

Дмитрий Арабаджи

ОЧЕРКИ
ХРИСТИАНСКОГО
СИМВОЛИЗМА

Одесса ○ Друк ○ 2008

УДК 238.2
ББК 86.37-4
А 790

А 790 **Арабаджи Дмитрий Васильевич**

Очерки христианского символизма. — Одесса: Мо-
ряк, 2008. — 548 с., ил.

ISBN 978-966-???-??-??

В центре внимания монографии находится символ — важ-
нейшая с точки зрения восточного богословия онтологическая
единица бытия. Подчеркнута жизненная сила символа, ощу-
тить которую возможно исключительно в его сорастворении,
в противовес интеллектуальной традиции, рассматривающей
символ как логико-психологическую единицу. Раскрывается
история символа и основы символического мирообъяснения,
символизм Бога, мира и человека. Рассматриваются некото-
рые аспекты символизма культуры. Кроме того, перед читате-
лем постепенно вырисовывается древнехристианская картина
мира, где кроме символа затрагиваются представления о несущих
каркасах бытия, ритуала, сопричастности и подражания.

Книга предназначена для тех, кому интересно не толь-
ко увидеть иллюстрацию символа, но и понять, что он такое,
и ощутить его самую широкую историческую динамику и непо-
стижимую интеллектуальную емкость.

А 0702010201
2008

© Д. Арабаджи, 2008

ОБ ЭТОЙ КНИГЕ

Монография Дмитрия Арабаджи «О христианском символизме»
написана на достаточно высоком историко-философском и богос-
ловском уровне. В связи с тем, что автор проработал большое количе-
ство первоисточников, философской, научной и богословской лите-
ратуры, работе свойственны многоплановость и широта содержания.
Собранный материал и проблемы, затронутые в работе, авторские под-
ходы и оценки, по нашему мнению, являются актуальными в контексте
современного философско-богословского дискурса и будут интересны
широким кругам гуманитарной интеллигенции. Хотелось бы указать и
на доступный, живой язык монографии — безусловную заслугу автора.

Истоки понимания символа, считает автор, следует искать в глубо-
кой античности. Платоновское учение об идее стало ключевым в по-
нимании материи не только для последующих философских течений
Древней Греции, но и в зарождающемся христианстве. Однако хри-
стианство не знает прямого заимствования концепции платоновской
идеи, а принимает и воцерковляет неоплатоническое учение о материи,
интерпретируя его в духе христианского откровения и тщательно очи-
щая от эллинских заблуждений. Но главное — это то, что неоплатони-
ческий концепт материи дает символическое видение бытия.

В монографии прослеживается выпадение человека из онтологии
на примере отношения человека к духам.

Во-первых, главным принципом жизни человека древности высту-
пает утасаживающее переживание всеединства.

Во-вторых, человек неудержимо стремится в своем утасаживающем пе-
реживании единства с миром персонифицировать отдельные явления
природы.

В-третьих, во всем увидев присутствие живого существа, человек
теряет способность отличать живое, личностное начало (дух) от без-
личностного.

В-четвертых, в таком синкретизме восприятия мира зачастую те-
ряются знаки служения духов: человек перестает отличать ангелов

от демонов, что приводит к индифферентному отношению к духам (большинство религиозных систем древности не делят духов на добрых и злых), а по необходимости к занятиям магией.

В-пятых, параллельно процессу персонификации идет процесс поэтизации природы. Слово в ходе истории теряет свою связанность с предметом/явлением, превращаясь для человека в отвлеченный звук. Схожесть корней слов дает возможность предметам обмениваться именами, приобретая при этом поэтическую красоту и метафоричность.

В монографии особое внимание уделено вопросу символизма человека. Мысли автора по этой теме можно кратко изложить в следующих тезисах:

— человек создан по образу и подобию Божию, а если так, то человек в тварном мире — венец творения, высший символ Бога;

— Бог — высший принцип бытия, человек — высший принцип тварного мира;

— Бог символически раскрывается в мире, тогда духовная природа человека должна раскрываться в низшей составляющей его существа — теле — так же символически;

— человек своим устроением подражает Богу и тварному миру, малый мир усматривается в мире великом, но усматривается как часть его, превосходящая мир большой.

Особое внимание автор обращает на проблему соотношения византийского исихазма и античной философии. Он считает, что с большой долей скептицизма следует относиться к выражению «христианский платонизм (или неоплатонизм)».

Для этого есть веские основания:

1) Развитие христианского вероучения на протяжении всего его существования состояло в точном словесном выражении, ясном определении того, что даровано было через апостолов в самом начале, но еще не получило отчетливой и обязательной для всех верующих догматической формулировки.

2) Несомненно, что платонизм и неоплатонизм оказали определенное влияние на патристическую традицию. В аспекте форм мышления эти традиции, несомненно, близки к святоотеческой. Однако в аспекте содержания скорее можно говорить об их несовместимости и самодостаточности в рамках единой онтологической и антропологической проблематики. Сам подход к философии у церковных писателей всегда иной, ибо исходной точкой является Откровение, данное в Священном Писании и в непосредственном духовном опыте. Многие ключевые понятия платонизма (неоплатонизма), войдя в систему свя-

тоотеческого учения, получили в христианстве иной смысл и выполняют иные функции, чем в античной мысли.

3) Само содержание платонизма (неоплатонизма) было лишь в некоторой мере воспринято христианами богословами, и воспринятое подвергалось глубокой модификации. Иначе говоря, воспринималось преимущественно формальный язык античных авторов, и поэтому влияние языческой философии касалось лишь «акциденций», но не самой «субстанции» христианского вероучения.

Таким образом, выявляя влияния, заимствования и общность вышеуказанных традиций с христианством, больше внимания следует уделять их различию, особенно того, что касается учения об абсолютном единстве Бога, учения о неизменности и непознаваемости Творца. Сопоставление христианства и неоплатонизма по принципу «контраста» имеет большую ценность для христианской апологетики, чем попытка их формального сближения.

По нашему мнению, данный труд является наиболее исчерпывающим собранием и добротной научной систематизацией материала по христианскому символизму, что уже само по себе заслуживает особого внимания со стороны исследователей, серьезно интересующихся основами православной духовности и культуры. Особо необходимо отметить проделанный автором историко-философский и богословский анализ сложного и многогранного понятия «символ».

Преподаватель Киевской духовной академии
кандидат богословия
протоиерей **Владимир Савельев**

Содержание

В. Савельев. Об этой книге	3
Введение	11
1. Паламизм	15
1.1. Жизнь и личность Варлаама.	
Знакомство с Григорием Паламой	15
Периоды жизни Варлаама. — Жизнь Варлаама до приезда в Византию. — Причины приезда в Константинополь. — Обоснование в Царьграде. — Проект объединения церквей. — Отношение к проекту различных сторон. Мнение св. Григория Паламы. — Встреча и первое знакомство Варлаама с жизнью афонских монахов. — Возмущение Варлаама по поводу воззрений афонских монахов. — Попытки Варлаама к разбирательству и осуждению Паламы и его последователей. — Жизнь Варлаама по возвращении в Италию. — Человеческие качества Варлаама. — Варлаам: философ, теолог, монах, ученый. — 1. Варлаам и философия. Номинализм. — 2. Основа средневековой теологии и взгляды Варлаама. — 3. Варлаам и монашеская среда средневековья. — Духовная практика западных святых. — Молитва. — 4. Варлаам-ученый. — Астрономия и астрология.	
1.2. Жизнь и личность Григория Паламы	32
Происхождение св. Григория Паламы. — Образование. — Духовное становление. — Пострижение в монашество. — Великая Лавра св. Афанасия. — Пустынь Глосса. — Жизнь в Фессалонике. — Скит св. Саввы. Знакомство с сочинениями Варлаама. — Переписка 1337–1338 годов. — Появление первой защитительной «Триады». — Вторая защитительная «Триада» и «Святогорский Томос». — Последняя встреча Паламы и Варлаама, трактат Варлаама «Против мессалиан». — Ответ Паламы: третья «Триада». — Собор и его решение. — Начало гражданской войны. — Палама как архиепископ Фессалоникийский. — Poleмика с Акиндином и Никифором Григорой. — Соборы 1347 и 1351 годов. — Палама в узах. — Палама: философия, монашество, богословие. — Философия. Платонизм и аристотелизм. — Мистическая традиция. — Психосоматическая техника. — Мистика света. — Богословская почва.	
1.3. Ложные понимания паламизма	50
Паламизм и его толкования. — Программа исследования. — Исихазм не есть ни платонизм, ни аристотелизм в традиционном их понимании. — Платон и Аристотель: общее и различия. — Выводы из учений для паламизма. — Исихазм не есть языческий неоплатонизм. — Заимствования неоплатонизма из предшествующей античной мысли. — Заимствования христианства из неоплатонизма. — Критика языческой мифологии. — Обоснование учения о Боге: учение об абсолютном единстве Бога; учение о неизменности Творца; Учение о непознаваемости Бога. — Учение об идеальном мире. — Учение о Мировой Душе. — Платонизм и христианское учение о материи. — Душа и тело. — Любовь как основной принцип познания. — Каноника. — Различия неоплатонизма и христианства. — Исихазм не есть ни христианский пантеизм, ни политеизм. — Несогласие исихазма с пантеистическим мировидением. — Несогласие исихазма с политеистическим мировидением. — Соборы и их решения.	

2. Космологический и теологический символизм	71
2.1. Основы символического мировосприятия	71
Что такое паламизм? — Проблема пантеизма. — Проблема деизма. — Символическое мировосприятие, как решение предыдущих проблем. — Современное богословие. — О. Александр Шмеман. Архимандрит Киприан (Керн). О. Павел Флоренский. Монах Андроник (А. Ф. Лосев). — Общее понимание символа у древних богословов. — Западное богословие и его отношение к символу. — Иоанн Скот Эруигена. Рикардус Сен-Викторский. Мавр Рабан. Dom Vonier. Карлос Вальверде. — Восточное богословие и осмысление символа. — Пантен. Св. Климент Александрийский. Ориген. Ираклий. Дионисий Александрийский. Св. Григорий Палама.	
2.2. Корни символического мировосприятия	112
Платон. Общее замечание об идее Платона. — Чувства и мышление как принципы познания. — Два мира. — Критика метафорического метода познания. — Обоснование идеи. — Проблемы, связанные с познанием идеи. — Познание и именование. — Ум и Единое. — Число и мера. — Пространство. — Соединение числа и пространства. — Платоновское понимание материи. — Аристотель. Учение о сущности. — Форма, энергия, материя и лишенность. — Плотин. Понимание материи Платином. — Выводы.	
2.3. Краткая история термина «символ»	132
Поэзия: Гомер. Гесиод. Пиндар. Эсхил. Софокл, Еврипид и Аристофан. — Классическая проза: Фукидид. Геродот. — Философская проза досократиков: Анаксагор. Демокрит. Эмпедокл. Пифагорейцы. — Философская классика: Платон и Аристотель. — Древняя Стоя. — Поздний эллинизм: Плутарх. Эпиктет. — Неоплатонизм: Плотин. Порфирий. Ямвлих. Олимпиодор. Иоанн Филопон. Диадох Дамаский. Прокл.	
2.4. Историко-философский экскурс в понимание вопроса о материи и творении мира некоторыми отцами церкви	142
Александрийская школа. — Новоалександрийская школа. Св. Александр Александрийский. — Св. Афанасий Великий. — Дидим Слепец. — Св. Василий Великий. — Св. Григорий Богослов. — Св. Григорий Нисский. — Итоги.	
2.5. Символисты-систематизаторы	163
Псевдо-Дионисий Ареопагит. — Его сочинения. — Символизм как основа мировидения. — Мистицизм как основа духовной жизни. — Символизм Священного Писания. — Учение о Боге в сущности и Именах. Космология. — Св. Максим Исповедник. — Жизнь. — Мистицизм. — Символизм. — Космология. — Символизм Священного Писания. — Символизм богослужебного действия. — Символизм слова. — Св. Симеон Новый Богослов. — Символизм Бога. — Символизм Священного Писания. — Символизм храма (пространства) и праздника (времени).	
2.6. Символизм материи и его прямые следствия	206
Учение св. Григория Паламы о материи. — Творение мира. — Причины творения. — Философская позиция св. Григория в вопросе о сотворении мира. — Бытие как лестница к горнему миру. — Специфика природы человека в связи с учением о материи. — Обожение человеческой природы,	

как высшая сопричастность Богу. — Другие сопричастности. — Фетишизм. — Анимизм. — Магия. — Ритуал. — Тотемизм. — Сабейзм. — Принцип подражания и его смысл. — Вульгарно-психологический эстетизм. — От ритуала к театру. — Корни театра. Драма и мим. — Противостояние хаоса и структуры. — Маска и костюм. — Преодоление Хаосом Структуры в явлении театра. — Противостояние театральному миму. — Слово и его сила в ритуале и театре. Молитва на богослужении. — Символика каждения и аромата. — Мистическая сила звука в пении. — Христианская восточная Церковь. — Западная христианская Церковь. — Итог. — Ритуал как путь к возрождению утерянного оборотничества. — Древность и оборотничество. — Античность. — Средневековое христианство. — Современность. — Нумерология св. Григория Паламы.	
2.7. Учение о Боге и связи Его с человеком.	
Онтологические посылки к молитве.....	271
Паламизм есть символизм и, прежде всего, в понимании Бога. — Понимание сущности и энергии в христианстве. — Понимание сущности и энергии в католицизме. — Понимание сущности и энергии в протестантизме. — Православное понимание сущности и энергии. — Символизм слова и имени. — Божественные имена. — Слово как энергийная природа сущности. — Пример сопричастности через имя. — Специфика понимания количества и качества энергии. — Святость имени Бога. — Новый Завет и святоотеческая традиция в имени Божьем. — Роль имени-слова в судьбе Адама и Евы. — Статус слова в высоком анимизме. — Низкий анимизм и положение в нем слова. — Противостояние слова порядка и слова хаоса. — Вербальная сила ритуала. — Подчиненность богов магии слова. — Дионисийский культ и его фазы. — Аристотель о происхождении трагедии и комедии. — Сатирическая сцена и ее происхождение. — Борьба за слово: столкновение христианства и язычества. — Ораторы древнего Рима. — Драма в период христианства. — Вульгарный эстетизм, как неосознанный магизм. — Значение имени в богословии Оригена. — Символизм записанного слова. — Экспрессивная лексика (культовое значение разрушительной природы брани). — Матерщина в повседневной речи. — Табу христианства на бранную речь и его причины. — Бранная речь, как язык темных сил. — Мат как антипод молитвы. — Слово в средние века. Противостояние молитвы и вербального механицизма. — Столкновение онтологизма и субъективизма. — Что есть магия. — Отличие магии от религии. — Черная Месса как борьба хаоса со структурой. — Отношение к слову и имени Божьему в русском богословии. — Столкновение имяславцев и имяборцев. — Психоанализ и слово. — Фрейд и его традиционная критика. — Несостоятельность традиционной критики. Психоанализ и шаманизм. — Итоги главы.	
3. Ангелология.....	325
3.1. Представление о духах в дохристианские времена (на примере славянской мифологии).....	325
Целостность мира. — Языковые метафоры. — Солнце. — Месяц. — Гром и молния. — Банник. — Домовой. — Кикимора. — Лихорадка. — Леший. — Водяной. — Русалки. — Полевой. — Христианство и языческие поверья. — Происхождение метафоры и мифа. — Выводы.	

3.2. Ангельская иерархия.....	333
Христианство об ангелах. — Образы ангелов в Писаниях. — Причины, по которым следует скрывать подлинный образ ангелов. — Обоснование св. Дионисием земных образов, в которые облачаются ангельские чины. Символизм иконографический. — Смысл и назначение мировой иерархии по св. Дионисию. — Как держится бытие и все сущее, в том числе и ангелы по св. Дионисию. — Общее устройство ангельской иерархии. — Имена ангелов обнаруживают их богоподобность. — Разделение в мире ангельском.	
3.3. Демоническая иерархия.....	340
Иерархия темных сил. — Три источника происхождения сведений о демоническом мире. — Иерархия темных сил по «Завещанию Соломона». — Житие преподобного Антония Великого, как источник познания бесовских козней. — История рациональной мысли о существовании демонов.	
4. Экклезиологический символизм.....	347
Символизм Церкви, церковной иерархии, Таинств.....	
Символизм Церкви. — Ошибки и крайности в понимании Церкви. — Христос как Глава Церкви. — Иконографический символизм Церкви. — Символизм Церковной иерархии. — Таинства. — Таинство Крещения. — Таинство Миропомазания. — Таинство Причащения.	
5. Символизм природы.....	355
5.1. Мир флоры и фауны.....	355
Еще раз об онтологическом статусе символа и аллегории. — Символ и его понимание. — Специфика аллегории. — Аллегоризм флоры и фауны. — Орфей. — Мир животных. — Мир растений.	
5.2. Символизм небесных светил.....	361
Язычество и астрология. — Халдея и Египет. — Рим. Причины запрета астрологии в Риме. — Христианство и астрология. — Священное Писание об астрологии и гадании. — Отношение к астрологии на Западе. — Отношение к астрологии на Востоке. — Основные аргументы христианства против астрологии. — Факты в пользу астрологии. — Языческие и оккультные источники. — Недостаточность астрологии. — Выводы.	
6. Некоторые аспекты символизма человека.....	390
6.1. Образ и подобие в человеке.....	390
Вопрос о существовании вещей. — Понятия «экзистенция», «универсалия», «субсистенция». — Понятие «личность» («ипостась»). — Образ и подобие.	
6.2. Человек как микрокосм и макрокосм.....	395
Микрокосм и макрокосм. — Имя. — Хиромантия. — Графология. — Сон. — Связь большого мира с миром малым. — Психометрия. — Личность и индивид.	
6.3. Учение о сердце.....	430
Библейское учение о сердце. — Сердце как начало жизни телесной. — Сердце представляется как центр духовных и душевных состояний. — Сердце представляется в Писании как средоточие нравственной жизни. — Святоотеческое учение о сердце. — Выводы из учения о сердце.	

7. Символизм культуры.....	437
7.1. Паламизм как символизм в живописи.....	437
Паламизм и его влияние на символизм в искусстве. — Отношение к образу в древности. — Античная классика. — Токсарид. — Статуя Пулидамаса из Скопусы. — Феоген с Фазоса. — Статуя полководца Пелиха. — Палладий. — Другие истории. — Раннее христианство и искусство символа. — Отношение и его причины к изображению в раннем христианстве. — Две классификации раннехристианских символов. — Символические изображения: якорь, голубь, птица феникс и другие. — Византийская теория образов. — Противостояние иконоборцев и православных. Постановление Седьмого Вселенского Собора. — Осмысление некоторых ключевых понятий теории образа. — Категория тождества. — Категория подобия. — Категория подражания. — Категория припоминания. — Образ и имя. — Пространство в иконе. — «Правое» и «левое» в иконе. — Категория воображения. — Восточная каноника и западная индивидуальность. Проблема разделения пути. Возрождение. — Примат индивида в католической теории образов. — Анализ творчества Леонардо да Винчи. — Протестантизм и его отношение к образу. — Якопо де Барбари. — Франц фон Зикинген. — Мартин Лютер. — Андре Карлштат. — Жан Кальвин. — Альбрехт Дюрер. — Реакция Триденского Собора на католическую теорию образа. — Габриель Палеотти. — Современность. — Образ и художественная литература. Н. В. Гоголь. — Леонид Леонов. — М. Ю. Лермонтов. — Концепция Василия Кандинского. — Художественные интуиции Ван Гога. — Тиссо. — Онтология светского искусства и иконы. — Вырождение образа. Иллюстрации. — Некоторые выводы.	
7.2. Символизм песнопения и музыки (звука).....	492
Звук и его энергичное осмысление. — Отношение человечества к силе звука. — Ритуал и революция, как два типа отношения к действительности. — Канон и произвол: два пути отношения к музыке. — Религиозное значение музыки. — Греция. — Христианство. — Различие в отношении к музыке в христианстве и язычестве. — Светская музыка. — Магическая сила музыки. — Магичность музыки. — Влияние религии Вуду на современные музыкальные направления.	
7.3. Символизм зодчества.....	510
Рай. — Дом-космос. — Сотворение мира и устройство храма и жилища. — Символика дома. — Символика дома как мира. — Символика дома как человека. — Символика храма. — Земной храм есть модель храма небесного. — Храм есть модель мира. — Сакральность геометрии и числа. — Символизм числа и фигуры. — Анализ зодчества храма Гарни. — Христианский символизм храмостроительства. — Представление о Творце как символическом геометре. — Символизм храма как человека. — Творчество есть подражание богам. Учение св. Григория Паламы о творчестве. — Кровавые и бескровные жертвы при храмо- и домостроительстве. — Два типа устройства жилища. — Некоторые выводы.	
Заключение	532
Словарь латинских слов и выражений.....	537
Литература	538

ВВЕДЕНИЕ

Во всем мире интерес к символизму растет с каждым годом. На читателя обрушилась целая лавина монографий, популярной литературы и статей об этом. Ведь символ — ось всякой культуры! Окунуться и понять культуру других народов и, главное, — *сущностное* положение в ней человека, нам помогает именно символ, запечатлевшийся в особой форме — языке культуры, а потому *символический язык* всякой культуры — китайской, арабской, византийской, древнеафриканской или современной американской — это, прежде всего, то, каким образом человек мыслит о себе и своем положении в Мироздании. Символ — своего рода информационный ступок, наполняющий кровеносную систему конкретной культуры, и состояние полноценного функционирования этой системы во многом зависит от конкретной составляющей единого тока — символа. Однако наша задача состоит не столько в том, чтобы вычертить язык символов древности, не столько увидеть безбрежное море многообразия символов, сколько попытаться понять, что есть в разумении той же древности сама символично-языковая единица. Не правила языка нас интересуют в целом, а собственно самого символического языка, его онтологический статус.

Итак, стержневая тема нашего исследования — **символ**. Как понимался символ в древности и как к нему относится человеческая мысль сегодня — это то, что нам необходимо осознать в первую голову.

Отношение к символу может быть различное: он может предстать как нечто, порожденное нашим сознанием, в духе современного психологизма, привязываться исключительно к человеку и без человека не мыслиться, не жить. В этом случае его бытие становится относительным, холодной абстракцией. Символ мыслится и работает только под знаком человеческой природы, он действителен и влиятелен только в ее контексте. Извлеките из сознания человека символ — сразу же обнаружится его мертвенность и никчемность. И напротив, погрузите его в сознание, как сразу же обнаружится влияние мира символов на глубинные лабиринты человеческой природы.

Возможен и другой подход. Можно предположить наоборот, что символ жив и реален, и эту живость обеспечивает не наше сознание и его глубинные механизмы, понятые и функционирующие в духе субъективизма и механицизма, но подлинное бытие символа обеспечено его же существованием, и тогда символ оказывается самодостаточным: он сам представляет собой некую реальность, живущую по вполне конкретным законам, свободно и независимо от человеческого сознания. Символ, рождаясь и получая жизнь от человека, как творца культуры, оказывается некоей реальностью и действительностью *органического* характера.

Если же символ наделен полнотой бытия, то тем паче и само бытие наделено так же конкретной органической полнотой и жизнью, а следовательно, и об окружающем мире становится возможным говорить как о подлинной символической действительности. Таким образом, символ прорывает границы мира творчества, мира человеческой культуры и оказывается достоянием окружающего Мироздания. В этом смысле все бытие есть некий символ, понять и осмыслить который мы сегодня призваны!

Вторая проблема, которую нам следует рассмотреть, — это **проблема потери человеком ощущения глубинной связи с миром** или история выпадения человеческой природы из полноты онтологии, что характеризуется отношением между символом и сознанием человека. Почему в древности к символу — культурному или мира природы — относятся как к чему-то объективному и реально взаимосвязанному с человеком? Почему мир ранее чувствуется как живое органическое целое, наконец, почему мир именно *переживается*, в то время как сегодня степень этого погружения в бытие значительно усечена, и мы не столько чувствуем органическое всеединство бытия, сколько *знаем* о нем? Очевидно, с человеком что-то происходит, и сам он — венец природы — не отдает себе в этом никакого отчета. Сегодняшний человек живет вне ощущения всеединства Мироздания, а потому и мир, по-видимому, видится не реально, а субъективно. Отсюда следует и сегодняшняя тенденция в науке — мир, какой он есть на самом деле, постичь никто не берется, об этом ученые и думать забыли, занимаются исключительно построением *моделей мира*.

Кроме того, идея модели распространяется на все сферы человеческого познания, и в этом панмоделизме, а если говорить более привычными словами, то в этом *субъективизме* потеряна для сегод-

нящего дня единая *Истина*, взамен которой обнаружилась *правда*, а правда у каждого своя, все становится относительным, расплывается. Можно даже сказать, что здесь имеет место манифестация древней Протагоровской идеи, что «человек есть мера всех вещей, видимых о том, что они существуют и невидимых о том, что они не существуют» — что кому как кажется, так оно и есть! Или, как принято говорить, у каждого своя мировоззренческая парадигма.

В религиозном плане результатом такого рассуждения становится возможным существование множества религиозных парадигм. Они, как считается, выстроены людьми, а Бог на самом деле един; и не имеет значения, какова специфика вашей веры: все равно, все пути ведут к Богу, главное быть хорошим человеком, держаться благочестивого образа жизни. Так говорят представители глобализации религии, но есть и такие, которые полагают, что и тут действует некая модель мировосприятия, а потому религию они вписывают, например, в феномен массового невроза, отказывая в существовании Творцу. Но так как и это модель, то прав на существование у нее ровно столько же, сколько у первых. Вывод: есть *правда, истины* — нет! Вот откуда сегодняшний комментарий к религиозным традициям, позволяющий объединить все религии по сути и разделить их по внешнему выражению этой сути. Но, может быть, такое положение дел есть результат сегодняшнего отношения между человеком и миром, быть может, разум потерял онтологическую связь с миром и поэтому погрузился в субъективизм?

Этот разъедающий субъективизм особо остро чувствует классическая религиозная традиция. Она проповедует возврат к всеединству, в котором теряется правда и обретается на веки вечные Истина. Последняя не в суждении, не в философском дискурсе, а в жизни или, по словам христианских подвижников, истина обретается не отвлеченным богословствованием, а живой молитвой, единящей нас с Истиной. Итак, прошлое, в отличие от сегодняшнего дня, стоит на твердой констатации возможности переживания онтологической взаимосвязи между человеком и миром, и в этом опытным утверждении обнаруживается Истина. Спор об истинности той или иной модели может продолжаться бесконечно, но подлинное разрешение всех противоречий обретается не в отвлеченном размышлении, а в погружении в Бытие...

Наконец, третий вопрос, на который нам следует ответить в ходе размышлений, — **как все-таки символ, представляя живую онто-**

логическую реальность, преломляется в конкретном культурном аспекте? В ходе данной работы мы затронем лишь некоторые пласты культуры — живопись, зодчество и музыку — и попытаемся понять, как именно функционирует культура с точки зрения символического восприятия действительности.

И еще одно. Пусть простят мне недоразумения, ошибки и недочеты, встречающиеся на пути, те, кто лучше меня понимает *символ* и глубже моего овладел всем великолепием его диалектической природы.

Итак, за дело!

Предлагаемая читателю книга была закончена в 2004 году. Она представляет собой результат прочитанных и собранных воедино лекций по различным вопросам истории богословия, объединенных одной проблемой — древнехристианским символизмом. Это скорее текст философа, чем богослова в святоотеческом понимании этого слова.

В силу различных обстоятельств книга не могла по завершении увидеть свет и пролежала в столе четыре года. На сегодняшний день многое из изложенного мной в лекциях переосмыслено и передумано, но многое осталось неизменным. Поэтому монография сохранила свою актуальность.

1. ПАЛАМИЗМ

1.1. Жизнь и личность Варлаама. Знакомство с Григорием Паламой

Периоды жизни Варлаама. — Жизнь Варлаама до приезда в Византию. — Причины приезда в Константинополь. — Обоснование в Царьграде. — Проект объединения церквей. — Отношение к проекту различных сторон. Мнение св. Григория Паламы. — Встреча и первое знакомство Варлаама с жизнью афонских монахов. — Возмущение Варлаама по поводу воззрений афонских монахов. — Попытки Варлаама к разбирательству и осуждению Паламы и его последователей. — Жизнь Варлаама по возвращении в Италию. — Человеческие качества Варлаама. — Варлаам: философ, теолог, монах, ученый. — Варлаам и философия. Номинализм. — Основа средневековой теологии и взгляды Варлаама. — Варлаам и монашеская среда средневековья. — Духовная практика западных святых. — Молитва. — Варлаам-ученый. — Астрономия и астрология.

Вся жизнь Варлаама может быть условно разделена на три периода. Первый период — это его жизнь до приезда в Константинополь. Второй период включает особую деятельную жизнь Варлаама-богослова в Византийской империи и за ее пределами. Наконец, третий период — это жизнь по возвращении из Константинополя на Запад¹.

Подробных сведений о жизни Варлаама до приезда в Византию сохранилось мало. По происхождению он был грек. В силу каких-то малоизвестных обстоятельств Варлаам оставил свою родину и отправился на Запад. Здесь, на юге Италии, он получил классическое для своего времени образование, принял монашеский постриг и, по-видимому, занимал видное положение в ученом обществе. Однако жизнь вдали от родины и веры предков тяготила Варлаама, и он, достаточно глубоко впитав в себя западную культуру и богословскую ученость, все же оставляет пределы Италии и в 1329 году прибывает в Константинополь. О его любви к отечеству мы узнаем из письма св. Григория Паламы к Акиндину, в котором говорит, что «он покинул родину из любви к истинному благочестию» [162, с. 203]. По другой версии он отправляется в столицу с целью более тщательного изучения греческой философии и языка. В этом самоотверженном стремлении видна любовь к родной культуре, тем более, что по при-

¹ Среди сочинений по рассматриваемой теме, указанных у Иоанна Мейендорфа: [251, с. 47–64]. Другие: [164, с. 201–213; 169, с. 316–357].

бытии он именует себя православным. Таким образом, указанные причины приезда Калабрийского монаха в град Константина противоречия не несут, а скорее дополняют друг друга.

Можно выдвинуть еще одно предположение, объясняющее причины оставления Варлаамом Калабрии. В нем действительно жила любовь к родине, и он на самом деле искренне считал себя православным, однако воплотить свою любовь на деле, по-видимому, до некоторого времени не представлялось достойного случая. И вот этот долгожданный случай наконец-то появился: вспомним, что Варлаам принадлежал к партии номиналистов и был не просто увлеченным последователем, а серьезным защитником и принципиальным сторонником идей Оккама. Идеи партии номиналистов вообще долго сосуществовала с ортодоксальными реалистическими взглядами церкви без особых столкновений, но Оккам эти отношения «оживил». В 1323 году францисканец Вильгельм Оккам был обвинен в ошибочности своего учения канцлером Оксфордского университета Джоном Люттереллом. Для разбирательства была собрана комиссия в Авиньоне, куда и прибыл Оккам. В это время сюда же прибывает генерал францисканцев Михаил Чезенский, чтобы ответить



Гора Афон

за свои критические выступления против папских решений, касающихся евангелической бедности во францисканском ордене. Ему удалось вовлечь Оккама в эти споры, и в мае 1328 года они оба, спасаясь бегством, нашли прибежище у Людовика Баварского в Пизе. После бегства из Авиньона Оккам и Михаил Чезенский были отлучены от церкви. По-видимому, всем сторонникам Вильгельма пришлось хотя бы некоторое время скрывать свои взгляды либо подвергнуться преследованию. Варлаам нашел для себя еще одно решение этого вопроса: не скрывая, а, напротив, даже проповедуя свои идеи, можно отправиться на Восток, тем более, что сердце Калабрийского монаха давно горело этой идеей. Как бы там ни было, Варлаам прибыл в Византию «с целями, недостаточно еще разъясненными наукой» [44, с. 377].

О жизни Варлаама в Византийской империи есть уже достаточно материала. При дворе императора Андроника Младшего (1328–1341) Варлаам зарекомендовал себя человеком образованным, что позволило ему возглавить кафедру Константинопольского университета с циклом лекций по Псевдо-Дионисию Ареопагиту, кроме того, А. П. Лебедев замечает, что Варлаам отличался широкими познаниями в науках светских и духовных, был какое-то время «наставником богословия в Византии» [251, с. 288]. Кроме того, он показал себя хорошим политиком и был назначен представителем греческой стороны в переговорах о соединении церквей. В этих переговорах Варлаам показал себя достаточно активным деятелем, он предложил проект соединения церквей, одобренный со стороны греков, заинтересованных в единстве ради военной силы папского престола против агрессии турок. В 1339 году проект был представлен Варлаамом в Авиньоне перед папой Венедиктом XII¹. (Есть несколько версий возникновения этого проекта. По мнению Иоанна Мейендорфа, высказанного в «Введении в изучения св. Григория Паламы», этот проект родился у Варлаама в Авиньоне; по другой версии он явился результатом переговоров в 1334 году с папскими легатами епископами-доминиканцами — Франческо да Камерино и Ричардом Английским). Обсуждался давнишний вопрос о Filioque. По мнению Варлаама, ни греки, ни латиняне не могут доказать истин-

¹ Венедикт XII (1334–1342) — Жак Фурнье. Был сыном мельника. Образование получил в ордене цистерцианцев, затем аббат, а после епископ Памье и Мирепуа и, наконец, кардинал. После вступления на папский престол приложил старания по оздоровлению атмосферы в монашеских орденах. В конституции «Benedictus Deus» от 1336 года он провозгласил официальную доктрину о состоянии святых и блаженных душ, которые на небе лицезреют Бога.

ность своей точки зрения, так как Бог непознаваем, и рассуждения о нем не могут опираться на чувственные восприятия, что же касается мистического опыта, то у греков и латинян он различен, ergo, спасение в теологическом агностицизме. Рассмотрев тезисы Варлаама, папа не посчитал возможным с ними согласиться, и в качестве единственного условия унии настаивал на принятии *Filioque*, а вместе с ним и всего латинского богословия. Однако проект Варлаама возмутил не только папу Венедикта XII, негодование он вызвал и у отшельника из кельи св. Саввы — Григория Паламы. Переписка Варлаама с Паламой относится к 1337–1338 годам, в этот же период произошла их встреча. Вообще Варлаам был сильно уязвлен вмешательством в тонкие богословские вопросы необразованных, вменяемых монахов. А прямая встреча с ними привела его к крайнее недоумение от того, что он увидел: «Они посвятили меня в чудовищные и абсурдные учения, до описания которых не может унизиться человек, имеющий хоть сколько-нибудь разума или смысла, произведения ложного верования и безрассудного воображения. Они учили меня чудесным разделением и воссоединением духа и души, связи демона с последней, различиям между белым и красным светом, умпостигаемым вхождением и исхождением, производимым ноздрями при дыхании, щитам вокруг пупа и, наконец, соединению Господа с душой, производимому внутри пупа осязаемым образом с полной сердечной уверенностью...» [161, с. 304]. После возвращения Варлаама из Авиньона он встречался с Паламой еще раз, но это не дало положительного эффекта. Теперь Варлаам добился соборного обсуждения Григория Паламы, для этого патриарх Иоанн Калека вызвал Паламу и других монахов в Константинополь, где 10 июня 1311 года и состоялось соборное разбирательство. Собор не признал обвинения Варлаама достойными и даже выслушивал публичное покаяние Варлаама, хотя полагают, что искренним оно все же не было...

После собора в Софии, осудившего Варлаама, он в тот же вечер отплыл в Италию. Здесь судьба сводит его с Петраркой, которого он обучает греческому языку, хотя, говорят, не так удачно. Спустя некоторое время папа Римский рукополагает его в епископы Керасийские. Еще раз в Константинополе Варлаам побывал в 1346 году, куда был направлен папским легатом. По понятным причинам миссия была провалена, и он вернулся в Калабрию, где и скончался в 1348 году.

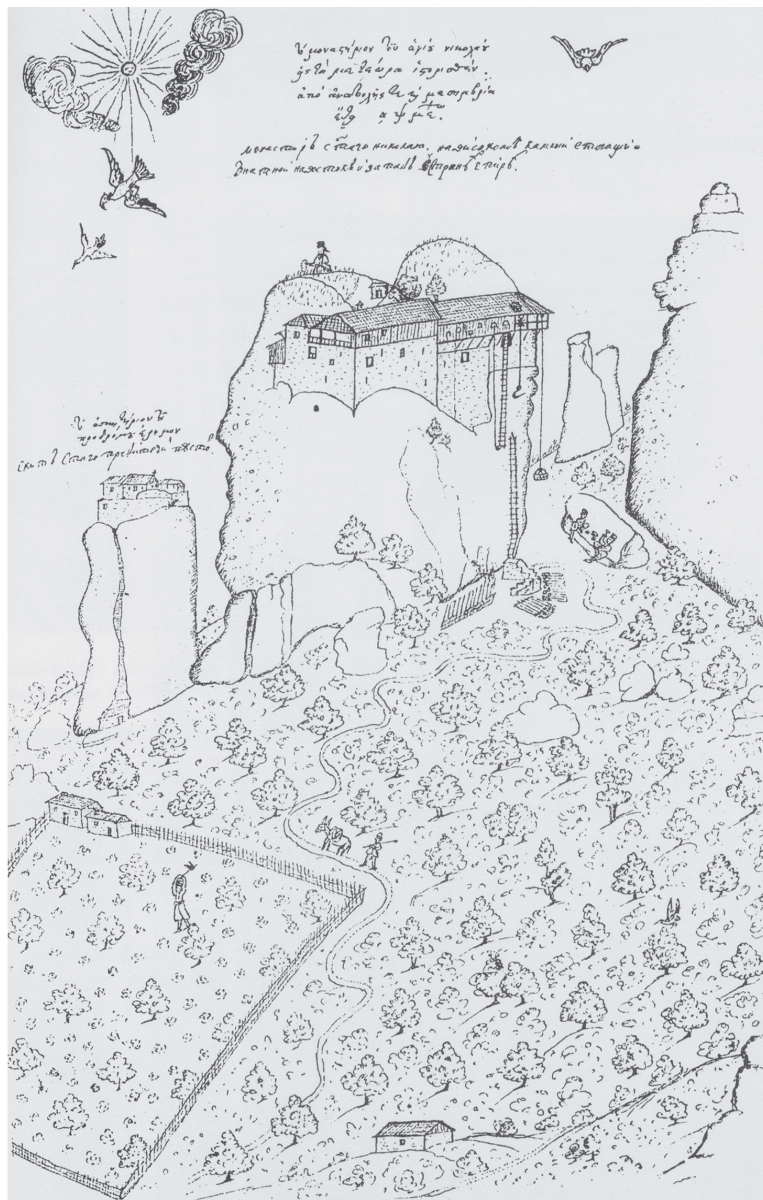
По своим *человеческим качествам* Варлаам был натурой тонкой, привлекательной, его образованность, сопряженная с талантом ди-

пломата, ставила его в центр внимания. Он быстро нашел возможность расположить к себе Иоанна Кантакузина, занимавшего пост великого доместика. Не оставлен вниманием он и со стороны императора Андроника Младшего (1328–1341). Вообще умение подать себя характерно для Варлаама. Карьера, благодаря его качествам, была стремительной: Варлаам был назначен профессором в Константинопольский университет, где он преподавал Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тем не менее есть несколько положений, которые могут давать повод почитать Варлаама горделивым и весьма заносчивым: он пренебрежительно относится к монахам, посмеиваясь над их духовными позициями и практикой, иронично называет их «пуподушниками», тяжело переживает критику со стороны исихастов, а на выступлениях Григория Паламы отвечает, между прочим: «я — смирю этого человека». Говорят, что в общении со своими коллегами вел себя вызывающе, обращался с ними свысока. Никифор Григора¹, вступивший с Варлаамом в спор на философские темы, зовет его Флорентийским хвастуном. «По словам Акиндина, Варлаам прибыл в Фессалонику, исполненный высокомерия, как если бы этот город совсем не знал культуры. Филофей Селиврийский, епископ-паламит, также написавший диалог, живописующий историю этого спора, изображает его не столько ересиархом, сколько честолюбцем... около 1340 г. на просьбы высказать свое мнение о взаимных отношениях Платона и Аристотеля, адресованные ему Георгием Лапифом, меценатом и ученым с Кипра, он ответил в шокировавшем последнего тоне» [160].

Вопреки всему, как бы не разворачивалась судьба Варлаама, он всегда умел оставаться нужным. По своему возвращении на Запад около 1341 года, он стал личным учителем Петрарки и Бокаччо², занял Керасийскую епископскую кафедру, где был распространен греческий обряд. Как преподаватель был достаточно влиятелен, так как идеи, за которые он был осужден, мелькают в сочинениях его учеников: в «Африке» Петрарки можно прочесть осуждающие слова: «римские императоры стали поклоняться *имени* Христа» [187, с. 9, 453 слл], по-видимому, здесь следует понимать это поклонение в смысле благоговения пред энергией Бога, что и не принимал Варлаам. Все это рисует Варлаама фигурой достаточно притягательной и интересной.

¹ Более подробно о личности Никифора Григоры см. ниже в параграфе «Жизнь и личность Григория Паламы».

² О том, что Варлаам стал учителем Бокаччо, автора известного «Декамерона», находим у А. Ф. Лосева: [138, с. 872].



Монастырь Св. Николая на Афоне. 1745

Кто такой *Варлаам-ученый*? По своем приезде в столицу Варлаам привлекает к себе внимание сочинениями по астрономии и логике [161, с. 302], которые ходили даже после его поражения в споре с Паламой, но более всего он погружается в комментарии на книги Псевдо-Дионисия и вскоре получает назначение на кафедру императорского университета, где находит приложение своим интересам. Как богослову, Варлааму принадлежит несколько сочинений, написанных в полемике с Григорием Паламой. Из прочтения «Триад» Паламы можно сделать вывод, что Варлаам составил против монахов-исихастов три книги: «О человеческом совершенстве и приобретении мудрости», «О молитве» и «О знании»; кроме того, его перу принадлежат три кратких трактата о святом Апостоле Петре и его преемстве, а так же сочинения, которые не дошли до нас, так как были сожжены после осудивших Варлаама соборов.

Таким образом, его образованность не вызывает сомнения. Следует, тем не менее, точно понимать, что стоит за западной образованностью того времени. Это время Западной империи в целом можно охарактеризовать как Проторенессанс.

Для более детального понимания личность Варлаама может быть разложена на составляющие. Все культурные проявления ее в целом нарисуют более или менее полный образ. Таких ипостасей можно выделить четыре. Во-первых, Варлаам — философ; его позиция номиналистическая. Во-вторых, раз уж он философ, то, конечно, и теолог, и здесь он стоит на томистской платформе. В-третьих, он не просто философ и теолог, но и монах, а это делает его выразителем религиозных воззрений своего времени. Наконец, в-четвертых, он занимается наукой, он ученый и пишет сочинения по астрономии. Рассмотрим последовательно каждый из названных аспектов личности Варлаама.

Философия того времени была достаточно пестра, вот имена только некоторые мыслителей, под влиянием которыми могли оформляться взгляды Варлаама: Александр Гельский (†1245), Вильгельм Овернский (†1246), Винсент из Бове (†1246), Альберт Великий (1193–1280), Фома Аквинский (1225–1274), Ульрих Страсбургский (†1277), Бонавентура (1221–1274), Роджер Бекон (1214–1294), Иоанн Дунс Скот (1274–1308). Если же определять или отождествлять Варлаама с какими-то философскими течениями, то следует указать, прежде всего, на особый уровень интеллектуальной напряженности вокруг двух фундаментальных тем. Первая из них касалась

природы языка и представлена в истории двумя школами: *реалистов и номиналистов*. Реализм отстаивал тезис об адекватности имен реальности: слова не есть «бич воздуха», а воистину связаны с обозначаемыми предметами. Реализм — доведенный до предела рационализм: разуму под силу доказать все.

Номинализм же возник как реакция на реализм и утверждал, что слова случайны, они — условные обозначения предметов окружающего мира. Главным идейным лидером был Вильгельм Оккам (1280 — 1349), хотя номинализм не был новостью средневековой философии, и до Оккама можно назвать имена таких номиналистов, как Ратраман из Корби¹, Беренгарий Турский², Гейрик Осеррский³, Росцелин из Компьени⁴ и многих других, тем не менее Оккам выдвинул системную критику реализма. Именно к этому течению принадлежал Варлаам. Его номинализм, на первый взгляд, плохо согласовывался с официальной позицией церкви — томизмом — с другой стороны, не препятствовал высокому положению в обществе. Номиналисты занимали богословские кафедры, учились и преподавали в Париже, имели духовное звание и пользовались признанием в своей среде. Как же примирить реализм и номинализм? На этот вопрос существует несколько взаимодополняющих друг друга ответов.

Во-первых, как мы увидим дальше, теология и философия в это время требуют автономии, а независимость дарит некоторые права,

¹ Ратраман из Корби (†868) — средневековый богослов, написал сочинение против Пасхазия Радберта и защищаемого им учения о пресуществлении. Само сочинение долгое время оставалось неизвестным и лишь только после реформации вызвало массу литературы. На него ссылались протестантские богословы в защиту своего отношения к Таинству Евхаристии.

² Беренгарий Турский (1000–1088) — ученик Фульбера Шартрского, основателя знаменитой Шартрской школы, отрицал, что вкушаемые в причастии хлеб и вино пресуществляются в Тело и Кровь Христовы. Против него выступил с обвинением Ланфранк Кентерберийский

³ Гейрик Осеррский — средневековый богослов, считал, что общие качества видов и родов постигаются только в реальных, индивидуальных вещах, а подлинно не существуют.

⁴ Росцелин из Компьени (1050–1225) — средневековый схоластик, был учителем Пьера Абеляра и наиболее полным представителем номинализма в тот период. Он применил номиналистические идеи к Троице: реально существуют только индивидуальные вещи, каждая отдельно от другой и тогда три Ипостаси Троицы — три отдельных лица, иначе три ипостаси Троицы суть только названия одного реально существующего лица и тогда вместе с Сыном воплотился Отец и Святой Дух, но это уже противоречит Писанию, а потому последнее положение несостоятельно. Вывод: Ипостаси Троицы суть три совершенно различных лица. За это положение он и был осужден 1092 году.

например, право «двойной истины»¹, предпосланной Аверроэсом (†1198), выдающимся арабским толкователем Аристотеля, и имевшее продолжение, например, во взглядах Сигера Брабантского (†1284).

Во-вторых, номинализм Оккама имеет некоторые специфические черты, о которых необходимо сказать здесь несколько слов. В изложении воззрений Оккама на природу языка мы прибегнем к старой, но все еще по-прежнему актуальной монографии А. Ф. Лосева «Эстетика Возрождения» [139], дающего исчерпывающее представление о взглядах философа. Прежде всего, А. Ф. Лосев замечает, что для понимания главного тезиса номиналистов, гласящего: «общие понятия суть имена», нам необходимо серьезно отнестись не просто к отрицанию универсалий, «о котором будто бы идет речь, но к анализу того, в каком смысле употребляется термин „имя“, или „слово“» [139, с. 211]. Оккамисты под «словом» понимают не просто звуки, сотрясающие воздух, «но ту специфическую предметность, которая не является ни только субъективной, ни только объективной» [139, с. 211]. Слова не относятся к субъективно представляемым предметам, иначе они выражают вымысел, они никак не связаны с окружающей действительностью, с другой стороны, номиналисты протестуют против того, что слова всегда привязаны к объективной действительности, «но ведь с этим не можем согласиться и мы, потому что иначе оказалось бы, что всякое высказываемое нами слово и всякое высказываемое нами суждение обязательно истинно и словами нельзя было бы пользоваться для лжи, для укрытия подлинной действительности и для ее искажения» [139, с. 211].

Как же укрыться от этих крайностей? И здесь номиналисты выдвигают свое учение, объясняющее предметность, «которая не есть ни утверждение бытия, ни его отрицание» [139, с. 211]. Для этого они вводят понятие «первой интенции», под которой следует понимать устремленность сознания на объект, что является первым условием его познания, но познания как такового здесь пока еще нет. Познание возникает, когда воспринятый образ единичной вещи осмысливается нами, когда мы обыгрываем сознанием не сами вещи, но наши

¹ Сложившееся в средние века учение, по которому религиозная и философская истины могут противоречить друг другу, не уничтожаясь. Родоначальник этого учения — Симон из Турне. Источник учения — в философии Аверроэса. В XIII веке оно было широко распространено. Против него боролись Альберт Великий и Фома Аквинский, но оно живо еще и в XVI веке: на него ссылаются Петр Помпонаций и Джордано Бруно. Смысл учения заключается в стремлении отградить известную область исследования от притязаний теологов.

представления о них — это есть «вторая интенция» — здесь возникает слово, что есть «не механическое отражение вещи, но является уже переработкой тех представлений, которые мы получили от вещи. Слово с нашей теперешней точки зрения, есть не просто отражение вещи, но еще и известного рода понимание этого отражения, его переработка, его та или иная интерпретация. Но это несколько не означает того, что употребляемые нами слова и имена всегда только субъективны и ни к чему объективному не относятся... Поэтому универсалии Оккама не просто им отрицаются, но отрицаются те наши первичные от них впечатления, которые, взятые сами по себе, действительно ничего универсального не содержат. А вот когда мы эти единичные и разрозненные впечатления от тех или иных универсалий подвергаем специальной логической обработке, тогда эти единично воспринятые универсалии действительно становятся логически продуманными и закономерными универсалиями» [139, с. 213].

Таким образом, Варлаам, восприняв философию номинализма, мог свободно относиться к вопросу об универсалиях в старом его звучании: исповедовать номинализм — не значит отрицать универсалии; существуют они или нет — дело веры, а не философии.

В-третьих, францисканский монах Вильгельм Оккам полагал, что Бог совершенно непознаваем, а ведь это есть тезис, идущий от неоплатонизма. Далее, он различал «абсолютную Божественную мощь» и «упорядоченную Божественную мощь», причем активность Бога в мире совершается упорядоченной мощью, которая была бы совершенно непознаваема, если не было бы первой мощи, и это тоже позволяет говорить о неоплатонических элементах богословия Оккама. Вот почему был так интересен Псевдо-Дионисий для Калабрийского монаха-номиналиста и это только основания, лежащие в плоскости философии — ими ограничивать причины изучения Варлаамом Псевдо-Дионисия не следует, его интересует «Ареопагитик» и как богослова, о чем мы скажем позже.

Другой фундаментальной темой философии Проторенессанса после номинализма было обсуждение соотношения между верой и разумом, хотя и здесь не обошлось без идей Оккама. Историческую траекторию взаимодействия веры и разума хорошо показывает монография Дж. Реале и Д. Антисери «Западная философия от истоков до наших дней» [205, т. 2]. Впервые вопрос на этот счет и ответ на него дал известный богослов Тертуллиан¹: «credo quia absurdum

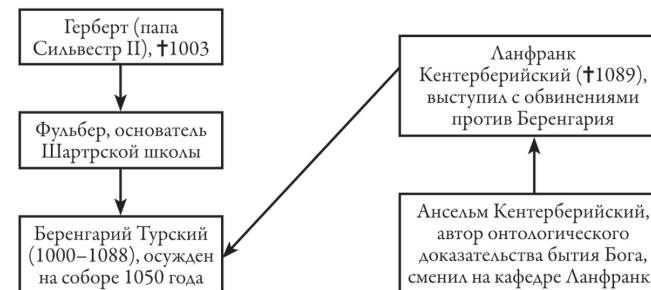
¹ Тертуллиан (родился ок. 160) — пресвитер в Карфагене, апологет церкви, уклонился в монтанизм.

est», что означает: «верю, ибо абсурдно». Далее потенциал разума растет, и у Ансельма Кентерберийского¹ формула Тертуллиана трансформируется в «credo ut intelligam» — «верю, чтобы понимать», уточняется Пьером Абелем² «intelligo ut credam» — «понимаю, чтобы верить», и, наконец, полного размежевания веры и разум достигают в трудах Вильгельма Оккама. Для него между разумом и верой пролегает пропасть, «истины веры не самоочевидны, как аксиомы в доказательствах, их нельзя показать как следствия, как вероятные умозаключения в свете естественного разума. Истины Откровения принципиально избегают царства рационального» [205, т. 2, с. 179], а раз так, то можно смело сказать — «credo et intelligo». Как сторонник Оккама, Варлаам должен был разделять именно последнюю формулу и, таким образом, в его голове спокойно могли укладываться классические размышления томизма с номиналистическими выкладками Оккама, спасшего разом и философию и теологию. Отныне философия более не прислуживает теологии.

Что является философской основой для *теологии*, представителем которой был Варлаам? Здесь есть несколько мнений. Одни считают, что это был аристотелизм, другие же — платонизм или, точнее, неоплатонизм, причем не античный, а специфический средневековый. Рассмотрим эти позиции ближе.

А. Штёкель в «Истории средневековой философии» [246] полагает, что в XIII веке происходило очищение аристотелизма от

¹ Ансельм Кентерберийский (1033–1109) — известный богослов Шартрской школы, сменил на кафедре Ланфранка Кентерберийского. Ему принадлежит знаменитое онтологическое доказательство бытия Бога.



² Абеляр Пьер (†1142) — ученик Росцелина и Гильома из Шампо, занял промежуточную позицию между номинализмом и реализмом, обосновал концептуализм. За свои положения по поводу роли разума в исследовании христианских истин был отлучен на Соборе в Суассоне 1121 года и Сансе 1140 года.

неоплатонических элементов, с которыми тесно связано учение Аристотеля у арабов. Однако у А. Ф. Лосева есть ссылка на монографию, показывающую, что на самом деле «происходило очищение Аристотеля вовсе не от неоплатонизма, но от языческих черт арабского неоплатонического Аристотеля» [139, с. 144]. Таким образом, христианские теологи пытались, так сказать, «крестить» неоплатонического Аристотеля.

В своей монографии, посвященной видному богослову и философу средневековья Бонавентуре (опубликована в 1924 году), Этьен Жильсон придерживается того же мнения, что и Штёкель, и называет Фому Аквинского христианским аристотеликом, однако эта позиция поставлена под сомнение Ван Стеенбергеном. Он замечает, что «если Бонавентура подчеркивал недостаточность всецело самодовлеющей философской системы, то это же делал и Аквинат. Далее, Аквинат был убежден, что философское знание требует как своего завершения теологического знания и что знание о Боге, с теологической точки зрения, подчинено непосредственному созерцанию Бога»¹. Кроме того, Стеенберген считает, что Аквинат даже вел борьбу с аристотелизмом, получившим распространение в Париже на факультете искусств².

А. Ф. Лосев доказывает, что уже античный неоплатонизм III–IV вв. совместил в себе Платона с Аристотелем, вобрав в себя наиболее продвинутые элементы их философии, образовав совершенно новую школу, не имеющую до сих пор аналогов в истории философской мысли. Вопрос ставится «не о борьбе отдельных античных школ между собою, но о борьбе всей античной философии с новым и еще небывалым в античности ее врагом, а именно с монотеизмом» [139, с. 175]. Огромную роль в формировании Восточного и в значительной мере Западного богословия и философии сыграл корпус сочинений таинственного автора, известного под именем афинского ученика апостола Павла — Дионисия Ареопагита³. Появление

¹ Мнения Э. Жильсона и Ван Стеенбергена излагаются по [124, с. 202].

² В своей более поздней работе «Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского», вышедшей в Париже в 1965 году Э. Жильсон придерживается, по-видимому, немного другого взгляда. В частности он пишет: «Глубочайшая метафизическая интуиция, сплавливающая воедино две главные части целого, состоит в том, что такая вселенная, как вселенная Аристотеля, требует в качестве причины такого Бога, как Бог Дионисия Ареопагита». Цитата по книге: [84, с. 233].

³ Ш. И. Нуцубидзев книге «Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита» (Тбилиси, 1942) показывает, что за именем Дионисия скрывается грузинский мыслитель, прямой ученик неоплатоника Прокла — Петр Ивер, умерший в 492 г. Есть и другие мнения по этому вопросу, так Кох считает «Ареопагитики» подделкой, отно-

Фомы Аквинского — это не просто механическое присовокупление аристотелевской философии к теологии средневековья, а глубокий синтез двух систем. В «Эстетике Возрождения» А. Ф. Лосев дает ссылку на автора, исследование которого так же разъясняет нам неоплатоническую основу средневековья¹. Обратимся к нему.

Ж. Дюрантель доказал полную зависимость философии Аквината от Ареопагитик через механическое подсчитывание текстов. Он подсчитал, что «общее количество цитат из Ареопагитик у Фомы — 1702, из них более ясных цитат — 446. Некоторые тексты у Фомы повторяются весьма часто, иные до 50 раз и больше. Двенадцать раз Ареопагитики имеются в виду без специального упоминания их об авторе. Одиннадцать раз приводятся комментарии Максима Исповедника на Ареопагитики и четыре раза — Гуго де Сен-Виктора². При этом интенсивность использования Ареопагитик, по Ж. Дюрантелю, весьма неравномерна... После исследования Ж. Дюрантеля никаких сомнений в Ареопагитских стремлениях Фомы не может и возникнуть» [139, с. 177–178].

Таким образом, с точки зрения традиционного богословия католической церкви становится понятна прилепленность интереса Варлаама к текстам Ареопагитика. Из этого можно предположить, что Варлаам был неоплатоником, но неоплатоником особого типа, о чем еще будет сказано.

Варлаам-монах. Монастырь, насельником которого он является, принадлежит восточной части Италии, граничащей через пролив с Грецией, выступает сторонником греческого обряда. Тем не менее Рим территориально не за горами и своим духовным оком тщательно следит за исполнением католической догмы и как следствием ее — плодоношением духовной жизни. В описании средневековой религиозности незаменимым исследованием до сих пор остается труд А. П. Карсавина «Основы средневековой религиозности» [115].

сящейся к концу V в. P.J. Stiglmayr старается отождествить Дионисия с Севером Антиохийским, монофизитом VI в. Преосвящ. Афинагор считает Дионисия учеником св. Кирилла Александрийского и отождествляет его с Дионисием Великим, епископом Александрийским III в. P. Ceslas Pepa считает Дионисия учеником каппадокийской школы и приписывает их неизвестному ученику Василия Великого.

¹ Здесь же у А. Ф. Лосева множество и других имен исследователей, придерживающихся неоплатонической установки у Фомы Аквинского: К. Боймкер, Фабро, Хиршбергер, Стеенберген, Байервальтес, Кремер.

² Гуго Сен-Викторский (†1141) — средневековый богослов, написал комментарий к сочинению «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия, переведенному Иоанном Скотом Эруригеной.



Монастырь Св. Стефана на Афоне. 1745

Чем же плодоносит западная духовность? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо обратиться к рассмотрению наиболее классической ее формы того времени. На этот период как раз приходится жизнь видной католической святой — блаженной Анджелы¹ († 1309), этот своего рода образчик духовности может послужить нам хорошим примером того, что следовало из теории, сторонником которой был Варлаам, и которая в своем пределе отрицает мистику вообще. Вот некоторые строки, причем не самые яркие, из ее сочинений: «Дух Святой является блаженной Анджеле и нашептывает ей такие влюбленные речи: «Дочь моя сладостная Мне, дочь Моя храм Мой, дочь моя услаждение Мое, люби меня, ибо очень люблю Я тебя, много больше, чем ты любишь Меня». Святая находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений. А Возлюбленный все является и является и все больше разжигает ее тело, ее сердце, ее кровь. Крест Христов представляется ей брачным ложем. Она сама через это входит в Бога: «И виделось мне, что нахожусь я в середине Троицы...» Она просит Христа показать ей хоть одну часть тела, распятого на кресте; и вот Он показывает ей... шею. «И тогда явил Он мне Свою шею и руки. Тотчас же прежняя печаль моя превратилась в такую радость и столь отличную от других радостей, что ничего не видела и не чувствовала, кроме этого. Красота же шеи Его была такова, что невыразимо это. И тогда разумела я, что красота эта исходит от Божественности Его. Он же не являл мне ничего, кроме шеи этой, прекраснейшей и сладчайшей. И не умею сравнить этой красоты с чем-нибудь существующим в мире цветом, а только со светом тела Христова, которое вижу я иногда, когда возносят его»... В довершение всего Христос обнимает Анджелу рукою, которая пригвождена была к кресту, а она, вся исходя от томления, муки и счастья, говорит: «Иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что входит она в бок Христов. И ту радость, которую приемлет она там, и озарение рассказать невозможно. Ведь так они велики, что иногда не могла я стоять на ногах, но лежала и отымался у меня язык... и лежала я, и отнялись у меня язык и члены тела» [138, с. 884]. В таком духе написана вся книга «Откровения блаженной Анджелы» [114].

Для симфонии приведем еще несколько текстов такой вот экзотической духовности, по-видимому, родной для Варлаама и совсем непонятной и даже кощунственной для восточной практики.

¹ Блаженная Анджела — средневековая монахиня, автор сочинения «Явление даров Всевышнего, ниспосланное в духе блаженной матери Анджеле из Фолиньо».

Вот слова Христа, с которыми он обращается к одной тогдашней монахине: «Присаживайся, моя любимая, я хочу с тобой понежиться. Моя обожаемая, моя прекрасная, мое золотко, под твоим язычком мед... Твой рот благоухает, как фиалка... Ты мною завладела подобно молодой даме, поймавшего в комнате юного кавалера... Если бы мои страдания и моя смерть искупила лишь одни твои грехи, я не сожалел бы о тех мучениях, которые пришлось мне испытать» [127, с. 90]. В. Н. Лазарев приводит источник, гласящий о Деве Марии следующее: «Мария укоряет юного клирика в том, что он коварно бросил ее из-за другой женщины, хотя она уготовила его душе богатое ложе в своих небесных чертогах. Она посещает благочестивого пономаря и в ответ на его просьбу разрешить ему целовать ее ноги, смеясь, позволяет целовать не только ноги, но и лицо» [127, с. 90].

Франциск Ассизский (1182–1226) по своей духовности близок к блаженной Анджеле. Молясь однажды и говоря: «Господи, что я пред тобой? Что значу я в сравнении с силою Твоею, ничтожный червь земли, ничтожный Твой служитель!» (цит. по [251]) [21] — постоянно повторяя эти воздыхания, Франциск получил откровение: явились ему два больших света, в одном из которых он узнал Создателя, а в другом — себя... То уподобление, к которому он стремился, наконец-то произошло: он увидел себя равным Богу. Для его последователей это видение в дальнейшем послужило поводом думать, что во Франциске произошло новое воплощение Христа.

Особое значение в религиозной практике придавалось молитве, которая низводилась на ступень магического заклинания. Верили, что молитва святого безоговорочно действует, как бы принуждая Бога к исполнению просимого. Сама молитва, слова, составляющие ее, материальны, вещественны, «она кажется чем-то поднимающимся к небу, и дьявол ходит по церквам с мешком в руках, собирая в него не договоренные слоги псалмов» [115, с. 269].

Молитвы накапливаются, и чем больше их произнесено, тем, несомненно, благотворнее их сила. Молитва действует независимо от морального состояния человека, «даже «птичка», заучившая слова «Святой Фома, помоги мне», избавилась этими, случайно и бессмысленно произнесенными ею словами, от когтей коршуна» [115, с. 269]. Для исполнения, действительности молитвы важно не сердечное расположение, ни даже сосредоточенность, а правильность произносимых слов. За неверное произнесение молитвенной формулы полагается епитимья.

Можно было бы приводить еще множество текстов, описывающих плод духа, в котором воспитался Варлаам, но кратко нами указанное дает исчерпывающее представление о монашеской жизни и быте. В конце концов, религиозная практика, которую нес Варлаам, не могла не обнаружиться, и то доверие, которое ему было оказано как духовному лидеру — по некоторым источникам он был поставлен игуменом одного из константинопольских монастырей [44, с. 377] — сменилось соборным осуждением.

Варлаам занимается наукой, и в частности исследователи указывают на его труды по астрономии. Посылки к таким занятиям есть, к тому времени уже существовали тексты Птолемея, по указанию Кассиодора¹, переведенные Боэцием² (480–526) на латынь. Еще одно упоминание о сочинениях Птолемея на латинском языке есть у Герберта из Орийака³ (938–1003). Тем не менее, думается, не следует слишком разделять тогдашнюю астрономию от астрологии и магии, единение их было достаточно тесным. Астрология сильна во всех слоях общества. Л. П. Карсавин описывает такой случай: «кардинал Оттавио дели Убальдини⁴ ликовал по поводу победы гибелинов при Монтаперти. Видя это, кардинал Бианко⁵, «который был великим астрологом и магистром черной магии», сказал: «Если бы кардинал Оттавио знал будущее этой войны флорентинцев, он бы не так радовался» [115, с. 141]. А вот еще: «В 1303 году «наступило соединение Марса и Сатурна. Трижды они были в соединении: дважды прямым движением и однажды обратным, и произошло это в

¹ Кассидор (487–583) — известный писатель и государственный деятель Остготской Италии, занимал место государственного секретаря при Теодорихе.

² Боэций Северин (480–526) — переводчик и интерпретатор логических сочинений Аристотеля. Положил начало спору об универсалиях в средневековье своим комментарием к Порфирию, представителю школы римского неоплатонизма. Боэций цитирует Порфирия: «Существуют ли виды и роды в действительности или только в понятиях». Как отмечает сам Боэций, Порфирий на этот вопрос ответа не дал, Боэций же решает его в Аристотелевском смысле.

³ Герберт из Орийака (†1003) — монах, сторонник клунийской реформы, учился в Испании, где познакомился с арабской философией. Возглавлял школу в Реймсе, в 999 году был избран папой под именем Сильвестра II, который отличался высочайшей образованностью.

⁴ Оттавио дели Убальдини (1210–1272) — кардинал, происходил из семьи гибелинов, находился под покровительством папы Григория IX. В 1241 году стал епископом Болоньи, а в 1244-м — кардиналом. О нем пишет Данте (Ад X, 119–120).

⁵ Кардинал Бианко — епископ в Чита ди Порто. В 1229 году он вместе с кардиналом Якопо был послан папой во Францию, чтобы просить помощи у короля Людовика в борьбе против Фридриха II. Был весьма известным астрологом. О нем пишет Виллани в своей «Хронике» — кн. VII, гл. 19.

знаке Девы. Юпитер же, находившийся в знаке Льва, был в обратном движении». И многое произошло в этот год. Во Флоренции обезглавили нескольких магнатов, а папа Бонифаций VIII затеял борьбу с французским королем. Летописцы постоянно отмечают небесные явления, убежденные в их связи с земными, иногда они описывают их в терминах астрологической науки. Все смотрят на небо, то догадываясь, то недоумевая» [115, с. 141].

С тогдашней точки зрения звезды нужны, чтобы рассказывать о жизни людей, только необходимо тщательно изучать их движения. «Брат Арлотто¹, министр миноритов в Париже, мог предсказать день смерти Карла Анжуйского. Ведь Карл родился под властью Сатурна, и влияниями этой планеты обусловлены и его успехи и его бедствия» [115, с. 141].

По данным Я. Буркгарта [33] в период войны 1362 года между Флоренцией и Пизой обе стороны прибегали к предсказаниям астрологов, а в дальнейшем астрологией пользовались очень многие: папа Иннокентий VIII беспокоится о своей болезни и о времени ее окончания узнает по звездам; Юлий II выведывает у астрологов о дне своего коронавания; Павел III дни своих заседаний согласовывает с астрологами. Конечно, утерянность сочинений Варлаама по астрономии лишает нас права расставить приоритеты в его видах на эту науку, тем не менее необходимо помнить, что стоит за тогдашней астрономией.

Все сказанное до сих пор дает нам возможность нарисовать образ Варлаама, пусть не исчерпывающий, но все же на основании этого портрета мы сможем понять причины, по которым у него произошел разлад с главным лидером исихастского движения — св. Григорием Паламой.

1.2. Жизнь и личность Григория Паламы²

Происхождение св. Григория Паламы. — Образование. — Духовное становление. — Пострижение в монашество. — Великая Лавра св. Афанасия. — Пустынь Глосса. — Жизнь в Фессалонике. — Скит св. Саввы. Знакомство с сочинениями Варлаама. — Переписка 1337–1338 годов. — Появление

¹ Арлотто де Прато (†1287) — церковный писатель, генеральный министр ордена францисканцев в Париже, первым начал составлять симфонию для Ветхого и Нового заветов.

² Литература собственно о жизни Григория Паламы немногочисленна, как правило, жизнь Григория привязывается к проблематике исихастских споров: [229; 186, с. 77–85; 162, с. 201–213; 163, с. 300–308].

первой защитительной «Триады». — Вторая защитительная «Триада» и «Святогорский Томос». — Последняя встреча Паламы и Варлаама, трактат Варлаама «Против мессалиан». — Ответ Паламы: третья «Триада». — Собор и его решение. — Начало гражданской войны. — Палама как архиепископ Фессалоникийский. — Полемика с Акиндином и Никифором Григорой. — Соборы 1347 и 1351 годов. — Палама в узах. — Палама: философия, монашество, богословие. — Философия. Платонизм и аристотелизм. — Мистическая традиция. — Психосоматическая техника. — Мистика света. — Богословская почва.

Святой Григорий родился в 1296 году, по происхождению македонец. Нашествие турок заставило его семью переселиться в Константинополь. Родители Паламы были знатного происхождения¹, что позволило юному Григорию воспитываться при дворе императора Андроника II Палеолога. В образовании Григорий показал значительные задатки, и учителя возлагали на него большие надежды. Когда «Варлаам будет избобличать всего-навсего «необразованного невежду», Григора попросту обзовет Григория «неграмотным» и упрекнет за то, что он бросил учиться, когда ему не исполнилось еще 15 лет. Чтобы опровергнуть утверждение Григоры, богослов-исихаст упоминает о происшествии, случившемся, когда ему было 17 лет, то есть около 1313 г., в произведении, где говорит о себе в третьем лице: «Когда однажды великий император Андроник, предок императоров, попросил его повести речь о логике Аристотеля, Палама, которому было тогда 17 лет, столько и так хорошо философствовал, что все мудрецы, окружавшие императора, пришли в восторг; что же до великого логофета, Феодора Метохита², этого универсального мудреца, то он преисполнился восхищения и сказал императору: «Если бы сам Аристотель предстал нам во плоти, он похвалил бы его». И он прибавил: «Вот каково должно быть природное дарование тех, кто желает изучать «Логику» Аристотеля» [160].

Кроме «Логики» Аристотеля, Палама был знаком и с другими авторами: «так, он сохранил личные отношения с гуманис-

¹ Отец Григория, Константин, был сенатором и приближенным императора Андроника II, который доверил ему воспитание своего внука, ровесника Григория, будущего императора Андроника III. Почти все историки описывают тот факт, что Константин Палама был натурой глубоко религиозной. Однажды во время заседания император обратился к нему с вопросом, но он, пребывая в молитве, даже не услышал его, император повелев не беспокоить своего сенатора. Перед смертью Константин принял монашеский постриг.

² Феодор Метохит — великий логофет — начальник императорской администрации — учитель Григория Паламы.

тами; Акиндин сообщает, что он выступал посредником между ним и Григорой при обмене книг. При случае он цитирует античных авторов, Гомера, Гесиода, Платона, неоплатоников — Диогена Лаэртского¹ и Порфирия; правда, он всегда их осуждает или иронизирует на их счет. В своих письмах к Варлааму он проявляет глубокое знакомство с «Топиской» Аристотеля. Хотя он и утверждает, что «оставил изысканность и литературное честолюбие», он охотно признает за собой «природное дарование приятно говорить» и прибегает иногда к столь милым сердцу византийца школьным штампам («аттические прелести и красоты и ритмичность имен, подобно цветам облистывающие словесный луг»)» [160].

Тем не менее духовное развитие Григория берет верх над всем другим и в 1316 году он решает посвятить себя монашескому пути [213]. В этом выборе, прежде всего, сыграли значимую роль Феопит, митрополит Филадельфийский, раскрывший ему технику «чистой молитвы», и насельники константинопольских монастырей. Выбор Григория был настолько тверд, что даже уговоры императора и обещание прекрасной карьеры, впрочем, как и другие препятствия², не смогли заставить отступить от намеченного пути.

В двадцатилетнем возрасте на Афоне в Ватопедском монастыре от старца Никодима он принял иноческий постриг. Здесь Григорий жил до смерти старца, а затем вместе с братом своим Макарием поселился в Великой Лавре св. Афанасия, одном из старейших монастырей Афона, где подвизался три года и нес послушание певчего.

Далее «он удаляется в пустынь Glossia, которую современное афонское предание помещает в окрестностях «Проваты», на северо-восточном склоне Афона, и поступает под начало некоего Григория, называемого св. Филофеем «Великим Григорием»; последний, уроженец Константинополя, пользовался тогда большой известностью как наставник-исихаст; он вернулся умереть в столицу, где его мощи совершали чудеса» [160]. В Глосской пустыне Палама провел два года. В 1325 году Григорий и одиннадцать его друзей покидают это место, вытесняемые набегами турок, и направляются в Фессалонику.

¹ Диоген Лаэртский (III в. н. э.) — автор единственной в античности «истории философии», начало которой он полагает в жизни семи мудрецов и доводит до школ стоиков и эпикурейцев.

² Рано оставшись без отца, Григорий принял попечение обо всей семье: матери, двух сестрах и двух братьях. Перед тем как удалиться в монастырь, он предложил всем им разделить с ним духовный путь. Так, мать и обе сестры постриглись в одном из столичных монастырей, а двое братьев вместе с ним отправились на Афон.



Монастырь Св. Троицы на Афоне. 1745

В Фессалониках Григорий Палама встречается с другим Григорием — Синаитом¹. Григорий Синаит пришел сюда с двумя своими учениками, будущими патриархами — Исидором² и Каллистом³. В 1326 году в Фессалониках Палама принимает священнический сан, удаляется на Афон и поселяется в скиту св. Саввы, где он и заинтересовывается деятельностью Варлаама и его проектом соединения церквей. Позиция Калабрийца настолько не согласовывалась, по мнению Григория Паламы, со святоотеческим наследием, что он тут же берется за перо и пишет в Фессалоники своему ученику Акиндину и в Константинополь самому Варлааму. Однако на бумаге решить вопрос оказалось не так просто. Варлаам, в свою очередь, познакомился с жизнью и богословием исихастов и пришел к выводу, что необразованность монахов увела их в мессалианскую ересь⁴, разоблачению которой он посвятил ряд писем. Так появляется переписка 1337–1338 годов между Варлаамом и Григорием Паламой.

Житие святого Григория повествует, что в 1338 году Варлаам отправился в Константинополь с жалобой в синод на умствования монахов, но жалоба была отклонена. В это время Григорий по просьбе своих сторонников пишет первую защитительную «Триаду» и параллельно ведет споры и публичные прения с Варлаамом. В конце 1339 года проект Варлаама о соединении церквей получает окончательную поддержку, и он уезжает в Авиньон. В этот период Палама знакомится подробно с сочинениями Варлаама и пишет свою вторую «Триаду», а так же предпринимает поездку на Афон, где собирает подписи монахов под созданным им «кредо» исихастов, по-

¹ Григорий Синаит (†1340) — византийский писатель и проповедник исихастской традиции, был одним из самых авторитетных учителей этого движения.

² Исидор (†1349) — ученик Григория Синаита, избран патриархом по инициативе императора Кантакузина, по замечанию одного историка являлся послушным орудием императора и паламитов, «это составляло самую характеристическую черту его деятельности».

³ Каллист I (†1363) — ученик Григория Синаита, после смерти учителя поселился на Афоне. В 1350 году был приглашен на патриаршую кафедру по инициативе императора Кантакузина, сторонника исихастов. Собрал соборы 1351 и 1352 годов, на которых были анафематствованы Варлаам и его сторонники.

⁴ Мессалианство — движение, возникшее в IV веке на Востоке. Особое значение его сторонники придавали аскетической жизни: не уходя от мира, они старались совершенно отречься от него, жили подаянием, домов не имели. Очистить человеческую природу от греховности, по их мнению, может только усиленная молитва, кроме того, молитва может заменить все церковные Таинства и в частности, Евхаристию и Крещение. Достигнуть спасения можно на земле, поэтому, живя вместе, они создавали как бы общество спасенных. Их идеям свойственен дуализм.

лучившим название «Святогорский Томос». После приезда с запада Варлаам снова встречался с Паламой, уже в последний раз. Переговоры не дали положительных результатов ни для одной из сторон. После прений Варлаам пишет трактат «Против мессалиан», в которых он увидел сторонников исихастского движения. Ответом на это сочинение была третья «Триада», написанная в начале 1341 года. Наконец, Варлаам, рассчитывая на свое значимое положение в обществе, добивается соборного рассмотрения вопроса, в связи с этим патриарх Иоанн Калека, при поддержке Андроника III, вызывает Григория Паламу и его сподвижников в Константинополь, где в Софийском храме были заслушаны обе стороны. Решение обозначилось не в пользу Варлаама, который должен был произнести публичное раскаяние в своем заблуждении¹ и удалиться на запад.

Через четыре дня после Собора неожиданно умер император Андроник III, что привело к войне между его последователями и сторонниками Иоанна Кантакузина, в конце концов, утвердившегося императором. После войны Григорий Палама восходит в сан архиепископом Фессалоникийским, показав себя на новом месте прекрасным проповедником, достойным лидером и выдающимся богословом. В период войны и после, занимая архиепископскую кафедру, Григорий Палама продолжает вести полемику, на этот раз с Акиндином и Никифором Григорой², которые не считали возможным ни критиковать, ни принимать учение Паламы о нетварных энергиях. Постановлениями соборов 1347 и 1351 годов были анафематствованы Варлаам и Акиндин. Иоанн Мейендорф приводит интересный факт из жизни позднего Паламы: «Во время морского перехода из Фессалоник в Константинополь галера, на которой он (Палама) плыл, была захвачена турками. Пассажирам пришлось почти год прожить в уже захваченной турками Малой Азии. Письма Паламы и документы, касающиеся плена, являются во многих отношениях показательными. Они, с одной стороны, показывают необычайную терпимость турок к христианам — и к жителям покоренных территорий, и к пленным. С другой стороны, они показывают большой интерес пленного архиепископа к исламу. Он дружески спорил с сыном эмира Орхана и даже надеялся, что «вскоре настанет день,

¹ Источники по этому факту противоречивы: осужден или прощен был Варлаам. «Во всяком случае, Палама приговором собора остался недостойным» [226, с. 336].

² Никифор Григора — известный византийский историк, проявлял большой интерес к различным научным и богословским вопросам.

когда мы сможем понять друг друга» [161, с. 308]. После девятилетнего послушания на Фессалоникийской кафедре, 14 ноября 1359 года Григорий Палама умер. В 1368 году Патриарх Константинопольский Филофей причислил его к лику святых, празднование памяти святителя Григория Паламы церковь совершает во вторую неделю Великого поста.

Теперь рассмотрим собственно личность и среду, формировавшую убеждения св. Григория Паламы. Как и раньше, изучая личность Варлаама, мы можем выделить несколько интересных для нас моментов, в которых особым образом раскрывается гений Паламы. Итак, во-первых, это философская основа воззрений Византии того времени; во-вторых, монашеская среда того времени, ее жизненная основа и стержень — мистика. В-третьих, это богословская проблематика, которая и есть собственно результат столкновения Варлаама и Паламы.

Итак, обратимся к *философии*. Тема это действительно важная и нам предстоит здесь решить несколько вопросов. Прежде всего, куда следует зачислять Паламу: в аристотелики или платоники? В зависимости от ответа следует рассмотреть все «pro et contra». Если это аристотелизм, то что говорит в пользу этого мнения, а если платонизм, то на каких основаниях и почему тогда произошло столкновение двух неоплатоников; если неоплатонические позиции отличаются друг от друга, то в чем специфика этого различия. Все эти вопросы важны для заострения понимания столкновения Варлаама и Паламы. Частично мы решим их в этой главе, а в большей мере в главе о столкновении и соборных решениях.

Можно выделить четыре позиции ответов на вопрос о философской основе богословия Григория Паламы и всего исихастского движения: аристотелевское, платоническое, среднее понимание и мнения, не стремящиеся к однозначному решению вопроса. Рассмотрим последовательно каждое из названных.

Известный византолог профессор А. П. Лебедев считает, что «представители церковного сознания тогда стояли более за Аристотеля, чем за Платона, это потому, что философские представления Аристотеля находились в менее тесной связи с формальными принципами его философии, чем как это было у Платона» [251], следовательно, и Палама в контексте сказанного получается последователем Аристотеля и противником Платона. Однако в полемике с Варлаамом Григорий развивает и комментирует без сомнений неоплатонические сочинения Псевдо-Дионисия, что не дает нам пра-

во так свободно и однозначно ратовать за его аристотелизм, тем более, что у самого Лебедева никаких аргументов в пользу своей позиции не имеется¹.

Профессор Ф. И. Успенский в своих «Очерках по истории византийской образованности» считает, что в столкновении Варлаама с Паламой мы имеем дело с противостоянием двух философских школ — платонизма и аристотелизма, тем самым зачисляя Паламу в аристотелики, а Варлаама в платоники. А. Ф. Лосев находит эту позицию при более близком рассмотрении несостоятельной: «Концепция Ф. Успенского противоречива и неясна. С одной стороны, он привел достаточно данных для аристотелизма Варлаама и его учеников. С другой же по поводу слов Синодика о «платонических идеях» вдруг читаем: «Этим последним замечанием ставится вне сомнения источник занимающей нас полемики: это новый эпизод борьбы аристотеликов с приверженцами Платона». Иными словами, Ф. И. Успенский тут зачисляет в платоники Варлаама, а в аристотелики — Паламу. Но мало и этого. На стр. 364 читаем еще более резкое суждение: «Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV века поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона» [138, с. 868]. Тем не менее несмотря на указанные противоречия, будем придерживаться традиционного мнения о том, что Успенский считает Паламу аристотеликом.

Фактически безо всякой критики метких замечаний А. Ф. Лосева в аристотелики зачисляет Григория Паламу и С. С. Аверинцев. Цитируя те же слова Успенского, он далее замечает, что: «эти слова виднейшего русского византиста все еще представляются более верными, чем противоположные утверждения». Далее идет ссылка на Лосева и снова: «Не случайно тот самый митрополит Николай Мефонский² (†1156), который защищал православное понимание евхаристии против Сотириха, не только солидаризировался с критикой платоновской теории идей у Аристотеля³, но и написал спе-

¹ Важно заметить, что когда А. П. Лебедев упоминает о церковном сознании, усвоившем идеи Аристотеля, он в своем исследовании не касается глубоко исихастских споров, как бы игнорируя все, стоящее за ними, и можно только догадываться, кем был Григорий Палама и исихасты по А. П. Лебедеву.

² Николай Мефонский — богослов, епископ города Мефоны. Обстоятельства жизни утеряны. Известное сочинение «Опровержение наставлений Прокла Платоника» посвящено детальному разбору неоплатонической философии.

³ У А. Ф. Лосева есть прекрасная работа, посвященная тщательному анализу этой критики: [136].

циальное опровержение Прокла, столь высоко ценимого Пселлом¹» [3, с. 57–58]. Как мы увидим ниже, аргумент этот достаточно слабый, ибо анафематствовать Платона-язычника не означает отвергать развитый неоплатонизм.

Историк-византолог А. А. Васильев разделяет позицию Успенского. В своей монографии «История Византийской Империи» [44] он говорит буквально его словами: «исихастские споры сводились к столкновению двух философских школ и направлений, а именно: аристотелизма, который был усвоен восточной церковью, с платонизмом, последователи которого подвергались со стороны церкви анафеме; и только позднее эта возникшая в философской сфере борьба была перенесена на богословскую почву; причем важная историческая роль, выпавшая на долю главных представителей исихастских взглядов, вытекает из того, что они являлись не только представителями национальной греческой тенденции в борьбе с западничеством, но, что еще важнее, стояли во главе монашеского движения, опирались на Афон и зависимые от него монастыри на Балканском полуострове» [44, с. 374–375]. В этом мнении мы имеем дело больше с недоказанными интуициями, чем логически обоснованной позицией.

Иоанн Мейендорф в своей книге «История церкви и восточно-христианская мистика» [161] занимает срединную позицию. Для него Аристотель использовался Паламой для интеллектуальных упражнений, а Платон вовсе отвергался. В частности, он пишет: «Приблизительно до двадцатилетнего возраста Григорий изучал светские науки, классические тривиум и квадриум, давшие ему основательное знание Аристотеля. Метафизика Платона в среде византийских традиционалистов считалась несовместимой с христианством и потому не включалась в обычный курс светских наук. Палама нередко говорит об аристотелевской логике как о чистом упражнении, удобном методе мышления, законном для христианина. Метафизическое же учение Платона в глазах Паламы означало определенный выбор интеллектуального направления и связанные с ним обязательства. Палама гордился тем, что отверг его» [161, с. 300]. Платонизму прописывается, по мнению Мейендорфа, решительное «нет», следование же Аристотелю не вынуждает расставаться с христианством, избрывать компромиссы. Однако при этом необходимо помнить, что

¹ Пселл Михаил — византийский богослов и логик XI века, учитель Иоанна Итала, осужденного церковью за навязывание платонизма.

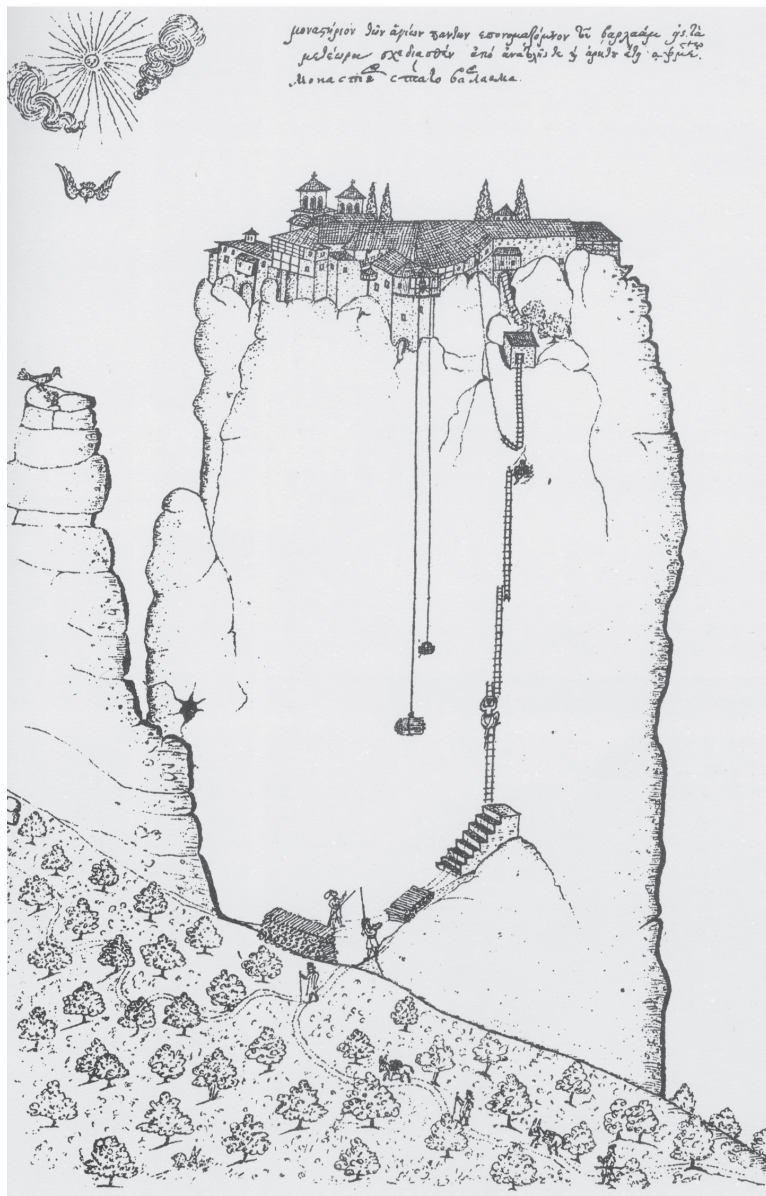
Палама кроме прочего занимается толкованием на «Ареопагитики» и вообще их обильное присутствие в его богословии не дает возможности огульно именовать его аристотеликом. Его позицию следует вывести, детально проследить, а не просто именовать.

В другой своей книге — «Православие в современном мире» [162] он критикует взгляд о якобы перенесенном споре платоников с аристотеликами с политической почвы на богословскую. В частности, некоторые полагают, что партия Кантакузина пользовалась поддержкой исихастов, так как поддерживала интересы феодальных землевладельцев. Мейендорф считает это мнение надуманным, ведь «исихасты в большинстве своем не сочувствовали обогащению монастырей, с другой стороны, среди сторонников императрицы Анны были и паламиты, а некоторые антипаламиты (Никифор Григора, Димитрий Кидоний¹ и другие) принадлежали партии Кантакузина» [162, с. 210].

Критику позиции Успенского и иже с ним находим в книге архимандрита Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы». В разделе, посвященном философским изысканиям того времени есть рецензия на «Очерки» Ф. И. Успенского П. В. Безобразова, который говорит: «Если Палама был аристотеликом, а Варлаам платоником, споры их не сводятся к толкованию Аристотеля; если борются представители враждебных философских лагерей, странно, что один из этих представителей не видит в философии могущественного орудия в познании всего сущего... Но можно ли сводить споры Варлаамитов с Паламитами к борьбе двух философских школ, кого называя аристотеликами, кого платониками?.. В полемических сочинениях, направленных против Варлаама, ему ставится в вину не платонизм, а предпочтение, какое он отдает языческой философии вообще перед Св. Писанием и Преданием... Замечательно, что Варлаамиты, со своей стороны, обвиняют Паламу в том же самом, в чем сами обвиняются... В тонком богословском споре о Фаворском свете противники смотрели на предмет с общей точки зрения, расходясь только в частности, иначе церковь не могла бы в течение нескольких лет колебаться между мнениями Варлаама и Паламы...» [117, с. 47]

Сам Киприан (Керн) осторожничает при решении этого вопроса, принимая во внимание мнения разных ученых авторитетов, он остерегается «сделать решительные и поспешные выводы» [117, с. 47].

¹ Кидоний Димитрий — культурный деятель Византии, знаток латыни, перевел сочинения Фомы Аквинского и Августина на греческий язык.



Варлаамский монастырь (Всех Святых) на Афоне. 1745

Есть еще одно мнение — срединное между платонизмом и аристотелизмом — гласящее, что Варлаам, увлеченный борьбой номиналистов и реалистов на Западе, в лице Паламы столкнулся с новой концепцией — *мистическим реализмом Востока*, который не смог понять и оценить.

Теперь самое время познакомиться, по слову С. С. Аверинцева, с «противоположными утверждениями». По нашему мнению, А. Ф. Лосев в своих «Очерках» дал прекрасный анализ философских взглядов варлаамитов и паламитов. Он полагает Григория Паламу *христианским неоплатоником*, а Варлаама — *языческим неоплатоником* и тогда все прекрасно объясняется, все становится на свои места — христианский неоплатонизм анафематствует и отрекается от язычества. Проясним сказанное. Для платонизма, по мнению А. Ф. Лосева, важно субстанциональное единство мира и Бога. Мир со всем его многообразием полагается в Боге, овеществляя Его, а Бог растворяется в мире, обоживая собой его. *Логически* Бог и мир различны, но *онтологически* они составляют одно единое бытие, а раз так, то молитва движется в одной плоскости, не выходит за рамки этого бытия и как результат этого — упраздняется таинство, так как преображать в таком мире нечего и «все отдельные субстанции... мыслятся как вечные и спасенные» [138, с. 869]. Во-вторых, все люди являются в таком мире богочеловеками, они «суть субстанциональные, ипостасийные воплощения божества и тут не может быть никакой существенной разницы между человеком и богочеловеком» [138, с. 869]. В-третьих, «ввиду того, что в платонизме формализуется идея» [138, с. 869] Божество выступает не как личность, но как число, но чисел бесконечное множество, следовательно, множество и божеств. В-четвертых, «Плотин говорит, что свет приходит в душу неизвестно откуда и о нем нельзя сказать, где он пребывает. У исихастов же последнее седалище молитвы — сердце. Платоник воспринимает свое божество всем телом и всею душою, не различая физиологических моментов восхождения; исихасты воспринимают своего Бога дыханием и сердцем» [138, с. 871], выделяя стадии молитвенного восхождения, что указывает на встречу двух личностных существ. Наконец последнее: платонизм в своей теории умного восхождения совершенно не касается вопросов интимной исповеди, покаяния, той или иной борьбы, в особенности, «борьбы с помыслами» [138, с. 871], этого не знает ни Платон, ни неоплатонизм, «Эннеады» Плотина говорят об экстагическом состоянии, но рождается оно не

от продуманной правильной молитвы, а от погружения в неведомый свет. И вот всю эту платоническую картину Варлаам желает механически перенести на почву православия, совместить несовместимое. И что же у него получается? Необходим христианский личностный Бог, и он у Варлаама есть, необходим тварный мир и его Варлаам признает, но как только он пытается соединить эти два бытия — мир тварный с божественным на платонической основе, тут-то и рождаются все проблемы. Бог у Варлаама становится непознаваемым, и этим сохраняется Его запредельность и несводимость на тварное бытие, а энергии — тварными и отделенными от Него, в силу божественной непознаваемости. Если мы будем признавать энергии, лежащие в мире, нетварными, но божественными, то получится или *привнесение в Божественную природу сложности, или дополнение существующего Бога еще одним Богом*, но то и другое — абсурдно, а раз так, то остается последнее — признать энергии тварными и тем самым решить все проблемы. Погружение Бога в мир, Его растворение в нем, дает чистый платонизм, и тогда теряется христианство, а механическое соединение Бога и мира — платонизм Варлаамовского типа. Вот почему потребовалось его анафематствовать, а взамен дать не механическое соединение платонизма и христианства, а глубокий их синтез на основе практики, выработав фактически новый его тип.

Профессор церковной истории А. И. Сидоров в статье «Архимандрит Киприан (Керн) и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма», предваряющей капитальный труд Киприана (Керна) «Антропология Св. Григория Паламы», не соглашается с мнением А. Ф. Лосева. Он считает, что «в бегло намеченной концепции А. Ф. Лосева имеется много глубоких прозрений, достоинство которых, к сожалению, снижается излишней эмоциональностью и рядом «интеллектуальных натяжек»... Одной из таких натяжек является, на наш взгляд, неудачное выражение «христианский платонизм». Широко бытуя в научной и полунаучной терминологии, оно предполагает, что христианские мыслители суть прямые продолжатели и наследники идей Платона и его последователей — тезис, вызывающий глубокие сомнения и далекий от корректности. Ибо, несмотря на тот очевидный факт, что отцы и учителя Церкви, начиная со II в., достаточно активно включали отдельные платонические интуиции и идеи в свое христианское мирозерцание, элементы платонизма здесь играли не только второстепенную роль, но и приобретали у них совсем иной смысл и звуча-

ние... о традиции платонизма в собственно христианстве невозможно говорить, ибо там, где присутствует эта традиция, отсутствует само христианство» [117, с. 30–31]. Нам не совсем ясно, против чего собственно ратует А. И. Сидоров: то ли против имени «христианский неоплатонизм», то ли против того, что неоплатонизм действительно был синтезирован христианскими богословами? Если против именования, то спорить собственно не за чем, но если же здесь профессор не согласен по существу, а именно, что на христианство было оказано значительное влияние идей неоплатоников, то от этого становится только грустно — ведь аргументация его позиции неглубока и достаточно поверхностна. В частности он говорит, что «подобно тому, как разрозненные камни, взятые из языческих капищ для постройки христианской базилики, не определяли архитектурную структуру и назначение ее, так и элементы платонизма, включенные в общую симфонию православного мировоззрения, представляли быть платоническими по своей сути» [117, с. 30]. Если следовать этому ходу размышлений, то и языческих неоплатоников не следует так именовать, ибо и они камни платонизма укладывали в новую постройку и придавали своей системе более глубокое звучание. Возьмем, к примеру, отношение Платона к искусству. Для этого великого мыслителя всякое искусство является лишь подражанием природе, а та в свою очередь — подражанием миру идей, таким образом, искусство выступает подражанием подражанию, что вдвойне нас удаляет от горнего мира, отсюда и критика искусства, его неприятие. Неоплатонизм занимается уже апологетикой искусства и рассуждает приблизительно следующим образом. Что является источником красоты по Платону — костная материя или же надмирные идеи? Ответ столь очевиден, что не нуждается в подробном обосновании — вне всяких сомнений, подлинным началом прекрасного является эйдос. Следовательно, когда художник создает истинное произведение искусства, он не просто подражает своей модели, но стремится с помощью резца или слова отчетливой выявить ее идеальную суть. Настоящий мастер выступает соратником природы, он раскрывает то, что иной раз недоглядела или с меньшим несовершенством отобразила природа. А коли так, то истинному художнику принадлежит в образцовом государстве почетное место, ибо его творения обращают душу к небесному граду. Вот и получается — философские послышки и у Платона и у неоплатоников одни, а выводы — противоположные. А если говорить словами А. И. Сидорова, то из

кирпича платоновской философии искусства воздвигли здание неоплатонического понимания искусства, что свелось к перераспределению смысловых ударений. Таким же образом двигалась и мысль некоторых христианских богословов. Но к этому вопросу нам еще предстоит вернуться.

Теперь мы вплотную подошли к рассмотрению *мистической стороны жизни и традиции*, в которой сложилась личность Григория Паламы. Он возглавил движение Афонских монахов, именуемых исихастами¹.

В столкновении его с Варлаамом последний предъявляет ему обвинение в ужаснувших его положениях тела исихастов при молитве. Действительно, духовная практика исихастов предполагала специфические приемы. В частности, следовало непрестанно повторять слова так называемой Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя грешного», которая сопрягалась с определенной ритмикой дыхания и положением тела — подбородок опускается на грудь, а взор устремляется в область чрева. Для понимания этой техники следует помнить, что по антропологическому учению восточной церкви тело есть полноценная часть всей природы человека и лишь грех внес сюда разделение. Восток никогда не стоял на спиритуалистических позициях — примате духа над материей — весь космос благ и чаёт преображения, своего обожения достигает в финале не только человек, но и весь тварный мир соединяется благодатно с Богом. Преподобный Григорий Синаит так говорит о мире: «святая земля есть *обоженная природа* или, быть может, есть собственно очищенная для земнородных сообразно их достоинству земля» [65]. Это очень важно. Ведь тело тогда не только следует поработать и уничтожить, но и преобразовать, исправлять, «святые отцы научили нас быть страстоубийцами, а не телоубийцами» [112, с. 353]. В борьбе с грехом тело становится не противником, но союзником, достойным инструментом, знание о правильном пользовании которым успешно содействует в преображении всего психосоматического аппарата. А раз так, то в молитвенном делании оно так же пол-

¹ Понятие «исихазм» имеет несколько смыслов. В древности исихастами именовали отшельников, анахоретов, не прибегавших к общежительному образу, исихаст — это, прежде всего, молчальник. В XIII–XIV веках исихазм связывается со школой, практикующей Иисусову молитву и определенные психосоматические приемы. Сегодня под исихазмом понимают также учение Григория Паламы о Божественной сущности и энергиях. Наконец, под исихазмом понимается широкое движение поборников православия XIV века.

ноценно участвует, причудливое же его положение вызывает недоумение только у непосвященных в христианскую антропологию. Телесные приемы «того же происхождения и порядка, как поднятие рук ввысь, крестное знамение, связанное с метаниями, лежание долу на земле или наблюдаемое, например, у эфиопов и теперь, молитвенное стояние на одной ноге с распростертыми руками» [117, с. 57]. Цель же такого приема состоит в удерживании ума в себе, сосредоточенности на внутреннем своем мире, где происходит встреча с Богом, иначе же человек теряет свою свободу, ибо ум прилепляется к внешним предметам, поработается ими и отказать ему во внимании им достаточно сложно: «Страсти, обладая умом, привязывают его к внешним предметам и, отлучив от Бога, заставляют заниматься ими» [154, с. 177]. Человек разменивает мир горнего на дольний, «Страх Божий не терпит того, чтобы пребывать в чьей-либо душе вместе с парением ума (рассеянием ума земными вещами); потому что при служении чувствам сердце отвлекается от усаждения Богом. Ибо внутренние помышления ощущением их, как говорят, связываются в самых служащих им чувствилищах» [251, с. 154]. Эта связанность ума нарушает главную заповедь всей жизни христианина: «Имей ум всегда в Боге и во время сна и во время бодрствования, при вкушении пищи и беседе, за рукоделием и всяким другим делом» [211, с. 74].

С религиозоведческой точки зрения мы наблюдаем здесь колоссальное различие между спиритуалистическими религиями Востока и православием. Там гнушение телом, здесь — его преображение, там отрешение, отмежевание от тела, здесь — его положительное участие в духовном преображении. Йога — поиск сокровитного в природе человека, разыскивание всякого рода сил и их активизация. Нирвана вообще есть угашение сознания, растворение его: в этом всем Восток, объявляя примат духа над материей, убивает тело, в лучшем же случае научает его контролировать, ищет в нем сокрытые резервы для пользования в своих нуждах — все это далеко от православно-восточного понимания тела и материи вообще, понимания, в котором преображается и обоживается все существо человека — материальное и духовное.

Другое недоразумение связывается с видением света. Варлаам в полемике с исихастами упрекал их в видении божественного света телесными глазами. Это обвинение может быть разложено на два: видят ли исихасты свет телесными глазами? И другой: сообразно ли с христианской историей молитвы видение света?

Что касается первого вопроса, то мы на него отвечаем утвердительно. Молитвенники действительно видят свет именно телесными глазами, ибо природа их и духовная, и физическая преображается, поэтому и телесно-чувственное начало принимает полноценное участие в духовной жизни. Вот что они сами говорят по этому поводу: «Иной свет свойственно воспринимать уму, иной чувству; чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы, а светом ума является заключенное в мыслях знание. Следовательно, зрению и уму свойственно воспринимать один и тот же свет, но каждый из них действует сообразно со своей природой и в пределах ее. Но когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством, и умом видят то, что превосходит всякое чувство и всякий ум... как это ведает один Бог и испытывающие такие действия»¹. Повторимся: подвижники видят *преображенными чувственными глазами божественный нетварный свет*.

Это видение света берет свое начало уже в древней церкви, а посему и не является каким-то новшеством XIV века. Максим Исповедник² учил: «Когда ум возносится к Богу, то озаряемый божественным безмерным светом, он безучастен ко всему сотворенному» [117, с. 61]. Богослужебные тексты изобилуют идеей света: «Христе Свете истинный, просвещай и освещай всякого человека грядущего в мир, да знаемнается на нас свет лица Твоего, да в нем узрим свет неприступный»³. Богородицу на утрени именуют «Матерью света». Молитва Юстиниана «Свете тихий» и многое другое свидетельствует несозданном свете и воспринимается это, конечно, не метафорически, а жизненно-практически.

¹ Цит. по [145, с. 167]. Тем не менее существуют и другие мнения на этот счет. Архимандрит Киприан (Керн) в книге [117] утверждает, что видение совершается «духовным, а отнюдь не чувственным взором невещного, несозданного света...». Другую точку зрения имеет протопресвитер Иоанн Мейендорф. Для него свет телесными очами видели только апостолы на Фаворе, а воскресение Христа, Его Вознесение дает исихастам видеть свет духовным оком: «После Воплощения тела наши стали «храмом живущего в нас Святого Духа» (1 Кор. 6, 19). Именно там, в нашем собственном теле, мы должны искать Дух, в теле, освященном таинствами. Теперь Бог находится внутри нас. Он уже не вовне. Поэтому мы обретаем Фаворский свет внутри себя. Апостолам дано было лишь внешнее видение, поскольку Христос еще не умер и не восстал из мертвых, но теперь все мы являемся членами живой реальности Его Тела, Церкви».

² Максим Исповедник (†662) — главный борец с монофелитской ересью, самый сильный, после Оригена, философский ум на Востоке, глубокий знаток Платона, Аристотеля и неоплатоников, комментатор Псевдо-Дионисия.

³ Молитва первого часа.



Монастырь Преображения на Афоне. 1745

С другой стороны, необходимо помнить, что святоотеческая традиция выработала свое, специфическое понимание света, в отличие от языческой мистики. Известно, что неоплатоническая мистика так же говорит о свете и озарении, у Плотина можно прочесть: «Надо верить, что душа тогда видит Бога, когда ее внезапно озаряет свет, ибо этот свет от Него исходит и есть Он Сам. Надо думать, что он присутствует, когда, подобно другому Богу, войдя в дом призывающего Его, Он озаряет Его, ибо дом остается мрачным, если Он не придет его озарить. Так душа не имеет света, когда она лишена Его

присутствия; озаренная Им, она имеет то, чего искала» [198, V, с. 3, 17]. Однако не всякий свет есть истинный, по мнению христианских практиков, иногда греховность может породить грубый свет и это следует иметь в виду как один из главных предостерегающих моментов. Уместно вспомнить, что, например, *Плотин не ведает, откуда приходит этот самый свет и где он располагается*. Другим моментом является искушение темных сил, предстающих в светлом образе, и это второй, не менее важный аспект. В «Лавсаике»¹ повествуется о видениях света, как искушениях демонической силы. Таким образом, *в отличие от эллинистической мистики, не ведающей ложного света, христианский восток имеет уже дифференцированный подход к духовным видениям, здесь более тонкие наработки*.

Богословская почва вплотную находится во взаимосвязи с философией. Какая именно философская школа повлияла на богословскую мысль православного Востока? Если Запад в «Сумме» св. Фомы отдал предпочтение Аристотелю, то Восток в синтезе своей церковности не боялся в своем богословии принимать и синтезировать все, поэтому невозможно говорить о каком-либо одном философском направлении, усвоенным богословием, в этом принцип целостности восточной мысли. А если так, то следует в понимании богословия Григория Паламы переходить к самой проблематике спора с Варлаамом и выяснять позиции каждого.

1.3. Ложные понимания паламизма

Паламизм и его толкования. — Программа исследования. — Исихазм не есть ни платонизм, ни аристотелизм в традиционном их понимании. — Платон и Аристотель: общее и различия. — Выводы из учений для паламизма. — Исихазм не есть языческий неоплатонизм. — Заимствования неоплатонизма из предшествующей античной мысли. — Заимствования христианства из неоплатонизма. — Критика языческой мифологии. — Обоснование учения о Боге: учение об абсолютном единстве Бога; учение о неизменности Творца; учение о непознаваемости Бога. — Учение об идеальном мире. — Учение о Мировой Душе. — Платонизм и христианское учение о материи. — Душа и тело. — Любовь как основной принцип познания. — Каноника. — Различия неоплатонизма и христианства. — Исихазм не есть ни христианский пантеизм, ни политеизм. — Несогласие исихазма с пантеистическим мировидением. — Несогласие исихазма с политеистическим мировидением. — Соборы и их решения.

¹ Книга написана Палладием, епископом Еленопольским в 388–404 годах [185].

С некоторых пор в науке стали разделять два понятия — *паламизм* и *исихазм*. И действительно это имеет свой резон. **Исихазм** — более узкий по своему смыслу термин, включающий в себя понимание, прежде всего, определенной психосоматической техники, направленной на достижение видения Божественных энергий. Как правило, выделяют несколько этапов в становлении исихазма. Первоначальный исихазм представлен в трудах св. Диалоха Фотикийского¹ и его учеников. Далее развивается исихазм синайский, одним из главных представителей которого является св. Григорий Синаит, и исихазм афонский. Его представителями являются св. Григорий Палама, св. Феодит Филадельфийский, св. Игнатий и св. Каллист Ангеликуд, Феодан Никейский.

Паламизм же более объемное понятие, включающее в себя исихазм; можно заметить, что здесь мы имеем дело с целым или, лучше сказать, с целостным мировоззрением. В этой части сочинения нам предстоит определить, что стоит за понятием «паламизм», а далее, перейти к исихазму как психофизической технике и рассмотреть некоторые проблемные вопросы, связанные с антропологическими воззрениями.

Столкновение, произошедшее между Варлаамом и сторонниками Григория Паламы, не может быть ограничено несколькими предъявляемыми претензиями. Со временем понимание исихазма св. Григория Паламы настолько расширилось, что вышло из русла спора с Варлаамом и актуализировало множество других обвинений. В чем только его не обвиняли: и в мессалианстве, и в многобожии, и в пантеизме, и в грубом психологизме — обвинения сыпались со всех сторон и часто звучали не как обоснованные и глубоко продуманные, но как эмоциональные упрёки, лишённые какой бы то ни было философской почвы. Часто желаемое выдавалось за действительное. Чем меньше исследовался Палама, тем к более абсурдным и огульным выводам приходили его критики.

Что же вменяют исихазму? Вспомним ранее нами цитированные тексты историков и богословов, пытавшихся усвоить исихазму Паламы то платонизм, то аристотелизм. Действительно, становится ясно, что, с одной стороны, некоторые приведенные мнения и исто-

¹ Диалок Фотикийский — епископ, живший в V в. Его творения многочисленны и существуют пока только в греческих рукописях. На русском языке перевод некоторых его сочинений представлен в «Добротолюбии». Профессор КДА К. Попов посвятил анализу его сочинений докторскую диссертацию.

рические документы, на которые мы укажем ниже, позволяют думать, что лидер исихазма был последователем Аристотеля. С другой стороны, есть некоторые послышки, располагающие нас думать иначе¹; но откуда все эти мнения происходят, где их исток? В конце концов, кто же Палама: аристотелик или платоник? Для разъяснения вопроса о богословско-философской позиции исихаста нам необходимо предаться последовательному раскрытию некоторых проблем. Прежде всего, нужно поставить очень простой вопрос: а что такое платонизм и аристотелизм вообще? После ответа на него — развести платонизм и неоплатонизм. Далее показать, что есть христианский неоплатонизм и его специфические черты и лишь после этого станет возможным понять, кто есть Палама и где залегает расхождение его с Варлаамом.

Начнем *ab ovo*.

1. *Исихазм не есть ни платонизм, ни аристотелизм в традиционном их понимании.* Почему? В понимании платонизма за две с половиной тысячи лет есть много искривляющего его, так что сразу и не рассмотришь подлинного положения вещей. Но можно все-таки с уверенностью, безо всякой погрешности сказать, что главным предметом пристального внимания платонизма является, конечно же, идея.

Учение об идее в системе Платона занимает одно из центральных положений. Вообще, для философии Древней Греции открытие факта существования идей, необходимости их для познания вещей и их невещественный характер было достаточно значимым явлением, «открытие разницы между идеей вещи и самой вещью должно было быть в Древней Греции каким-то небывалым торжеством науки, каким-то поэтическим и мифологическим восторгом, каким-то сказочным и мистическим умирением» [142, с. 80]. Платоновская идея для христианской мысли очень важна, но есть положения в философии Платона, с которыми, тем не менее, паламизм согласиться не может.

На этом этапе наших рассуждений следует сказать, что не должно отождествлять паламизм прямо ни с платонизмом, ни с аристотелизмом, что было бы слишком однобоко. Паламизм не есть ни чистый платонизм, ни чистый аристотелизм, но вместе взятые и отфильтрованные и настроенные на поиск сильных сторон и *платонизм и аристотелизм исторически должны были объединиться и соз-*

¹ При этом, если потребуется, идеи Варлаама легко уложить в рамки аристотелизма. Никифор Григора изображает его приверженцем Аристотеля в диалоге «Флорентий», на это указывает Нил в своем похвальном слове Григорию Паламе, в истории Иоанна Кантакузина.

дать новую философскую систему — систему, которая призвана была явиться буфером между классической античностью и христианской мыслью. Итак, нам следует искать новый концепт, объединивший лучшие стороны, как платоновской философии, так и философии Аристотеля. В этом смысле ни для кого не секрет, что эта школа — **неоплатонизм**, и вот почему.

2. *Исихазм не есть языческий неоплатонизм.* Философия Платина¹ значительно дополнила и во многом доработала элементы традиционного платонизма. Если говорить об основании неоплатонизма, его структуре, то нам следует указать на то, что *он складывается по преимуществу из платонизма и аристотелизма*, при чем это не механическое соединение, а синтез самых сильных сторон названных школ. В III–IV веках неоплатонизм представлял собой наиболее сильное языческое религиозно-философское течение, мощным противником которого был монотеизм, и перед которым языческий неоплатонизм все же оказался бессилем. Но с другой стороны, становится понятным, что монотеизм использовал все возможные продвинутые стороны своего уходящего из жизни противника. Пропустив через себя и отфильтровав необходимое, христианский монотеизм поставил усвоенное себе на служение.

Вкратце можно сказать, что (1) от Платона неоплатонизм имеет триаду, разработанную достаточно подробно, однако у самого Платона отсутствует систематическое изложение этого учения — оно разбросано по всем текстам его сочинений. (2) Единое у Платона логически излагается полно, но безжизненно, без экстатического восхождения человека к этому Единству, неоплатонизм же разрабатывает в этом месте технику живого экстаза. (3) Функции Ума у Платона излагаются подробно и полно, но отсутствует момент его субъективного самопознания, заимствованный неоплатонизмом у Аристотеля. (4) Эманация Ума у того же Платона представлена совсем в общем виде и развилась в неоплатонизме позже под влиянием стоицизма. (5) Концепция Души была более детально разработана и дополнена в неоплатонизме, чем это было ранее у Платона. (6) Учение о материи, что для нас особо важно, было воспринято таким же, каким обосновал его Платон.

¹ Плотин (203–70 н. э.) — основатель виднейшей философской школы поздней античности — неоплатонизма — основным содержанием которого являлось платоно-аристотелевское учение о диалектической триаде Единое-Ум-Душа с ее последующим применением к учению о космосе и материи по образу платоновского «Тимея».

Таким образом, следует отметить, что название «неоплатонизм» достаточно условно, ибо в его формировании приняли участие не только Платон, но и Аристотель и мысль стоицизма. Эти заимствования школ античности были сведены воедино не случайно, но подготовливались и проверялись на прочность и живучесть временем, органически сложив из себя новую философскую школу — неоплатонизм, основателем которой был видный философ-практик Плотин.

Обратимся к христианству. Теперь, после всего описанного, можно сказать, что оно не сводится к одному лишь платонизму или аристотелизму. Думается, что утверждать так — значит занять слишком однобокую, слишком узкую позицию. Назвать христианство неоплатонизмом можно, но с той оговоркой, что это — зародившийся на основании Божественного Откровения и опытного старания античного мира монотеистический неоплатонизм, которого не знала еще языческая мысль. Здесь, если можно так сказать, отражен принцип синергии, причем, если быть точным, то следует выделять типы неоплатонизма, о чем будет сказано ниже. В тезисах неоплатонизма есть зерно истины, но почва, в которую это зерно насаждается, совершенно новая по сравнению с прежней философией, языческой.

Итак, что же было воспринято христианством от неоплатонической философской школы?

В 166 году мученической кончиной засвидетельствовал свою преданность христианству святой Иустин Философ¹, прежде бывший последователем различных философских школ и после своего обращения не снявший с себя плаща философа. Наиболее длительный период своей жизни он отдал изучению мысли Платона. В этой связи для нас может быть интересен его диалог с таинственным старцем, который фактически обратил его в христианскую веру. По древнему преданию этим старцем был святой Поликарп Смирнский. Диалог между св. Иустином и старцем доводит до нас св. Дмитрий Ростовский в своих житиях [77, с. 7–9]. Вот наиболее интересная для нас его часть:

— Я люблю прогуливаться в уединении, чтобы беспрепятственно размышлять о философии.

— Какую же пользу ты приобретаешь от философии? — спросил старец.

¹ Иустин Философ — отец и учитель церкви II века. Один из первых христианских писателей-апологетов. Проповедь Иустинанискала ему множество врагов среди иудеев и язычников. Пострадал ок. 166 года.

Иустин отвечал:

— Что можно найти полезнее философии? Она — просветительница ума, вождь и наставница всякому рассуждению, руководительница жизни; кто хочет узнать ее, тот, как в зеркале, видит невежество и заблуждения других; без философского учения и правильного употребления разума не может существовать премудрость. Поэтому должно каждому человеку поучаться философии, дабы знать, что приносит пользу и что нет, чего следует держаться и что отвергать.

— Но приносит ли философия счастье человеку? — спросил старец.

— Конечно, приносит.

— Скажи же мне, что такое философия и в чем от нее счастье?

— Философия, — отвечал Иустин, — есть разумение всего существующего и познание истины; в обладании тем же разумением и премудростью состоит и приносимое философией счастье.

Старец спросил:

— Если истина познается с помощью правильного философского разума, то что скажешь ты о Боге?

Иустин отвечал:

— Существо, не изменяющееся, но всегда пребывающее в одном и том же состоянии, первопричина всякого бытия — вот как я мыслю о Боге.

Старцу понравился этот ответ, и он продолжал вопросы:

— У всего существующего есть ли один общий разум? Ведь о сущем в каком-либо искусстве говорят, что он это искусство разумеет: землемерие ли то, мореплавание или врачество; не то же ли бывает и по отношению к прочим вещам божественным и человеческим? Еще скажи мне: есть ли такой разум, от которого исходит познание вещей божественных, так и человеческих?

— Поистине есть, — отвечал Иустин.

— Одно и то же ли: разуметь Бога, или разуметь музыку, арифметику, астрономию, или что-либо подобное?

— Отнюдь нет; иное дело разуметь Бога, иное — знать какое-либо искусство.

— Ты хорошо отвечал, — сказал старец, — некоторые знания получаются нами или от слуха и учения, или от созерцания предмета собственными глазами. Если бы, например, кто сказал тебе, что в Индии водится такой-то зверь, не похожий ни на каких других зверей, но совершенно, по своим разнообразным свойствам, отличный от них, — не видел его своими глазами, ты не мог бы знать о нем, а

не слышав сначала сам рассказа об этом звере, не мог бы рассказать о нем и другому. Вот теперь я и спрашиваю тебя: как ваши эллинские философы могут правильно разуметь о Боге и утверждать о нем что-либо истинное, если никогда не видели Его, не слышали и, следовательно, не имеют никакого познания о Нем?

Иустин отвечал:

— Отче! Сила Божества зрится не телесными очами, как рассматриваются человеком какие-либо земные живые существа, но одним лишь умом можно постичь Бога, как говорит Платон, учению которого я следую.

Старец спросил:

— Нет ли в уме нашем некоей силы с такими свойствами и настолько могущественной, посредством которой мы могли бы скорее постигать невидимое, чем познаем телесными чувствами какую-либо вещь?

Иустин отвечал:

— Воистину есть такая сила; сам Платон называет ее оком ума, которое, по его учению, дано человеку с тою целью, чтобы, очищенное и просвещенное учением любомудрия, могло оно созерцать самую Божественную Истину — причину всех вещей, постигаемых умом. Истина же эта не имеет определенного образа или какого-либо подобия, или возраста, или чего-либо доступного телесным очам, но есть Существо выше всех существ, непостижимое, неисповедимое, соединение благодати и красоты; самим же этим Существом от начала насаждено в благородных душах желание познавать Его, — ибо Он любит, когда такие души Его познают и созерцают.

Старцу было приятно слышать такие слова, но все же он не был *вполне* доволен этим рассуждением Иустина о Боге по учению Платона — как несовершенным по отсутствию христианского исповедания и, одобряя Платона, сказал:

— Если Платон так учит, как ты исповедуешь, то почему он сам не познал и не постиг Истины Божией? Утверждая, что Бог невидим и непостижим он видимой твари, небу, звездам, деревьям и камням, обтесанным в подобие человеческое, поклонялся как Самому Богу, и обращая ложь в истину Божию, держался кумирслужения и учил тому других...

Из диалога следует, что многое говоримое философом, в то время еще язычником, сторонником платоновского мировоззрения, для старца приемлемо. Однако с последним возражением старца

вряд ли можно согласиться, оно скорее имеет отношение к народной религии Древней Греции, против которой собственно и вооружился Платон. Невозможно, чтобы Иустин не знал хорошо текстов платоников и их направленности против народной мифологии. Как бы там ни было, тексты Платона, во-первых, *свидетельствуют о сокрушительной критике, наносимой традиционной греческой мифологии*. Философ считает, что не следует рассказывать детям какие-либо мифы, ибо среди них бытуют совершенно абсурдные. С точки зрения Платона Бог — Высшее Благо, не подвергающееся изменениям и не вбирающее в себя зла, а потому следует отбросить все байки о гневающихся, оскорбляющих, сражающихся и просто дерущихся, как люди, богах. «Нельзя полагать никакой другой причины добра, кроме бога, и надобно искать каких-нибудь других причин зла, а не бога... Называть бога доброю причиною зол для кого бы то ни было — этому надо противиться всеми силами» [189, с. 379a-c, 379d-380c].

Далее, во-вторых, следует указать на некоторые *заимствования обоснований учения о Боге*:

а) Было воспринято *учение об абсолютном единстве Бога* — чисто платоническое учение, получившее свое завершение в неоплатонизме. Его развил неоплатоник Плотин, товарищ Оригена по философской школе. Учение о единстве Бога, данное неоплатонизмом христианству через Оригена, — единственно выдержанное в строгости и оставшееся без каких-либо замечаний со стороны христианских ортодоксов.

б) Обоснование *учения о неизменности Творца*, требующее помещение идей-образцов мира тварного или совет о мире в сознание Бога ради Его же до мирной неизменности, было заимствовано из неоплатонизма Оригеном. Это учение о *самосозерцающем*, мыслящем самого себя Уме пришло в неоплатонизм от Аристотеля, а далее, через Оригена, в христианство. Специфика понимания отношения идеального мира и Бога состоит в том, что для восточного богословия Бог не есть просто Разум, содержащий в себе мир идей — сказать так значит привести бытие к дуализму, создать два мира¹—

¹ Помещение идей мира в самое Существо Божие не вызвало никаких протестов со стороны западного богословия. Фома Аквинский в своей философской системе, ставшей основой официальной догматики католической церкви, полагает причины всего бытия в существе Божиим. Это может означать только одно — Бог сущностно связан с миром, а это уже безусловно есть языческий пантеизм. Если же отказаться от взаимосвязи Бога и мира, тогда перед нами будет деизм со всеми его кричащими последствиями.

Его сущность превыше идей, но и миру тварному идеи не принадлежат, их следует полагать в нетварной Божественной энергии. Мир рождается из небытия творческим словом, которое и есть образец всего тварного.

с) У самого Плотина дан важный принцип *непознаваемости Единого*, Его сверхвозвышенности, с которым в дальнейшем согласится христианский неоплатонизм и который будет по-разному преломляться в истории христианской гносеологии. Вот как о запрещенном Едином пишет Плотин: «Как же говорим мы о едином? и как можно приспособить его к мысли? тем, что во все большей степени полагаем его единым, подобно тому, как полагается единым единица или точка. Именно здесь душа, уменьшая количество и величину, постепенно останавливается на наименьшем и, таким образом, остается на чем-то таком, что хотя и неделимо, но было в делимом и существует в другом. И само единое не остается ни в другом, ни в делимом, ни неделимо как наименьшее. Оно является наибольшим другого не величиною, но силою, так что и не имеющее величины существует силою, также и по нему существующее неделимо и нераздельно как сила, а не величина. Его нужно считать бесконечным не как неизмеримое величиной или числом, но как необъятное по силе. Ибо если ты станешь мыслить его как Бога или ум, то оно больше; если ты в своем мышлении приводишь его к единству, оно и в этом отношении более; оно более едино, в отношении к твоему мышлению, чем ты можешь представлять себе самого Бога, ибо оно само по себе без всякой акциденции. Но нельзя ли мыслить единое как таковое, в качестве самодовлеющего? Ибо оно должно быть прежде всего другого самодовлеющим, самоудовлетворенным, чуждым всякой потребности; все же многое и неединое имеет нужду, ибо произошло из многого. Таким образом, его существо требует единства, а это последнее его не требует, ибо есть оно само... Если нечто должно быть вполне самоудовлетворено, то оно должно быть единым, именно не испытывать нужды ни в отношении себя самого, ни в отношении другого. Ведь оно не ищет ничего, чтобы существовать или благополучно существовать или вообще иметь почву, ибо раз оно является основанием другого, то бытие свое и благосостояние оно имеет не от другого, — что могло бы иметь такое значение для него вне его самого? Отсюда благо для него не есть акциденция, это есть оно само. Оно не имеет места, ибо не нуждается в помещении, как будто бы не могло носить само себя; то, что должно быть поддержива-

емо, не одушевлено и есть падающая масса, если она не имеет твердой опоры. Это есть основание, почему другое имеет твердую опору чрез него, достигая существования и получая место, на которое оно должно быть поставлено по ряду... Все то, что зовется нуждающимся в благе, нуждается и в поддерживающем, следовательно, единое не есть и благо. Поэтому оно ничего и не хочет, но есть сверхблаго и благо не для самого себя, а для других вещей, если что-либо способно принять в нем участие. Оно и не мышление, поскольку чуждо изменению и движению, ибо оно выше движения и мышления. Что оно стало бы мыслить? самого себя? но тогда оно будет ранее мышления неведующим и нуждающимся в мышлении, для того чтобы познать самого себя, будучи в то же время самодовлеющим. Поэтому, хотя оно само не знает себя и не мыслит себя, не будет у него незнания; ибо незнание возникает при наличности другого, когда одно не знает другого. Единственное же не знает ничего и не имеет ничего, чего не знает, и так как единое есть в общении самого себя, то оно и не нуждается в мышлении самого себя. Ибо и общение не следует присоединять для понятия Единого, но и мышление и общение следует устранить так же, как мышление самого себя и другого, ибо не нужно полагать его как мыслящее, но как мышление. Мышление не мыслит, но есть причина мышления для другого; причина же нетождественна с причиненным, именно причина не есть что-либо из всего причиненного. Поэтому не надо и называть благом то, что оно представляет собой, но скорее самим благом, превыше разных благ» [198, VI, IX, с. 5–6]. Это же апофатическое мышление стало свойственно и христианскому богословию, наиболее рельефно представленному, в этом смысле, в текстах христианского мистика Дионисия Ареопагита: «Бог не есть ни душа, ни дух, не имеет ни воображения, ни мнения или ума, ни разумения, не есть ни слово, ни разумение. Не можно его изглаголать или умом постигнуть; не есть он число, ни порядок, ни великое что или малое, ни равенство, ни первенство, ни подобие, ни неподобие; ниже стоит, ниже движется; не имеет покоя, ниже силы и Сам не есть сила или свет. Не живет, ниже есть жизнь; не есть ни сущность, ни вечность, ни время; невозможно к нему иметь прикосновения умственного, не есть Он знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни Божество, ни благодать, ни таковой дух, каковой мы понимаем; не есть сыновство, ни отцовство, ниже чего-либо из таковых вещей, кои нам или кому-либо из существующих постижимы. Не суть что-либо из вещей несуществу-

ющих ниже из существующих; ниже все то, что существует, познает Его так, как Он существует; ниже он Сам познает вещи так, как они суть. Нет для Него ни слова, ни имени, ниже познания; не есть Он тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина. Нельзя о нем совершенно ни утверждать, ниже отрицать. И даже когда о лицах, существующих чрез Него, делаем мы положение или отрицание, то Его Самого ни определяем, ни отрицаем: посему Бог есть совершен, превыше всего определения и есть единственная вина всяческих и превосходство превыше всякого отрицания, существо, от всего совершенно отвлеченное и над всем превозвышенное» [73, гл. V]. Конечно у Дионисия идея единства Бога отличается от представлений языческого мыслителя. Она оттачивается настолько, что становится превозмогающей языческий пантеизм — монотеистический Бог оказывается выше единства, ибо само единство держится Творцом.

В-третьих, *учение об идеальном мире* — явно платоническая концепция — было воспринято из платонизма со всеми детальными работками школы неоплатоников. Григорий Палама придерживается концепции существования идеального мира и устройства по его образцу мира видимого: «Бог устроил этот мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть оно́го мира» [117, с. 345]. Учение о существовании идеального мира следует из представлений Паламы о сущности и энергии в Божестве. *Палама говорит, что мир идей «никогда не имел начала своего бытия, а так как он окрест Бога существенно созерцается, то и не было такого времени, когда его не было»* [117, с. 345], *при этом Бог выше, за пределами и миру идеальному*¹. Богословие, как это уже отмечено выше, помещает этот идеальный мир в божественную энергию, тварный же мир вне ее. Эта внеположенность в завершении истории тварного бытия должна стереться и в этом процессе участвуют, с одной стороны, человек, обоживающий себя и мир, а с другой — Бог. Мир призван вместе с человеком стать богом по благодати, а, значит, занять в Боге статус энергии, никак не поднявшись до уровня Божественной сущности, запредельной совершенно всему.

В-четвертых, в текстах Плотина можно найти *учение о Мировой Душе*, как начала, в котором заключается жизнь всего мира, его упорядочивание, поддержание и управление им. Она не рождена, бестелесна и беспредельна и представляет собой принцип, охватывающий

¹ Нарботки Оригена. См. выше по тексту.

все души дольного мира, как бы различны они не были и какие бы тела они не определяли.

После Плотина эта мысль развивалась многими и имела в себе особый искус свести мир и Бога к одному основанию. Мир есть органическое целое, некое живое единство, а не просто набор или совокупность элементов, стихий, сил¹. Здесь, конечно же, возникает вопрос о том, чем держится это мировое единство и почему оно остается ненарушаемым. Св. Феофан Затворник развивает в одном из своих писем мысль о том, что органическое единство мира восходит к его душе: «Я допускаю лестницу, — пишет Преподобный Феофан, — невещественных сил душевного свойства. Взаимное притяжение, химическое сродство, кристаллизация, растения, животные, — производятся соответствующими невещественными силами, которые идут, возвышаясь постепенно. Субстрат всех сих сил — душа мира. Бог, создав сию душу невещественную, вложил в нее идеи всех тварей, и она инстинктивно, как говорится, выделяет их, по мановению и возбуждению Божию...» [117, с. 301]. Эти слова свидетельствуют об общих изначальных посылах в понимании космологии неоплатонизмом и христианством.

Что касается Григория Паламы, то он не считает возможным мириться с рассуждениями языческой мысли и предъявляет ей свои аргументы, направленные против возможности существования Мировой Души.

Во-первых, Палама спрашивает: «Если небо вращается природною силою Мировой Души, то почему же не вращаются ни земля, ни вода, ни воздух? И хотя, по их мнению, эта Душа вечно движется, но земля по своей природе и вода стоят, занимая низшее место: так же образом и небо по своей природе вечно двигается, однако сохраняет свое верхнее место» [117, с. 299].

Во-вторых: Какова же эта Душа? Не разумна ли она? «Но в таком случае она должна быть свободна, и не может она поэтому всегда все одними и теми же движениями двигать небесное тело: ибо свободные существа каждый раз по-разному двигаются...» [117, с. 299] Есть ли у низших стихий Мировая Душа? «Как же: одни стихии одушевлены, а другие нет?... Если общая у них душа, то почему же одно только небо двигается силою Души, а не собственною? Впрочем, душа, по их мнению, двигающая небесное тело, не разумна. В таком случае какова же

¹ Идею о том, что мир есть органическое единство, защищал Шеллинг, из русских философов эту идею активно обосновывал Н. О. Лосский.

она? Ведь если она, по их словам, есть источник наших душ, то как же может она не быть разумной, чувственной и природной? Ни одно из видимых нами тел не движется без помощи органов, а в данном случае мы не видим ни одного органического члена ни у земли, ни у неба, ни у какого либо другого из составных элементов, потому что всякий орган составлен из разных составных естественных частей, тогда как каждая из стихий, а особливо небо по своей природе просты. Душа в действительности естьдвигающая сила органического тела, имеющего жизнь в возможности. Небо же, не имея никакой органической части или члена, не имеет и возможности жить» [117, с. 299].

В-третьих, Палама не согласен, что «Душа Мира есть корень и источник наших душ, и сама имеет свое бытие из Ума, причём Ум этот, как они уверяют, иной по своей сущности, чем Верховное Существо, Которое они сами называют Богом» [117, с. 299]. Отсюда вывод: «Душа Мировая и Звездоносная не существует, да и вообще никоим образом и нигде не может иметь своего бытия, потому что она есть изобретение сумасшедшего разума». Палама считает, что «движение неба происходит по его собственной природе, а не естественною силою Души... Не существует вообще никакая небесная и всемирная Душа, но одна только разумная душа человеческая; не небесная, не наднебесная, не местом ограниченная, но своей природою, ибо сущность ее духовна» [117, с. 299].

Все несогласия Паламы с учением о Мировой Душе, конечно, происходят от чрезмерной настороженности и опасения проникновения эллинистического духа в христианское учение. Этот защитный рефлекс сознания, по-видимому, связан также с особой заостренностью его на обсуждаемых проблемах сущности и энергии в Боге, оставляя все периферийное и ассоциирующееся с язычеством в ключе критического отрицания. Тем не менее как мы уже видели, христианство не совсем отказалось от этой идеи и восприняло ее, осветив по-своему этот вопрос.

В-пятых, у Платона *материя* — некий абсолютно бескачественный субстрат всех вещей; она никоим образом не вещество — она бестелесна. Материя не постигается ни умом, как идеи, ни чувствами, как вещи. О ней, собственно, вообще ничего нельзя сказать, так как она сама по себе неопределима: будь она хоть чем-нибудь, определенной хоть в каком-нибудь отношении, она не соответствовала бы своему назначению — неискаженно воспринимать любые формы (идеи), она привносила бы свою собственную форму и перестала

бы быть сама собой. Таким образом, понятие материи — чисто отрицательное понятие в системе платоновских категорий, она ставится в ряд «первоначал» или «причин» мира, но это не столько причина, сколько необходимое условие существования Вселенной; сам Платон называет его «необходимостью» [195, с. 47e-48a]. Материя является началом не потому, что она для чего-нибудь нужна, а потому что от нее куда не денешься, — *она лишь препятствует миру целиком уподобиться идее*. Поэтому нет ничего странного в том, что когда неоплатоник Плотин поставил вопрос: «что такое зло и каков его источник?» — ответ на него однозначен. Материя есть зло как таковое и источник зла [198, I, с. 8].

Впрочем, платоновские тексты допускали и возможность иной интерпретации. Так, Плутарх утверждал, что у абсолютно пассивной, бескачественной, никакой материи не может быть той разрушительной активности и неукротимой силы, которую мы вкладываем в понятие зла (с его точки зрения источник зла — душа); она активна, бессмертна, изначально беспредельна и неукротима. В своем комментарии к «Тимею» [199] Плутарх отмечает, что материя, так как она описана в «Тимее», не может быть ничему противоположна, а является лишь тем «субстратом», на котором взаимодействуют противоположности, а это совсем близко к христианству.

В самом же христианстве учение о материи не представлено в систематическом изложении, но разбросано тут и там по богословским текстам. К таким же рассуждениям приходит и митрополит Антоний (Блум), в частности, он пишет: «К сожалению, у нас не разработано или очень мало разработано богословие материи. Это такое богословие, которое осмыслило бы до конца материю, а не только историю. Учение о Воплощении, например: ...мы очень мало говорим, мне кажется, о том, что Слово стало плотью и что в какой-то момент истории Сам Бог соединился с материей этого мира в форме живого человеческого тела, — что, в сущности, говорит нам о том, что материя этого мира способна не только быть духоносной, но и Богоносной. Потому что в богословии таинств мы утверждаем реализм события (это — Тело Христово, это — Кровь Христова); но материю, которая участвует, мы рассматриваем как нечто мертвое. Мы забываем, что Воплощение Христово нам доказало: материя этого мира вся способна на соединение с Богом, и то, что совершается сейчас с этим хлебом и вином (в таинстве Евхаристии) — событие эсхатологическое, то есть принадлежащее будущему веку. Это не магическое наси-

лие над материей, превращающее ее; это возведение материи в то состояние, к которому призвана космическая материя. Когда апостол Павел говорит: придет время, когда Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15, 28), — мне кажется, он говорит о том, что все материальное будет пронизано Божеством» [8, с. 53–54]. К этой теме о материи и ее понимании в христианстве нам еще предстоит вернуться, здесь же мы остановимся на предварительном высказывании: учение о материи было полностью заимствовано христианской мыслью из неоплатонизма. Однако существуют различные коррекции у святых отцов в понимании материи, оно склоняется то к аристотелевскому, то воспринимается полностью по-платоновски.

В-шестых, из идей платонизма заимствованы *обоснования бессмертия души* и учение о предназначении души и тела:

а) Обоснование бессмертия души или, точнее, *логические посылки к ее бессмертию* были заимствованы из Платоновского «Федона».

б) Здесь же уместно подчеркнуть, что христианское учение о *единении души и тела на вечные времена* так же корнями восходит к платоновской философии. В «Пире» отчетливо говорится прямо о бессмертии или, вернее, о вечном возникновении так же и тела вместе с душой, сопоставляя прекрасное-в-себе, вечно неизменное, и прекрасные вещи, то возникающие, то убывающие. Платон говорит о созерцателе красоты, что «прекрасное предстанет перед ним само по себе, будучи единообразным с собою, тогда как все остальные прекрасные предметы имеют в нем участие таким примерно образом, что они возникают и уничтожаются; оно же прекрасное, напротив, не становится ни большим, ни меньшим и ни в чем не испытывает страдания. Другими словами, смерть тела есть только его переход в другое состояние; а само по себе оно так же бессмертно, как и душа, и этот круговорот возникновений и уничтожений происходит на фоне вечной и неизменной красоты космоса. В «Федре» бессмертие тела формулируется еще более четко: о душе и о теле говорится, что они «соединены между собою на вечные времена» [196, с. 246d]. В «Горгии» [188, с. 523C–524d] тоже приводится рассуждение о том, что душа должна быть судима в подземном мире после ее отрешения от тела; но тут же оказывается, что это отрешение относится только к внешним и случайным признакам тела, которые мешают судьям рассмотреть подлинную жизнь души, и душа все равно продолжает оставаться с телом, но с тем своим подлинным телом, которое уже не затемняет свойств души, но выражает их в подлин-

ном виде, что и дает возможность судьям «рассматривать» тело души как самое душу» [141, с. 31–32]. Однако непрерывное вращение душ и тел, идея их обоюдного метемпсихоза не применима к христианской мысли, а вот если мы отбросим тезис о метемпсихозе или, точнее, сведем его к одному кругу, то и получим христианство.

В-седьмых, основной гносеологический принцип христианства сводится к тому, что *в основе любого познания лежит любовь*, единящая объект и субъект познания. Эта концепция прекрасно излагается в двух диалогах Платона — «Пир» [191, с. 203в–212с] и «Федр» [196, с. 244а–253с], так что и здесь следует говорить о заимствовании отправного принципа познания¹.

В-восьмых, *идея канона*, распространяющегося на все сферы жизни и деятельности человека, как лестницы, возводящей к высшим формам бытия, так же принадлежит платоновской философии. Платон в своих сочинениях отказывается *от чувственной музыки*, разнеживающей душу человека, необходимо оставить лишь ту, которая «могла бы живо подражать голосу и напевам человека мужественного среди военных подвигов и всякой напряженной деятельности... и другую, которая бы опять подражала человеку среди мирной и не напряженной, а произвольной его деятельности, когда он убеждает и просит либо бога посредством молитвы, либо человека посредством наставления и увещания, когда бывает внимателен к прощению, наставлению и убеждениям другого» [189, с. 399а–с]. Среди инструментов, по мнению Платона, так же должно создать канон: «для пользы города тебе оставляются лира и цитра... а пастухи в поле будут употреблять свирель» [189, с. 399d]. Есть и *каноника поэзии* — ведь Гомера Платон признает лишь отчасти: «он должен быть принимаем в город, насколько лишь берутся в расчет его гимны богам и похвалы добрым людям» [189, с. 607а].

¹ В познании же человеческом, хотя и развертывающемся в индивидуальном сознании, но сверхиндивидуальном по своему значению, христоцентричном по своему происхождению, свет Христов является той силой, которая, прежде всего, формирует самый замысел познания: мы «видим» мир благодаря свету Христову, то есть видим и всю поверхность мира, и глубину его, видим (интуитивно) его гармонию. Мир в этой полноте и красоте своей влечет нас к себе, ибо он сам возник и держится на Христе — Премудрости Божией. Поэтому замысел познания есть не что иное, как интуиция смысла, интуиция стройности в мире, переходящая в потребность ближе охватить этот смысл. Потребность познания мира есть поэтому первое и основное проявление любви к миру — познание есть путь, диктуемый потребностью охватить предмет любовью; совершенное знание потому и упразднится в будущем веке (1 Кор. 13, 8), что оно достигнет своей цели, то есть охватит мир в любви [86, с. 129].

В-девятых, нужно сказать, что *техника тихого мистического переживания Бога, присутствующая у исихастов, по-видимому, так же имеет корни в языческом мире*. Вообще, вглядываясь в безграничное разнообразие различных экстатических переживаний, можно подметить их явное разделение, по-видимому, на четыре большие группы.

1. Почти повсюду люди методом проб и ошибок обнаруживали связь между растениями и переживаниями, которые они именovali религиозными. В качестве примера можно привести пейот, использовавшийся коренной американской церковью, и мексиканские «священные грибы», известные более двух тысяч лет. К этому можно добавить индийскую сому и коноплю зороастрийцев, греческий культ Диониса с его традицией виноделия, бензоин в Юго-Восточной Азии, дзенский чай и «питури» австралийских аборигенов — все это путь биологического восхищения.

2. Ко второму пути можно отнести переживания, возбуждаемые индивидуальными физиологическими состояниями организма под влиянием резких телодвижений, пляски, кружения, неистовых криков, самобичевания и вообще всего того, что столь характерно для древних вакхических культов.

3. Несколько иной характер носят переживания, возникающие от сперва спокойного, а затем все более и более возбужденного созерцания происходящего перед глазами зрителя. Здесь, в отличие от предыдущего пути, активность принадлежит не зрителю, а человеку, заводящему в зрителе мистическое переживание.

4. Наконец, в позднюю пору язычества возникает *тихий экстаз* пассивных созерцателей неоплатонизма. Интересно, что первоначальному христианству этот тип переживаний был чужд, но впоследствии, при дальнейшем развитии христианства, начинает выступать именно этот вид уединенного аскетического делания, как доминирующий и, несомненно, заимствованный от неоплатонизма.

Нужно заметить, что большинство техник религиозных переживаний не настолько дифференцированы, а зачастую выступают вместе; так дионисийские пляски (п. 2) всегда были соединены с употреблением молодого вина (п. 1).

Напоследок заметим, что не только сильными элементами учения не гнушалось христианство ради возведения нового здания спасения человека, но и собственно людей их выработавших — многих языческих философов и пророков именovalo «христианами до Христа». Многие апологеты считали, что наравне с пророками язы-

ческие мудрецы были «орудиями и сосудами мудрости Божией», и потому они вместе с ветхозаветными патриархами и пророкам заняли в иконографии особый лик эллинских мудрецов. На основании правил сцены Нового Завета пишутся в самой церкви, а изображения патриархов помещаются в притворе храма, как бы указывая на последовательность событий в распространении Истины.

В сочинениях апологетов в положительном смысле упоминаются Орфей, Гомер, Софокл, Эсхил, Эврипид, Менандр, Филимон, Сократ, Платон, Пифагор, Аристотель, Симонид и одна из Сивилл. В греческом подлиннике конца XVI века, изданном Дидроном, находится особый отдел: «греческие мудрецы, предсказавшие воплощение Христа Спасителя». Если обратиться к русским иконописным подлинникам, то количество мудрецов значительно увеличится. Итак, можно сказать, что язычество не всегда плохо, а, напротив, символически прообразует Истину. Да и вообще само Писание иногда не гнушается язычеством, а даже превозносит его: «*Ты (финикийский Тир) — печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Эдеме, саду Божиим; Ты был помазан херувимом, чтобы осенять; и Я поставил тебя на то; Ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершенен был в путях твоих со дня сотворения твоего...*» (Иезекииль 28, 13–15).

Конечно, заимствования, на которые мы здесь указываем, не исчерпывают проблемы — этому вопросу следует посвящать отдельное исследование¹. Наша цель состоит лишь в том, чтобы показать взаимосвязь древнего и нового, человеческого и Божественного, Афин и Иерусалима. И такое единство действительно возникло в V веке. Так, во многом уже продуманным и выстроенным в систему, христианский неоплатонизм предстает пред нами, конечно, в сочинениях упоминаемого нами уже ранее корпуса «Ареопагитик», объединившего в себе все сильные стороны неоплатонизма, которые не противоречат христианству как монотеистической системе.

Итак, мы бегло ответили на вопрос о заимствованиях христианства от неоплатонической мысли. Теперь новый вопрос: *а в чем же противоречие христианства и языческого неоплатонизма?*

Для неоплатонической философии христианский исихазм создает неразрешимые проблемы. А именно: с одной стороны, христианское богословие нуждается в обосновании концепции идеального мира, в теории воплощения идеи в материи, в **символическом истол-**

¹ См., например: [143, с. 279–281].

ковании действительности и все это могло быть воспринято от неоплатонизма, но с другой стороны, христианский монотеизм требовал 1) **обоснования личностного Бога**, неоплатоники же под абсолютом понимали безличное Единое. Христианскому монотеизму требовалось 2) **обоснование онтологической пропасти между Богом и миром**, идеи вытекающей из концепции творения мира «из ничего». Неоплатоническая философия, напротив, развивалась на основании теории эманации — истечении божества в мир, так что мир представлял собой Бога на определенной ступени развития, что порождало пантеизм со всеми его неразрешимыми трудностями. Наконец, 3) **идея сотворения личностных душ** становится в оппозицию пантеистическому учению и учению о перевоплощении частиц божества.

Вот основные, самые стержневые моменты, по которым языческий и христианский неоплатонизм не могут примириться. Итак, христианство есть неоплатонизм нового *монотеистического типа*.

3. *Исихазм не есть ни христианский пантеизм, ни политеизм*. Платоном, а в дальнейшем Плотиним было разработано учение о Едином, как основе всякого бытия, его первопринципе. Неоплатонизм воспринял это учение без особых коррекций, и это было пиком в учении античного неоплатонизма. Единое — наивысший принцип бытия, выше которого, по учению неоплатоников, уже нет ничего, а раз так, то противопоставления Бога и мира могут только мыслиться, на деле же, субстанционально, мир и Бог совпадают, Бог внутрисложен миру, весь космос и есть собственно тело божества. Отсюда и восхождение к божеству не следует понимать буквально, это не восхождение, а скорее растворение и единение. Какова бы возвышена ни была молитва неоплатоника, она всегда оставит его внутри «этого» мира.

Так, чтобы приблизиться к Единому, нужно, по Плотину, «самому отрешиться от чувственных предметов, которые являются последними из всех, и прийти обратно к предметам первичным; нужно быть свободным от всех пороков, ибо мы стремимся к Благу; нужно вернуться к своему внутреннему началу, и вместо того, чтобы быть множественным, стать единым существом, если мы хотим созерцать начало и Единое» [117, с. 341]. Кроме отрешения от всего чувственного, необходимо и отринуть ум, поставиться выше его. «Действительно, ум есть нечто, и является существом; но этот предел не есть что-то, ибо он предшествует всему; он также не существо, ибо существо имеет какую-то форму, которая является формой бы-

тия; но это понятие лишено всякой формы, даже сверхчувственной. Ибо, если природа Единого порождает все, она не может быть ничем тем, что она порождает» [117, с. 341]. Отрешившись от чувственности и возвысившись в мистическом экстазе над своим умом, неоплатоник растворяется в бытии, ибо не ведает о существовании личностного Бога, положенного вне этого мира.

Христианству, воспринявшему некоторые элементы античного неоплатонизма, останавливаться на этом было нельзя. Откровение указывает на более высокую ступень бытия, и потому положения неоплатонизма оказываются малодостаточными, что понуждает мистика-диалектика сделать еще один шаг вперед, обосновав различие между миром и Богом, поместив Его на ступень выше Единого неоплатоников. «Это не вещь, — пишет Дионисий Ареопагит о Боге, — она не имеет ни качества, ни количества; это не ум и не душа; она не находится ни в движении и ни в покое, она не пребывает ни в пространстве и ни во времени. Она есть сама по себе сущность, отделенная от других, или, вернее, она лишена сущности, ибо она существует прежде всякой сущности, прежде движения и прежде покоя; ибо эти свойства заключаются в бытии и делают его множественным» [117, с. 341]. Множество, приведенное к Единому, и Единое, приведенное к множеству — вот где вращается мысль и мистика неоплатоника, для Дионисия Бог Своей сущностью возвышается над этим единством и множеством, а Его выход за пределы мира оставляет пантеизм наедине со своими недостатками и неразрешимыми трудностями.

И, наконец, последнее. Из сказанного нами выше о сущности и энергиях Божиих можно сделать заключение, что учение это не дает никакого повода мыслью разделять Бога на двух богов, что привело бы к политеизму. Об этом много раз пишет в своих сочинениях Григорий Палама: «Неужели же два Бога: Один, имеющий лицо, доступное видению святых, и Другой, лицо Которого превыше всякого видения? Прочь от такого нечестия! Видимое лицо Божие (Быт. XXXII, 30) есть ни что иное, как энергия и милость Божия, являемые достойным, тогда как невидимым лицом (Исх. XXXIII, 20) Его называется естество Божие, которое превыше всякого выражения и видения. Ибо согласно Писанию, никто не стоит пред лицем Господним (Иер. XXIII, 18) и видел или изъяснял природу Божию» [63, Гомилия 11]. Энергии Божества образуют единство не только с Богом, но между собой, так что Он имеет одну энергию числом, но множественную в своих проявлениях: «У Трех Божественных

Ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но она воистину едина и числом. Этого не могут сказать наши противники, ибо они отрицают существование общей всем Трем Ипостасям несозданной энергии; по их мнению, каждая из Ипостасей имеет Свою энергию и не существует одной общей божественной энергии. Отрицая таким образом одну энергию у Трех Ипостасей, и исключая так одной другую, они этим обращают Триипостасного Бога в лишнего Ипостасей» [63, Гомилия 11]. Все это отводит всякий повод именовать учение Паламы политеизмом, поставляя его на ступень высокой диалектики и мистики.

Эти мнения последовательно утверждались на пяти соборах: Первый собор состоялся 11 июня 1341 года в Софийском храме и утвердил определение об Иисусовой молитве, а так же и о несотворенности Фаворского Света. Спустя два месяца, в августе 1341 года, состоялся Второй собор и определил отлучить от церкви Варлаама, Акиндина и всякого, кто с ними. Здесь было утверждено учение о существовании энергий в Боге и об отличии их от сущности Божией. «1. Принимаем преданное древними (отцами), что Бог — энергием, Божеству принадлежит энергия, ни одно из трех Лиц не есть энергия. 2. Принимаем также, что не имеющее силы, или энергии, не есть что-нибудь и не может себя полагать и приводить в движение. А то, что имеет (что-нибудь), сколько-нибудь отлично от того, что имеется». Третий собор состоялся в феврале 1347 года. На нем был лишен сана патриарх Калека за то, что он осудил учение св. Григория о различии сущности и энергий, а св. Паламу собор провозгласил глубоким, истинно православным богословом. Четвертый собор прошел в мае — июне 1351 года. Здесь прозвучала анафема Варлааму и Акиндину, а спустя семнадцать лет прошел Пятый собор в Константинополе 1368 г. по поводу действий монаха Прохора Кидония на Афоне (который ратовал в защиту Варлаама), здесь же произошла канонизация Григория Паламы, память которого Церковь отмечает во 2-ю неделю Св. Четыредесятницы, воспевая ему похвалу в тропаре: «*Православия светильниче, Церкви утверждение и учителю, монахов доброты, богословов поборниче непреоборимый, Григорие чудотворче, Фессалонитская похвало, проповедниче благодати, молися выну спастися душам нашим*».

2. КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ

2.1. Основы символического мировосприятия

Что такое паламизм? — Проблема пантеизма. — Проблема деизма. — Символическое мировосприятие, как решение предыдущих проблем. — Современное богословие. — О. Александр Шмеман. Архимандрит Киприан (Керн). О. Павел Флоренский. Монах Андроник (А. Ф. Лосев). — Общее понимание символа у древних богословов. — Западное богословие и его отношение к символу. — Иоанн Скот Эруигена. Рикардус Сен-Викторский. Мавр Рабан. Dom Vonier. Карлос Вальверде. — Восточное богословие и осмысление символа. — Пантен. Св. Климент Александрийский. Ориген. Иракий. Дионисий Александрийский. Св. Григорий Палама.

Что же паламизм является, что это за христианский неоплатонизм? Вот вопрос, который для нас сейчас представляет особый интерес. Если внимательнее присмотреться к паламизму, то можно заметить, что это не просто узкая богословская позиция, касающаяся разрешения вопроса об энергийной природе Бога, о нетварных проявлениях Христа на Фаворской горе, но и *широчайшая мировоззренческая платформа, охватывающая понимание всех пластов бытия*. Паламизм — это не столько досконально разработанное учение о сущности и энергиях Творца, сколько в очередной раз заявившая о себе методология, определенный прием мышления, примененный к богословской сфере.

Как мы помним из предыдущих глав, Варлаам не посчитал возможным согласиться с практическим богословием афонского монашества, ибо для него оно было совершенно чуждым и непонятным. Он удивлялся практике Афона, смеялся над ней, высказывал свое отвращение и пренебрежение к происходящему, более, он так же предполагал, что такой простой вопрос, как существо молитвенного переживания, им, Варлаамом, будет легко разрешен и те дикости, с которыми он столкнулся на Афоне, будут раздавлены его высоким авторитетом, богатыми знаниями и обширными связями. На первых порах его возмущение действительно имело достойную поддержку. Ему сочувствовали и верили в скорейшую победу. Но когда проблема разрослась, когда проникли в самую *суть* спора, то, по-видимому,

все окружавшие Варлаама осознали, что вопрос, решенный в его пользу, немедленно повлечет за собой кризис *всего восточного богословия и мировосприятия*. Учение исихастов строилось на методологическом подходе, на котором покоятся *все* выводы богословия, поэтому отказать св. Паламе значило отказать всему православию...

Что же это за методология, каковы ее основные принципы? Призвание этой методологии, конечно, состоит в том, чтобы дать возможность нам постичь Истину, настолько, насколько это возможно разуму. Когда мы говорим «насколько возможно», мы тем самым полагаем ограничение человеческому рассудку. А имеем ли мы право на это? На этот вопрос дает ответ сам процесс мышления, достаточно только начать мыслить...¹

Проблема пантеизма. Христианское Откровение возвещает, что Бог создает мир, рождает его Своим Словом и вызванная из небытия тварь появляется на свет. Этот таинственный акт дает жизнь чему-то новому, тому, что существует не само от себя, но, опираясь на самодовлеющее Сущее, всегда поддерживается Им. Бог и его творение, получившее дыхание жизни, входят в некоторое отношение и не важно, что тварь относительна, главное это то, что она хоть как-то существует и это существование имеет весьма дерзновенные в себе потенции. Относительное и абсолютное бытие каким-то образом со-жительствоуют, как-то соотносятся и осмысление их со-бытия умалет разум человеческий.

Если мы положим, что мир Божественный имеет своим продолжением мир относительный, то здесь *не будет никакого различия между Богом и тварью* и тогда наша мысль объединяет творение и своего Творца. *Мир становится самим Богом*, он обоживается, но это не есть восхождение твари к своему Создателю, ибо нет пройденной тропы, а лишь проявление Его, эманация или истечение. В этом акте истечения Бог не перестает оставаться Собой и мир Богом, а потому и совершенство Творца никак не отделяется от своего проявления. Бог совершенен и в Своем существе и в Своей эманации. А если так, то совершенная тварь не может звать к самой себе и ждать от самой себя помощи, ибо откуда ей прийти, если кроме нее и сильнее ее ничего не существует и, к тому же, какая помощь

¹ Тем не менее как мы увидим дальше, в христианстве на вопрос о мышлении и о познании мира и Бога в частности, существует несколько ответов: например, католицизм считает возможным постичь как сущности вещей, так и саму сущность Бога, для православного же мистического опыта постигнуть сущность Бога невозможно, как невозможно постичь сущность вещей падшим разумом.

требуется совершенному организму? Все представляемое в этом совершенном организме как недостаток, как порок, на самом деле есть великое достоинство и долой все сомнения. Желание что-то изменить — ошибочное стремление, по-видимому, вообще не имеющее место в совершенной природе Божества. Если мы предположим, что помощь все же требуется, то следует отказаться от именования такого организма совершенным, ибо тогда недостатки твари оказываются недостатками Бога...

Проблема деизма. Но есть еще один вариант — мы можем отказать Богу в присутствии в здешнем мире каким-либо образом — мысль может дать возможность Богу сотворить мир, а после совершенно вывести Его из тварного бытия, захлопнув за ним дверь. Эта ситуация в своих последствиях так же неукротима как и предыдущая. *Мир остается наедине с собой*, со своими законами, постигаемыми разумом человеческим и тогда кричи, не кричи — помощи ждать неоткуда, Бог не может войти в закрытую дверь, нет канала, по которому может осуществляться связь между бытием абсолютным и относительным. И тогда незачем молиться и строить храмы, совершать таинства и искать откровение, — все это абсолютно бесполезно, ибо нет Того, Кто бы это принял. Есть только разум и ему подвластно все; в таком мире центром является химическая лаборатория, а не храм; таинством выступает эксперимент, а не Евхаристия; здесь правит бал ученый, а не Бог — вот каковы последствия деизма.

Символическое мировосприятие как решение предыдущих проблем. Как же быть? Как решить эту дилемму? И здесь возможен единственный отчаянный ход — отрешиться от формального логического мышления, приняв оба сформулированных тезиса ради спасения от негативных последствий и предложить Богу остаться в мире, но и не раствориться в нем совершенно, предположить Его имманентность и трансцендентность миру тварному зараз. Иначе следует сказать, что «мир покоится в лоне Божиим, как дитя в утробе матери. Оно живет собственной жизнью, в нем идут свои собственные процессы, принадлежащие именно ему, а не матери, но вместе с тем оно существует в матери и только матерью» [32, с. 158]. Присутствие Бога в мире — это не есть какое-то отвлеченное пронизывание мира, а непосредственное Его бытие в мире, Его прямая теофания встреча Бытия и небытия.

Итак, мы приняли тезис и антитезис и в этом отчаянном жертвоприношении логики сохранили красоту и совершенство Истины,

Сама Истина предстала нам как Гармоническое Противоречие. Всмотримся теперь в наше решение с большим пристрастием: нет ли в этом странном на первый взгляд явлении Бога в мире, в этой, как мы уже именовали, теофании скрытого, завуалированного пантеизма? Нужно сказать, что соединенные нами тезисы не рожают своеобразного монофизитства или несторианства, ибо подчинены, по сути, формуле **неслиянного и нераздельного единства**. Мир божественный, энергийный является в тварном неслитно и нераздельно, соединяясь с ним, это не природное излияние Бога, не истечение Его существа, но акт свободной творческой воли. Божественная воля есть то, что вносит отличительную черту в пантеизм. Соединив пантеизм и творческий акт Божественного воления, мы поднимаем пантеизм на более высокую ступень, так что сам пантеизм оказывается как бы частным случаем творения.

Итак, Бог присутствует в мире и вне его — зараз, Он трансцендентен и имманентен миру, образуя неслитное и не раздельное единство с ним — таковы неминуемые выводы из полемики с пантеизмом и деизмом, в которых разум человеческий ступает на тропу отречения от самого себя. Но следует ли идти далее, быть может, подойдя к краю пропасти, следует остановиться? Разум требует покоя, остановки: «вот мы сказали предостаточно и более идти ненужно, ибо последствия могут стать опасными».

Раскрыть глубину тайны единства Бога и мира — значит дать ответ на вопрос: «что есть каждый предмет, находящийся в мире и какова его связь с Богом — или более широко — **что есть материя** как богоявление, как теофания?» Если же мы умолчим, то отнимем у себя право на все, и, главное, — право на осмысление Священного Писания.

Во-первых, следуя Писанию и его текстам, в которых излагаются конкретные исторические факты, мы не можем соглашаться с фактами, лежащими за пределами Писания и принадлежащими жизни, но однородными, имеющими общее онтологическое основание с первыми. К примеру, человек, идеологически стоящий исключительно на Писании, соглашается с возможностью исцеления от пояса апостола Петра, но принять исцеление от шапочки преп. Иова Почаевского уже не может — Писание оказывается ложем Прокруста и это происходит *в силу отсутствия учения о материи*.

Во-вторых, читающий Писание не может дать никаких обобщений его текстов через какое-либо объяснение, ибо такое объяснение предполагает определенную мировоззренческую позицию, а тако-

вой само Писание не дает. Учение о молитве за умерших может найти тексты в Писании как «*pro*» так и «*contra*». Логически доказать необходимость такой молитвы несложно, а вот *онтологические подводки следуют из учения о материи*.

В-третьих, по-видимому, дело может дойти до полного абсурда, ибо еще не начав читать Писание, мы уже имеем в своем сознании вполне определенную мировоззренческую парадигму, а потому и начинать читать нельзя, так как можно исказить парадигму, на которой стоит *само* Писание, которая в нем подразумевается, но не описывается — «в чужой монастырь со своим уставом не ходят».

Все сказанное толкает наш разум в пропасть, на краю которой мы стоим, в неведомую и бесконечную тьму рассуждений...

Онтологически мир творится Богом в два этапа. *На первом создается небытие относительное, именуемое «меоном»* и представляющее собой совершенно бескачественное и бесформенное начало, некую первоматерию и первопринцип, в котором потенциально содержится весь мир. В «меоне» все богатство и полнота бытия, но еще без Бога, непроявленного, а потому можно сказать, что это небытие как-то существует, *оно все же положительное несущее*. У Дионисия Ареопагита есть идея о том, что Бог является Творцом не только бытия, но и небытия, «само несущее стремится ко благу, стоящему выше всего существующего, старается и само быть во благе». В этом несущем, стремящемся к благу, и полагается или проявляется своими творческими идеями-волениями Бог, здесь вершится таинственная *теофания, сотворение мира*. Но каково же происхождение «меона», этого относительного небытия? Имеет ли оно свое начало? Что может быть более несущим по отношению к нему?

Если положить, что между Богом и «меоном» ничего не существует, если «меон» сам есть теофания Бога, то это будет означать *пантеистическую позицию* или растворение Бога в мире, а посему следует *положить онтологическую пропасть между Творцом и тварью*, навести между ними совершенное небытие. В греческой мысли для обозначения этого совершенного небытия используют термин «*уко́н*». Бог творит относительное небытие из *абсолютного небытия*, «меон» из «укона», тем самым, *разверзая бездну между собой и миром*. И если сотворение мира из «меона» есть теофания, то *сотворение «меона» из «укона» есть совершенная тайна для мысли*, в последнем случае теофании быть не может, ибо это возведет мир до божественного статуса, вернув нас снова в пантеизм. Итак,

происхождение «меона» из «укона» — тайна для ограниченного сознания, предел для мысли человеческой.

В энергийной природе Творца берет начало мир, его идеальная, божественная сторона, именуемая предвечным советом или логосами о мире. Бог предвечно мыслит мир, имел о нем замысел, но замысел осуществляется уже не в Боге, а Богом. Иоанн Дамаскин говорит, что Бог творит мыслью, и эта мысль становится делом, *но само дело есть выходение идеи каждой вещи и запечатление ее в некоторой материи*, совершенно бескачественной и бесформенной и потому неподдающейся никакому определению, но созданной Богом. Эта материя, как мы говорили, есть небытие относительное («меон»). Таким образом, каждая вещь получает свое бытие в определенное время, «согласно с Его вечной волей, соединенной с хотением мыслью» [145, с. 73]. В богومыслии греческих отцов логосы или идеи «отождествляются с волею или волениями» [145, с. 73]. Последнее утверждение очень важно для нас сейчас и в дальнейшем. Эти идеи-воления, или образцы по Дионисию Ареопагиту, не могут быть отождествлены с вещами тварными. *Идеи-воления выступают как их основания, но не сводятся на сами вещи, ибо отделены от них бытием абсолютным («уконом»)*. Можно употребить выдвинутую ранее нами формулу: божественные идеи-воления соединены с миром *неслитно и нераздельно*. Это соединение есть некое явление Божественного в тварном и тварного в Божественном, но такое единство, при котором ни Бог, ни мир не сводятся один на другой, не могут быть отождествлены. Это явление — раскрытие Божества в мире — станем далее именовать **символическим**. Тогда весь мир предстает пред нами как символ духовного, символ Божественного, «всякая тварная вещь имеет точку соприкосновения с Божеством: это — ее идея, ее причина, ее «логос», одновременно и цель ее, к которой она устремлена. Идеи индивидуальных вещей содержатся в высшей и более общих идеях, как виды в роде» [145, с. 76]. Можно даже сказать, что материя, из которой слагается мир — как-то жива. Отметим, что сколь ни парадоксальной выглядит мысль о наличии в материи жизни, для христианского сознания она, по существу, вполне естественна. «Слишком часто мы, по привычке, по инерции, по лени ума, не только неверующие, но и верующие, думаем о материи, будто она инертна, мертва. И действительно, с точки зрения нашего субъективного опыта, это большей частью так. Но с точки зрения философии материи, с точки зрения ее соотношения с Творцом, Который державным словом

ее призвал из небытия к бытию, это не так: все, Богом сотворенное, имеет жизнь, — настаивает митрополит Сурожский Антоний, — не то сознание, которым мы обладаем, а иное: в каком-то смысле все, Богом сотворенное, может участвовать радостно и ликующе в гармонии твари. Иначе, если бы материя была просто инертна и мертва, то всякое Божие воздействие на нее было бы как бы магическим, было бы насилием; материя не была бы послушна Ему, те чудеса, которые описаны в Ветхом Завете или в Новом Завете, не были бы чудесами, то есть делом послушания и восстановления утраченной гармонии. Это были бы властные действия Бога, против которых материя, сотворенная Богом, не могла бы ничего. И это не так. *Все сотворенное живет на каждом уровне тварной жизни своей особенной тварностью*. И если мы могли бы в нашем очень часто холодном, тяжелом, потемневшем мире уловить то состояние материи, которое нам больше недоступно, потому что мы ее видим не Божиими глазами и не изнутри духовного опыта, мы видели бы, что *Бог и все, Им сотворенное связаны живой связью*» [10, с. 281]. Итак, каждая вещь имеет свою идею, св. Григорий Нисский пишет, что следует верить — в каждое из существ вложено некое премудрое и художническое слово (*логос*), хотя оно и недоступно нашему взору, а св. Максим Исповедник прямо применяет формулу о неслитном и нераздельном соединении к единству двух миров: «Мир умопостигаемый находится в чувственном, (1) как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. (2) Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого по закону Творца, соединившего их... Сообразно этому родству осуществляется (3) всеобщий и единый способ незримого и неведомого присутствия в сущих всесодержащей Причины, разнообразно наличествующей во всех и делающей их *несмешанными и нераздельными* как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе» [151, с. 167–168]. Несколько раз, но всякий раз по иному, св. Максим Исповедник формулирует одну и ту же мысль о взаимопроникновении миров. Эта мысль восходит к св. Дионисию Ареопагиту, который пишет: «Первообразами мы называем предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность логосы сущих, каковые богословие называет предначертаниями и Божественными и благими пожеланиями, разделяющими и творя-

щими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее предопределил и осуществил» [74, с. 215–217]. На эти слова у св. Максима Исповедника имеется такой комментарий: «Платон изложил учение об идеях и первообразах вульгарно и недостойным образом; Отец же (то есть Дионисий Ареопагит), воспользовавшись термином, изложил мысль благочестиво... Прообразами он называет предсуществующие в Боге, в единстве творящие сущность, логосы сущих или предначертания» [74, с. 215]. Для св. Максима благочестие отличается от неблагочестия, конечно же, тем, что в последнем случае Бог и мир мыслятся как одно и то же, для Платона не существует монотеизма, для него нет совершенно трансцендентного Бога, каковым Его понимал Дионисий, но есть Бог пантеистический.

В XIII главе своего трактата «Об именах Божиих» Ареопагит затрагивает сложную проблему Единого и множественного в творении. «Оно — Единое, потому что объединяет все сущее в Своем превосходящем единстве и является причиной всех существ, не выходя, однако, из Своего единства. Ничто из существующего не не причастно Единому. Это Единое, эта общая причина всего не есть, однако единство множественного, ибо Оно прежде всякого различия между единым и множественным, и Оно же ограничивает всякое единство и множество... Нет поэтому ничего из существующего, что каким либо образом не было бы причастно единству Единого, объединяющего Собою во всеобщем единстве всецело всех, не исключая даже противоположное, которое в Нем сводится к единству. Без единства не было бы и множества, тогда как без множественности вполне возможно Единое, точно так же, как единица предшествует всякому числовому умножению. Если, таким образом, предположить, что все будет соединено со всем, то все это создаст единое целое». Разъясняя это место Ареопагитик, св. Максим пишет так: «существует множественность по числу, но единство по виду». Он приводит примеры множества: монеты, травы, кони, быки, люди, духовные существа, всегда связанные единством: металла, растительности, живого начала. «Множественное усматривается в проявлениях, объединяющее же начало всего в Боге, Который и есть Причина всего». Таким образом, *тварь неотделима от Бога непреходимой бездной, и в то же время не сливается с ним в пантеистическом всеединстве*. Это и есть символическое единство, сам мир выступает здесь как символ. Символ, как отражение в зеркале, раскрывает или, точнее, являет нам невидимое, горнее, сопрягая собой все и полагая все во

всем. Представление о мире как зеркале, через рассмотрение которого человек поднимается до созерцания сверхчувственного — традиционно для всей патристической мысли. Не остался в стороне и св. Григорий Палама. Для него мир — лестница, по которой мы непосредственно восходим к Самому Богу, в то время как для Варлаама символизм — последний пункт познания Божественного. Ведь Бог для Варлаама непостижим путем прямого контакта, а потому он открывается не в символах в указанном нами смысле, а, вернее говоря, в аллегориях. Поэтому неслучайно, что Палама подчеркивает целостность мироздания, предполагая его многоуровневую структуру.

Как же распознать, как научиться читать символ? Св. Максим Исповедник, один из самых ярких символистов Восточной Церкви говорит, что «*тот, кто смотрит на каждое материальное явление нечувственным зрением, но рассматривает каждый из видимых символов духовными очами, тот научается скрытому в каждом из символов боготворящему логосу и в логосе находит Бога... Точно так же тот, кто воспринимает природу видимого мира не одними только чувствами, но мудро и духовно, тот, исследуя в каждой твари ее логос, находит Бога, научаясь от созерцания предлагающего величия существ, Причине самих этих существ*» [152, т. 1, с. 180]. По логосам вещей «изошренное в истине око, как по неким письмам прочитывает самый Божественный Логос». Но как же приобрести это духовное видение, что для этого необходимо? Максим Исповедник говорит, что *созерцание без делания — теория, не основанная на практике, и ничем не отличается от воображения, от фантазии*.

В связи с символическим мировосприятием св. Максим Исповедник выделяет два чина боголюбцев — деятельного и умозрительного склада. Первые соприкасаются с горним миром через очищение духовного ока и созерцание символических образов. Вторые, проделав путь деятельного боголюбца, через узрение невидимого логоса познают видимые вещи в их двуединой полноте. Сказать кстати, что неоплатоники тоже придают принципиальное и очень важное значение в деле познания вообще — самопознанию, или — точнее — самосозерцанию. По учению неоплатонической философии, наш дух для того, чтобы достигнуть познания идей, которые служат содержанием ума, должен отрешиться от всего чувственного и погрузиться в себя самого; но так как в уме существует и «единое» (то есть Бог), то дух от созерцания ума может перейти к непосредственному созерцанию «единого», — что и составит высшую степень познания. Такое

познание возможно потому, что «единое» распространяет в нашей душе чрезвычайный свет, и таким образом, открывает в нас око высшего созерцания.

Символическое мировосприятие свойственно и **современному богословию**, хотя уже сегодня его поддерживают многие, разьедаемые различными формами субъективизма и психологизма. Об этом вырождении с досадой говорили богословы: «То, что раньше было знаменую реальностью иного мира, — пишет о. Павел Флоренский, — теперь стало отвлеченным вспомогательным понятием мира этого, а то, что раньше знаменовало, — то есть символический язык, самый символ — то теперь стало знаменую реальностью, чувственным представлением. Соотношение высшего и низшего бытия извратилось, и феософический символ вырожден, таким образом, в физическую или психофизическую теорию. Так огрубел и растлился самый символ; а значение его, отделившись от своего тела, стало отвлеченным морализмом, аллегорически, то есть условно и случайно, присоединенным к тому или другому чувственному языку» [234, с. 560]. Здесь мы должны посвятить значительную часть нашей работы обзору литературы, разрабатывающей концепцию символа. Мы не станем гнаться за исчерпывающим изложением текстов, ибо это невозможно, да и вряд ли необходимо, однако выделить представления о символе наиболее видных авторов-богословов представляется нам весьма интересным.

Протоиерей Александр Шмеман, развивавший символическое восприятие литургии, вещал о вырождении онтологического восприятия литургии, которая сегодня сводится более к субъективному эстетизму, чем к древнему символизму. В частности, обосновывая онтологию символа в борьбе с субъективизмом, он писал: «В том-то и все дело, что первичный смысл слова «символ» совсем не равнозначен с «изображением». Символ может и не «изображать», то есть может быть лишен внешнего «сходства» с тем, что он символизирует. История религии показывает, что чем древнее, глубже, «органичнее» символ, тем меньше в нем такой только внешней «изобразительности». И это так потому, что *исконная «функция» символа не в том, чтобы изображать (что предполагает отсутствие «изображаемого»)*, а в том, чтобы *являть и приобщать явленному*. Про символ можно сказать, что он не столько «похож» на символизируемую реальность, сколько причастен ей и потому может ей *реально* приобщать. Таким образом, разница — радикальная — между теперешним и первичным пониманиями символа состоит в том, что теперь символ есть изображение или знак чего-то другого, чего при этом в самом знаке реально нет (как нет реального, настоящего ин-

дейца в актере, изображающем его, или реальной воды в химическом ее символе), тогда как в первичном понимании символа он сам есть явление и присутствие другого, но именно как другого, то есть как реальности, которая в данных условиях и не может быть явленной, иначе как в символе.

Но это означает, в конце концов, что подлинный и первичный символ неотрываем от веры. Ибо вера и есть, «обличение вещей невидимых», то есть знание, что эта другая реальность есть, отличная от реальности эмпирической, но в которую можно войти, которой можно приобщиться, которая может стать «реальнейшей реальностью». Поэтому, если символ предполагает веру, то и вера необходимо требует символа. Ибо, в отличие от просто «убеждений» или «философских взглядов», вера есть непременно общение и жажда общения, воплощение и жажда воплощения, явления, присутствия и действия одной реальности в другой. А все это и есть символ — «соединяю», «держу вместе». *В нем, в отличие от простого изображения, простого знака и даже таинства в его схоластической редукции, две реальности — эмпирическая, или «видимая», и духовная, или «невидимая», соединены не логически («это» означает «это»), не аналогически («это» изображает «это») и не причинно-следственно («это» есть причина «этого»), а эпифанически. Одна реальность являет другую, но — и это очень важно — только в ту меру, в которой сам символ причастен духовной реальности и способен воплотить ее. Иными словами, в символе все являет духовную реальность и в нем все необходимо для ее явления, но не вся духовная реальность является и воплощается в символе.* Символ всегда отчасти, «ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор. 13,9), — ибо символ, по самой сущности своей, соединяет реальности несоизмеримые, из которых одна остается по отношению к другой — «абсолютно другой». Сколько бы ни был реален символ, сколь ни приобщал бы нас духовной реальности, функция его не в том, чтобы «утолить» нашу жажду, а в том, чтобы усилить ее: «подавай нам истине приобщаться Тебе в невечернем дне Царствия Твоего...». Не в том, чтобы соделать ту или иную часть «мира сего» — его пространства, времени или материи — священной, а в том, чтобы в нем увидеть и опознать, как чаяние и жажду совершенного одухотворения, — «да будет Бог вся во всем» (1 Кор. 15, 28).

Нужно ли доказывать, что только этот — первичный, онтологический и эпифанический — смысл понятия символ применим к христианскому богослужению. И не только применим, но и неотрываем от него. Ибо сущность его в том и состоит, что в нем преодолевается дихотомия реальности и символизма как нереальности, и сама реальность познается, как, прежде всего, исполнение символа, а символ как исполнение реальности. Христианское богослужение символично не потому, что оно включает в себя разные «символические» изображения. Да и включает оно их, главным образом, в воображении разных комментаторов, а не в своем чине и священнодействиях. Христианское богослужение символично потому, во-первых, что символичен, таинственен сам мир, само творение Божие, и потому, во-вторых,

что сущностью Церкви, ее назначением в «мире сем» является исполнение этого символа, реализация его как «реальнейшей реальности». Про символ можно, таким образом, сказать, что он являет мир, человека и все творение как материю одного всеобъемлющего таинства» [245, с. 47–48].

На защиту символического мировосприятия, восприятия в духе восточных отцов становится и **архимандрит Киприан (Керн)**. Он выделяет четыре понимания символа, акцентируя особое внимание на последнем, онтологическом его значении. «1. Прежде всего «символ» на языке догматическом может значить «вероопределение», догматическое исповедание, торжественная вероучительная формула, «символ веры», как, например: «апостольский символ», или «никео-цареградский»... Этого всего мы не касаемся, так как это не имеет отношения к тому символизму святых отцов, о котором здесь будет речь идти.

2. Чаще всего слово «символ» воспринимается в рамках только гносеологических, как один из моментов познавательного процесса, в частности, религиозно-познавательного. Символ здесь ограничивается понятием особого рода представлений... Но если символическое присуще вообще всякому познанию, то в религиозно-познавательном процессе его место особенно естественно. «Теория религиозного познания заканчивается в теории символа и символизма», — говорит Auguste Sabatier. Это неизбежно по той причине, что самое религиозное ведение символично. Иными словами, «все понятия, которые им образуются, начиная с первой метафоры, которую создает религиозное чувство, и так до наиболее отвлеченной идеи богословской спекуляции, необходимо будут неадекватными своему объекту».

В основе этого лежит соприкосновение Бесконечного и Несказанного с ограниченным разумом и немощным словом человека. Трагический конфликт двух богословских принципов, — апофатики и катафатики, порождает символизм в богословии. Символ в смысле чисто гносеологическом и религиозно-познавательном имеет близкое соприкосновение и отношение к знаку, но подобная задача не входит в поле нашего зрения, почему мы ее оставляем без разбора в данном случае. Символ не есть просто знак; между символизируемым и символом не тождество, а сходство, или, точнее, какое-то внутреннее сродство. Оно гораздо более глубокое, более темное, более таинственное, чем сходство логическое, почему Бруннер прямо заявляет, что это «сродство есть душа символа». Это внутреннее, несказанное и таинственное сродство и побуждает поэта-символиста говорить чудным и, может быть, слепым, с точки зрения уравновешенного позитивиста-обывателя языком, и употреблять выражения «теплые краски», «острые запахи», «звучащие блики света», «симфонии оттенков», и т. д. Но оставим в стороне эти подробности и подчеркнем лишь то, что для символиста, (какого бы то ни было, религиозного или художественного) — необходимо ощущение таинственного и признание дуализма. «Символизм, — по слову Мережковского, — есть соединение разнородного в одно». На плоскост-

ной почве материалистического миропонимания никогда не вырасти цветам символизма. А религия всегда будет требовать языка символов. «Идея символа и идея тайны остаются соотносительными. Тот, кто говорит «символ», неизбежно говорит и «таинственное», и «откровение».

3. Поэтому из указанного понимания символа, как представления, надо выделить в особую группу всю религиозную символику. Язык богословов (и особенно речи пророков и мистиков) символичен, и подчас парадоксален, и всегда поэтичен. Истинные богословы были и поэтами по своему миропониманию и религиозному настроению. Они становились иногда таковыми и в узком смысле этого слова; когда богословствовали в стихах, как например: св. Григорий Богослов, св. Софроний Иерусалимский, св. Андрей Критский, св. Иоанн Дамаскин и мн. др., но всегда оставались поэтами по своей внутренней тональности, ибо воспринимали все символично и таинственно. Религия есть область бесконечного, невыразимого, сверхъестественного, потустороннего, то есть абсолютного и трансцендентного. Из этого ясно, что всякие попытки сопоставить «духовное» с миром природного являются неизбежной основой религиозного символизма. Поэтому символ в религии занимает место между отрицанием и творением религиозных образов. Для некоторых ученых, стоящих на линии наивного позитивизма конца прошлого века, символизм есть только этап в развитии религиозного сознания, последующий за фазой непосредственного выражения религиозного чувства, но сводится он к тому же творчеству образов, особого языка и т. п.

В ненасытном желании все поглотить наш разум в целях познания сравнивает, ищет новые образы и слова, создает символы, переводит явления внешнего мира на свой язык. Он ищет сродного между явлениями одного и другого порядка; мира внешнего, ему видимого и мира иного, запредельного. Богословие переводит догматы из области чистой метафизики в сферу символов, придавая им особый смысл. Происходит, таким образом, символизация этого мира. По отношению к Богу, к Абсолютному все соотносительно, но Сам Абсолют неадекватен ни с чем. Символ создается не анализом понятий, а непосредственной интуицией. Художественный или пророческий ум всматривается в то или иное явление и находит в нем что-то сродное из другого мира, находит его символ. Этот символ входит в язык художника или богослова-пророка. Этими символами полна Псалтирь, вещания пророков, гимнография Церкви, как Восточной, так и Западной, вся церковная иконография. Все песнописатели Православной Церкви, — св. Иоанн Дамаскин, св. Косма Майунский, преп. Андрей Критский и других множество, создали в церковном обиходе ту область аллегорий, тот язык типов и символов, те образы, которыми Церковь говорит и дышит. Как цветные стекла готических соборов, как миниатюры древних часословов и псалтирей они украшают страницы наших богослужебных книг...

4. Но все, только что указанное, является попытками исканий символических образов для богословских понятий, все это искание форм, в которых

можно было бы обозначить божественное. Не о таком, однако, понимании символа говорим мы, когда думаем о символизме святых отцов. Если гимнография и светская поэзия создавали символы, и в предметах внешнего мира искали символических обозначений и имен для Бога, Богородицы, Церкви и т. д., то тот символизм писателей Церкви, который мы имеем в виду, не символы создавал для своего молитвенного обращения к Богу, не божественное изображал в символах, а, *представляя себе весь мир, как символическое отображение иного мира*, раскрывал, расшифровывал эти видимые символы и, всматриваясь в них, угадывал в них непреходящую реальность божественного. Для этих писателей Церкви явления этой природы, предметы внешнего мира, твари были только отблесками иной реальности. За «глубою корою вещества» этих преходящих предметов они провидели истинную, непреходящую сущность мира вечного. Они, по приведенному выражению св. Максима Исповедника, «не чувственным зрением, но рассмотрением духовным взором каждого из видимых символов, научались скрытому в этих символах боготворящему Логосу, и в Логосе находили Бога». По слову того же св. отца Церкви, «весь мысленный мир таинственно в символических образах представляется изображенным в мире чувственном для тех, кто имеет очи видеть, и весь мир чувственный, если любознательным умом разбирать его в самых началах, логосах заключается в мире мысленном; этот в том своими началами, а тот в этом своими «символическими» образами». У отцов создавалось особое символическое мировоззрение, как у церковных гимнографов или поэтов символистов создавался свой символический язык. Они всматривались в человека, в явления природы или церковное священноначалие, всматривались и интуитивно находили в них то, что эти явления и предметы отражали из области иной действительности. Как когда-то Адам, идя по раю, всматривался в зверей, всматривался своим логосом, постигал скрытый логос каждой такой части мироздания, и творил ему имя, — таинственнейший непостижимый процесс, — так и духовно одаренный христианский мыслитель всматривался в лик природы, но не имена ей творил или искал для нее, а прочитывал сокровенную суть этих явлений, расшифровывал великий иероглиф природы, разгадывал его загадку, и открывал и Того, Кто это создал и то, что за этой природой кроется, и символом чего эта природа или ее часть являются». [117, с. 334–338]

Уже общую теорию символа, хотя и как результат наработок древней античности и христианства, можно найти у **св. Павла Флоренского**: «Символ есть такая реальность, которая, будучи сродной другой изнутри, по производящей ее силе, извне на эту другую только похожа, но с нею не тождественна. «Все, что совершается, есть символ, — писал Гете Шуберту в 1818-м году, — и тем обстоятельством, что совершающееся отображает само себя полностью, оно намекает и на все остальное. В таком воззрении, как мне кажется, — продолжает Гете, заложена высшая притязательность и высшая скромность». В воспоминаниях же Римера дошло до нас и то утверж-

дение Гете, что все наше познание символично, что одно есть символ другого, магнетическое явление — электрического, и т. д. Из такого подхода к понятию о символе делается понятно, что каждой данной реальности символ может быть не один, а неопределенно-продолжающийся ряд символов, точнее сказать — пучки таких рядов, в средоточии которых находится самая символизируемая реальность, и каждый член каждого ряда, будучи внутренне связан с символизируемой реальностью, внешне разобщен от нее. Различными, многообразными признаками может устанавливаться сходство символа и символизируемого, но всякий раз, каков бы ни был признак, которым держится это сходство, значение его напоминательное, а не образовательное: он привлекает внимание к символу, побуждая углубленно прикинуть к символу, а не образует самый символ, ибо символ есть символ не по наличию в нем того или другого признака, а по пребыванию в некоторой реальности энергии некоей другой реальности и, следовательно, по синергизму; двух, — по меньшей мере двух, — реальностей. Вот почему должно твердо помнить, что внешнее сходство, само по себе, как таковое, без знания или предчувствия внутреннего единства сил, организующих ту и другую конкретности, отнюдь не дает права говорить об этих конкретностях, как о символах друг друга. Символ — слово важное и ответственное: им не подобает пользоваться зря, без достаточных, и даже весьма достаточных к тому оснований. И с прискорбием видишь, как вульгарное словоупотребление, захватив термин «идея», в смысле всякой мысли, всякого понятия, всякого представления, принялось теперь за термин «символ», как за синоним всякого знака, всякого условного, прагматического или аллегорического представительства в мысли. Но это все отнюдь не есть еще символ.

Скажем точнее и яснее: *символика не измышляется кем бы то ни было, не возникает чрез обуславливание, а открывается духом в глубинах нашего существа*, в средоточии всех сил жизни и отсюда изводится, воплощаясь в ряде последовательных, друг на друге наслаивающихся оболочек, чтобы, наконец, родиться от познавшего и давшего ей воплотиться созерцателя.

Основа символика — не произвол, а сокровенная природа нашего существа: язык символов, — а он и есть вообще язык, ибо и язык словесный символический, хотя есть язык языка, — язык символов заложен в нас в самом творении нас, и притом не как врожденный, то есть к нам присоединенный, и потому могущий быть и могущий не быть, а как неотделимый от самого существа нашего, как такой, без которого мы не были бы вообще возможны, то есть как априорный. Он недрится в глубочайших наших основах, и нам не принадлежит сотворить его, в подлинном смысле этого слова, ибо это значило сотворить реальность, и притом не ту или другую частную из реальностей, но всецелостную реальность полного бытия, потому что всякая частная реальность существует со всеми сразу своими отношениями к другим членам бытия. От нас зависит только — изучить или не изучить язык символов, углубить свое изучение, или остановиться, наконец, — изучать его пре-

имуущественно в том или другом направлении. Основание символики — самая реальность. Вот почему священные книги всех народов, мудрецы, мистики и поэты столь единодушны в языке символов: они открывают его в самих себе, а не сочиняют его. Не сочиняют, но получают, — раздается возражение. Однако сейчас речь идет не в плоскости исторической, а — в плоскости существенного уяснения символики, и тут прежде всего должно быть отмечено, что получить нечто внутреннее, некоторую способность самопроявления возможно не иначе, как уже имея ее. Получение языка есть раскрытие имеющихся уже наличностей в глубине духа. И посвящение не извне приносит в нас язык символов, но раскрывает и воспитывает врученные ему задатки. Может быть, без такого воспитания в некоторой исторической среде некоторого сверхнарода, каковым должно считать всю организацию посвященных центров в ее целостности, может быть, без этого прикосновения к надындивидуальным общественным силам не может проявиться сокрытый в возможности символический язык; думаю так, но, тем не менее, этот язык исходит по существу своему из недр личности. И тут о нем придется повторить все то, что сказано было, когда обсуждались антиномии языка словесного: символика общеобязательна, она исторически и общественно устойчива, она дана и дается нам, как нечто готовое, но это она же именно проявляется нами, каждый раз заново находимая в недрах внутренней жизни, и дается нами, как наш дар обществу. Этот язык, хотя бы и неслыханный нам при малой нашей духовной тонкости и недостаточном изучении, все же затрагивает наше сердце, волнует нас, чему-то учит. Смутно, но, однако мы понимаем его, и, вслушиваясь в его переливы, вдумчиво глядясь в его знаки, мы и без внешнего научения проявляем в себе знаменование его иероглифов.

Тогда внешние оболочки струятся, волнующие пробужденным под ними живым телом, и случайный узор произвольных линий объявляется как совокупность складок одежды, уже не сокрывающей, а разоблачающей форму тела. Складки усиливают определенность телесных линий и поверхностей, указывая неопытному взору метафизическую схему тела, его архитектонику, то есть являя наглядно его внутренний ритм. И тогда, вслушиваясь в ритмику этих складок, мы постигаем в теле, что пред нами, — самих себя, в своей сокровенной, быть может и нами до того неосознанной, закономерности, в истинных своих линиях, невозмущенных наростами житейской суеты. Вживаясь в символ, мы находим себя самих, а стараясь проникнуть в себя открываем тут символы» [235, ч. 1, с. 424–426].

Наиболее полное и досконально осмысленное понимание символа мы находим в сочинениях, в частности в «Диалектике мифа», **монаха Андроника (А. Ф. Лосева)**, видного философа и очень сильного теоретика символического мировосприятия.

«1. Прежде всего, необходимо дать себе строгий отчет в том, что такое *аллегория*. С самого начала должно быть ясно, что аллегория есть, прежде всего, некая *выразительная* форма, форма *выражения*. Что такое выра-

жение? Для выражения недостаточен *смысл* или *понятие* само по себе, например число. Выразительное бытие есть всегда синтез двух планов, одного — наиболее внешнего, очевидного, и другого — внутреннего, осмысляющего и подразумеваемого. Выражение есть всегда синтез чего-нибудь внутреннего и чего-нибудь внешнего. Это — тождество внутреннего с внешним. Мы имеем тут *нечто*, но созерцаем его не просто как такое, а сразу же, вместе с ним и неразделимо от него, захватываем и еще нечто иное, так что первое оказывается только стороной, знаком второго, намеком на второе, *выражением* его. Самый термин «выражение» указывает на некое активное направление внутреннего в сторону внешнего, на некое *активное самопревращение внутреннего во внешнее*. Обе стороны и тождественны — до полной неразличимости, так что видится в выражении один, *только* один, и единственный, предмет, нумерически ни на что не разложимый, и различны — до полной противоположности, так что видно стремление предмета выявить свои внутренние возможности и стать в какие-то более близкие познавательные-выявительные и смысловые взаимоотношения с окружающим. Итак, выражение есть синтез и тождество внутреннего и внешнего, *самотождественное различие внутреннего и внешнего*. Аллегория есть бытие *выразительное*. Стало быть, аллегория также имеет нечто внутреннее и нечто внешнее; и специфику аллегории можно найти, следовательно, только как один из видов взаимоотношения внутреннего и внешнего вообще.

2. Какие же возможны вообще виды этого взаимоотношения? Их очень много. Но, следуя Шеллингу, можно указать три основных таких вида. При этом будем иметь в виду, что наши термины «внутреннее» и «внешнее» — очень общие термины и их можно заменить другими, более узкими и более специфичными с той или другой точки зрения. Так, говоря о «внешнем» как проявлении «внутреннего», мы замечаем, что всякое «внешнее» есть *частный случай* «внутреннего», что оно именно такое «внутреннее», которое проявилось вовне. Другими словами, более «внутреннее» есть и более *общее*, а более «внешнее» есть и более *частное*. Точно так же можно сказать, что более внутреннее есть более *отвлеченное*, а более «внешнее» есть более *конкретное* или что более «внутреннее» есть более *идеальное*, *смысловое*, а более «внешнее» есть более *реальное*, *образное*. Таких квалификаций можно найти много. Но важна самая центральная и наиболее общая антитеза, лежащая в основе всех указанных частных антитез. Ею, как бы ее ни именовать, и займемся.

Во-первых, возможно такое выражение, в котором «внутреннее» *будет перевешивать* «внешнее». Что это значит? Это значит, что в выразительной форме мы замечаем такое «внутреннее», которое подчинило себе «внешнее», и последнее налично только постольку, поскольку это надо для выявления одного «внутреннего». Имеется *общее*, но выражается оно так, что ничего *частного* не привлекается для понимания этого общего. Частное имеет целью только показать общее, *голое* общее, которое по смыслу свое-

му чуждо всякого частного. Таков, например, всякий *механизм*. В механизме дана общая идея; и все частное, из чего он состоит, — отдельные колеса и винтики — ничего нового не прибавляют к этой идее. Идея механизма нисколько не становится богаче от прибавления к ней отдельных и всех вместе взятых частей механизма. Равным образом и отдельные части механизма, будучи объединены одной общей идеей, получают эту идею совершенно в отвлеченном и общем виде. Она их нисколько не изменяет как таковых, а лишь дает свой *метод их объединения*. Отсюда, механизм неизбежным образом *схематичен*. Он воплощает на себе чуждую своему материалу идею; и эта идея, это его «внутреннее» остается лишь методом объединения отдельных частей, голой *схемой*. Такова *первая* выразительная форма, *схематизм*. Можно быть уверенным, что *миф ни в коем случае не есть схема*. Если бы это было так, то в мифе его сверхчувственное, идеальное превратилось бы в отвлеченную идею, а чувственное содержание его осталось бы несущественным и ничего не прибавляющим нового к отвлеченной идее. Миф всегда говорит не о механизмах, но об *организмах* и даже больше того, о *личностях*, о живых существах. Его персонажи суть не отвлеченные идеи и методы построения и осмысления чувственности, но сама эта чувственность, дышащая жизненной теплотой и энергией. Тут важно именно «внешнее», «конкретное», «чувственное», «частное», «реальное», «образное».

Во-вторых, выражение может быть *аллегорией*. Здесь мы находим обратное взаимоотношение «внутреннего» и «внешнего». Здесь «*внешнее*» *перевешивает* «внутреннее», «реальное» — полнее и интереснее «идеального». В схеме «внутреннее», «идея» не соединялись с «внешним», с «вещью», но так как она есть все-таки выражение, то статическая «внутренняя» «идея» и смысл превратились тут в «метод», или «закон», осмысления «внешности», «вещей», «чувственности». Этим и ограничивалась выразительность схемы. Другое мы находим в аллегории. Здесь дается, прежде всего, «внешнее», или «образ», чувственное явление, и аннулируется самостоятельность «идеи». Однако аллегория есть все-таки выражение, и потому в ней не может наличествовать только одна «внешность» как таковая. Эта «внешность» должна как-то все-таки указывать на «внутреннее» и свидетельствовать о какой-то идее. Что же это за идея? Конечно, раз между обеими сферами существует неравновесие, то идея эта не может быть выведена из сферы своей отвлеченности и неявленности. Она должна проявиться как неявленная, должна *выразиться как невыраженная*. Это значит, что мы получаем «образ», в котором вложена отвлеченная «идея», и получаем «образ», по которому видна невыраженная, невыявленная идея, получаем «образ» как *иллюстрацию*, как более или менее случайное, отнюдь не необходимое пояснение к идее, пояснение, существенно не связанное с самой идеей. Наиболее типичный и очевидный пример поэтической аллегории — это басня. В баснях Крылова действует и говорит муравей, но ни автор басни, ни ее читатели вовсе не думают, что му-

равей действительно может так поступать и говорить, как там изображено. Стрекоза «злой тоской удручена». Но при чтении басни никому и в голову не приходит действительно думать, что стрекоза может иметь столь сложные переживания. Стало быть, «образ» тут значит одно, а «идея» — нечто совсем другое. Они вещественно отделены друг от друга. Конечно, они как-то связаны, ибо иначе не было бы и самого выражения. Но эта связь есть такая связь, что обе стороны, «идея» и «образ», не входят вплотную друг в друга, но что «образ» отождествляется только с чистой отвлеченной идеей, не переводя ее целиком в «образ». На этом аллегорическом понимании построена масса мифологических теорий. Можно сказать, что почти все популярны мифологические теории XIX века, «мифологическая», антропологическая и т. д., страдали этим колоссальным недостатком. Герои Гомера — Ахилл, Одиссей и пр. почему-то сводились на различные «явления природы». Везде видели то восходящее или заходящее солнце, то вообще атмосферные явления, то видели в этих мифических образах обожествление каких-то исторических личностей. Мифические герои представлялись в этих теориях не просто как мифические герои, но в каком-то особом переносном смысле. Они указывали на какую-то другую действительность, более важную и осмысленную, а сами не были подлинной и окончательной действительностью. К мифу, конечно, такое аллегорическое толкование совершенно не подходит. Запомним раз навсегда: мифическая действительность есть подлинная реальная действительность, не *метафорическая*, не *иносказательная*, но совершенно самостоятельная, доподлинная, которую нужно понимать так, как она есть, совершенно наивно и *буквально*. Никакой аллгоризм тут не поможет. Аллгоризм есть всегда принципиальное неравновесие между означаемым и означающим. В аллгории образ всегда больше, чем идея. Образ тут разрисован и расписан, идея же отвлеченна и неявленна. Чтобы понять образ, мало всматриваться в него, как в таковой. Нужно еще мыслить особый отвлеченный привесок, чтобы понять смысл и назначение этого образа. В мифе же — непосредственная видимость и есть то, что она обозначает: гнев Ахилла и есть гнев Ахилла, больше ничего; Нарцисс — подлинно реальный юноша Нарцисс, сначала действительно, доподлинно любимый нимфами, а потом действительно умерший от любви к своему собственному изображению в воде. Даже если и есть тут какая-нибудь аллегория, то, прежде всего, необходимо утвердить подлинную, непереносную, буквальную реальность мифического образа, а потом уже задаваться аллегорическими задачами.

В-третьих, выражение может быть *символом*. В противоположность схеме и аллгории тут мы находим *полное равновесие между «внутренним» и «внешним», идей и образом, «идеальным» и «реальным»*. В «образе» нет ровно ничего такого, чего не было бы в «идее». «Идея» ничуть не более «обща», чем «образ»; и «образ» не есть нечто «частное» в отношении идеи. «Идея» дана конкретно, чувственно, наглядно, а не только при-

мышляется, как отвлеченное понятие. «Образ» же сам по себе говорит о *выраженной* «идее», а не об «идее» просто; и достаточно только созерцания самого «образа» и одних чисто «образных» же средств, чтобы тем самым охватить уже и «идею». Если в схеме «идея» отождествляется с «явлением» так, что последнее механически следует за ней, ничего не привнося нового, то есть «идея» отождествляется с чистым не-«идейным» «образом», а в аллегории «явление» и «образ» так отождествляются с «идеей», что последняя механически следует за «явлением», ничего не привнося нового, т. е. «явление» отождествляется с чистой, отвлеченной, не-«явленной», не-«образной» «идеей», то в *символе* и «идея» привносит новое в «образ», и «образ» привносит новое, небывалое в «идею»; и «идея» отождествляется тут не с простой «образностью», но с *тождеством «образа» и «идеи»*, как и «образ» отождествляется не с простой отвлеченной «идеей», но с *тождеством «идеи» и «образа»*. В *символе* — все «равно», с чего начинать; и в нем нельзя узреть ни «идеи» без «образа», ни «образа» без «идеи». Символ есть самостоятельная действительность. Хотя это и есть встреча двух планов бытия, но они даны в полной, *абсолютной неразличимости*, так что уже нельзя указать, где «идея» и где «вещь». Это, конечно, не значит, что в *символе* никак не различаются между собою «образ» и «идея». Они обязательно различаются, так как иначе символ не был бы выражением. Однако они различаются так, что видна и точка их абсолютного отождествления, видна сфера их отождествления.

Впрочем, тут надо провести более тонкую грань между символом, с одной стороны, и схемой и аллгорией — с другой. Вспомним, что и эти две последние формы, как формы выразительные, необходимым образом содержат в себе отождествление «внутреннего» и «внешнего», «идеи» и «образа», «общего» и «единичного». Ведь во всяком выражении «внешнее» не есть просто нечто буквально и самостоятельно данное. Оно берется именно как *проявление* «внутреннего», то есть по нему можно судить о «внутреннем», и, стало быть, последнее как-то необходимо содержится во «внешнем» и отождествляется с ним. Отсюда становится ясным, что относительно символа дело, собственно говоря, не в самом отождествлении «внутреннего» и «внешнего» (оно есть во всяком выражении), а в *том, что именно и с чем именно отождествляется*, то есть *какая «идея» с каким «явлением» отождествляется*. Дело в том, что «внутреннее» и «внешнее» содержат каждое в себе также разделение на «внутреннее» и «внешнее», на «смысл» и «явление», или на «идею» и «образ». Есть «внутреннее», которое в *себе* самом содержит разные слои «внутреннего», то есть прежде всего «внутреннее» как факт, явление «внутреннего»; и — «внутреннее» как смысл, идею «внутреннего»; и есть «внешнее», которое в себе самом содержит разные слои «внешнего», то есть прежде всего «внешнее» как факт, явление «внешнего», и — «внешнее» как смысл, идею «внешнего». Возьмем «внешнее». Геометрическая фигура есть нечто более «внешнее»

и «конкретное», чем отвлеченное число. Но круг, сделанный из дерева или металла, есть нечто еще более «внешнее» и еще более «конкретное», чем геометрический круг. Стало быть, разные слои внешности ясны сами собою. То же можно сказать о «внутреннем». Одно дело — отвлеченное понятие, другое дело — его умственный образ. И то, и другое не чувственно, но это — разные степени «идеального» и «внутреннего». Итак: 1) имеется два слоя бытия, относящиеся друг к другу как смысл и явление; 2) в каждом из них есть свой *смысл* и свое *явление*; 3) эти два слоя вступают друг с другом в отождествление и синтез; 4) при таком отождествлении возможны синтезы каждого отдельного момента одного слоя с соответствующим моментом другого. Какие же моменты отождествляются в каждом из указанных трех типов выражения?

Пример с басней воочию убеждает, что в аллгории имеется в виду перенос значения. Стало быть, в аллгории из «идеи», вступающей в синтез с «образом», берется *«идейная»*, *«смысловая»*, *«отвлеченная» сторона*. Отождествляется с вещью не вся «идея» и «сущность», но лишь смысловая, и притом отвлеченно-смысловая, сторона. Итак, в аллгории происходит синтезирование смыслового слоя «внутренней» «идеи» со смысловым или выраженным слоем «внешней» «вещи». То же самое и в схеме. На примере механизма мы убеждаемся в том, что берется в «идее» опять-таки смысловая сторона, — правда, не просто отвлеченная, но как-то выраженная (ибо схема есть метод конструкции и осмысления и может трактоваться как некая смысловая фигурность, предопределяющая протекание подчиняющихся ей вещей и явлений); — однако берется тут не самый факт «идеи» и «внутреннего». Метод, закон, фигура не есть категория просто, но все же это и не факт, не вещь, не дело. Для механизма же нужен из идеи только самый принцип построения, а не ее самостоятельное и в себе законченное существование. Поэтому если в аллгории отвлеченный смысл, идея «внутреннего» отождествляется с выраженным смыслом «внешнего», а в схеме выраженный смысл «внутреннего» синтезируется с отвлеченным смыслом и идей «внешнего», то в *символе* самый факт «внутреннего» отождествляется с самым *фактом* «внешнего», *между «идеями» и «вещью» здесь не просто смысловое, но-вещественное, реальное тождество*.

На примерах это становится совершенно ясным и убедительным. Если механизм — схематичен, то всякий организм *символичен*. Почему? *Потому что он не обозначает ничего такого, что не есть он сам*. В механизме идея дана как отвлеченный и выраженный опять-таки отвлеченно смысл, но она не дана вещественно. Чтобы получились часы, надо, чтобы кто-то другой, *не сами часы*, осуществил их самих. Если бы часы появлялись и существовали своими собственными средствами, то это значило бы, что их идея дана в них не отвлеченно, но реально, и они были бы тогда организмом. *Организм обозначает то самое, чем он сам является реально, не что-нибудь иное*. Конечно, идея организма отличается от самого организма; однако организм потому и

является таковым, что эта отличная от него идея дана в своем *вещественном отождествлении с ним*. Идея организма *отлична* от самого организма, но в то же время совершенно *неотделима от него*. Идея же механизма отлична от самого механизма, но она вполне отделима от него, потому что и с ней и без нее механизм есть просто мертвый материал дерева, металла, стекла, лака и пр. Идея механизма, как не вещественная, а отвлеченная идея, существенно не меняет мертвого материала. С другой стороны, сравним символ с аллегорией. Вот басенные петухи, куры, лошади, львы, лисицы и т. д. Никто ни на одну минуту не верит в реальность приписываемых им слов, сознательных поступков, иной раз целых философских рассуждений. Это, скажали мы, аллегория. Но вот — Цербер, охраняющий входы во врата Аида; вот — один из коней Ахилла, вдруг заговаривающий человеческим голосом и предрекающий своему господину близкую смерть; вот — вещие птицы Сирин, Алконост, Гамаюн. Это уже не басня. Авторы этих мифических образов оперировали с ними как с реальными, непереносными, как с теми, которые нужно понимать буквально и брать в их живой и наивной непосредственности. Такое же отношение можно установить, например, между искусством и жизнью. Искусство, в сравнении с жизнью, аллегорично, ибо актер, например, изображает на сцене то, чем он на самом деле не является. Он — Щепкин или Мочалов, а ведет себя так, что оказывается Гамлетом или Иоанном Грозным. Театр поэтому аллегоричен. Конечно, это не мешает ни театру, ни искусству вообще быть *в самих себе*, безотносительно, символическими. Искусство *само по себе* и есть и должно быть символическим или, по крайней мере, в разной степени символическим. Но по сравнению с реальной жизнью оно аллегорично. Жизнь же символична по самой природе своей, ибо то, как мы живем, и есть мы сами. Театр — аллегоричен, но, например, богослужение — символично, ибо здесь люди не просто изображают молитву, но реально сами молятся; и некие действия не изображаются просто, но реально происходят. Отсюда легко провести грань между православием и протестантизмом. Протестантское учение о таинствах — аллегорично, православное — символично. Там только благочестивое воспоминание о божественных энергиях, здесь же реальная их эманация, часто даже без особенного благочестия.

3. Итак, миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ. Нужно, однако, сказать, что символический слой в мифе может быть очень сложным. Я не буду тут входить в детали интереснейшего и совершенно самостоятельного учения о символе (это я делаю в другом совсем сочинении), но необходимо даже в этом кратком изложении указать, что понятие символа совершенно относительно, то есть данная выразительная форма *есть символ всегда только в отношении чего-нибудь другого*. Это особенно интересно потому, что *одна и та же выразительная форма, смотря по способу соотношения с другими смысловыми выразительными или вещественными формами, может быть и символом, и схемой, и аллегорией одновременно*. Поэтому анализ дан-

ного мифа должен вскрыть, что в нем есть символ, что схема и что аллегория и с каких точек зрения. Так, лев пусть аллегория гордой силы и величия, а лисица — аллегория хитрости. Но ничто не мешает, чтобы аллегорические львы и лисицы были выполнены со всей символической непосредственностью и наглядностью; этого достигают иногда даже неизменно моралистически настроенные баснописцы. Жизнь и смерть Пушкина можно сравнить с лесом, который долго сопротивлялся и отстаивал свое существование, но, в конце концов, не выдержал борьбы с осенью и погиб. Однако это не помешало Кольцову дать в своем известном стихотворении прекрасное изображение леса, имеющее значение совершенно самостоятельное и в своей буквальности — весьма художественное и символическое. Также и Чайковский изобразил в своем знаменитом трио «Памяти великого артиста» ряд картин из жизни Рубинштейна, но это — прекрасное произведение, ценное и само по себе, без всяких аллегорий. Отнимите подразумеваемого Пушкина у Кольцова и Рубинштейна у Чайковского, и — и вы ничего не потеряете ни в художественности этих произведений, ни в их символизме. Стало быть, одна и та же форма может быть и символической, и аллегорической. Рассматриваемая сама по себе, она символична. Рассматриваемая в отношении к другой идее, она аллегорична. Она же может быть и схемой. Так, всякий организм, сказали мы, символичен. Но символичен он только сам по себе, с точки зрения вложенной *в него самого* идеи. Рассматриваемый же с точки зрения другой идеи, он есть схема. Животный организм, как он обрисован в руководстве по анатомии, есть *схема*, так как здесь он взят не как самостоятельное живое целое, но как некая механическая составленность согласно известного рода идее. «Голубой цветок» для Новалиса — мистический символ; для обыкновенного любителя цветов он просто определенный растительный организм, т. е., по-нашему, символ; для рассказа, где он фигурирует наряду с другими более или менее условными персонажами, он — аллегория; наконец, для ботаника он — *схема*. Поэтому миф, рассматриваемый с точки зрения своей символической природы, может оказаться сразу и символом, и аллегорией. Мало того, он может оказаться *двойным символом*. Апокалиптическая «жена, облеченная в солнце», есть, конечно, прежде всего *символ первой степени*, ибо для автора этого мифа это есть живая и непосредственная реальность и понимать ее надо совершенно буквально. Но, во-вторых, это есть *символ второй степени*, потому что кроме непосредственного образного значения этот символ указывает на другое значение, которое есть тоже символ. Так, если это есть церковь, то поскольку эта последняя есть опять-таки нечто несомненно символическое, то в данном образе мы находим, по крайней мере, два символических слоя. Эти два (или больше) символических слоя могут быть связаны между собой опять-таки символически; могут быть они также связаны и аллегорически и схематически. Это — уже вопрос анализа каждого данного мифа. Заметим только, что большая общность космогонических и эсхатологических мифов еще

ничего не говорит об их аллегоричности. Например, часто называют *аллегорическими* неоплатонические и орфические концепции космогонии или эсхатологические мифы Апокалипсиса. Также думают, что космогония, мировой процесс и эсхатология в «Кольце Нибелунгов» Р. Вагнера есть тоже аллегория. Это совершенно неверно. Правда, образы героев во всех этих мифах наделены огромной обобщающей силой. Так, в Вотане себя осознает изначальная мировая Скорбь, а гибель Вальгаллы есть гибель всего мира и т. д. Надо, однако, помнить, что здесь ни о чем другом и не идет речь, как о первоначальных мировых принципах, о мире как таковом, его создании или гибели и пр. Если бы изображалось какое-нибудь обыкновенное лицо из повседневной обстановки и наделялось какими-нибудь мировыми функциями, тогда могла бы идти речь об аллегории. Однако даже относительно «Некто в сером» Л. Андреева нельзя этого сказать с абсолютной уверенностью. В космогонических же и эсхатологических мифах героем является сам мир или его основные стихии, первичные принципы и стихии. Хаос, Уран, Гея, Крон, Зевс или семь Ангелов, семь Чаш гнева Божия, Блудница на водах многих, Рейн, Золото Рейна, Кольцо, Вотан, Брингильда, Вальгалла и т. п. — все это суть сам мир и мировая история; и потому нет нужды ни в каком переносном понимании, чтобы понять их именно как мировые принципы. Ведь ни о чем другом тут и не идет речь, как о мировой судьбе. Поэтому все эти мифические образы суть именно символы, а не аллегории, и при этом символы второй (и большей) степени. Два (или больше) символических слоя связаны в них тоже символически.

4. а) Не могу не привести еще примеры символического мифологизирования света, цветов и вообще зрительных явлений природы, чтобы не показалось странным выставленное требование этого мифологизирования. Возьмем окружающие нас самые обыкновенные *цвета*. То, что я скажу о них сейчас, отнюдь не является какой-нибудь выдумкой. Я утверждаю, что это и есть самое обыкновенное их восприятие. Люди, и в особенности ученые, думают, что реальные те цвета, о которых говорится в руководствах по физике или химии. На самом же деле то, что говорится о цвете в физике, в особенности различные теории и формулы о движении света и цвета, весьма далеко от живого восприятия. Что такое, например, *желтый* цвет? Сказать: «я вижу желтый цвет» — это значит высказать нечто весьма абстрактное и мертвое. Что касается, например, меня, то я никогда не вижу *просто* желтый цвет. А в своей высшей чистоте он всегда обладает светлой природой и отличается ясностью, веселостью, нежной прелестью. Желтый цвет производит теплое впечатление и вызывает благодушное настроение. Посмотрите сквозь желтое стекло в серые зимние дни. «Радует глаз, расширяется сердце, светло становится на душе; словно непосредственно повеяло на нас теплотой». Желтый цвет хорош для обстановки (занавес, обои) и для платья. С блеском (например, на шелке или на атласе) он производит впечатление роскоши и благородства. Наоборот, потухший желтый

цвет производит неприятное действие какой-то грязноты. Так, неприятен цвет серы, впадающий в зеленое. Неприятен он на сукне, на войлоке. Из цвета почета и радости он переходит в цвет отвращения и неудовольствия. «Так могли возникнуть желтые шляпы несостоятельных должников, желтые кольца на плащах евреев».

Если в желтом есть светлое, то в *синем* (голубом) — темное. Синий цвет — «прелестное ничто». «В созерцании его есть какое-то противоречие раздражения и покоя», «Как высокое небо, далекие горы мы видим синими, так и вообще синяя поверхность как будто уплывает от вас вдаль. Как мы охотно преследуем приятный предмет, который от нас ускользает, так мы охотно смотрим на синий цвет, не потому что он проникает в нас, а потому что он тянет нас вслед за собою. Синева дает нам чувство холода, напоминает также тень». «Комнаты, выдержанные в синих тонах, кажутся до известной степени просторными, но собственно пустыми и холодными. Синее стекло рисует предметы в печальном свете». В *сиреновом* цвете также есть нечто живое, но безрадостное. По мере дальнейшего потенцирования сине-голубого цвета беспокойство возрастает «Обои совершенно чистого насыщенного сине-красного (то есть фиолетового) цвета были бы невыносимы. Вот почему, когда он встречается в одежде, как лента или иное украшение, его применяют в очень разреженном и светлом виде; даже и так он, согласно отмеченной природе, оказывает совсем особенное впечатление». «Про высшее духовенство, присвоившее себе этот беспокойный цвет, можно, пожалуй, сказать, что по беспокойным ступеням уходящего все дальше подъема оно неудержимо стремится к кардинальскому пурпуру». Мифологизирование *красного* цвета — общеизвестно. Возбуждающий и раздражающий характер его не нуждается в распознавании. Пурпур — то, к чему всегда стремились правители и бандиты. «Через пурпуровое стекло хорошо освещенный ландшафт рисуется в страшном свете. Такой тон должен бы расстилаться по земле и небу в день страшного суда». На *зеленом* цвете мы получаем удовлетворение и вздыхаем. «Не хочешь идти дальше и не можешь идти дальше. Поэтому для комнат, в которых постоянно находишься, обои выбираются обыкновенно зеленого цвета».

б) Можно было бы дать реальную мифологию каждого цвета очень подробно, но, конечно, нас она не интересует сейчас специально. Можно указать разве только еще на употребление этих цветов в жизни народов. «Люди природы, некультурные народы, дети проявляют большую склонность к цвету в его высшей энергии, — значит, особенно к желто-красному. У них есть также склонность к пестрому». «Народы Южной Европы носят одежду очень живых цветов. Шелковые товары, дешевые у них, способствуют этой склонности. И можно сказать, что особенно женщины со своими яркими корсажами и лентами всегда находятся в гармонии с ландшафтом, не будучи в состоянии затмить блестящие краски неба и земли». «Живые нации, например французы, любят потенцированные цвета, осо-

бенно активной стороны; умеренные, как англичане и немцы, любят соломенно- или кожевено-желтый цвет, с которым они носят темно-синий». «Женская молодежь держится розового и бирюзового цвета, старость — фиолетового и темно-зеленого. У блондинки склонность к фиолетовому и светло-желтому, у брюнетки — к синему и желто-красному, и склонность эта вполне правильна. Римские императоры были чрезвычайно ревнивы к пурпуру. Одежда китайского императора — оранжевый цвет, затканый пурпуром. Лимонно-желтый имеют также право носить его слуги и духовенство». «У образованных людей замечается некоторое отвращение к цветам. Это может происходить частью от слабости органа, частью от неуверенности вкуса, охотно находящей убежище в полном ничто. Женщины ходят теперь почти исключительно в белом, мужчины в черном»...

в) Я утверждаю, что проводимая в таком толковании цветов символическая мифология (между прочим, одинаковая у Гете и у Флоренского) есть всецело именно символическая, так как она построена на существенной характеристике каждого цвета в отдельности. Против этого могут только сказать, что эти характеристики необязательны, произвольны и субъективны. Что они необязательны, это может утверждать только засушенное и мертвое, абстрактно-метафизическое сознание. *Никто никогда не воспринимает цвет без этих и подобных впечатлений.* Чистый цвет есть несуществующая абстракция и утверждается лишь теми, кто не привык видеть жизнь, а лишь живет выдумками. Что же касается произвольности этих характеристик, то они являются таковыми только потому, что весьма мало людей, которые бы задавались целью изучить цвета в их полном жизненном явлении. Разумеется, тут возможна та или иная степень произвола, пока наука не собрала хорошо проанализированный этнографический, психологический и феноменологический материал. Наконец, совсем уже нелепо обвинение в субъективизме. Думают, что возбужденный характер красного цвета есть субъективное (так как нереальное) переживание, а колебательные движения среды, дающие красный цвет, объективны. Почему? Чем одно лучше другого? Разве эти «волны» не суть тоже некое физическое явление, воспринимаемое обычным путем? Почему одни восприятия субъективны, другие вдруг объективны? По-моему, все одинаково субъективно и объективно. И не лучше ли просто выкинуть всех этих субъектов и объектов и не лучше ли описывать предмет так, каким он является? Не хочется людям довериться живому опыту. А он как раз говорит, что не мы возбуждаем красный цвет, а он — нас; не мы успокаиваем зеленый цвет, но он — нас; и т. д. Ну, так и давайте запишем: красный цвет вызывает возбуждение, именно он, а не мы сами. И, значит, возбужденность — его *объективное* свойство. Для меня оно, во всяком случае, гораздо более объективно, чем какие-то там волны неизвестно чего, о которых я с гимназических лет успел забыть все, что ни вбивали в меня старательные физики. Физику я забыл, а красный флаг от белого всегда буду отличать, — не беспокойтесь.

г) Такова живая мифология цвета, ничего общего не имеющая с абстрактно-аллегорическими толкованиями «научных» теорий. Еще сложнее и интереснее делается мифология, когда она относится не к свету и цвету вообще, но к световым или цветным *предметам*. — *Лунный свет* отнюдь не такая простая вещь, чтобы можно было сразу взяться за вскрытие его мифологии; и тут немало можно было бы установить аналогий и уравниваний, если бы взяться за сопоставление всех «лунных» интуиций в различных религиях, искусствах и поэзии. Можно написать целую историю интуитивной мифологии луны; и этой увлекательной задачей займутся тотчас же, как только начнут серьезно относиться к непосредственным восприятиям жизни и перестанут заслонять от себя жизнь просветительским верхоглядством и абстрактной метафизикой, материалистической или спиритуалистической.

Выйдите на луг, когда над вами безоблачное летнее небо и когда луна одна парит в высоте, так что ни ветер, ни тучи, ни дождь, ни какое-нибудь особенное состояние атмосферы не отвлекают вашего внимания и вы можете сосредоточиться только на луне. Этот лунный свет в самом существе есть нечто холодное, стальное, металлическое. Он есть нечто электрическое и в то же время как бы нечто механическое, машинное; действительно — как бы просто свет ровно светящего дугового фонаря. Однако эта механика, несомненно, магична. Лучи, вы чувствуете, льются на вас волнами. Холод и механика оказываются внутренне осмысленными, сознательно направленными на вас. Этот свет действует так, как действуют над нами врачи, желая нас незаметно для нас самих усыпить, как пассы гипнотизера. Лунный свет есть гипноз. Он бьет незаметными волнами в одну точку, в ту самую точку сознания, которая переводит бодрственное состояние в сон. Вы чувствуете, что в темноте у вас начинает делаться что-то неладное. Там темнеет и холоднеет мозг, но не настолько темнеет, чтобы заснуть нам без сновидений, и не настолько холоднеет, чтобы прекратилась жизнь. Вы не засыпаете, нет. Вы переходите именно в гипнотическое состояние. Начинается какая-то холодная и мертвая жизнь, даже воодушевление, но все это окутано туманами принципиального иллюзионизма; это — пафос бескровных и мертвенных галлюцинаций. Луна — со- вмещение полного окоченения и смерти с подвижностью, доходящей до иступления, до пляски. Это — такое ничто, которое стало металлом, пустота, льющаяся монотонным и неустанным покоем, галлюцинация, от которой не стынет кровь в жилах, но которая несет вас в голубую пустоту какими-то зигзагами, какими-то спиралями, не вверх и не вниз, а влево и вправо, в какую-то неведомую точку, вовнутрь этой точки, в глубины этой точки. Чувствуется, как мозг начинает расширяться, как образуются в нем черные провалы, как из этих провалов встает что-то черное и светлое, как он прозрачное, не то скелеты, не то звездные кучи, не то огромные, со светящимися глазами пауки. Ощущается сначала легкая тошнота, потом томление усиливается. В груди тесно. Потом как бы все пропадает, и становится скучно. Прохладно, пусто, сонно и — скучно. Но это ненадолго. Потом уже совершенно явственно на-

чинается пляска скелетов с оскаленными зубами и длинными-предлинными руками. Нет уже никакой луны, никакого луга, нет ни вас, ни ночи. Только слышен стук скелетов друг о друга; и оскаленные рожи вертятся все быстрее и быстрее, и их становится все больше и больше. Они заполняют луг, землю, небо, они заполняют весь мир, но вдруг стук пропадает, и вся вакханалия происходит в абсолютной тишине; только луна, показавшись ненадолго в этой голубой бездне, лукаво кивает и моргает, зовет и хихикает как ни в чем не бывало. То вдруг стук превращается в гром, и тогда кто-то оглушительно хохочет и высовывает красный язык, и вы как бы насильно лезете куда-то сверху и в то же время бьетесь головой о что-то твердое и черное. Холод и смрад, оборотничество и самоистязание, голубое и черное, гипноз и жизнь, вихрь и тишина, — все слилось в одну бесшумную и окостеневшую галлюцинацию. Непаром кто-то сказал, что у бесов семя холодное.

Определенную мифологию имеет *солнечный свет*. Определенная мифология принадлежит *голубому небосводу*. Зеленый цвет деревьев, синий цвет далеких гор, красноватый цвет зимних сумерек, — все это я мог бы изобразить здесь в подробном и наглядном виде. — Однако увлекаться этим не стоит в очерке, преследующем одни лишь принципиальные цели. Можно разве указать на мифологию электрического света, так как поэты, испокон веков воспевавшие цвета и цветные предметы в природе, покамест еще недостаточно глубоко отнеслись к этому механически изготавливаемому свету. А между тем в нем есть интересное мифологическое содержание, не замечаемое толпой лишь по отсутствию вкуса и интереса к живой действительности. Свет электрических лампочек есть мертвый, механический свет. Он не гипнотизирует, а только притупляет, огрубляет чувства. В нем есть ограниченность и пустота американизма, машинное и матерое производство жизни и тепла. Его создала торгашеская душа новоевропейского дельца, у которого бедны и нетонки чувства, тяжелы и оземлянены мысли. В нем есть какой-то пафос количества наперекор незаменимой и ни на что не сводимой стихии качества, какая-то принципиальная серединность, умеренность, скованность, отсутствие порывов, душевная одеревенелость и неблагодарность. В нем нет благодати, а есть хамское самодовольство полужнания; нет чисел, про которые Плотин сказал, что это — умные извращения, заложенные в корне вещей, а есть бухгалтерия, счетоводство и биржа; нет теплоты и жизни, а есть канцелярская смета на производство тепла и жизни; не соборность и организм, но кооперация и буржуазный по природе социализм. Электрический свет — не интимен, не имеет третьего измерения, не индивидуален. В нем есть безразличие всего ко всему, вечная и неизменная плоскость; в нем отсутствуют границы, светотени, интимные уголки, целомудренные взоры. В нем нет сладости видения, нет перспективы. Он принципиально невыразителен. Это — таблица умножения, ставшая светом, и умное делание, выраженное на балалайке. Это — общение душ, выраженное пудами и саженьями, жалкие потуги плохо одаренного недоучки

стать гением и светочем жизни. Электрическому свету далеко до бесовщины. Слишком он уж неинтересен для этого. Впрочем, это, быть может, та бесовская сила, про которую сказано, что она — скущища пренеприличная. Не страшно и не гадливо и даже не противно, а просто банально и скучно. Скука — вот подлинная сущность электрического света. Он сродни ньютоновской бесконечной вселенной, в которой не только два года скачи, а целую вечность скачи, ни до какого атома не доскачешься. Нельзя любить при электрическом свете; при нем можно только высматривать жертву. Нельзя молиться при электрическом свете, а можно только предъявлять вексель. Едва теплящаяся лампадка вытекает из православной догматики с такой же диалектической необходимостью, как царская власть в государстве или как наличие просвирни в храме и вынимание частиц при литургии. Зажигать перед иконами электрический свет так же нелепо и есть такой же нигилизм для православного, как летать на аэропланах или наливать в лампаду не древесное масло, а керосин. Нелепо профессору танцевать, социалисту бояться вечных мук или любить искусство, семейному человеку обедать в ресторане и еврей — не исполнять обряда обрезания. Так же нелепо, а главное нигилистично для православного — живой и трепещущий пламень свечи или лампы заменить тривиальной абстракцией и холодным блюдом пошлого электрического освещения. Квартиры, в которых нет живого огня — в печи, в свечах, в лампадах, — страшные квартиры.

...Однако не будем увлекаться анализом символической природы отдельных мифов, предоставляя это особому исследованию, и запомним только тот основной вывод, что *миф никогда не есть только схема или только аллегория, но всегда прежде всего символ, и, уже будучи символом, он может содержать в себе схематические, аллегорические и усложненно-символические слои*».

Общее понимание символа у отцов. В свете сказанного выше, если мы станем подходить к вопросу о символе с исторической стороны, с точки зрения его понимания в христианстве в целом, следует выделить *два его понимания*.

Западное богословие в своем понимании окружающей действительности стоит в большей мере на аллегорическом толковании символа, при этом под аллегорией разумеется указание на что-то вне данного события или вещи, «мы получаем «образ», в котором вложена отвлеченная «идея», — как подмечал А. Ф. Лосев, — и получаем «образ», по которому видна невыраженная, невыявленная идея, получаем «образ» как иллюстрацию, как более или менее случайное, отнюдь не необходимое пояснение к идее, пояснение, существенно не связанное с самой идеей». Так, например, Иоанн Скот Эруигена¹

¹ Иоанн Скот Эруигена (род. в 851 году) происходит из рода знатных шотландцев. В 847 году призван ко двору Карла Лысого для руководства придвор-

применял аллегорическое толкование к пониманию текста Священного Писания и приходил к выводу, что понятие «загробная жизнь» выражает не некую реальность, а является лишь аллегорией. Ум человека при таком подходе не привязан к реальности, но как бы скользит по поверхности бытия, не ведая глубинной сопричастности этому бытию. Ум отмечает взаимосвязи, выхватывает идеи, но подлинно не переживает их. И главное, сама вещь или текст не воспринимаются как реальное явление горнего, то есть как символ. Отсюда и начало понимания символа как чего-то противостоящего реальному, чего-то искусственного, чуждого бытию.

Рикардус Сен-Викторский применяет этот принцип к вещам: вещи для него носители смысла, а смыслов таких может быть бесконечное множество, и потому каждая вещь может быть истолкована как в лучшую, так и в худшую стороны.

Особенно много места в сочинениях аллегорическим толкованиям посвятил Мавр Рабан¹, епископ Майнцский. В его словаре «О мире» слово «лев» может означать Христа, потому что лев, как считалось тогда, имеет свойство спать с открытыми глазами, и Христос как человек умерев, бодрствует как Бог. Но лев в соответствии с другим своим свойством может означать и дьявола. Он же может означать праведников, которые подобны молодым львам, но и грешников-еретиков, потому как из пасти льва исходит зловоние, так исходит хула из уст еретиков. В этом аллегорическом понимании весь католицизм, таков в своих объяснениях и протестантизм.

Отсутствие символического мировидения приводит католическое богословие к ненужным и неуклюжим крайностям мысли, и в частности в вопросах литургического богословия: «Противопоставление одного другому — «символа» и «реальности» — и легло в основу этого восприятия, — пишет о. Александр Шмемман, — а затем и определения Таинств, и, в первую очередь, Евхарис-

ной школой. Перевел на латынь сочинения св. Максима Исповедника и Псевдо-Дионисия. Эуригене посвятил большой труд профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. И. Бриллиантов: «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эуригены».

¹ Рабан Мавр (+856) — один из великих ученых средних веков. Образование получил в Фульдском монастыре, вскоре стал аббатом. В споре Радберта Пасхазия о претворении в Евхаристии хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы он выразил мнение, что следует различать таинство и силу таинства. Только в силу последней души, приемля слово Божие с верою, превращает хлеб и вино в Тело и Кровь Христовы.

тии, средоточением которого является учение о тайносовершительной формуле. Это учение пришло к нам с Запада, где, в отличие от Востока, таинства очень рано составили предмет особого изучения и определения. В схоластическом трактате «De Sacramentis», в его постепенном развитии, особого внимания заслуживает своеобразная отдаленность таинств от Церкви. Отделенность эту понимать нужно, конечно, не в том смысле, что таинства установлены и действуют вне Церкви и независимо от нее. Нет, они даны Церкви, они совершаются в ней и только ей данной властью совершать их, и, наконец, совершаются для нее. Но совершаемые в Церкви и Церковью таинства — в самой Церкви — составляют особую, только им присущую реальность. Особую в своем установлении непосредственно самим Христом, особую в своей сущности «видимых знаков невидимой благодати» (*invisibiles gratiae visibile signum*), особую в своей «действенности» (*efficacio*) и, наконец, особую как «причину благодати» (*causa gratiae*).

Причиной этого «обособления» таинств в новую, *sui generis* реальность является схоластическое определение таинств как установленных только из-за падения человека и спасения его Христом. В состоянии «изначальной невинности» человек в них не нуждался. Нужны они только потому, что человек согрешил и нуждается в лекарствах от ранений греха. Вот такими лекарствами — «*quaedam spirituales medicinae qui adhibentur contra vulnera peccati*» и являются таинства. И, наконец, единственный источник этих лекарств — это *Passio Christi* — страдания и крестная жертва, которою Христос искупил и спас человека. «Таинства совершаются силой страстей Христовых» — «*operatus in virtute Passionis Christi*» и ее применяют к человеку — «*passio Christi quaedam — applicatus hominibus...*» [245, с. 37–38]. Современное богословие символа остается в католической церкви на позициях аллегории, мир не есть символическое прикровенное отображение горнего бытия, а потому Бог особым образом является исключительно в Таинствах Церкви.

Символичность Евхаристии и врат в Царствие Славы — Тела и Крови Христовых не следует разлагать развешивающим подлинное бытие аллегорическим осмыслением. Символ — ключ к подлинному пониманию бытия и если он дает поползновения в аллегорию, то это порождает неразрешимые трудности. «Мы знаем теперь, что определение это выпало из научнобогословских объяснений Литургии,

воспринятых православным богословием с Запада, и выпало, главным образом, *по причине распада в христианском сознании ключевого понятия символа*, противопоставления его понятию реальности и, потому, низведения его в категорию «символизма изобразительного». Поскольку же христианская вера с самого начала твердо исповедовала именно реальность преложения даров хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы: сие есть самое честное Тело, сия есть самая честная Кровь Христова — то всякое «смещение» этой реальности с «символизмом» стало восприниматься как угроза евхаристическому «реализму» и, это означает, реальному присутствию Тела и Крови Христовых на престоле. Отсюда — сведение таинства к «тайносовершительной формуле» — самой своей ограниченностью «гарантирующей» реальность преложения, во времени и пространстве, отсюда — из этого «испуга» — все более и более детальное определение «модуса» и «момента» преложения и его «действенности». Отсюда настойчивые напоминания, что до освящения даров на дискосе только хлеб, в чаше — только вино, тогда как после освящения — только Тело и Кровь, отсюда попытки объяснить «реальность» преложения при помощи аристотелевских категорий «сущности» и «акциденций», объяснить преложение как «пресуществление». Отсюда, наконец, отрицание за Божественной Литургией, как в «многочастности», так и в единстве ее, реального отношения к преложению Св. Даров и фактически — исключение ее из объяснения Таинства. Но вот теперь мы можем и должны спросить: соответствует ли это понимание символа и символизма, это противопоставление их реальности, соответствует ли оно изначальному смыслу самого понятия «символ» и применимо ли оно к христианскому «закону молитвы», к литургическому преданию Церкви? На этот — основной — вопрос я отвечаю отрицательно» [245, с. 45–46].

«Католический богослов **Dom Vonier**, автор известной книги «Ключ к евхаристической доктрине», пишет: «Мир таинств есть новый мир, *созданный* Богом и всецело отличный от мира природы и даже от мира духовного. Нет ничего ни на земле, ни на небе, подобного таинствам. У них свой образ существования, своя психология, своя благодать. Мы должны понять, что понятие таинств есть нечто всецело *sui generis*...» [245, с. 39]

Таким образом, таинства, в понимании католического богословия, есть не сакраментальное явление Бога в мире вполне *естествен-*

ным путем, а нечто *искусственно задуманное, сделанное и установленное* специально для человека, а не проявляющаяся и иерархически разветвляющаяся любовь Божия в символах.

Карлос Вальверде, современный богослов, автор книги «Философская антропология», относит символ к специфическим человеческим феноменам. «Символы — это условные обозначения и потому они существуют только в мире людей» [37, с. 159]. Символ отсылает к иной реальности, а творцами символов являемся мы, люди. Стало быть, символы не обнаруживаются в бытии, а сотворяются, потому правильнее сказать, что мы здесь имеем дело с *отвлеченным символом*, имеющим субъективный характер. «Человек нашел способ познавать и выражать реальности, которые становятся постижимыми только в символах, ибо в символах некоторым образом присутствует символизируемое» [37, с. 159].

Но это особое присутствие не онтологическое, а скорее логическое, ибо начало свое берет от их творца — человека, который не обнаруживает символ, но устанавливает, нарекает его. «К числу наиболее характерных символических систем, которыми пользуется человек, относятся математика, разговорный и письменный язык, религиозные обряды, искусство во всех его многообразных проявлениях» [37, с. 159]. Так Вальверде одним махом перечеркивает онтологию всего бытия — из символического восприятия человек переходит в субъективное мировидение, творцом которого он сам и является.

В заключение еще раз подчеркнем, что для католического богословия символ низводится до уровня отвлеченности психологического ряда, и складывается странное впечатление, что Западная церковь вовсе не ведает онтологической жизни символа.

В Восточной Церкви понимание мира более глубокое — подлинно символическое. Символическое толкование берет свое начало в александрийской школе, наиболее яркими представителями которой были: Пантен¹, Климент Александрийский, Ориген, Иракл, Дионисий, Перий, Феогност, Петр Мученик, Дидим Слепец, Родон².

¹ Историческая наука, ссылаясь на Евсевия Кессарийского, считает Пантена основателем древнейшей богословской школы в Александрии, из которой вышли Климент, Ориген и другие.

² Подробно об истории становления и развития Александрийской школы см. [5]. Полезный обзор истории Александрийской школы так же у Н. И. Сагарды и А. И. Сагарды [208].

Пантен (†200) — начинатель Александрийской школы, в его богословии, несомненно, должно содержаться в свернутом виде все дальнейшее учение, стало быть, и учение о символе, пусть несовершенно, но все же должно присутствовать в его мысли. Пантен явился своего рода руслом, в котором далее потекла великая и могучая река александрийского богословия. Сочинений после него не сохранилось, однако Климент Александрийский, его прямой ученик, настолько часто цитировал своего патрона, что это позволило последующим богословам приписывать Пантену множество комментариев на Священное Писание. Как бы там ни было, для нас важно одно: можно сказать точно — Пантен задал определенный стиль богословствования, раскрывшийся в последующее время во всей своей полноте и величии.

Для **св. Климента Александрийского**¹ (†215) представляется важным, что философская наука несет истину и жизнь. Он как апологет философии утверждает не отвлеченные от жизни злоупотребления разумом человеческим, но здоровое философствование, которое есть практическая жизнь и устремленность всем существом к добродетели². Климент не понимает людей, отрицающих и недолюбливающих философию, и в своих сочинениях порицает таковых³. Есть, конечно, ложь и заблуждение в философских системах древности, но в них присутствует и Истинное Знание, а потому их следует

¹ Климент Александрийский — знаменитый учитель и писатель александрийской церкви конца II — начала III века, учитель Оригена. Вместе с Пантенем, своим учителем, он является основателем особой богословской школы в Александрии. Эта школа по преданию была основана еще евангелистом Марком.

² «Софисты были не что иное, как распространители лжи. Они всю жизнь занимались только набором слов, составлением и извращением фраз. Будучи очень болтливы, они льстили ушам, требовавшим приятного щекотания; но в струе их слов была одна капля ума». Не такова философия истинная. «Истинная философия есть знание предметов божественных и человеческих; есть наука, сообщающая нам понятие о наших отношениях к Богу и миру, указывающая нам средства к достижению мудрости и добродетели. Следовательно, это есть драгоценное сокровище, для приобретения которого мы должны употреблять все усилия». (Цит. по [212, с. 277–278])

³ «Несправедливо говорят, что философия есть изобретение дьявола. Зло не может произвести добра, тьма не явит света; но философия есть источник добра. Каким же образом искусство духовное, благороднейшее из всех искусств, непосредственно служащее истине, может иметь дьявольское происхождение? Каким образом изучение мудрости может быть дурным делом, когда само Св. писание предписывает нам всеми силами стремиться к достижению истины? Скажут — может быть, — что философия есть дщерь разума человеческого? Но разум есть дар Божий, из которого мы должны делать надежащее употребление. Философская способность сообщается человеку особым действием Промысла». (Цит. по [212, с. 278])

тщательно изучать¹. Таким образом, для св. Климента важна практическая философия, устремляющая людей к истинным познаниям (гнозису), а это уже делает его мистиком, для которого знания есть плод созерцательной жизни, опытный плод веры. Разум и его мудрования также необходимы для богослова, но с целью защиты истин, достигнутых из опытной жизни, подлинным богословом является исключительно мистик-созерцатель².

В мире кроме Откровения, записанного или сугубого, существует, по св. Клименту, еще и откровение, разлитое в мире, но оно *сокрыто* от непосвященных, как бы находясь за прозрачной завесой, рассмотреть же происходящее за ней под силу *только посвященным*: «*Сокрытые вещи, просвечивающие через завесу, оставляют впечатления об истине внушительное и значительное, подобно тому, какое являют собой фрукты на дне ручья, просвечивающие через воду, или формы, покрытые вуалью, которая слегка меняет их очертания. Напротив, несокрытое выглядит совершенно определенно и воспринимается однозначно*. Всестороннее освещение проявляет дефекты в вещах, в то время как можно увидеть множество значений в том, что

¹ «Под словом философия, — говорит он, — я разумею не стоическое учение, или учение Платона, Эпикура, Аристотеля; но то, что каждая из этих школ высказала доброго о правде, благочестии и знании; я называю философией соединение того, что служит результатом этого выбора. Истина одна. Частицы истины можно найти и в сектах (я говорю о тех сектах, которые не совершенно глупы и не разрушают окончательно нравственного порядка). Как ни очевидно разногласие этих сект между собою; но при внимательном наблюдении можно заметить и то, что они иногда приближаются к истине, что они прикасаются к истине какой-либо стороной, или как часть, или как вид, или как род. В музыкальном инструменте высшая струна противоположна низшей, и однако же одновременное сотрясение их производит стройный аккорд. Равное число отлично от неравного; но арифметика их соединяет. В высшей степени разнородны части вселенной; но они сохраняют свое отношение к целому. То же должно сказать и о системах философии как варварской, так и греческой: в каждой системе есть известная доля истины, которая будет гармонировать с истиной христианской; но для того, чтобы воспользоваться этим золотом, надобно очистить его от песка». (Цит. по [212, с. 278–279])

² «Знание философии не обязательно для всех; философия не есть такая наука, sine qua pop: но для наставника, пастыря, вообще для богослова она необходима. Вера есть сокращенное знание предметов, необходимых для спасения; но богослов обязан защищать истины, получаемые посредством веры. В этом случае философия может послужить валом, прикрывающим откровенное учение оградой и стеной, окружающими вертоград Спасителя. Богослов обязан развивать и объяснять истины веры; но не так легко, как некоторые думают, исчерпать богатство откровения, которое бесконечно. Если же есть такие малодушные, которые боятся философии, как дети привидений, которые думают, что философия может послужить причиной их падения: то такие люди пусть падают, дабы своим падением научить других, что истинная философия необходима». (Цит. по [212, с. 294–295])

сказано со скрытым смыслом. И хотя в такой ситуации неопытный и неученый человек впадает в ошибки, и только гностик понимает, это, конечно же, не означает, что «все должно быть объяснено всем и при свете дня, или что благая мудрость должна вступать в контакт с теми, кто даже во сне не был чист душой» [121, V 56, 5–59, 5]. Из такого богословия становится понятно, что в мире есть сокрытое откровение или, точнее выразиться, — сам мир есть это сокрытое откровение, и задача истинного гностика научиться читать его. Это откровение не искусственное наречение человеком каких-либо аллегорий окружающему миру, не прогибание мира под видение человека, а напротив, восхождение ума человека к первопринципам бытия. Климент различает символ и аллерию. Так, символ не может быть полностью объяснен или сведен к сумме объяснений, и, следовательно, имеет свою самостоятельную значимость. Не каждому доступно понимание символа, символ как бы охраняет сам себя и для понимания символа человеку необходимо иметь определенный дар. В чем же этот дар? По мнению св. Климента этот дар в обретении человеком гармонии между верой и знаниями, или то, что в дальнейшем станет именоваться как «духовные очи», открываются которые в результате нисхождения ума в сердце, «поэтому неверны мнения как тех, кто ратует за «простое христианство», так и тех представителей гностических сект, которые делят избранных от природы и обреченных к гибели»¹. Вывод, следующий из этих слов, у Климента таков: недолжно раскрывать достигнутое опытно перед людьми, любящими только поговорить об опыте, или «не следует метать бисера пред свиньями».

Символ, по слову Климента, имеет способность скрывать и открывать одновременно, а потому он есть страж самого себя от всякого рода профанов (любителей теоретического знания), но профаны через возделывание себя становятся истинными гностиками. Стать посвященным — значит удалить от себя жизнь животную, перестать мерить счастье «желудком, влечением и половым членом»² и взамен приобщиться ведению символа. «Все дело в том, — пишет Климент, — что символизм варварской философии, пифагорейские мифы или все эти платоновские истории об Эроте, сыне Армения, в Государстве...должны пониматься не просто как всевозможные аллериизации всех этих имен, но как выражающие универсальный смысл, который необходимо найти за символами, скрытыми за завесой этих

аллегорий. Ведь и обычай, принятый в пифагорейском союзе, делить всех, в соответствии с двумя степенями посвящения...означал, что нечто открыто, нечто же пребывает в тайне...»¹. Таким образом, александрийский учитель предстает пред нами, как последовательный теоретик *символического мироощущения*; закладывая фундамент того здания, строительство которого завершит великий защитник Восточного христианства святой Григорий Палама.

В учении о Боге св. Климент Александрийский выделяет непостижимое «существо»² и «явление»³. Это дает нам полное право говорить о символическом явлении Бога в мире: естественно, что если божественная сущность непостижима, то является она в мире не непосредственно, а *символически*, как результат *отношения Бога к миру*. Здесь мы видим начаток того учения, которое постепенно разовьется в апофатическое (отрицательное) и катафатическое (положительное) богословие.

¹ Там же.

² «Если трудно открыть начало всякой вещи, то как должно быть трудно для разума ясно показать начало абсолютно первое и древнейшее всех? И в самом деле, каким именем вы назовете Того, Кто не есть ни рода, ни различие, ни вид, ни неделимое, ни число, ни случайность, ни субстанция, подверженная чему-либо случайному? Вы скажете, что Он есть все? Выражение это будет неправильно; потому что все подлжит измерению, а Бог есть отец всех вещей. Вы дадите Ему части? Но Он есть нераздельное единство. Он бесконечен не потому только, что человеческая мысль почитает невозможным познать Его; но потому, что Он не подлжит измерениям и не знает пределов. Он не имеет форм, а следовательно и не может быть назван. Назовем ли Его единством, благом, разумом, бытием; назовем ли Отцом, Богом, Творцом, Спасителем, — ни одно из этих выражений — собственно говоря — не идет к Нему. Мы прибегаем к этим прекрасным названиям по невозможности найти название настоящее. Ни один из этих терминов, отдельно взятых, не выражает Бога; взятые вместе, они указывают на Его всемогущество... Отличают предметы или по их свойствам, или по отношениям, какие они имеют между собою. Но ничто из всего этого не может быть приложено к Богу. Мы не можем достигнуть многого посредством доказательств; потому что доказывать можно, только из начал древнейших и более известных, но ничто не существовало прежде бытия несотворенного». (Цит. по [212, с. 300–301])

³ «Есть богопознание, — говорит он, — глубокое и совершенное, почерпаемое из откровения, и есть богопознание, служащее плодом разума: первое есть прямой и непосредственный предмет веры, последнее есть приготовление к вере. Разум указывает на единство субстанции; откровение говорит о триничности лиц: там Бог природы, здесь — Бог благодати и славы» И еще: «Бог, как вечное и неизменяемое начало всех вещей, не может быть познан; но как Творец мира должен служить предметом познания. Человеческий разум, различая действия от причин, должен возвышаться к мысли о бытии всемогущего и бесконечного существа; обязан постепенно восходить от явлений истинного и прекрасного к истине и красоте абсолютной. Было бы безрассудно не видеть в деле творения десницы верховного Архитектора». (Цит. по [212, с. 304–305])

¹ Афонсин Е. В. «Строматы» Климента Александрийского [121, с. 45]

² Там же, с. 49.

Ориген (185–255) — ученик и преемник св. Климента на кафедре Александрийского катехизического училища, а потому и богословие, исповедуемое учителем, оказывает значительное влияние на верного продолжателя его мыслей. Замечателен же Ориген, прежде всего, тем, что первый выдвинул идею богословского синтеза и осуществил ее на практике за что, собственно, и пострадал...



Если св. Климент, учитель Оригена, фокусировал свое внимание более на символическом восприятии мира и вещей в целом, то его ученик досконально развил и воплотил на практике идею о символическом восприятии текстов Священного Писания.

Ориген, как и его наставник, считает, что святые и высокие истины не всякому должно открывать, и что Божественные тайны не перед всяким можно излагать научно и в исчерпывающей мере. Поэтому Ориген главное внимание обращал на практическое изъяснение текста. Там, где библейский текст не имел практических толкований, он все же достигал их через *аллегорическое* осмысление прочитанного, стало быть, Оригену не чужда аллегория.

Главная деятельность Оригена состоит в комментировании Писания. В своих толкованиях на Священный Канон он преследует цель взойти к духовным глубинам, а потому он «всюду строго различает между случайным и малоценным историческим значением объясняемых мест и сокрытой в них глубокой истиной, которая вечна и непреходяща, поэтому последнею целью его всегда было добыть именно эту истину» [208, с. 571]. Текст Писания, таким образом, по Оригену, может являть три уровня: (1) буквальный или исторический; (2) нравственный или практический; (3) духовный или символический, доступный только посвященным или, как выражался его учитель, Климент — гностикам.

Все Евангелие Ориген уподобляет плоти Иисуса Христа, Писание есть воплощение Бога Слова в несовершенные формы человеческих слов: «Все, признаваемое словом Божиим, есть откровение воплотившегося Слова Божия, Которое было в начале у Бога и источи-

ло Себя. Поэтому мы за нечто человеческое признаем Слово Божие, ставшее человеком, ибо слово в Писаниях всегда становится плотью и обитает с нами» [178, с. 15, 19, 26–31 (438)].

Осмысливая Священные Тексты духовно, воспринимая их как символы высшего мира, Ориген тем самым *упраздняет древний эллинский дуализм материи и духа, что является высочайшим достижением христианства как целостного (органического) мировосприятия*. Должно быть глубинное сакраментальное единство мира духовного и материального, в противном случае это может привести к последствиям, выводящим богословие на прежнюю тропу языческого философствования и приводящую в христианстве к деизму и механицизму.

Не отрекаясь от аллегорического комментария текстов, Ориген последовательно проводил *символизм*, в силу которого только в идее он видел действительное и вечное; все, что связано с временным и материальным, для Оригена не имело значения. «Отсюда вся видимая природа в сущности есть *символ* невидимого мира, и каждый индивидуум — образ идеи или сверхчувственного факта» [208, с. 585]. Дух символического богословствования Оригена так или иначе имел влияние, вне всяких сомнений, на всех видных представителей христианского мироосмысления.

Иракл. В 231 году Ориген должен был оставить Александрию, и его место занял его бывший сотрудник по школе Иракл. По-видимому, ничего существенно нового как богослов Иракл сделать не смог, так как после смерти епископа Димитрия в том же 231 году, Иракл был назначен на его место, во главе же школы поставлен был Дионисий.

Дионисий Александрийский оставался руководителем школы шестнадцать лет, когда после смерти Иракла он, кроме руководства катехизическим училищем, наследовал и Александрийскую кафедру.

Сказать, что Дионисий был оригинальным богословом, мы не можем, он во всем оставался верным своему учителю Оригену и в вопросе символического мироистолкования в частности, а потому, наряду с другими представителями Александрийской школы, поддерживал взаимосвязь духовного и материального. Однако его неоригинальность не лишает его мысль силы. В этом смысле интересно указать на его сочинение «О природе», направленное на критическое осмысление эпикуровской картины мира. Мир есть не хаотиче-

ское сцепление атомов¹, как это утверждал древний философ, а продуманный и гармонично устроенный *организм*², где каждый элемент *поддерживается* своим Творцом. Бог и мир здесь не разделены, как у Эпикура, его боги не принимают участие в происхождении мира и человека, в управлении Вселенной и пребывают в состоянии покоя и блаженства. По Дионисию Творец мира непосредственно участвует в судьбе своего творения³. Такой подход раскрывает символизм

¹ «Один взгляд на всеневную жизнь должен бы научить этих адвокатов слепого случая, что каждая полезная и способная к употреблению вещь, хотя бы она казалась очень не значительною, происходит не случайно, не даром, но направляется рукою человека к определенной цели. Дом или корабль являются не от того, что камни или балки сами собою собрались и соединились; но для устройства дома, или корабля нужен искусный архитектор, который бы привел в порядок и соединил собранные материалы. И если дом разрушится, то камни здания будут лежать разрозненными вечно, не имея возможности сами собою соединиться для образования нового здания; и куски разбитого бурею корабля бывают повсюду рассеиваемы волнами, а не соединяемы. Этим кускам подобны атомы Эпикура, которые блуждают без плана, и притом до тех пор, пока какой-либо случай не соединит их в тела». (Цит. по [212, с. 424])

² «Сделаем же разумный взгляд на эти бессмысленные и бесформенные атомы, и мы убедимся, что столь прекрасное и искусственное здание, какое мы имеем пред глазами, т. е. вселенная, не могло быть произведено столь ничтожными частями. Ибо можно ли представить, чтоб из беспорядка вышел порядок? Чтобы эти правильные движения небесных тел были произведением причины, действующей без плана и закона? Чтобы этот гармонический хор мог быть вызван взаимодействием не музыкальных и нестройных инструментов?» (Цит. по [212, с. 424–425])

³ «И если все вещи происходят из той же первобытной материи, т. е. атомов, которые друг другу подобны и различаются между собой только видом и величиной, то откуда столь огромное существенное различие? Одни божественны и вечны, или по крайней мере издавна существуют; другие видимы, как например солнце, луна, звезды; третьи невидимы, как боги, демоны, души... Эпикур говорит, что это разнообразие имеет свое основание в различном сочетании атомов. Некоторые атомы т. о. соединяются ближе и крепче, и потому разрешаются труднее; другие соединены слабо, и потому не могут оказать значительного противодействия разделению. Следствием такого неровного сочетания атомов бывает различие их по форме и величине, а с тем вместе и различие по виду. Но кто же умел так искусно их соединить? Кто сообразно с их свойствами так их разделял или соединял, что из соединения произошли солнце, луна? Впрочем, если бы атомы и могли соединяться бессознательно и случайно, или же по закону необходимости; то и в таком случае существование мудрого распорядителя необходимо. Даже если бы соединение было произвольным; то должен быть один, который бы каждому указывал соответствующее место. И солдаты собираются добровольно, но не представляют стройно организованного войска, пока начальник не установит их и не приведет в порядок. Возразят: в этом атомы не нуждаются; они знают свою природу, и если в своем беспорядочном движении в бесконечно пустом пространстве сталкиваются с другими атомами, которые с ними одинаковой природы, то они соединяются с ними добровольно, а не так, как говорят поэты, что само божество побуждает их к тому. Как это удивительно! Друзья и враги находят друг друга, обнимаются и живут

мира, как *теофании*, возрождая борьбу, начатую Оригеном против древнего дуализма.

Последующие представители Александрийской школы с ее мистико-символическим толкованием текстов Священного Писания и мира в целом уже существенно нового не приносят, а лишь укрепляют и развивают намеченный путь. Теперь же нам следует обратиться к одному весьма значимому имени в становлении символического мировосприятия.

Св. Григорий Палама — не исключение в нашем ряду мистиков, он так же принадлежит к древней традиции глубокого символического мироощущения. В одном тексте он пишет: «Бог устроил этот мир, как *некое отображение надмирного мира, чтобы нам через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть иного мира*» [117, с. 345]. В этих словах мы видим продолжение того *символического мирозерцания*, которое разрабатывалось в богословии Востока на протяжении множества столетий, этими словами Палама примыкает к систематическому богословию, проистекающему от св. Климента. Об этом мы станем говорить подробнее ниже, а пока заметим, что на долю св. Григория выпало отстаивать символизм не только мира тварного, но и показать, как Бог символически раскрывается в мире Своими энергиями — этим типом символов в общей иерархии бытия. Пласт, о котором заговорит Палама, — откровение определенного типа, имеющее под собой онтологическое и гносеологическое основание, и возникающее уже задолго до Паламы. Однако у св. Григория мы находим соединение богословия и наработок глубокого аскетического опыта или *цельное мировоззрение*, ибо здесь мы имеем дело с явлением, которое можно именовать *паламитским синтезом*.

Возникает естественный вопрос: где же искать первые наработки такого осмысления мира? Для ответа на него нам следует прервать на время линию нашего исследования символизма христианского мировосприятия и обратиться к классической греческой философии...

в одном и том же доме. Одни собираются в солнце, дабы произвести день; другие преобразуются в пирамиды светозарных звезд, для того чтобы увенчать небо, третьи соединяются для того чтобы составить эфир». (Цит. по [212, с. 425–426]).

2.2. Корни символического мировосприятия

Платон. Общее замечание об идее Платона. — Чувства и мышление как принципы познания. — Два мира. — Критика метафорического метода познания. — Обоснование идеи. — Проблемы, связанные с познанием идеи. — Познание и именование. — Ум и Единое. — Число и мера. — Пространство. — Соединение числа и пространства. — Платоновское понимание материи. — Аристотель. Учение о сущности. — Форма, энергия, материя и лишенность. — Плотин. Понимание материи Платином. — Выводы.

Зарождение символического миропонимания следует искать в Классической античности, и прежде всего у Платона. Всякое знание, получаемое через органы чувств, для Платона представляется как весьма сомнительное. Не может чувственное, эмпирическое восприятие дать истинного положения вещей, напротив, знание, происходящее от чувств, всегда относительно, релятивно. Это положение защищалось субъективистической философией софистов, для которых мерой всех вещей в мире является человек, а потому, как кому что-то кажется, так оно и есть. Но Платон не оказывается в типичной ситуации, он не становится от этого тезиса софистом, софист он только до тех пор, пока критикует упование на истинность познания посредством чувств.

Добраться до истины человек может через размышление, оно отрывает его от чувственного мира и возводит к истине. Душа разумная и не предающаяся телу схватывает подлинное бытие. Здесь залегает, по-видимому, начало мистицизма и аскетики. Итак, в природе человека Платоном выделяются два начала: одно из них чувственное, обманчивое, уводящее от правды, другое же — умное, сверхчувственное.

В соответствии с составом человека, Платоном выделяются и два аспекта в мире — *чувственный* и *умопостигаемый*, а потому можно говорить и о *двух типах знания*. Так, от восприятия чувственного мира подлинное знание родиться не может, и здесь правильное говорить не о знании, а, по терминологии Платона, о мнении. Подлинное знание происходит не от чувственного восприятия, которое не только препятствует, но и может вообще увести в сторону от истинного познания, а от *умозрительного созерцания*. Чтобы познать гносеологическую и онтологическую структуру мира, Платон

приводит свой знаменитый **миф о пещере**, расположенный в самом центре его книги «Государство».

В этом мифе Платон предлагает представить себе людей, которые живут в подземелье, в пещере с входом, направленным к свету, и этот свет освещает во всю длину одну из стен входа. Далее, обитатели пещеры связаны по рукам и ногам, и, будучи недвижимыми, они обращают свои взоры вглубь пещеры. Кроме того, как раз у самого входа в пещеру есть вал из камней ростом в человека, по ту сторону которого двигаются люди, нося на плечах статуи из камня и дерева, всевозможные изображения и предметы. В довершение всего — позади этих людей огромный костер, а еще выше — сияющее солнце. Вне пещеры кипит жизнь, люди что-то говорят, и их говор эхом отдается в чреве пещеры. Так узники пещеры не в состоянии видеть ничего, кроме теней, отбрасываемых статуэтками на стены их мрачного обиталища, они слышат лишь эхо чьих-то голосов. Однако они полагают, что эти тени — *единственная реальность*, и, не зная, не видя и не слыша ничего другого, они принимают за чистую правду отголоски эха и теневые проекции.

Теперь пусть один из узников решается сбросить с себя оковы, и после изрядных усилий он осваивается с новым видением вещей, скажем, узрев статуэтки, движущиеся снаружи, он понял бы, что реальные они, а не тени, прежде им виденные. Наконец, предположим, что некто осмелился бы вывести узника на волю. И после первой минуты ослепления лучами солнца и костра наш узник увидел бы вещи как таковые, а затем солнечные лучи, сперва отраженные, а потом их чистый свет сам по себе; тогда, поняв, что такое подлинная реальность, он понял бы, что именно солнце — истинная причина всех видимых вещей.

Так Платон описывает отношение между подлинным миром и миром теней, что выражает онтологическую структуру мира, в котором мы собственно и живем.

Метод *интеллектуального*, умозрительного размышления Платон противопоставляет *метафорическому* методу натурфилософии по нескольким причинам.

Во-первых, его не устраивает, что *любая метафора фиксирует лишь одну сторону рассматриваемого процесса*, оставляя в стороне все остальное. Любое явление можно описать с помощью бесконечного числа метафор, так как оно имеет бесчисленное множество сторон. Здесь-то и залегает недостаток этого метода.

Во-вторых, недостаток указанного метода заключается в том, что *он не содержит в себе никакой доказательности*: можно подметить какую-то особенность и по аналогии распространить ее на все другие явления. Платон противопоставляет этому слабому, с его точки зрения, методу — *диалектику*. Размышление должно освободить человека от чувственного обмана и на крыльях умозрения поднять до созерцания подлинного бытия — мира идей. *Методология Платона состоит в том, что понятие определяется через свою противоположность: единое через многое, а многое — через единое*. Взаимодействие противоположностей рождает бытие, отношение первоэлементов *первичнее самих первоэлементов*. Это очень важное положение, в дальнейшем играющее ключевую роль в разведении философии Платона и Аристотеля.

К идее Платон приходит следующим образом. Он считает, что без наличия чего-либо самотождественного невозможно никакое познание. Все изменяется и все течет — эта мысль была высказана Гераклитом, который здесь повлиял на Платона — и потому необходимым неизменный стержень явления, через который и сделается возможным познание вещи. Однако софисты посчитали необходимым заметить недостаток этого тезиса и выработали антитезис: самотождественное это то, что отнесено лишь к себе самому, а раз так и познаваемым оно быть не может, ибо познание есть отнесение к познающему субъекту. Следовательно, то, что может быть познано, есть всегда другое.

Отвечая софистам, Платон указывает, что неделимое, неизменное, вечное бытие предмета *не может располагаться в мире чувственном* и должно быть вынесено из его пределов, находиться как бы над ним. Тогда возникает вопрос о том, как будет познана эта идея, как она вступает в контакт с чем-либо, кроме себя, ибо идея — единое, чувственных же воплощений ее множество; это есть вопрос о том, как идея оказывается причастницей мира чувственного. *Платон показывает, что условием познания единого является его соотносительность с другим, а другое единого есть многое*. Единое есть многое, если оно мыслится соотносительным с другим, а иначе его мыслить вообще невозможно. Оказывается, что единство противоположностей свойственно и миру умопостигаемому, и что лишь благодаря этому единое может быть именуемым и познаваемым.

Важно, что познание у Платона нигде не отрывается от процесса именования. То, что может быть названо, становится доступным для

понимания, обозримым умом человеческим, а что не именуемо, оказывается алогичным и, следовательно, непознаваемым¹.

Анализ языка приводит Платона к пониманию мышления, как соотношения единого и многого. «Мы утверждаем, — говорит Сократ, — что тождество единства и множества, обусловленное речью, есть всюду, во всяком высказывании. Это... есть... вечное и не-старееющее свойство нашей речи. Юноша, впервые вкушивший его, наслаждается им, как если бы нашел некое сокровище мудрости; от наслаждения он приходит в восторг и радуется тому, что может изменять речь на все лады, то закручивая ее в одну сторону и сливая все воедино, то снова развертывая и расчлняя на части...» [197, 15 d-e]².

¹ Вот как Платон пишет о познании: «Тезет. Теперь я вспомнил, Сократ, то, что слышал от кого-то, но потом забыл. А говорил он, что знание — это истинное воззрение, проясненное словом, а не проясненное словом — вне знания, и для чего нет слова — то непознаваемо — так он это и назвал — и для чего есть слово — то познаваемо. Сократ. Очень хорошо. Но скажи, это самое познаваемое и непознаваемое как он различал? — Одно ли слышали об этом ты и я? Тезет. Право, не знаю, смогу ли я это связно изложить. Вот если бы кто другой рассказывал, мне думается, вслед за ним, и я припомнил бы то, что слышал. Сократ. Ну что же, не хочешь рассказывать свой сон — слушай мой. Пожалуй, я тоже слышал от каких-то людей, что первые, как — бы сказать, буквы, из которых складываемся и мы, и все прочее, не имеют для себя слова. Каждую из них самое по себе можно только именовать, но прибавить что-либо к этому невозможно, даже и того, что она есть или не есть; ибо тогда ей приписывалась бы бытность или небытие — ей же нельзя привносить ничего, коль скоро кто-то говорит только о ней одной, ведь к ней неприменимы ни «само», ни «то», ни «отдельное», ни «единственное», ни «это», равно как и многое другое, тому подобное, что то и дело прикладывается ко всему, будучи иным для того, к чему оно относится. А если бы о такой букве можно было вести речь и если бы для нее было свое собственное слово, то во всем прочем не было бы нужды. На самом же деле ни одно из таких первоначал нельзя описать словом, ибо ему не дано даже быть, но только лишь именоваться; первоначало имеет только имя (точнее, — именованье), то же, что складывается из первоначал, будучи само некоторым переплетением, подобно этому из переплетения имен получает свое слово, ибо существо слова в сплетении имен. Таким образом, эти буквы бессловесны и непознаваемы, однако они ощутимы, познанию же, описанию, истинному воззрению доступны слоги. Следовательно, если кто-то получит истинное воззрение на что-либо помимо слова, то душа будет владеть истиной, но не знанием, ибо кто не может дать отчет и подобрать слово для чего-то, тот не знает этого. Приваская же слово, он постигает все это и, в конце концов, подходит к знанию» [194, 201 c — 210 d].

² Именно любовь к слову дает возможность в дальнейшем христианским мыслителям именовать Платона христианином до Христа. Св. Иустин Философ Мученик в первой апологии пишет: «Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные» [109, с. 317]. Все эти христиане до Христа собраны в лике святых и запечатлены в иконостасе храма Московского Кремля. «Все, что когда-либо сказано и открыто философами и законодателями, все это ими сделано соот-

Все имеет свою идею, идея же идей именуется по Платону Умом. Выше Ума располагается Единое или Благо, которое, так сказать, обращено вверх и вниз — то есть имеет трансцендентную и имманентную миру стороны. Важно указать на одну особенность: когда Платон раскрывает трансцендентную сторону, то прибегает к характеристикам отрицательного метода познания. В шестой главе «Государства» он пишет о благе следующим образом: «Так это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеей блага, причиной знания и истины, поскольку она познается умом. Ведь как ни прекрасно то и другое, знание и истина, но ты справедливо рассудишь, почитая иное и еще прекраснейшим: природу блага надо почитать еще выше. Солнце, думается мне, скажешь ты, доставляет видимым предметам не только способность быть видимыми, но и рождение, и возрастание, и пищу, само же не есть рождаемое... Так и благо, надо сказать, доставляет познаваемому не только способность познаваться, но и получить бытие и иметь от него сущность, тогда как благо не есть сущность, но по достоинству и силе выше сущности». Благо, таким образом, оказывается выше сущности, а следовательно, и именованная, и как следствие — познания. Этот важный вывод станет в дальнейшем ведущим в понимании Бога у Варлаама.

Говоря об идее, нельзя не упомянуть о платоновском понимании числа, ибо оно и есть *средство постижения чувственного мира*. В диалоге «Филеб» Платон говорит, что беспредельное есть то, о чем можно сказать больше или меньше, то есть что не допускает строгого определения. Беспредельное Платон называет «неопределенной двойцей» — оно всегда есть «более или менее», не может принять одного значения, определиться. Положить предел беспредельному — значит указать ему меру, определить его численно. Итак, число есть гармония двух противоположных начал — предела и беспредельного.

ответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто говорили даже противное самим себе, — продолжает он, — ...всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим. А те, которые противоречили сами себе в главнейших предметах, очевидно, не имели твердого ведения и неопровержимого познания. Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам. Ибо мы, после Бога, почитаем и любим Слово нерожденного и неизреченного Бога, потому что Оно также ради нас сделалось человеком, чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление. Все те писатели посредством врожденного семени слова могли видеть истину, но темно. Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости; а иное то самое, чего причастие и подобие даровано по Его благодати» [110, с. 359].

Когда чувственное восприятие не даст нам определенного указания на то, что такое находящийся перед нами предмет, то возникает необходимость обратиться к мышлению. Этот переход от восприятия (ощущения) к мышлению предполагает весьма серьезную операцию, которая на языке платоновской философии носит название перехода от становления к бытию. Посредником между сферами бытия и становления выступает мера; мера же необходима связана с числом. Таким образом, именно число оказывается средством познания чувственного мира¹.

Мир чисел по Платону так же образует идеальную сферу и представляет единство единого и беспредельного².

Однако этим бытие не ограничивается. Платон полагает еще одну сферу между миром идеальным и миром вещей. Эта сфера математических объектов, то чем оперирует не математика, но геометрия. Согласно Платону числа — объекты чистого мышления, математические же объекты могут иметь аналоги в мире чувственном, и потому пространство есть то, с чем имеет дело геометрия и оно же занимает срединное положение между идеями и чувственными предметами.

Пространство занимает, как мы уже сказали, пограничное положение между двумя мирами в том смысле, что обладает признаками их обоих. Подобно идеям пространство вечно, неразруσιμο, неделимо, оно воспринимается не через ощущение. Чувственному миру оно при-

¹ Вот что пишет Платон: «Сократ. Воспринявший что-либо единое тотчас же после этого должен обращать свой взор не на природу беспредельного, но на какое-либо число; так точно и наоборот, кто бывает вынужден прежде обращаться к беспредельному, тот немедленно вслед за этим должен смотреть не на единое, но опять таки на какие-либо числа, каждое из которых заключает в себе некое множество, дабы в заключение от всего этого прийти к единому. Снова в пояснение к сказанному возьмем буквы. Протарх. Каким образом? Сократ. Первоначально некий бог или божественный человек обратил внимание на беспредельность звука. В Египте, как гласит предание, некий Тевт первым подметил, что гласные буквы в беспредельности представляют собою не единство, но множество; что другие буквы — безгласные, но все же причастны некоему звуку и что их также определенное число; наконец, к третьему виду Тевт причислил те буквы, которые теперь, у нас, называются неммыми. После этого он стал разделять все до единой безгласные и неммые и поступил таким же образом с гласными и полугласными, пока не установил их число и не дал каждой в отдельности и всем вместе названия «буква». Видя, что никто из нас не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Тевт понял, что между буквами существует единая связь, приводящая все к некоему единству. Эту связь Тевт назвал грамматикой — единой наукой о многих буквах» [197, 18 b-d].

² Это представление отлично от Пифагорейского, для которого сами числа были телесны.

надлежит, ибо воспринимается не через мышление. То, посредством чего мы воспринимаем пространство, именуется у Платона «незаконное умозаключение». Итак, то, чем мы воспринимаем пространство, есть нечто среднее между мышлением и ощущением. Восприятие пространства полагается философом как бы в мире грез¹.

Как же идея становится причастной миру чувственному? В «Тимее» Платон решает вопрос о том, как математические объекты причастны числам. Числа — это идеи, а математические объекты уже обременены материей, которую Платон именует пространством.

Соединение единицы с пространством дает первый математический объект — точку. Точка имеет характеристики и мира идей (так как имеет неделимость) и пространства (так как имеет положение).

Двойка со своей идеальной стороны — это две точки. Двойка, соединенная с пространством, дает точку в движении, а это уже линия.

¹ «Мы видим его [пространство] как бы во сне [в грезах] и утверждаем, что всякому бытию необходимо где-то находиться, быть в каком-то месте и занимать какое-то пр-во, а то, что не находится ни на земле, ни на небе, будто бы не существует». «Если ум и истинное мнение — два разных рода, в таком случае идеи, недоступные нашим ощущениям и постигаемые одним лишь умом, безусловно, существуют сами по себе; если же, как представляется некоторым, истинное мнение ничем не отличается от ума, тогда следует приписать наибольшую достоверность тому, что воспринимается телесными ощущениями. Но следует признать, что это — два различных (рода): они и рождены порознь, и осуществляют себя неодинаково. Так, ум рождается в нас от наставления, а истинное мнение — от убеждения: первый всегда способен отдать себе во всем правильный отчет, второе — безотчетно; первый не может быть сдвинут с места убеждением, второе подвластно переубеждению; Наконец, истинное мнение, как приходится признать, дано любому человеку, ум же есть достояние богов и лишь малой горстки людей. Если все это так, приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерожденная и не гибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением. В третьих, есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, и, пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причины собственного рождения, но неизменно являет собою признак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем» [195, 52 b].

Тройка есть первое подлинное число, а единица и двойка начало чисел. Единство единицы и двойки рождает тройку, которая, соединяясь с пространством, порождает первую плоскую фигуру — треугольник.

Итак, подводя некоторый итог, можно сказать, что существует три вида реальности. *Во-первых, сфера умопостигаемая, куда входят вместе с идеями и числа. Только об этой сфере возможно иметь истинное знание. Во-вторых, сфера чувственная, о которой возможно только мнение. Наконец, третья сфера — пространство, она не относится ни к миру чувственному, ни к миру умопостигаемому целиком, но ей принадлежат качества обеих сфер.*

Необходимо также отметить, что переход от мира умопостигаемого к миру, отягощенному материей, происходит по Платону скачком.

Пойдем далее. Теперь мы добрались до платоновского понимания материи. В описании космоса и его становления Платон прибегает к мифу, так как с его точки зрения об этом процессе невозможно получить достоверного знания. В качестве творца космоса выступает у Платона Демиург. Это есть «не просто неподвижная идея и не просто возможность тех или иных ее воплощений, но такое ее воплощение, которое является пределом всех возможных частичных воплощений, тем самым предвосхищая их в себе смысловым образом... Для языческого философа ясно само, что платоновский Демиург нельзя понимать монотеистически. Вопреки христианизированию этого понятия у Гомперца, его нужно понимать просто как одну из категорий ума, а именно как активную направленность ума, что мы и находим в последующей истории античного платонизма, а именно в неоплатонизме». [141, с. 28]

Демиург создает космос по уже имеющемуся замыслу-первообразу, но для этого кроме мира идеального необходима сама материя, в которой можно воплотить идеальное. Материя обязательно бескачественна, иначе она плохо бы воплощала в себе намеченное, привнося нечто и от себя. Кроме всего прочего, материя по Платону вечна. В качестве посредника между умом космоса (идеальным образцом) и телом (материей) Демиург создает душу — смесь того и другого, «силой приудив не поддающуюся смещению природу материи с образцом»¹.

¹ «...он (Демиург) построил космос как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное и непричастное дряхлению и недугам. Очертания же он сообщил Вселенной такие, какие были бы для нее пристойны и ей сродны.

В самом деле, живому существу, которое должно содержать в себе все живые существа, подобают такие очертания, которые содержат в себе все другие. Итак, он путем вращения округил космос до состояния сферы, поверхность которой повсюду равно отстоит от центра, то есть сообщил Вселенной очертания, из всех очертаний наиболее совершенные и подобные самим себе, а подобное он нашел в мириады раз более прекрасным, чем неподобное. Всю поверхность сферы он вывел совершенно ровной, и притом по различным соображениям. Так, космос не имел никакой потребности ни в глазах, ни в слухе, ибо вне его не осталось ничего такого, что можно было бы видеть или слышать. Далее, его не окружал воздух, который надо было бы вдыхать. Равным образом ему не было нужды в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда бы то ни было, ибо входило было нечему. [Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо. Что касается рук, то не было никакой надобности что-то брать ими или против воздуха обороняться, и потому он счел излишним прилаживать их к телу, равно как и ноги или другое устройство для хождения. Ибо такому телу из семи родов движения он уделал соответствующий род, а именно тот, который ближе всего к уму и разумению. Поэтому он заставляет его единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом, а остальные шесть родов движения были устранены, чтобы не сбивать первое. Поскольку же для такого круговращения не требовалось ног, он породил [это существо] без голеней и без стоп.

Весь этот замысел вечносущего бога относительно Бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от Центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне. Так он создал небо, дугообразное и вращающееся, единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой. Предоставив космосу все эти преимущества, [Демииург] дал ему жизнь блаженного бога.

Если мы в этом нашем рассуждении только позднее попытаемся перейти к душе, то это отнюдь не означает, будто и бог построил ее после [тела], ведь при сопряжении их он не дал бы младшему [началу] главенства над старшим. Это лишь мы, столь подверженные власти случайного и приблизительного, и в речах наших руководимся этим, но бог сотворил душу первенствующей и старшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела, а составил он ее вот из каких частей и вот каким образом: из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти два [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их, таким образом, при участии сущности и сделав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности» [195, 35 a-b]. Получив из трех одно, демииург делит полученное на нужное число частей:

Соединение в космосе столь разных начал приводит к тому, что все движения космического тела имеют двойственный характер: в них, наряду с природой «тождественного», обнаруживается и природа «иного»¹.

«Делить же он начал следующим образом: прежде всего, отнял от целого одну долю, затем вторую, вдвое большую, третью — в полтора раза больше второй и в три раза больше первой, четвертую — вдвое больше второй, пятую — втрое больше третьей, шестую в восемь раз больше первой, а седьмую — больше первой в двадцать семь раз. После этого он стал заполнять образовавшиеся двойные и тройные промежутки, отсекая от той же смеси все новые доли и помещая их между прежними долями таким образом, чтобы в каждом промежутке было по два средних члена, из которых один превышал бы меньший из крайних членов на такую же его часть, на какую часть превышал бы его больший, а другой превышал бы меньший крайний член и уступал большему на одинаковое число. Благодаря этим скрепам и возникли новые промежутки, по $3/2$, $4/3$ и $9/8$ внутри прежних промежутков. Тогда он заполнил все промежутки по $4/3$ промежутками по $9/8$, оставляя от каждого промежутка частицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243. При этом смесь, от которой бог брал упомянутые доли, была истрачена до конца».

¹ Вот как это описывает Платон: «...рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он (Демииург) сложил обе части крест-накрест наподобие буквы X и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу, причем сделал один из кругов внешним, а другой — внутренним. Внешнее вращение он нарек природой тождественного, а внутреннее — природой иного. Круг тождественного он заставил вращаться слева направо, вдоль стороны [прямоугольника], а круг иного справа налево, вдоль диагонали [того же прямоугольника], но перевес он даровал движению тождественного и подобно, ибо оставил его единым и неделимым, в то время как внутреннее движение шестикратно разделил на семь неравных кругов, сохраняя число двойных и тройных промежутков, а тех и других было по три. Вращаться этим кругам он определил в противоположных друг другу направлениях, притом так, чтобы скорость у трех кругов была одинаковая, а у остальных четырех — неодинаковая сравнительно друг с другом и с теми тремя, однако отмеренная в правильном соотношении.

Когда весь состав души был рожден в согласии с замыслом того, кто его составлял, этот последний начал устроить внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их центральных точках. И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. Притом тело неба родилось видимым, а душа — невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного. Она являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью, которое пропорционально разделено и слито снова и неизменно вращается вокруг себя самого, а потому при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние.

Это слово, безопасно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что ощутимо, и о нем по всей душе космоса возвещает правдиво движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание. Если же кто на вопрос, внутри чего же возникает то и другое, назовет какое либо иное вместилище, кроме души, слова его будут всем чем угодно, только не истиной.

И вот когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же образец являет собой вечно живое существо, отложив в меру возможного здесь добиться схождения, но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он помыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, верный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем. Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это — части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей подобает одно только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения. Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе, либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделяло несущиеся и данные в ощущении вещи. Нет, все это — виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа. К тому же мы еще говорим, будто возникло, есть возникшее и возникающее есть возникающее, а имеющее возникнуть есть имеющее возникнуть и не бытие есть небытие; во всем этом нет никакой точности. Но сейчас нам недосуг все это выяснять.

Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени. Такими были замысел и намерение бога относительно рождения времени; и вот, чтобы время родилось из разума и мысли бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени. Сотворив одно за другим их тела, бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение иного: Луну — на ближайший к Земле круг, Солнце — на второй от Земли, Утреннюю звезду и ту звезду, что посвящена Гермесу и по нему именуется, — на тот круг, который бежит равномерно с Солнцем не в обратном направлении. Оттого-то Солнце, Гермесова звезда и Утренняя звезда поочередно и взаимно догоняют друг друга. Что касается прочих [планет] и того, где именно и по каким именно причинам были они там утверждены, то все это принудило бы нас уделить второстепенным вещам больше внимания, чем того требует предмет нашего рассуждения. Быть может, когда-нибудь позднее мы займемся, как следует и этим, если представится досуг» [195].

Материя, из которой по Платону создаются вещи, есть нечто *абсолютно бескачественное и не отождествимое ни с одной из известных стихий*. Можно сказать, что материя есть нечто не существующее, но не в обычном смысле, а в том, что «она является принципом частичного функционирования идеи, принципом ее сокращения, уменьшения, затмения, как бы той «восприимницей» и «кормицей» идей, которая не может воспринять их целиком, а воспринимает только «по возможности, только в известной степени, начиная от максимально устойчивого их воплощения в виде неподвижных звезд, переходя к неустойчивому их воплощению в планетных сферах и кончая миром земных вещей, которые постоянно то возникают, то исчезают» [141, с. 28].

Бесформенность и бескачественность материи не позволили Платону сделать ее предметом логического исследования. Именно поэтому он не считал возможным постигать мир научно и весь «Тимей» покоится на мифологическом фундаменте. Но для нас здесь важно именно то, что идея является в материи и через материю, она отражается в ней, как звезды на поверхности тихого озера. Собранная идеями бескачественная материя отныне несет на себе вполне определенные характеристики, являя на этом этапе уже нечто новое, не сводимое ни на идею, с одной стороны, ни на безликую материю — с другой. *Мы можем сказать, что произошла встреча или связка (греческое «символ») мира умопостигаемого и алогической материи, отсюда следует, что эта символическая взаимосвязь и есть мир нас окружающий*.

Теперь обратимся к пониманию сущности и материи у **Аристотеля**. Важно заметить, что Аристотель был не только критиком своего учителя — не следует глобализировать этот тезис — несмотря на некоторые расхождения Аристотеля с Платоном, именно ему он во многом обязан своим философским учением. Тем не менее если Платон считал, что истинное знание возможно только в отношении мира умопостигаемого, то Аристотель попытался построить науку о вещах изменчивых, назвав ее физикой¹.

¹ Созданная Аристотелем наука о природе — физика — просуществовала — не без некоторых, впрочем, изменений и уточнений — на протяжении почти двух тысячелетий — с IV века до Р. Х. по XVI век по Р. Х. Дело в том, что именно Аристотелю удалось создать стройную систему понятий для определения того, что такое движение, а тем самым — первую последовательно продуманную и теоретически обоснованную науку — физику. В XX веке было в полной мере осознано,

Платон считал, что подлинное бытие принадлежит миру *идей* — вечных, неизменных, неподвижных, недоступных чувствам. «Истинное бытие, — говорит он, — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» [193, с. 246 b]. Платон называет их *истинно сущим* или *сущностями*. Слово *сущность*, образованное от глагола «быть» собственно, означает «существующее». Оно становится на место идеи, и им в дальнейшем пользуется Аристотель.

Каждая вещь, по Платону, чем-нибудь отличается от другой вещи, поэтому она обладает рядом существенных свойств и характеристик, в своей совокупности представляющих идею вещи, если же она ничем не отличается, то она не есть нечто, а скорее ничто и о ней ничего сказать нельзя. В этом Аристотель полностью согласен со своим учителем.

Тем не менее понятие сущности при дальнейших рассуждениях принимает у Аристотеля иной смысл, чем у Платона. Если у Платона на первое место поставляется взаимодействие противоположностей, то Аристотель считает, что противоположности не могут взаимодействовать друг с другом, между ними должно находиться нечто третье — подлежащее, лежащее в основе (субстанция), что и опосредует противоположности: «*Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было присуще одному и тому же в одном и том же отношении*» [12, IV, с. 3, 1005 b 20–22].

Сущность по Аристотелю это то, что «не сказывается ни о каком подлежащем» [11, с. 5, 2a], то есть что не может быть предикатом чего-либо другого, но всегда является тем подлежащим, о котором сказывается все остальное. Вот как он определяет ее в своих «Категориях»: «Называют, главным образом, прежде всего и в собственном смысле «сущностями» то, что не может быть сказано ни о каком (другом) индивидуе, и то, что не находится ни в каком (другом) индивидуе, например, «этот человек, эта лошадь». Вторичными «сущностями» называют виды, в которых первые «усии» существуют с соответствующими родами; таким образом, «этот человек» есть человек по виду, а животное по роду»¹. Все сущности

что физика Аристотеля «была прекрасно разработанная наука, хотя она и не была математической. Она не являлась ни плодом детской фантазии, ни топорно сколоченной системой словопрений здравого смысла: это была теория, то есть некоторое учение, которое естественным образом исходит из данных здравого смысла, подвергая их чрезвычайно связному и систематическому истолкованию.

¹Святой Иоанн Дамаскин дает следующее определение: «Субстанция есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чем другом. Или

Аристотель делит на первичные и вторичные. Вторичные сущности есть те, которые сказываются о первичных, а первичные — те, которые уже ни о чем не сказываются. Все остальные категории — качества, количества, отношения, места, времени, обладания, действия, страдания — сказываются либо о первичных, либо о вторичных сущностях. Благодаря такому сказыванию, сущность может принимать противоположные определения, ибо противоположности всегда отнесены к третьему — к сущности, а не просто соотносены между собой, как это было ранее у Платона.

Аристотель не признает сверхчувственные идеи, существующие независимо от вещей. Первая сущность — это неделимый индивидуум, общее же не есть сущность [12, VII, с. 16, 1041a, 1040b 25]. Однако следует заметить, что эта критика Аристотелем совершенной надмирности идей скорее относится не к текстам его учителя, а к школе мегарской, односторонне развившей и доведшей до крайности Платоновский тезис о трансцендентности идеи вещи самой вещи. Критические аргументы против этого тезиса Аристотель фактически заимствует из Платоновского «Парменида». «То, что идея вещи может находится в самой же вещи, — пишет А. Ф. Лосев — это, вообще говоря, нисколько не будет противоречить платонизму, если его понимать достаточно широко, если его логически продумать до конца и завершить в систему» [142, с. 300]. Таково вкратце учение Аристотеля о сущности.

Определив первую сущность как единичный индивид, как «вот это» [11, с. 5, 2b 35, 6, 2b], Аристотель не мог не видеть, что в качестве единичного она не может быть предметом познания. А между тем именно стремление найти в качестве сущего то, что познаваемо, руководило Аристотелем в его рассуждениях о сущности. Поэтому, уточняя и углубляя в своей «Метафизике» то, что прежде было сказано в «Категориях», Аристотель указывает на то, что принимая за первые сущности единичные чувственно данные существа, мы не в состоянии достичь знания о них, ибо чувственное восприятие не есть знание. И причина этого — в том, что в них присутствует *материя*, которая вносит с собой неопределенность.

Суть бытия каждой вещи по Аристотелю есть ее неуничтожимая форма (она же сущность). Только освободив вещь от материи и по-

еще: субстанция есть то, что само по себе является ипостасным и не имеет своего бытия в другом, то есть то, что существует не через другое, и не в другом имеет свое бытие и не нуждается в другом для своего существования, но существует само по себе, — и в чем акциденция получает свое бытие» [93, гл. 39].

лучив чистую форму, можно достичь истинного познания. В плоскости бытия «форма» — сущность предмета. В плоскости познания «форма» — понятие о предмете. Таким образом, перед нами платоновская идея, погруженная в вещь.

Вспомним, что Платон противопоставлял друг другу два начала: единое (сущее) и иное (несущее); несущее именуется у него так же материей. Из соединения этих двух начал рождается весь мир. Для Аристотеля **иное** слагается из двух понятий: **лишенности**, которая является противоположностью **сущего** и собственно **материи**, занимающей срединное положение между сущим и лишенностью. В отличие от лишенности материя характеризуется им как «возможность» или «потенция» (динами). Осуществленная потенция именуется актом (энергия). Итак, любая вещь рождается через соединение формы и потенции, при этом потенция, восприняв форму (*сущность*), становится уже актом (*энергией*).

Важно еще вот что: *энергия сущности отлична от самой сущности, и потому сущность не есть ее энергия; но энергия сущности неотделима от сущности и потому она есть сама сущность*. Кроме этого, следует подчеркнуть, что понятая таким образом энергия есть не что иное, как *символическое* раскрытие сущности.

Изложив вкратце учения Платона и Аристотеля, мы должны уже здесь подметить одну важную особенность, которая состоит в том, что противопоставление идей двух видных мыслителей зачистую подчинено академическим стереотипам, кочующим из монографии в монографию, из учебника в учебник. Действительно, методологическое противостояние имеется, но на этом все, собственно, и заканчивается. Основные, принципиальные положения своей философии Аристотель заимствует у Платона, оставляя идейный стержень, и меняя лишь периферию и имена.

Во-первых, Аристотель критикует Платона за его дуализм, но в «Пармениде» (130А — 135С) содержится критика разрыва идей и вещи и формулируются аргументы, которые Аристотель задним числом направит против платоновского дуализма. А. Ф. Лосев считает, что эти аргументы направлены Аристотелем скорее против мегарской школы, тем более что он учит, как и Платон, о форме форм, которая управляет всем космосом. «А то, что Аристотель позаимствовал у Платона свою критику изолированных идей, несколько не может нас удивлять» [141, с. 34].

Во-вторых, М. Гартман доказал зависимость учения Аристотеля об энтелехии от учения Платона об идеях. Т. Гомперц и другие «исследователи настолько сблизили четыре принципа Аристотеля с четырьмя принципами Платоновского «Филеба», что в настоящее время можно говорить только о позаимствовании Аристотелем своего основного метафизического учения из позднего платонизма» [141, с. 34].

В-третьих, «что касается проблем поэзии и искусства, то О. Finsler уже давно доказал полную близость всех этих аристотелевских материалов к Платону. Единственное принципиальное отличие Аристотеля от Платона заключается в том, что он связывает диалектику только с чувственной видимостью, выставив вместо нее свой формально-логический принцип противоречия, заставивший его помещать свои формы тел в самые тела (как будто бы о форме нельзя говорить в чистом виде), в противоречии с собственным учением об отдельном от космоса перводвигателе, форме форм» [141, с. 34].

Наконец, размежевание между Платоном и Аристотелем состоит в том, что «для Платона вещи и идеи различны. Вещь меняется, идея ее — неподвижна; вещь — предмет текучего и алогического чувственного восприятия, идея — неподвижный предмет чистого ума в его максимальной созерцательной напряженности; и т. д., и т. д. Но, говорит Платон, вещи и идеи также и тождественны, ибо сама вещь есть не что иное, как та же самая идея, но взятая в своем инобытии, взятая в своей той или иной, но все еще чисто идеальномысловой, степени. Таким образом, в платонизме, собственно говоря, нет ничего, кроме идей, и все бытие, весь мир есть только саморазвитие идей, закономерный переход их в свое инобытие, или в материю, в чувственность. Существует и вполне определенная логика этого перехода, именно диалектическая логика, состоящая в конструкции антиномий разума в порядке инобытийного перехода идей и в продолжении их путем рождения из этих антиномий новых идей, совмещающих предыдущие противоположности. Вечные и недосигаемые образцы такой диалектики даны в «Софисте», «Пармениде» и «Тимее».

Как теперь рассуждает Аристотель? По его учению, вещи и их идеи также разделены. Вещь не есть ее смысл, смысл вещи не есть она сама, эта вещь. Но откуда я взял, спрашивает Аристотель, что эта вещь имеет смысл? Разумеется, ниоткуда больше, как из самой вещи. Если

уничтожить эту вещь или не наблюдать ее, можно ли говорить об ее смысле? Конечно, нет и нет. Раздельность между смыслами и вообще всякое взаимоотношение между ними — откуда узнаем мы, как не из самих вещей? Конечно, из вещей и только из них. Значит, заключает Аристотель, существуют только вещи, и так называемые идеи есть не что иное, как эти же самые вещи, но только взятые с их смысловой стороны, их эйдосы. Сами по себе идеи никакой субстанцией не обладают; субстанциальны только единичные вещи. Но мы их признаем как смысл вещей, как необходимо присущие им, имманентно осмысливающие их смысловые силы. Другими словами, из одного и того же рассуждения о различии вещи и сущности Платон и Аристотель делают два диаметрально противоположных вывода, причем один из них все время следит за идеально-смысловыми судьбами самих идей, а другой — за идеально-смысловыми судьбами самих вещей. Платон дает диалектику самих вещей, Аристотель же ограничивается смысловой конструкцией уже готовых вещей. На вопрос «как произошли вещи?» Платон будет отвечать тем, что выведет их из системы идей путем диалектически-антиномического перехода от одного понятия к другому. Аристотель же на тот же самый вопрос ответит учением о пространственно-временном, причинно-объясняющем происхождении вещей или вещи, и только эйдетически закрепит конструкцию, полученную не эйдетическими, но натуралистическими путями» [138, с. 470–471].

По системе **Плотина**, верховным реальным первоначалом всего является «Единое»; *материя, как бескачественная противоположность Единого, совершенно неопределенна, равна небытию*. Единое представляет собою истинно-сущее и всеобъемлющее бытие; чувственный мир есть только его отображение, образ, подобие, возникающее «после него», «в нем» получающее свое бытие, «на нем» утверждающее; истинно-сущее «не находится ни в чем другом, ибо ему не предшествует в бытии ничто другое». Истинно-сущее бытие не подлежит изменению; оно всегда себе равно и тождественно, и, хотя распространяется повсюду и во всем, но «пребывает в себе, как единое целое...».

Хотя *Плотин* не дает прямого и ясного ответа на вопрос о происхождении материи и об ее изначальном, так сказать, онтологическом, отношении к Первоединому, однако можно с уверенностью сказать, что он не считал материю самобытной. По теории Плотина, первоначально все существующее заключалось в Едином, из которого затем,

путем эманации, родились Ум, Душа, а потом и их собственные творения, как и сама материя. Ум создает мир идей, как прототип вещей чувственного мира, а мировая Душа реализует этот мир идей в отдельных душах, которые, вливаясь в материю, сообщают ей форму, вид, известные качества и только таким образом делают ее реальностью. Вообще, Плотин считал «материальность» необходимым следствием процесса происхождения низшего бытия от верховного начала, результатом естественного удаления этого бытия от абсолютности и совершенств Первоединого. Так, по крайней мере, понимает Плотина его лучший комментатор и ученик Порфирий: «Рожденное, — говорит он, — всегда несовершеннее и сложнее рождающего; поэтому, чем ниже мы спускаемся в ряд рождений, тем более умаляются единство, совершенство, сила, нематериальность». Действительно, по словам Плотина, происходящее от Единого не может быть равным ему: оно должно быть менее его совершенным и, прежде всего, множественным, потому что «процесс происхождения вещей идет не по восходящей, а по нисходящей линии, так что чем дальше он идет, тем больше выступает множественность...» Поэтому «творцом чувственного мира не может быть сам чувственный мир, а только Ум...» Итак, от единого Первоначала, вследствие его преизобильной полноты, происходит все сущее; оно есть творческая причина всякой субстанциальности и самобытности. «То, что не есть первое, — говорит Плотин, — всегда нуждается в том, что ему предшествует, как равно и то, что не есть простое, а сложное, нуждается в том простом, из коего оно могло бы составиться. Итак, первое начало всего — только одно, и оно по существу своему есть единое. Если допустить рядом с ним другое такое же начало, тогда все равно они составляли бы одно и то же единое начало, так как здесь речь идет не о телах... Всякое тело, как сложное и происходящее во времени, никоим образом не может быть началом... Истинное начало всего... есть бестелесное и абсолютно-единое, простое».

Материя у Плотина раскрывается в апофатическом духе. Он посвящает специальному исследованию материи четвертую книгу второй Эннеады (и шестую книгу третьей). Здесь он тщательно обосновывает понятие материи от всякой качественности, устанавливая тем самым ее алогическую природу, противящуюся какому бы то ни было определению в понятиях.

Так как материя служит для всего, то сама она является **бескачественной**. «Она не должна быть сложной, но простой и единой в се-

бе, ибо лишь так она будет пуста от всего»; «она должна быть приспособленной ко всему, так же и к величине»; она есть «неопределенность». *«Материя нужна как субстрат, чтобы воспринимать все»*. Она не имеет меры и величины, но лишь способность давать им место, потому есть лишь призрачная мера.

«Материя лишена и качества, ибо нельзя же отрицание, лишение принимать за качество»; материя есть неограниченное. «Неограниченное не есть лишь свойство материи, но сама она есть неограниченное», «неограниченное, как таковое, в противопоставлении разуму».

Материи не принадлежит и бытие, она есть поистине не сущее. «Слабая и обманчивая, она сама есть подвергающаяся обману; как во сне, по воде или в зеркале, оставляют ее не затронутой эти впечатления». Этой ее безликостью обеспечивается и ее безучастность. Но, принимая все, она есть и всеобщая кормилица согласно платоновскому определению. Однако «то, что входит в материю, как в мать, ей не пользует и не вредит, и толчок этот направляется не на нее, но друг на друга, ибо силы эти действуют на противоположное, а не на субстрат. Материя же пребывает, не страдая ни от наступившего холода, ни от приближающегося тепла, ибо и то и другое не дружественно, не враждебно ей. Поэтому всего точнее назвать ее подставкой и кормилицей. Есть ли она мать, как говорится? Сама ведь она ничего не рождает. Матерью называют ее только те, которые роль матери по отношению к рождаемому определяют лишь как вмещающей, но ничего не дающей рождаемому, а насколько у рождаемого есть тело, оно получается от питания. А если мать и дает что-либо рождаемому, то не как материя, но поскольку она есть и форма. Ибо только форма способна к рождению, а прочая природа бесплодна».

Плотин в более пространной и запутанной форме дает, по существу, такую же характеристику материи, что и Платон, причем и он вскрывает антиномию этого понятия, которое зыблется между ничто и нечто и отливает цветами того и другого. Отличие учения Плотина от платоновского, в соответствии его общей метафизической системе, состоит в том, что рядом с материей этого мира он постулирует еще и умопостижимую материю, вневременную и вечную, идеальный субстрат, приемлющий образы ума и имеющий, в отличие от низшей материи, и подлинность и существенность (Эннеады, II). Наш мир с его материей представляет ниспаде-

ние или низшую ступень высшего мира, но при этом он его воспроизводит и отражает; а потому и материя должна быть в обоих мирах, иначе говоря, материя нашего мира должна иметь себе параллель и в высшем мире.

Понятие это не получает у Плотина дальнейшего развития. Его Нус, идеальный организм идей-форм, в идеальной материи имеющий для себя «подставку», есть в известном смысле то же самое, что и платоновский мир идей. Однако преимущество Платона перед Плотиним при этом состоит в том, что у первого в «Тимее» вводится акт творения, как момент, устанавливающий связь между двумя мирами, их соединяющий, а вместе и разделяющий. Плотин же, у которого идея творения принципиально отсутствует, принужден просто дублировать материю и наряду с материей нашего мира постулировать еще и умопостижимую, и благодаря этому удвоению на материальное бытие ложится двойная тень.

В учении Плотина гораздо определеннее, чем у Платона, материя получает отрицательный знак, рассматривается как начало зла, как сгущающаяся тьма, погружаясь в которую постепенно погасает свет, изливающийся из первоисточника Ев. Материя есть пассивное зло, которое возникает вследствие ослабления добра, граничащего с его полным отсутствием. Отсюда и полемика христианства с платонизмом за благородство материи.

Выводы. Нужно сказать, что платоновское учение об идее стало ключевым в понимании материи не только для последующих философских течений Древней Греции, но и в зарождающемся христианстве, более того, идеи, осмысленные как предвечные замыслы Бога о мире, как Его предвечный совет о творении, помещаются в сознании Божества, а именно в Его энергийной природе; их характеристика трансцендентности и имманентности миру в платонизме становится адекватной и для христианского монотеистического Бога, также пребывающего в мире своей энергией и Сокрытого от него Своим существом. Тем не менее нужно сказать, что христианство не знает прямого заимствования концепции платоновской идеи, а принимает и воцерковляет неоплатоническое учение о материи, где соединились платонизм и аристотелизм с наработками Плотина. Но главное — это то, что неоплатонический концепт материи дает *символическое видение бытия*, и вот это символическое видение становится основой для христианской философии материи.

2.3. Краткая история термина «символ»

Поэзия: Гомер. Гесиод. Пиндар. Эсхил. Софокл, Еврипид и Аристофан. — Классическая проза: Фукидид. Геродот. — Философская проза досократиков: Анаксагор. Демокрит. Эмпедокл. Пифагорейцы. — Философская классика: Платон и Аристотель. — Древняя Стоя. — Поздний эллинизм: Плутарх. Эпиктет. — Неоплатонизм: Плотин. Порфирий. Ямвлих. Олимпиодор. Иоанн Филопон. Диадох Дамаский. Прокл.

Наше исследование истоков символизма потеряло бы полноту, если мы не обратились бы собственно к истории становления самого термина «символ». В этом обозрении добрую услугу окажет нам историко-семасиологический этюд А. А. Тахо-Годи «Термин «символ» в древнегреческой литературе».

Поэзия. Если мы взойдем к истокам греческой классической литературы, то сможем отметить совершенное отсутствие интересующего нас термина. В обеих поэмах Гомера — «Илиада» и «Одиссея» — ни разу не употреблено слово «символ». Хотя оно однажды встречается в гимне Гермесу. Хитроумный сын Майи случайно находит в пещере черепаху, разыскивая коров Аполлона, и говорит: «Знамение очень полезное мне и его не отвергну». По мнению А. А. Тахо-Годи, перевод Вересаева здесь не совсем верный: черепаха, найденная Гермесом, не служит символом чего-то. Он просто рад своей удачной находке, из которой можно изготовить кифару. Правда, нужно сказать, что сам смысл символа, как встречи двух реальностей, заложен в самом Гермесе, ибо он есть посредник между двумя мирами — божественным и человеческим. Он же, Гермес, выступает посредником и между живыми и мертвыми, а потому и с этой стороны в нем заложен принцип символа как встречи двух реальностей.

У Гесиода, так же как и у Гомера, наблюдается полное равнодушие к термину «символ». С нашей точки зрения, отсутствие этих категорий в текстах двух классиков объясняется их жизнью в символе, в непосредственном его переживании. Действительно, выделить символ может только тот, кто вычленил свое сознание из непосредственного живого символизма бытия. Для осознания принципа символа необходимо стать над самим символом, над принципом органичности и увидеть его со стороны, механистически — только это дает возможность прочувствовать символ как что-то другое, обособленное. А потому, ощущая и переживая символ, его возможно не

называть, не обозначать, так как всякое обозначение есть вычленение и отграничение от другого, что символом не является.

Один из самых загадочных поэтов античности Пиндар говорит, что никто из живущих «на земле не получил еще от богов достоверного символа о будущем и ум людей слеп к предстоящему» [216, с. 333]. Здесь имеется в виду проявление божественной воли в таинственных знамениях, что утверждает ограниченность человеческого разума и, как следствие, знания.

Эсхил говорит о «символе огня». Сигнальный костер, возвестивший о победе над троянцами, является символом и свидетельством победы. Хор поет об ожидании добрых символов. В этом смысле здесь *символ есть знак* и не несет чего-то мистического, нуждающегося в разгадывании. Подобное представление о символе как знаке можно отыскать и у Софокла, Еврипида, Аристофана. Таким образом, следует сделать вывод, что во всей классической поэзии чисто отсутствует слово «символ».

Классическая проза. Аналогичная ситуация и в классической прозе — здесь так же употребление слова «символ» имеет чисто знаковый смысл.

Фукидид совершенно не знает этого слова. Как опознавательную табличку символ понимает Геродот. «Ксенофонт ничуть не оригинален в употреблении символа в качестве приметы для гадания или знака, удостоверяющего личность, что можно сравнить с Гомеровскими знаками» [216, с. 334].

Философская проза досократиков достаточно редко обращается к слову символ, однако в нем все более выпукло выступают значения, неизвестные классике.

У Анаксагора радуга есть простой знак дурной погоды, а вот Демокрит считает, что люди, создавая речь, в общении друг с другом стали устанавливать символы относительно каждой из вещей. «Явно, что слово «символ» вещи не может оставаться только на ступени простейшего знака. Оно глубоко и всесторонне выражает характерные свойства вещи, ее сущность, не передаваемую элементарным знаком. В свернутом, кратчайшем виде слово передает всю бесконечность вещественного мира во всех его взаимосвязях». [216, с. 334]

Эмпедокл возводит символ на качественно новую ступень: мужское и женское начала несут в себе половинки символа, ребенок есть некое целое, которое происходит от стремящихся к единению половинок. «Значит, символ, разделенный на равные части, должен обя-

зательно соединиться в нечто третье, и это третье не механически составленное целое, а совсем новое невиданное — целостность, в котором можно угадывать бесконечность скрытых качеств и свойств» [216, с. 335].

Пифагорейцы излагали свою философию символическим языком. Символы эти, как два пути истолкования тайны, составляли две тропы пифагорейского исследования. Философ **Анаксимандр**, разделяя мотивы пифагорейцев, написал сочинение «Изъяснение пифагорейских символов».

«Таким образом, досократики выдвигают на первый план таинственный смысл символа (пифагорейцы), его обобщенность, данную в свернутом виде при обозначении предмета (Демокрит), понимание его как некоего нераздельного единства (Эмпедокл). Все эти три момента, высказанные интуитивно и как бы случайно, укрепятся и станут неотъемлемыми при выработке понятия символа в эпоху поздней античности» [216, с. 335].

Философская классика. Платон не дает нам ничего оригинального из наработок символа по сравнению со сказанным выше. Аристотель же в своих сочинениях пользуется понятием символа достаточно широко — символ как знак, например, внутреннего состояния, когда голос выражает страдание души. Иногда Аристотель упоминает пифагорейские символы и их толкования.

«Самое исконное значение символа как соединения и связи используется Аристотелем в его учении о взаимном переходе первичных элементов (stoicheia) воды, земли, воздуха и огня один в другой. Чем больше «связей» (symbola) имеют между собой элементы (stoicheia), тем быстрее происходит у них взаимопереход. Используя учение Эмпедокла о целом и частях в рецепции Платона, Аристотель вводит его уже не в естественно-философский или художественно-философский контекст, как это было у его предшественников, а делает обобщения научно-естественного, этического и социального характера. Все противоположное (enantia) стремится друг к другу как половинки (symbola) (Eth. Eud. VII 5, 1239 b 31). Теплое и холодное, сухое и влажное, дружба и неприязнь как бы дополняют друг друга, ибо противоположное «полезно» противоположному, в то время как подобное «неполезно» подобному. Вот почему «господин нуждается в рабе, а раб в господине, а жена нуждается в муже». Принцип дополнительности, как и в стремлениях первичных частиц к взаимопереходу, проводится Аристотелем повсеместно. И всюду

здесь символы то как сами связующие звенья, то как влекомые силой этих связей противоположные частицы» [216, с. 336].

Далее следует сказать, что у Аристотеля полностью сохраняется концепция Демокрита об имени как символе вещи. Для Аристотеля каждое из имен есть символ, и «мы пользуемся именами-символами вместо вещей». Повторяя еще раз, скажем, что принципиально нового у Аристотеля в понимании символа мы не находим, но он в своих текстах подытоживает всю греческую классику.

Древняя Стоя так же не знает слова «символ», за исключением одного места у Хризиппа, где оно употребляется в смысле «знак». В целом символ ни на что противоположное ему или вообще иное не указывает. «Даже являясь символом чего-то, он вполне соответствует этому чему-то и, более того, часто прямо тождественен с ним. Среди всей классической традиции подлинное значение символа, основанного именно на совмещении противоположных начал, мы находим только в пифагорейских и орфических текстах и в нескольких текстах из Эсхила, Еврипида, Демокрита, Эмпедокла, Платона и Аристотеля» [216, с. 339].

Поздний эллинизм, представленный текстами Плутарха, оставляет символ и его осмысление в контексте предыдущей традиции, сохраняя исконное значение соединения или встречи двух разнородных начал.

Небезынтересны для нас тексты Эпиктета, раскрывающие представление о символе у стоиков, которое было недоступно из-за фрагментарности наследия этой школы. «Вполне в согласии с учением стоиков о природе-художнице, мастерице, ваятельнице Эпиктет видит ее в преизбытке сотворенных ею символов. Каждый символ «прекрасен», «благословен» и «значителен» (semnon, Dissert. I 16, 13), но его еще надо увидеть (I 16, 12). Эти чисто жизненные символы ничуть не хуже символов, созданных божеством (ta symbola toy theou), под которыми стоики понимают природу. Их-то и надлежит бережно сохранять, так как они обладают той целостностью, которая утеряна разделенностью жизни (I 16, 14).

В символе совмещаются явление и его сущность. Именно поэтому философы познают мир не иначе как в символах. И судить о внутренней, глубокой сущности предмета надо по внешнему ее проявлению. Но для этого требуется определенная прозорливость. Человек, который ничего не видит в простейших жизненных актах — ходьбе, еде, сне, питье («по ним меня суди, если можешь», — творит Эпиктет)

и не замечает «прекрасной меди Гефеста» в предмете изваяния, — такой человек глуп, слеп и глух (IV 8, 20). Символы, которые исходят от природы, должны быть восприняты воображением (*phantasian* III 12, 15). Душа человека и ее «господствующее», «ведущее» начало обладают символами, корнящимися в природе (III 22, 99).

Таким образом, оказывается, что и душа, и воображение человека, и его повседневная деятельность основаны на символах, но уже особого рода, а именно на *соответствии явлений природы с их сущностью*. Только степень глубины и раздробленности отделяет эти жизненные символы от высших, божественных, прекрасных в своей целостности (I 16, 14). Принцип же их формирования один и тот же. Так, великое созидающее божество, природа, творя целый мир символов, проецирует их в сферу созерцательной и деятельной человеческой жизни. *Задача любителя истины — вскрыть глубину замыслов природы за обманчивой простотой элементарных поступков человека, а это значит мыслить символически*» [216, с. 342–343].

Неоплатонизм. Именно представление о мире, как средоточии символов заставило философов-неоплатоников с необычайной последовательностью и упорством толковать бесконечное многообразие космической и человеческой жизни в плане чисто *символическом*. Правда, неоплатонизм, как последняя великая философская школа античности, впитал в себя элементы стоического платонизма и платонически понятого аристотелизма, совместив это с интересом к древним натурфилософским материальным стихиям.

Для объяснения своего учения философ **Плотин** прибегает к сложной структуре символического толкования древних мифов. Эти классические мифы он толкует иносказательно, но не в смысле аллегории, а именно в смысле символа. Любой миф можно понимать бесконечно разнообразно, но у Плотина при толковании им мифа мысль его совершенно неотожествима с мыслью мифа, а потому не может стать знаком. В своем рассуждении о трех ипостасях Плотин использует гесиодовский миф об Уране, которого оскопил Кронос, и о Зевсе, низвергнувшем своего отца ради создания нового поколения богов. Мировая душа есть Афродита, роль которой проявляется в мифе об Эросе и Психее. Деметра понимается им как Душа и Ум и т. д.

Ученик Плотина **Порфирий** был совершенно убежден в действительности древних пифагорейских символов и полагал, что «через сны и символы, благие демоны вещают божественную волю че-

ловеку». Сочинение «О пещере нимф» — знаменитое толкование Порфирия таинственной пещеры на Итаке. Он дает детальный анализ символического устройства «пещер» (*De antro nymph.* 4), а ее саму как символ материи, символ свойств, присущих материальному космосу, символ космоса и его потенций (*symbolon cosmoyn... caiton egcosmion dynameon*, 9). Самобытность пещер (*autophyes*) давала повод понимать символически все то, что в них находилось (6), и их самих (9), делая гроты «образом» (14) «символом» космоса (21), символом чувственной, а не интеллигибельной материи (7, 10). Символами нимф-гидриад и Диониса являются каменные чаши в пещере (13). Водяные же нимфы — символы душ, нисходящих в мир, и влаги (13, 14). Чаши — символы источников (17), а мед, собираемый в них пчелами, — символ охранительной силы (15, 16), а иной раз символ смерти (18). Соты и пчелы, в свою очередь, — символы водяных душ в мире становления (19). Символом непрерывного становления являются также бобы (19). Вход и выход в пещеру также символичны (27), так как символом противоположности становится все двухвратное (29, 31). Маслина Афины возле пещеры — символ божественной мудрости (32)» [216, с. 346]. Вообще, говорить загадками и иносказательно, тайными символами по Порфирию означает выражать древнюю мудрость.

После Порфирия слово «символ» прочно входит в неоплатоническую терминологию. В лице **Ямвлиха** неоплатонизм увлекался древней пифагорейской традицией числа, а потому число для сирийца-неоплатоника есть особый символ к познанию окружающего бытия. Сочинение Ямвлиха «*Theologumena arithmeticae*» полностью посвящено пифагорейскому осмыслению символики чисел.

Знаменитый толкователь текстов Платона **Олимпиодор** осуществил комментарий к ним, основываясь на символическом мироощущении. Он «вспоминает, что Платон в «Государстве» говорит о собаке как «символе разумной жизни». Символически следует понимать тысячелетнее странствие души в «Федре» Платона (*In Plat. Phaed.* 233, 1 Norvin). Вид тростника, нартекс (растение титанов), в котором Прометей перенес искру огня из хижины Гефеста, есть символ «материальной демиургии» (*tes enyloy demioyrgias*) и посредничества. Недаром Сократ тех, кто живет титанически на манер орфиков, называл «нартеконосцами» (122, 13). Египтяне, согласно Олимпиодору, издавна пользовались символами (*In Plat. Gorg.* 137, 3), а пифагорейское учение все символично (*symbolicos*, 208,

17), как и вообще все доступное лишь знающим. Ведь символу «не дозволено» (*ou gar en themis*) творить ясно. Он возвещает не иначе, как «таинственным образом» (*mysticos*; In Plat. Phaed. 88, 20). Гераклитовский тезис о влаге — смерти для души — и другие загадочные суждения философа Олимпиодор понимает тоже как символы (In Plat. Gorg. 155, 26). По орфическому учению о степенях добродетелей душа «действует» (*energei*), имея в себе «символы всех добродетелей» (*pason ton areton*) — созерцательных (*theoreticon*), очистительных (*catharticon*), гражданских (*politicon*) и нравственных (*Ethicon*; in Plat. Phaed. 3, 17). Олимпиодор подробно разъясняет, какие существуют образцы (*paradeigma*) и символы для всех частей души. Оказывается, что Уран — образец созерцательной стороны души; Кронос — очистительной; Зевс, будучи демиургом (3, 25), — символ гражданской, а Дионис — символ нравственной стороны (3, 27). Даже движение театрального хора слева направо, справа налево, к середине, назад и т. д. есть, оказывается, подражание движению неба (*emimoynto gar tais ouranias cineseis*) и вполне символично (*symbolica*; In Plat. Gorg. 42, 6). Орфей называл Эрота «безглазым», ибо глаз — символ «из-за быстроты действий». Безглазый — значит не мыслящий, неразумный. О человеческой жизни символически (*symbolicos*) говорится, что она имеет своим отцом божество (In Plat. Gorg. 258, 9). В Аттике, по словам Олимпиодора, существует много символов для указания на тех, кто покинул жизнь. Покойнику закрывают глаза, чтобы препятствовать выходу энергии вовне: его кладут на землю, обмывают и т. д. (In Plat. Phaed. 243, 13). Закрывание рта — тоже символ удерживания энергии (204, 19). Олимпиодор отмечает, что настоящий философ, принося очистительные жертвы, должен совершать их, не воспринимая лишь «оболочку» священнодействия, а переживая его как символ (99, 5). Символ, по Олимпиодору, не имеет ничего общего с внешней знакомой стороной. *Символично — значит глубоко, существенно, реально, переживаемо, истинно.* Даже сам процесс называния именами символичен (*symbolicos*; In Plat. Gorg. 244, 8).

Имя — не внешний знак или указание, выделяющее какое-то свойство вещи. Имя — символ. И не только по Олимпиодору, но, как мы знаем, по давней классической традиции Аристотеля и Демокрита.

Как видим, Олимпиодор понимает символически факты жизни и смерти человека с их внешней и внутренней сторон, опираясь на

учения пифагорейцев и орфиков, которые фиксировали свою догматику в строгой символической системе» [216, с. 348–349].

По мнению **Иоанна Филопона**, Платон «символичнейше» говорит о разного рода телах и кубических фигурах. Он придает земледельческой форму из-за ее устойчивости и неподвижности и «символическим образом» излагает учение о причине движения неба. В этом же духе удерживает свое понимание текстов и **Диадокх Дамаский**. Но наибольшей степени символизм достигает у древнего **Прокла**. Он создал наиболее безупречный в плане логическом и символическом комментарий на тексты Платона, которые стали в дальнейшем образцом для его подражателей. «Если Платон еще даже ни разу не воспользовался словом «символ» для своих явно символических толкований мифа, а Порфирий впервые назвал его, дав образец развернутой символической картины, то Прокл возвел символ на терминологическую высоту и не только увидел классическую философию в лице Платона символически, но и установил необходимость пользования символами и дал настоящую дефиницию символа, как завершающий итог всех исканий античности в этой области.

Прокл толкует символически буквально каждую строку платоновских сочинений. Комментарий к «Тимею» изобилует при этом фактами из платоновского повествования, понятыми в духе символов. Комментарий же к «Государству» посвящен, главным образом, собственным размышлениям Прокла о сущности символа с выводами относительно природы и определения этой важнейшей категории познания бытия.

В «Тимее» Прокл традиционно вспоминает о пифагорейцах, выражавших вещи числовым образом «с помощью символов и в тайной форме» (*ta symbolicos ta pragmata cai mysticos*; I 7, 29 Diehl). Пифагорейцы предваряли свою доктрину, обращаясь к «подобиям» (*homoion*) и «образам» (*eiconon*), прибавляя «тайные указания» «с помощью символов» (*dia ton symbolon*). Сообразно этому платоновское предание об Атлантиде привлекает внимание своим символическим характером (*symbolicos*), так как древние любили реальные факты (*ta pragmata*) представлять «через символы». Так, и Солон в рассказах жрецов увидел символ «божественной реальности» (*symbola theion ontos pragmaton*, 100, 7). Рассказ жреца Солону — символ истинной жизни души (109, 1). Здесь в символах выражается фактическая сторона истины (130, 2). Так, «символичен» миф о девах Гелиадах и судьбе души (114, 7), символичны война Афин с ат-

лантами в качестве космических оппозиций (*tes cosmices enantioseos*, 130, 11; 205, 11), все повествование о стране атлантов (200, 3) и даже пролив между Геракловыми столбами, означающий символично разделение внутрикосмических реальностей (180, 11), Нил символизирует жизнь, протекающую в космосе (916, 27)...

Посвященные придают некие символы статуям, приобщая их к высшим силам (51, 25). Созерцание сущностных реальностей (*eseina theomenos*) в образах «с помощью неких символов» (*dia tinon symbolon*) дает возможность увидеть причины, восходящие к самым истокам (94, 28). Платон через «символы и загадки» (*dia symbolon cai ainigmaton*) показывает противоположности во всем и подчинение низшего высшему (132, 21). «То, что одновременно пребывает в себе самом и повелевает низшим, — символ более высокой жизни» (*ameinonos symbolon*, 146, 19). Платон символически говорит о рождении смерти в связи с числом девять (147, 21). Одновременное нахождение на вершине и внутри — символ всеобщей демиургии, подкосмической и, вместе с тем, явленной всем. Слова *под землей* (*cata ges*) символизируют нечто твердое и прочное, а *под морем* (*cata thalattes*) — нечто текучее и неустроенное (189, 15).

Обращение Сократа к Тимею — не символ превосходства, а приглашение познакомиться с его мыслями (27, 18). Заключительные слова «в главных моментах» (*en cerphalaiois*) символизируют первые сущности универсума, как бы его «голову» (*cerphale*), установленную Сократом в ожидании целостной картины космоса у Тимея (55, 5). «Приготовление» к беседе — символ причины, создающей нечто новое (125, 1). «Не творить сразу», а постепенно — символ медленного достижения совершенства (193, 25).

Таким образом, здесь у Прокла анализ «Тимея» объединяется с символическим прочтением платоновского текста. Однако в комментарии к «Государству» Платона Прокл стремится обосновать само наличие символов и их необходимость.

Значение «священных таинств» и «таинственных символов» неоспоримо, ибо «через священные символы» (*tois hierois symbolois*) утверждается божественное (II 108, 23) и «через подобие символов» (*di homoiotetos ton symbolon*) достигается это божественное (*ta theia*, I 84, 6). О богах нельзя рассуждать в представлениях человеческой жизни. К ним нельзя прилагать «страсти» материального неразумия, ибо не подходят эти признаки (*symbola*) к сущностям (*tais hyparxesi*) богов (73, 7–12). Зато божественное (*ta*

theia) таинственным путем (*mysticos*) научает через образы, рожденные нимфами, как это присуще, например, Платону (73, 16–18).

С помощью мифологических символов божественные потенции выявляют себя, и божественный дух передается человеку беспрепятственно именно через символы (48, 8), а слезы богов и людей таинственно (*mysticos*) свидетельствуют о символе провидения (*pronoias*), исходящего от высших сил (125, 5).

В представлениях (*phantasiais*) мифотворцев (*mythoplastas*) иной смысл раскрывается не через обычные образы (*eicones*) или приметы (*paradeigmata*), а через символы (86, 18). Этой проблеме Прокл даже посвятил специальный труд, не дошедший до нас, — «О мифических символах» (II 109, 2). От этих «мифических символов» (*apo ton mythicon symbolon*) исходят силы, посредством которых постигается неизреченная божественная истина. Сами боги, внимая этим символам, радуются (*chairousin*). И потому подражать божественному через явленность символа в мире даже необходимо (I 83, 9.19.30), тем более что «божественный свет» (*theion phos*) выявляет «силу богов» (*ton theon dynamis*) в «ясных символах», и «неизреченные знаки» их «отпечатываются» (*aroturoytai*) то в одном, то в другом «образе» мифа (39, 15).

Этот последний текст Прокла особенно важен, так как здесь философ диалектически понимает всю загадочность и таинственность символов, скрытых в мифе, как нечто просветленное божественным светом...

«Неизреченность» и «прозрачность», «таинственность» и «свет» оказываются у неоплатоников в равной мере присущими символам. Однако эта светоносность, характерная для божественных символических потенций, обращена к человеку своей загадочной и смутной невыразимостью. Заслуга истинного философа заключается как раз в том... чтобы заострить свой ум, пробираясь сквозь эту «неясность» (*asapheian*) слова, и понять ее «более искусным образом», пользуясь «сметливостью своего ума» (*eis agchipoian*) [216, с. 352–355].

Итак, мы видим, что древность подготовила достаточное основание для дальнейших философских изысканий. Со времени развития неоплатонизма *символическое мировосприятие* настолько глубоко вошло в философию, что стало неотъемлемым моментом ее сильной стороны. Возникшее христианство, обратившись к мысли своего времени, естественно, встретило символическое мировидение, как

наиболее сильную и продуманную сторону современных натурфилософских представлений. Все это сделало невозможным становящемуся богословскому мышлению избежать определенного стиля. Этот стиль обуславливался не просто разумом, а прежде всего разумом, стремящимся к очищению от страстей. С другой стороны, явившееся по Промыслу в этот час Откровение должно было быть осмыслено в определенном стиле мышления, и этот стиль задавала поздняя античность, но главные принципы языческого мировидения изжили себя и должны были уступить место более мощной богословской позиции.

2.4. Историко-философский экскурс в понимание вопроса о материи и творении мира некоторыми отцами церкви

Александрийская школа. — Новоалександрийская школа. Св. Александр Александрийский. — Св. Афанасий Великий. — Дидим Слепец. — Св. Василий Великий. — Св. Григорий Богослов. — Св. Григорий Нисский. — Итоги.

Понимание вопроса о материи и творении мира некоторыми отцами церкви. Александрийская школа — вот отправной пункт становящейся мысли христианского богословия. К этой школе восходят все главнейшие принципы дальнейшего богословствования. Чем была платоновская Академия для философии, тем же была Высшая школа в Александрии для христианской науки. Александрия почти с самого начала своего существования и в течение нескольких веков была центром интеллектуальной жизни мира. В частности, здесь были представлены многие философские системы: преподавалось учение Платона, Аристотеля, Зенона¹, Эпикура; в христианское время

¹ Зенон Элейский (конец VI — начало V века до н. э.) — яркий представитель элейской школы философии. Был заключен в тюрьму за участие в борьбе против тирана и подвергнут пытке, имевшей целью заставить его выдать заговорщиков, но он откусил себе язык и выплюнул в лицо тирану. В своих рассуждениях пользуется методом приведения к абсурду. Например, очевидность свидетельствует, что тело, отправившись из одной точки, может легко прибыть в назначенную. Однако, с точки зрения разума, это не совсем верно. В самом деле, это тело прежде, чем достигнуть цели, должно преодолеть половину пути, а еще прежде того — половину половины пути и так до бесконечности. Стало быть, тело вообще не сможет двигаться с места.

господствовал эклектизм и неоплатоническая философия. Предание, распространяемое Евсевием, гласит, что издавна в Александрии существовала школа Священного Писания, а позже весьма образованный муж Пантен здесь же обучает верных Александрийской церкви, но подробностей жизни этого периода не сохранилось. После Пантена школу возглавлял его ученик св. Климент, но гонения заставили его покинуть стены училища и скрываться от преследований; в дальнейшем же восстанавливал школу видный и образованнейший богослов Ориген. В последние годы своего пребывания в Александрии Ориген возвел христианскую школу на такую высоту, что она могла не без успеха бороться с высшими языческими школами. Она представляла собою серьезный опыт обращения лучшего достояния греческой культуры на служение христианской культуре. Ориген своим творчеством оказал значительное влияние на ход богословской мысли в лице главных ее представителей — св. Василия Великого, св. Григория Богослова и св. Григория Нисского. «Способный к синтезу, он действительно был первым великим профессором, первым великим проповедником, первым великим писателем о предметах духовных, первым великим комментатором, первым великим догматистом, какого имела Церковь» [208, с. 582]. Ориген первый осуществляет идею богословского синтеза на почве Священного Писания и Церковного Предания. Это была философско-богословская система, обнимающая все содержание церковной веры и создающаяся на основе воцерковленной классической философии. Все это явилось хорошим трамплином для очередного подъема богословской науки в IV веке. К этому времени более свободно пользуются античным образованием, так как к этому времени язычество в существенном было побеждено, и христиане могли без прежних опасений отдаваться изучению классической литературы; с другой стороны, после долгого запрета, наступило оживление интереса в отношении сочинений Оригена, и плодами его учености пользовались многие. На мыслях упомянутых нами каппадокийских отцов сказалось значительное влияние александрийского учителя, и это объясняется еще и тем, что благодаря великому мужу они смогли постигнуть дух эллинистической культуры и науки и стояли на уровне современного им научного мировоззрения и, в частности, это касается вопроса о сотворении мира, из которого напрямую следует учение о материи.

Если быть точным, то важно процесс сотворения мира представить в двух составляющих — *миротворении* и *мирообразованием*.

В миротворении акцент располагается на обосновании онтологической пропасти, существующей между Богом и Его творением с одной стороны и наведение метафизической связи между ними (Богом и миром) — с другой. Это именно тот момент, который делает христианство выше языческого пантеизма и отвлеченного деизма. Разработка этого момента начинается уже с Оригена, но полностью она достигает в сочинениях каппадокийских отцов и, в частности, у Дионисия Ареопагита. Первоматерия, которая именуется относительным небытием («меоном»), вызывается Творцом из абсолютного небытия («укона») и тем полагается онтологическая пропасть между творением и ее Творцом — мир происходит «ex nihilo». После этого происходит запечатление Божественных идей о мире в первоматерии: бескачественная, алогичная первооснова получает оформление и жизнь и это, конечно, не эманация Божества, в смысле языческой философии, но возвышенная теофания энергийной природы Творца — «считать мир эманацией Божественной сущности, это значит — признавать его однородность с этой сущностью, что невозможно. Совершенный и законосообразный Космос необходимо предполагает разумный план мироздания: Бог от вечности созерцал в Своем уме идеальные типы или образы всех существ и вещей, которые и привел, когда Сам восхотел, в бытие силою Своего Слова или мановением Своей всемогущей воли. По словам св. И. Дамаскина, Бог «созерцал вся прежде бытия их, от века замыслив, и все в отдельности происходит в предопределенное время согласно с Его вечною, соединенною с волею, мыслию...». Это значит, что Божественная воля и мысль, а равно план бытия или образы вещей, долженствовавших быть сотворенными, существуют нераздельно в одном акте Божественного предопределения и осуществляются реально (во времени) в процессе миротворения, согласно с Его определением или повелением.

Христианским писателям чуждо то древнее, усвояемое большей частью Платону, учение о божественных идеях, по которому Бог произвел идеи вне Себя и затем смотрит на них всякий раз, как только имеет намерение что-либо сотворить. Против такого учения об идеях и о миротворении высказываются, кроме И. Дамаскина, многие другие писатели. Так, например, Илья Критский говорит о Платоне: «Он первый измыслил... идеи... называя их умопостижимыми образами чувственных вещей; но мы их считаем и называем творческими логосами, по которым Бог установил все, у Него су-

щее, а не привзошедшее позже из размышления. Ведь вместе Бог и вместе у Него (с Ним) основания всех вещей. А Платон полагает их (идеи) вне Бога и говорит, что Бог, взирая на них, как на архетипы, сотворил чувственное бытие». Иоанн Филопон в сочинении «De aeternitate mundi» проводит мысль, о том, что идеи вечны только в том смысле, когда понимаются как творческие мысли Бога; как таковые, они имманентны Провидению, и их осуществление не прибавляет ничего к Божественному совершенству. «По-своему Бог — всегда Творец, энергия не прибавляет Ему ничего другого и нового...» [47, с. 230–231]. Нераздельное существование в едином творческом акте идей Божественного замысла и мира выражает древнюю неоплатоновскую мысль о соотношении материи и идей, интерпретированную христианской богословской наукой в русле Божественного Откровения¹.

По вопросу о *мирообразовании* замечается полное соответствие между учением многих богословов о *стихиях*, как первичных элементах, из коих образовались все тела и вещи с решением Аристотеля, ибо Платон особо подчеркивает, что первичная материя не тождественна совокупности четырех стихий, но предшествует им. Учение о *стихиях мира* со времени Аристотеля становится общим достоянием всей философии и отсюда через неоплатонизм переходит в космологию почти всех церковных писателей.

Так представляется изложенное поверхностно учение о сотворении мира (материи) в следующий период формирования христианской богословской науки. Теперь же после прерванной нами ранее линии исторического исследования (глава 2. Космологический и теологический символизм. Основы символического мировосприятия) вновь вернемся к становлению *символического мировосприятия* в Александрийской школе, но теперь уже на качественно новом витке ее развития — **Новоалександрийской школе**.

¹ Как Творец, Он всему сообщает Себя Самого, на всем отпечатлевая Свои идеи, предопределения, образы. Из Него, как из центра, на всю природу струятся божественные силы: бытие, благо, жизнь, красота, сознание, единство. Они вызывают вещи к бытию и сообщают им качественную определенность. Божество разлито во всем мире. «Бог в духах, душах и телах, на небе и на земле, везде и во всем Тот же. Он в мире, вокруг мира, над миром. Он выше небес и всего существующего. Он — солнце, звезда, огонь, вода, дыхание ветра, роса, облако, камень, скала — все сущее и ничего из существующего». Он живет и действует в качественной определенности мира. Отсюда все полно Божества, все причастно Ему — даже демоны, ибо и они существуют, живут, мыслят, даже небытие, ибо и оно становится прекрасным и благим, если, как отрицание всего чувственного, мыслится в Боге» [202, с. 30].

Св. Александр Александрийский (†326). Имя святого Александра связывается с началом первого великого богословского противостояния в истории христианской церкви. Это было время, когда рационализм языческой философии вновь начал заявлять о себе и брать верх над здоровым мистицизмом. Арий, по-видимому, совершенно чуждый подлинной мистике в своем богословии, всецело опирался на логику, а потому Бог Отец для него мыслился совершенно замкнутой по своей природе монадой и все, что есть кроме Него, суть — творение. Стало быть, и Христос Мессия — не воплощенный Бог, а высшая тварь¹. Для защиты своих мыслей пресвитер Арий пользуется логикой, опирающейся на классическую греческую философию. Не увидеть во Христе Бога мог только философ-рационалист, но для мистика, наученного непосредственным опытом, каков был Александр, тайна Боговоплощения была очевидна. В возникшем противостоянии для нас важно, то, о чем всегда говорили в Александрийской школе, и что после станет ключом всего богословствования: «Истинный Богослов есть тот, кто истинно молится, и кто истинно молится тот — истинный Богослов» [176]. Конечно, сложно судить о внутреннем духовном опыте пресвитера Ария, но мыслить о слабом его богословском уровне — не об уровне интеллекта и образования, а именно богословском уровне — нам дает повод его апелляция к рациональной составляющей греческой философии: по-видимому, опереться более было не на что. Другое дело, «арианство поставило перед богословским сознанием философскую задачу. И в философских понятиях и словах ответила церковь на арианский соблазн» [237, с. 12]. Но это был лишь переведенный на язык философии опыт подлинных созерцателей-мистиков. Собор 320 года, созванный в Александрии епископом Александром, осудил отвлеченные от опыта рассуждения пресвитера Ария.

Св. Афанасий Великий (293–373). Афанасий Великий был подлинным мистиком или, как бы сказал св. Климент, — гностиком по всем правилам своей школы. Св. Григорий Богослов в «21 слове» сообщает, что он «изучал светские науки, однако *немного вре-*

¹ Арий исходил в своих рассуждениях из понятия о Боге, как совершенном единстве, как о самозамкнутой монаде. И эта божественная монада есть для него Бог Отец. Все иное, что действительно существует, чуждо Богу по сущности, имеет иную, свою собственную сущность. Завершенность Божественного бытия исключает всякую возможность, чтобы Бог сообщил или уделил свою сущность кому-либо другому. Поэтому Слово или Сын Божий, как ипостась, как действительно сущий, безусловно и всецело чужероден и неподобен Отцу [237, с. 9–10].

мени, с тем только, чтобы и в этом не казаться совершенно неопытным и не знающим того, что почитал достойным презрения. Он не терпел, чтобы благородные и богатые дарования души были упражняемы в предметах суетных». Но в другом месте Григорий пишет, что Афанасий «*был рано напоен божественными правилами и уроками*». Итак, созерцательность, как обязательный момент богословствования, была присуща Афанасию изначально. Несколько лет он был чтецом, а после становится дьяконом при епископе Александре. Для Афанасия Александрийского, как и для его учителя Александра, все богословие видится через призму Боговоплощения. Дар видения в земном божественного начала — главная черта богословия Александрийской школы — наследуется св. Афанасием исключительно полно. Умение гениально формулировать подлинный опыт в философских категориях сделало его незаменимым советником епископа Александра на Никейском соборе против Ария. Сразу после собора Александр умирает, предугадывая на своего достойного преемника в лице Афанасия. Из 47 лет своего епископства 15 лет Афанасий провел в изгнании. «В своем богословском исповедании св. Афанасий исходит из созерцания исторического лика Христа, Богочеловека и Спасителя, и тринитарный вопрос о рождении и единосущии Сына Божия для него есть, прежде всего, христологический и сотериологический вопрос, — *не вопрос умозрения, но вопрос живого религиозного опыта*» [237, с. 30]. Свой идеал подлинного мистика-аскета он выразил в написанном им прекрасном житии отшельника, живущего в Фиваидской пустыне — св. Антония Великого. Хотя Афанасий не был монахом, он был подлинным аскетом. Известно, что он состоял в тесных отношениях с великими подвижниками — свв. Антонием и Пахомием.

В космологии для Афанасия тварь и Бог резко противопоставлены: «все, что ни сотворено нисколько не подобно по сущности своему Творцу» [237, с. 31]. В самом акте творения он различает два момента: создание тварного бытия и вхождение Бога в мир, то присутствие Логоса в тварном, которое накладывает на каждое тварное существо *Его отпечаток, некий знак божественного приятия*. Созданная из ничего тварь в любой момент может низвергнуться обратно, в ничто, и лишь Бог ее поддерживает, а потому она «естество текучее и распадающееся» [237, с. 31], удерживаемое Десницей Творца. Только Бог есть подлинное бытие, а тварь существует в своем возникновении только благодаря тому, что имеет твердую устой-

чивость. «Это возможно через причастие» твари к Слову, в котором начало и источник миропорядка и мирового единства. «В мире на всей твари и на каждой в отдельности положены некий отпечаток и подобие божественной Премудрости и Слова, — и это сохраняет мир от тления и распада. Эти мысли св. Афанасия напоминают учение Плотина о мироустроющем запечатлении материи Умом, но между ними резкое различие. По мысли Плотина Ум запечатлевает бескачественную материю и пребывает в ней. Для св. Афанасия самое возникновение и существование твари основано на присутствии в ней Слова... Он хочет подчеркнуть *двойственность твари*: в ней есть собственная текучая и созданная природа и на ней сохраняющий отпечаток Слова, через который она только и есть» [237, с. 32]. Встреча Слов и текучей материи рождает символ-тварь — так в вопросе о творении мира св. Афанасий, как и его предшественники по школе, сохраняет традицию *символического мировосприятия*.

Есть у Афанасия весьма значимая для всей богословской системы идея, своими корнями уходящая в высоты созерцания, идея, раскрывающая призвание человека и его потенцию. Александрийский богослов говорит, что Бог становится человеком для того, чтобы человек стал богом по благодати. Эта мысль берет свой начаток у св. Иринея Лионского. Человек призван преобразиться, но не только нравственно, а всей своей духовно-телесной природой, человеку надлежит стать выше самого Адама — *обожиться*. Это обожение есть причастность человеческой природы к Богу, обретение ею некогда утерянного и возведенного на ступень божества, но это, конечно, не растворение в Творце, не уничтожение твари, но явление ее в новом облике, в новой божественной природе, такой природе, при которой человек полностью отображает все высшие качества своего творца, становясь его *подлинным символом*.

Мистика, облаченная в язык философии, — восхождение через *символ* к видению горнего мира — вот главнейшая основа для практического богословствования св. Афанасия Великого.

Дидим Слепец (310–395). «Зрячий Слепец» — так именует Дидима история, указывая на энциклопедичность его познаний; историк Сократ говорит, что слава его достигла даже до пустытника Антония Великого, далеко отстоявшего от событий и движений времени. Невзирая на свою слепоту, Дидим был одним из величайших ученых своего времени и более пятидесяти лет управлял Александрийской огласительной школой. Как прямой ученик

св. Афанасия, он боролся с арианской ересью, но главный его труд — это комментарий на все книги Священного Писания и здесь он примыкает к Оригену и его традиции трехуровневого толкования Библии. Так, Ветхий Завет для Дидима есть тень истины, и говорившие в тени не ведали истины, *символом* которой они были. Метод толкования Дидима — символический. Задача экзегета, по Дидиму, вскрыть этот внутренний духовный смысл строк Писания — сквозь букву, тени, образы проникнуть в истину.

Путь символов — путь восхождения к занебесному. К сожалению, тексты толкования Писания Дидимом до нашего времени не дошли, но благодаря свидетельствам и различным указаниям, мы с уверенностью причисляем его к мистикам: «он жил не в самой Александрии, но в пригороде, и вел здесь уединенную жизнь аскета. Телесная слепота предрасполагала к задумчивости. Дидим был близок к Египетским отшельникам, среди которых имел немало учеников и почитателей, — в частности Палладия, автора Лавсаика, и Евагрия. Аскет и богослов интимно сочетался в Дидиме: в его книгах богословские рассуждения часто перетекают в молитву» [237, с. 191]. К философии у Дидима особой тяги не было. Злоупотребление философией, отвлеченным от практики мышлением приводит, по его мнению, к ересям, тем не менее у Дидима можно отыскать «много философских мотивов, но он мог усвоить их через богословскую традицию» [237, с. 191]. Излюбленным философом Дидима был Платон, но любовь к нему скорее выросла из аскетических устремлений древнего философа.

Итак, аскетика, рожающая духовное видение, посредником к которому является *символ Писания*, — вот главное в богословствовании «зрячего слепца», позволяющее зачислить его в ряд древних христианских символистов.

Св. Василий Великий (330–379). В богословии великого отца Христианской Церкви можно обозначить несколько важных моментов. Прежде всего, следует указать, что жизнь св. Василия, вопреки его происхождению из весьма знатного и богатого аристократического каппадокийского рода, максимально возможно воплотила в себе аскетическую практику. По тону своей религиозности он был вне всяких сомнений высокий аскет. Перед Василием в молодости всегда предстояла идея удаления от мира, в тишину пустыни и богатство созерцаний. И действительно после прохождения в течение некоторого времени поприща образования в классической греческой фило-

софии, он отправляется в путешествие по Сирии и Египту, где желал увидеть тамошних подвижников, о которых повсюду говорили. По возвращении из паломничества, Василий покупает на свои деньги пустыньку близ Неокесарии и устраивает здесь свое первое общежитие, где проходит уроки аскетического подвига. В дальнейшем, когда жизнь привлекла его к епископской кафедре, любовь к внутреннему деланию выразилась в организации монашеской жизни. «В монашестве св. Василий видел общий Евангельский идеал, «образ жизни по Евангелию». Этот идеал определялся, прежде всего, требованием отречения, — не по безразличности к миру, но по любви к Богу, которая не может успокоиться и насытиться в суете и смятении мира» [237, с. 61]. Великий святитель, понимая необходимость координации жизни насельников, вводит в монастырях определенный жизненный уклад, записав его в книгу «Правила», до сих пор имеющую приложение во многих христианских обителях. Все сказанное до сих пор о святителе Василии Великом позволяет именовать его *подлинным мистиком* и творцом лестницы, возводящей человека с земли на небо, где становится возможной «задушевная близость с Богом».

Далее св. Василий в своих сочинениях и, в частности, в толковании на Бытие дает более детальную разработку вопроса о сотворения мира. Его космология следует научным принципам, установленным в античности, гармонично синтезируя их с христианским Откровением. Так, при составлении «Шестоднева» св. Василий пользуется, по-видимому, комментарием Посидония на «Тимей» Платона. Мир, полагает святитель, создан прекрасным и *гармоничным*, и его совершенство отражает премудрость Творца. Бог создал все «единым мановением воли» (миротворение), но вначале все было смешано со всем, то есть элементы находились в неразличном состоянии. Затем происходит упорядочение мира ради человека, который призван быть его властителем (мирообразование). «В экзегезе Быт. 1:1 можно было пойти двумя путями. Можно было, сообразуясь с аристотелевским учением об ипостасях и соответствующих им родовых понятиях, учить о первоначальном сотворении зачатков (или логосов) конкретных типов вещества — сухого, теплого, влажного, холодного, каждому из которых соответствует определенное понятие в Боге, ибо «воля [Божия] есть мудрость». Пожелав того, Бог «гипостазирует» волей-мудростью эти понятия, наделяет их бытием для последующего оформления и отделки всего многообразия сущего в его законченном виде. Всякое вещество, стало быть, возника-

ет из своей, особой материальной первопричины, из своего «кванта существования», как того требует логос каждого. Это как раз путь Василия Великого» [150, с. 97]. В учении о сотворении мира в целом св. Василий идет неоплатонической тропой — *миротворением* у него излагается в духе Платона, а *мирообразованием* в духе аристотелевской философии. Возрев на вещи духовными очами, человек поднимается над сотворенным миром.

Интересной может быть для нашего исследования критика св. Василием Евномия [43]. Эта полемика поддерживалась и св. Григорием Нисским, которым написано по этому вопросу восемь книг.

В споре с Евномием рождается гносеология, по которой от сознания человека в процессе познания объекта всегда будет ускользать нечто, оставляя иррациональный остаток вещи, а «это означает, что нет ни одного предмета, который был бы постижим в своей сущности, в том, почему он именно такой, а не иной» [144, с. 53]. Кроме того, когда мы говорим о вещи, то ее *имя* обозначает не самую сущность вещи (самую сущность мы вообще не охватываем), но есть ее энергия. Для падшего разума познание вещи возможно только в энергийной ее природе, а сущность познаваемой вещи становится доступной сознанию исключительно обоженному. Вопрос, поднятый в полемике, — важный и интересный, ибо подробно раскрывает вопрос о *символической природе каждой вещи*.

Если сказанное справедливо для мира тварных вещей, то тем более эти утверждения относятся к божественной природе. Имена, которыми мы именуем Бога, раскрывают реальность, нам доступную, постигаемую, но по Своей сущности Бог совершенно сокрыт для человеческого сознания. В Своих именах Бог раскрывает себя миру тварному, а «утверждая, что мы познаем Бога нашего в Его энергиях, — пишет св. Василий, — мы отнюдь не обещаем того, чтобы приблизиться к Нему в самой Его сущности. Ибо если Его энергии нисходят до нас, сущность остается непознаваемой». [144, с. 54]

Здесь следует говорить о новом пласте *символов* — многообразных именах и действиях Божиих, через которые Господь подает ведение о себе людям. До св. Василия Великого теория познания Бога еще не была настолько детально разработана. В результате обсуждения становится понятно, что *мир, как символическое богоявление, дополняется еще одним пластом божественных символов*, которые по своему онтологическому статусу, несомненно, выше обычных предметов мира, через которые уму открывается ведение горнего, хотя и

те и другие есть бесспорно — теофания. Мир есть *символ* Бога, Его божественный отпечаток, но кроме этого в мире есть *особое символическое* присутствие Бога — энергийная природа Его имен, и этот ярус не может быть сведен просто до уровня мира видимого, а следовательно, мир видимый, как символ, оказывается, имеет пласты онтологически ниже по положению, чем энергийная природа имен Бога в этом же мире. В строе вселенной есть ступени к ее большому совершенству и на вершине этой лестницы стоит человек, но есть в мире и другая иерархия, твердые посылки к которой мы обнаруживаем у св. Василия. Через чувственный мир человек подготавливается к видению мира духовного. Но духовная практика позволяет нам реально постичь своего Творца не по сущности, совершенно скрытой от ведения, но в Его энергийной природе. Божественные энергии не сотворены, но предвечно изливаются в мир и тем самым раскрывают глубинный пласт Троицы, ее сущность. Божественные энергии — во всем и вне всего, весь мир создается ими творчески, ими он держится и существует, но сами энергии не сотворены и домирны. Они предвечны. «(1) Энергии не обусловлены существованием тварного, хотя Бог творит и действует через Свои энергии, пронизывающие все существующее. Тварного могло бы и не быть, Бог тем не менее проявлял бы Себя вне Своей сущности, как солнце, сияющее в своих лучах вне солнечного диска, независимо от того, есть ли существа, способные воспринять его свет, или же их нет. Конечно, выражения «проявляться» и «вовне» здесь подходят, так как «внешнее» начинает существовать только с сотворения мира и «проявление» может восприниматься только в среде, чуждой той, которая проявляется. Употребляя эти недостаточные выражения, эти неадекватные образы, мы указываем только на абсолютный, а не относительный характер естественной силы изливания, извечно свойственной Богу. (2) Но тварный мир не становится бесконечным и совечным Богу оттого только, что таковыми являются природные исхождения или Божественные энергии. Энергии не предполагают никакой необходимости сотворения, которое является свободным актом, выполненным Божественной энергией, но предопределением общей волей Лиц Пресвятой Троицы. Это есть акт воления Бога, вызвавший из ничего новый сюжет во вне Божественного бытия. Таким образом и начинается среда, в которой Божество проявляется. Что же касается самого проявления, оно вечно; это — слава Божия» [144, с. 58–59].

Итак, со времени св. Климента Александрийского с очевидно-стью можно говорить о том, что все бытие символично и представляет собой пирамиду, где в основании лежит мир-символ, в этом мире есть Откровение Творца, записанное в Священном Писании, а потому через прозрение этого символа мы восходим к высшему бытию и, наконец, в мире присутствует Сам Творец в своих особых проявлениях-символах, через которые человек становится причастником Бога в своем религиозном опыте.

Св. Григорий Богослов (329–389) — неразлучный друг и единомышленник св. Василия, любитель безмолвия, «своей волею всегда стремившийся к уединению, чтобы в тишине предаваться богомыслию» [237, с. 90]. Святой Григорий с ранней молодости тянулся к наукам и получил по тому времени полное словесное и философское образование. Но наука не оторвала его от жизни в Духе, а, напротив, помогла многое понять и осмыслить. К тому времени богословствовали все, но по природе своей оно — богословие — было оторванным от практической стороны — любили поговорить о Боге, но знания эти черпались из чаши греховного разума человеческого. Против такого огульного отношения к богословию и восстает св. Григорий. Для него нет богословия без мистики, слово истины следует добывать, преобразуя свою природу, а все что вне этого — заблуждение¹. Природа же преобразуется через аскетическое делание и это — единственно возможный путь. Всякий, идущий иной тропой, зачисляет себя в ранг профанов, которым чуждо очищающее созерцание. Кроме того, св. Григорий считает, что не всякая тема может обсуждаться вслух, ибо в христианстве есть некое тайное знание². Здесь в учении св. Григория

¹ «Иные, вчера или позавчера оторвавшись от своих обычных трудов, внезапно стали учителями богословия, другие — может быть, слуги, не раз подвергавшиеся бичеванию, бежавшие от рабского служения — с важностью философствуют у нас о непостижимом... Все в городе полно такими людьми: улицы, рынки, площади, перекрестки. Это и торговцы одеждой, и денежные менялы, и продавцы съестных припасов. Ты спросишь об обобах, а он философствует перед тобой о рожденном и нерожденном; хочешь узнать цену хлеба, а он отвечает тебе, что Отец больше Сына; спрашиваешь, готова ли баня, а он говорит, что Сын произошел из ничего» [60, PG 46, 556].

² «Не всякому, говорю вам, можно философствовать о Боге, не всякому! Это вещь не дешевая и не для пресмыкающихся по земле! Добавлю также, что не всегда, не перед всеми и не обо всем можно философствовать, но нужно знать, когда, перед кем и о чем. Итак, не всем это доступно, а только тем, которые испытали себя и провели жизнь в созерцании, а, прежде всего, очистили душу и тело, или, по крайней мере, очищают. Ибо для нечистого, может быть, небезопасно прикоснуться к чистому, как для слабого зрения — к солнечному лучу. Когда же можно философствовать? Когда имеем досуг от внешней тины и смятения, когда владычественное наше нЕ смешивается с негодными и блуждающими образами... Ибо поисти-

воскресает древняя Александрийская традиция «тайного знания». «Раннехристианская идея «тайного учения» вместе с ее античным предшественником — характерным для греческих мистерий требованием неразглашения смысла таинств непосвященным — получает новое преломление в устах Григория. Нельзя богословствовать без богоговения, — говорит он, — и недопустимо, чтобы догматы обсуждались с каким угодно слушателем — «чуждым и нашим, враждебным или дружественным, благонамеренным и злонамеренным» [54, 3, 1–4, 13]. Богословие есть мистерия-таинство; превращаемое в предмет публичных дебатов, оно десакрализуется, утрачивает свою мистическую сущность» [6, с. 234]¹. Богословие есть непосредственное восхождение к Богу, мистическое Его переживание, делающее нас сопричастным Творцу через Его символы в этом мире. Итак, можно сказать, что ни опыт других людей, ни священный сан не дают право богословствовать человеку, но только лишь личный опыт восхождения, осуществляемый благодаря символу². Истинный тайнозритель, гностик становится

не нужно иметь досуг, чтобы познать Бога... Перед кем же можно? Перед теми, кто занимается этим с усердием, а не с удовольствием болтает об этом, как и о чем угодно другому, после скачек, театров, песен, удовлетворения чрева и того, что ниже чрева... О чем же можно философствовать и в какой мере? О том, что доступно для нас, и в такой мере, в какой простирается на это способность и сила слушателя... Я не говорю, что не нужно всегда вспоминать о Боге... Вспоминать о Боге нужно чаще, чем дышать!.. Запрещаю не вспоминать о Боге непрестанно, но богословствовать непрерывно; притом запрещаю не само богословие как что-то неблагочестивое, но богословие не вовремя; запрещаю не учительство, но несоблюдение меры» [54, 3, 1–4, 13].

¹ «...О таинственном будем говорить таинственно, и о святом — свято; не станем бросать перед людьми с оскверненным слухом то, что не предается огласке; не допустим, чтобы более благоговейными оказались поклоняющиеся демонам, служители постыдных мифов и предметов — те, которые скорее прольют кровь свою, чем позволят выдать свои учения непосвященным; будем знать, что как в одежде, пище, смехе и походе есть некое благообразие, так и в слове и молчании оно должно быть, тем более, что мы почитаем Слово вместе с другими именами и силами Божиими. Поэтому пусть будет и наша любовь к богословским спорам в законных пределах» [54, 5, 23–32].

² «Когда я усердно восхожу на гору... если кто Аарон, пусть взойдет вместе со мной и встанет рядом, но пусть смирится с тем, что ему следует оставаться вне облака. Если кто Надав или Авиуд или один из старейшин, пусть взойдет, но встанет вдали, в соответствии со степенью своего очищения. Если кто один из толпы и из недостойных такой высоты и созерцания, если он нечист, пусть вовсе не приступает, ибо это небезопасно; если же хотя бы на время очищен, пусть останется внизу и слышит только гром и звук трубы, то есть простые слова благочестия, на дымящуюся же и сверкающую молниями гору пусть взирает как на угрозу и вместе с тем чудо для тех, кто не может взойти. Если же кто зверь злой и неукротимый, совершенно не способный принять слова благочестия и богословия, пусть не скрывается в лесах со злым умыслом и злонаравно, чтобы уловить какой-нибудь догмат или выражение, напад неожиданно... Но пусть встанет еще дальше, пусть вообще отойдет

ся причастником Бога, и одним из символов, позволяющих взойти к Господу, есть его Откровение, и здесь вновь «Григорий следует традиционной для александрийцев идее наличия нескольких уровней понимания Писания: буквального и духовно-созерцательного. Буквальное понимание, согласно Оригену и Клименту Александрийскому, свойственно большинству, а «духовное» — только тем, кто «во всем ищет мудрость, в тайне сокровенную» [179, с. 4, 13], только «гностикам (знакам) Писаний» [121, с. 6, 15]. Как в Писании, так и вообще в религии существуют разные уровни понимания: что-то доступно всем, другое остается уделом немногих» [6, с. 236].

Космос, возникший в результате творческого акта, запечатлется как символ мира божественного: «мысль стала делом, которое исполнено Словом и довершено Духом» [58, 9, 5–6]. Ошибочность понимания этого текста заключается в перенесении процесса сотворения человеком какой-нибудь вещи на творческий акт Бога. Человеческая мысль как таковая остается в сознании, и онтологической связи между мыслью и сотворенной человеком вещью нет. Однако иначе дело обстоит в сотворении мира Богом: здесь мысль становится делом не отвлеченно-психологически, но конкретно-онтологически. Это не значит, что между Богом и его творением нет онтологической пропасти — мир вызывается из небытия, но единство между ними не абсолютное, но относительное — неслитное и нераздельное. Бог, вызвав мир из небытия, удерживает его Своим Бытием, непосредственно присутствуя в нем, и Его творение суть органическое целое¹. Это мировое целое и есть символическое явление Господа Творца в небытии. «Григорий не столь последователен в утверждении инаковости тварного бытия по отношению к Богу. Согласно его учению, в иерархии тварных существ возможны различные степени близости к Богу, так что одна тварь превосходит в этом отношении другую [57, 8, 16–17]. Среди тварных существ есть некоторые, весьма близкие Богу и даже «родственные»

от горы... Ибо слово, удаляясь от таких людей, желает быть начертанным на скрижалях твердых и каменных, и притом на обеих сторонах скрижалей, из-за того, что в законе есть открытое и сокровенное: открытое — для толпы и для пребывающих долу, сокровенное же — для немногих стремящихся достичь высоты» [55, 2, 1–39].

¹ «Кто дал тебе видеть красоту неба, путь солнца, лунный цикл, множество звезд, и во всем этом, словно в лире, всегда одинаковую прекрасную гармонию и порядок; преемственность часов, смену времен года, круговращение лет, соразмерность дня и ночи, произведения земли, растворение воздуха, широту бурного и спокойного моря, глубины рек, стремления ветров? Кто (дал тебе) дожди, земледелие, пищу, искусства, жилища, законы, государства, спокойную жизнь, семейные связи? Откуда так, некоторые животные укрощены и покорены тебе, а другие даны тебе в пищу? Кто поставил тебя господином и царем над всем, что есть на земле?» [53, 23].

Ему, а есть совершенно далекие от Бога и чуждые Ему. К первым относятся ангелы, к последним — чувственные живые существа и в еще большей степени неодушевленные предметы. Все возможные степени родства с Богом или инородности Ему располагаются между этими полюсами¹. Несмотря на большую или меньшую иноприродность тварных существ по отношению к Богу, все тварное бытие, будучи созданием Божиим, неразрывно связано со своим Создателем. Бог присутствует на обоих уровнях тварного бытия — и в мире духовном, и в мире материальном: ангелы, люди, все живые существа и даже неодушевленные предметы способны приобщаться к Божественному свету и становиться его носителями. Григорий представляет все тварное бытие как иерархию светов, восходящую к первому и верховному Свету-Богу; вторым светом является ангел — «некая струя или причастие первого света»; третий свет есть человек. Иерархическая структура тварного бытия обеспечивает присутствие Бога на всех его уровнях: Божественный свет более осязаем на высших уровнях, в мире ангелов, однако и в материальном мире есть своя иерархия светов, отображающая его. [6, с. 299–300] Итак, космос по св. Григорию есть отображение величия Божия, его символ. Если отделять миротворение от мирообразования, то в последнем случае Григорий зарекомендовал себя сторонником философии Аристотеля². Хотя, как считают, Григорий обычно говорит на языке Платона и неоплатоников³.

Св. Григория Богослова следует считать первым систематизатором учения об именах Божиих. Прежде всего, св. Григорий отрица-

¹ Поскольку недостаточно было для благодати (Божией) того, чтобы двигаться лишь в созерцании себя самой, но надлежало благу разливаться и идти далее... (Бог) во-первых, замышляет ангельские и небесные силы... Поскольку же эти первые были хороши (в глазах Бога), то замышляет и второй мир — материальный и видимый: это и есть стройный состав неба и земли и того, что между ними, достойный хвалы по прекрасному расположению каждого элемента, а еще более удивительный по гармоничности и согласованности всего в целом... Этим Бог показал, что Он в силах сотворить не только родственную Самому Себе, но и совершенно чуждую природу. Ибо родственны Божеству природы умственные и постигаемые одним умом, совершенно же чужды те, что подвластны чувствам, а из этих чувственных еще дальше (от Бога находятся) вовсе неодушевленные и неподвижные (природы).

² «В своей космологии св. Григорий выступает последовательным сторонником аристотелизма. Бог — Художник всего: Он сотворил материю, «имеющую форму», а затем вложил в мир закон, по которому все движется — и движется гармонично, возвещая Бога. Св. Григорий ориентируется скорее на непосредственную интуицию и раннехристианские истоки космологической мысли, тогда как некоторые идеи платонизма подвергается у него резкой критике...» [150, с. 97].

³ Г. Флоровский пишет: «В годы своего учения открыл у внешних или «чуждых» мудрецов (как выражается он однажды при ссылке на Платона) благочестивые приобщения к библейским истинам... знал и Платина» [237, с. 98].

ет всякую возможность именовать сокровенную Сущность Божию — нет такого имени, которое бы являло человеку ее саму¹. Но все же мы Бога именуем, и имена эти есть Его энергийное явление. Можно сказать, что Бог именует себя по энергиям своим. В частности, следует выделять по св. Григорию три типа имен: во-первых, это имена, которые относятся к его сущности (Сущий); во-вторых, те, которые относятся к Его власти над миром (Вседержитель, Царь славы, Царь царствующих), и, наконец, имена, относящиеся к «домостроительству» (Бог мира, Бог спасения). Учению св. Григория о пределах Богопознания — именах Божиих — противопоставляется гносеологический оптимизм Евномия, в котором имя и есть явившаяся сущность. Следовательно, если Бог и мир для Евномия онтологически не разделены, то и приобщаться собственно здесь нечему. Совсем иначе дело обстоит для св. Григория. Посредством имен и в них, через очищение своей природы человек становится сопричастником Божественного Света и в нем достигает преображения природы².

Итак, можно смело зачислить св. Григория Богослова в тайнозрителя божественного символа. Мир при этом, по Григорию, сложен, иерархичен; есть в нем символы низшие, а есть — высшие. Постичь символ и через него стать причастником Бога может только мистик.

¹ «Божество неименуемо. И это показывают не только логические рассуждения, но дали нам понять и мудрейшие и древнейшие из евреев. Ибо те, которые почтили Божество особыми знаками и не потерпели, чтобы одними и теми же буквами писались и имена всех, кто ниже Бога, и имя Самого Бога, чтобы Божество даже в этом было непричастно ничему свойственному нам, могли ли когда-нибудь решиться рассеянным голосом наименовать Природу неразрушимую и единственную? Ибо как никто никогда не вдыхал в себя весь воздух, так и сущность Божию никоим образом ни ум не мог вместить, ни слово объять» [56, 17, 1–10].

² «Сделаемся светом, как учеников называл великий Свет, когда сказал: вы — свет мира. Сделаемся светилами в мире, содержа слово жизни, то есть животворную силу для других. Будем держаться за Бога, будем держаться за первый и чистейший свет. Пойдем к сиянию Его, доколе еще ноги наши не спотыкаются на горах мрачных и воинственных. Пока день, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированию и пьянству, ни сладострастию и распутству, так как это дела ночи. Очистим всякий член, братья, освятим всякое чувство; да не будет в нас ничего несовершенного, ничего от первого рождения, не оставим ничего непросвещенного. Просветимся оком, чтобы смотреть правильно... Просветимся слухом, просветимся языком... Исцелимся в обонянии... Очистим осязание, вкус, гортань... Хорошо иметь голову очищенную... Хорошо иметь освященные и очищенные пальцы... Хорошо иметь освященные руки и ноги... Есть и очищение чрева... Нахожу, что даже сердце и внутренности удостоены чести (в Писании)... А чресла? А нервы? Не оставим и их без внимания: пусть и их коснется очищение... Принесем же себя целиком, станем разумным всесождением, словесной жертвой... Отдадим себя целиком, чтобы и воспринять обратно целиком, потому что чисто воспринять себя — значит отдаться Богу и священнодействовать собственное спасение» [59, 38, 1–40].

Св. Григорий Нисский (335–394). Патроном Григория Нисского в науках богословских и философских с ранней молодости был его старший брат — св. Василий Великий, неустанно сопутствовавший во всех его трудах. Наибольшей тяготой в жизни Григория была административная деятельность, от которой он всячески уклонялся, но по уговорам св. Василия он был им же рукоположен во епископы небольшого городка Ниссы, где проявиться как хороший организатор Григорий так и не смог. Деятельность научная и богословская всегда с особой силой влекла к себе ум св. Григория и на этом поприще он преуспевал как нигде лучше, Понт же был излюбленным его местом, где можно было заниматься наукой и аскетикой. Вне всяких сомнений можно утверждать, что мистическая настроенность Григория была в высшей степени исключительной, а потому его богословие неразрывно связано с понятием «*гностик*» — с особой тщательностью соблюдаемое Александрийской школой. Этот мистический стиль особо проступает в его мистических сочинениях: «О жизни Моисея» и «Толкование на Песнь Песней»¹.

В учении о сотворении мира св. Григорий Нисский следует предшествующей богословской традиции и излагает ее в духе *символического мироощущения*. Важнейшие части этого учения — теория этапов (дней) творения, теория материи и ее развития. «... Бог произвел, — пишет Нисский епископ, — начатки, основания и силы всего сущего собранными воедино вне всякой длительности, и по первому мановению воли [Божией] выкристаллизовалась сущность каждого из сущих — небо, эфир, звезды, огонь, воздух, море, земля, животное, растения; все это созерцалось Божиим оком...» [150,

¹ Мистика приводит к блаженству, состоящему в том, чтобы иметь Бога в себе самом. «Мне представляется, — пишет св. Григорий Нисский, — что не видение Бога лицом к Лицу предлагается здесь тому, чье душевное око очищено; но предложенное нам в этой дивной формуле то, быть может, что Слово выразило в более ясных терминах, обращаясь к другим, когда говорит: «Царство Божие внутри вас», для того чтобы мы поняли, что предпочитив свои сердца от всего тварного, от всякой плотской склонности, мы видим в собственной своей красоте образ божественной природы... Итак, соответствующий тебе способ созерцания в тебе самом... Это подобно тому, как глядящие на солнце в зеркале, если не устремляют своих взоров на само небо, видят солнце в блеске зеркала не меньше тех, кто смотрит на солнечный диск; так же и вы, ослепленные светом Божиим, если возвратите в себе благодать заложенного в вас с самого начала образа, то возьмете то, что ищите. Божество действительно есть чистота, бесстрастие, ум не причастен никакому злу, свободен от страстей, удален от всякой нечистоты, ты блажен от остроты своего зрения, ибо, так как удален плотской туман с душевных твоих очей, ты необозримо созерцаешь в чистом воздухе сердца это блаженное зрелище» [144, с. 60].

с. 100]. «*Воля Божия*, — говорит он в другом месте, — *есть материя и сущность творений*» [150, с. 100]. Но она же есть мудрость, и именно она порождает начатки всего сущего. Отсюда видно, что «творение мира — это осуществление, материализация, «субстанциализация» воли Божией» [150, с. 100]. Итак, «во всякой вещи есть Бог, пронизывающий и объемлющий ее и в ней пребывающий». Та же Божия Природа силой Своей и сама «находится во всех существах, чтобы все они пребывали в бытии». Эта воля в каждом моменте бытия тварного, в том числе и во времени. А если так, то Бог не во времени — Он неизменен — не до времени и не после времени, но время и все временное есть как бы частичное и погибающее отражение Бога, Им в Себе вне временно содержимое. Но такая воля не должна иметь в себе материи, и тогда возникает естественный вопрос: откуда взялась грубая материя?¹ И Св. Григорий сам ставит этот вопрос.

В делении процесса миротворения на две составляющие — общее и частное творения — решение епископом Нисским вопроса о происхождении материи. «Общая схема космологии Григория Нисского реконструирована В. И. Несмеловым. Он пишет: «Таким образом, на основании самого библейского рассказа необходимо признавать двоякое творение мира: *общее и частное*. В первом творении мгновенно были приведены из небытия в бытие мировые силы; во втором — сочетание этих сил в последовательном порядке составило весь этот чувственный мир» [150, с. 102].

Эти силы, созданные вместе с неоформленной материей² в первый момент «вне всякой длительности», и выполняют то повеление составиться, которое дал Бог вселенной. Получив это повеление, зачатки стихий стали оформляться из бесформенной массы — сперва в стихии, а затем в состоящие из них тела и группы тел, осуществляя тем самым закон своего бытия. «Стихии, — считает Несмелов, —... устрояясь по закону своей собственной деятельности, в то же время необходимо осуществляют начертания премудрости Божией, и,

¹ «Если Бог нематериален, откуда материя? Каким образом количественное от неколичественного, видимое от невидимого, определяемое объемом и величиной от не имеющего величины и определенного очертания и все прочее усматриваемое в материи? Как и откуда произвел это Тот, в природе коего нет ничего подобного?» (Цит. по [116, с. 125])

² Земля «была и не была, не была еще в действительности, но обладала бытием в возможности... Качества еще не были разделены, и каждое не могло быть познано отдельно и само по себе. Но все представлялось взору в каком-то слитом и безразличном состоянии». (Цит. по [116, с. 126])

следовательно — действуют так, как определила им действовать воля Божия» [150, с. 101]. Важно, что в сотворении все, кроме связи со своим Творцом имеет сопричастность друг другу. Все находится во всем или все есть символ всего, отражая некую глубинную взаимосвязь¹. Главным ключом к преобразению мира является *человек*, ибо через него все становится сопричастным Богу.

Итак, учение о сотворении мира, излагаемое св. Григорием Нисским, представлено в духе *символического мировидения*, ибо весь мир есть результат встречи двух планов бытия, их связь — бытия божественных энергий-волений и небытия. Это символическое мироощущение передается и далее в истории святоотеческого богословия.

Григорий был сторонником богословия Оригена и через него был естественно связан с древней античной философской традицией — Платоном и неоплатонизмом. Как последователь Оригена, он был сторонником *символического метода толкования текстов Священного Писания*. Путь жизни любого христианина есть его восхождение к Богу. Биография Моисея, по утверждению св. Григория Нисского, раскрывает три ступени этого таинственного восхождения. На первой ступени человеку следует очиститься, освободиться от своей плоти или, по слову богослова, от «кожаных одежд», которые дал Бог падшему человеку. Когда Моисей снял обувь перед Купиной, он отрешился от царства греха. Вторая ступень есть путь умственного созерцания или «естественного видения». На последней ступени христианин достигает «трезвого опьянения» мистического экстаза. Ее знаменует священный мрак святой горы, где Моисей становится причастником Сущего, где он видит «незримое, слышит неизглаголанное словом». Понятно, что возрасти до подлинного понимания текстов Писания может только человек духовный по своей природе: «Когда слово Божие становится в нас ясным и светлым, а лик его сияет, словно солнце, тогда и одежды Его являются белыми, то есть слова Священного Евангельского Писания — ясными, прозрачными и не имеющими никакого покрова. И вместе с Господом приходят к нам Моисей и Илия, то есть духовные логосы Закона и Пророков» [116, с. 128].

¹ «Все существует одно в другом и поддерживает друг друга, ибо предлагающая сила неким круговращением полагает все земное из одного в другое и из того, что оно предложено, снова приводит в то, чем оно было прежде. Так создается некий круг, обращающийся вокруг самого себя и всегда делающий одни и те же обороты, так что ничего не убывает и ничего не пребывает, но все и всегда пребывает в мерах первоначальных» (Цит. по [116, с. 127])

Григорий Нисский, как и Василий Великий, принимает горячее участие в споре с Евномием, из которого следует, что, как и его брат, он придерживается идеи особого символического присутствия Бога в мире. Божественная сущность сокрыта от людского ума и потому выше всякого имени, она — неизреченна. Эта непостижимость дает нам право именовать Бога множеством разных имен, которые определяют не существо Творца, а Его отношение к твари. Но являются ли имена пустыми звуками? Нет, — отвечает св. Григорий, они, по его мнению, дают подлинную возможность познать Господа, ибо Бог все же в нас как-то находится. Таким образом, имена Божии оказываются символами Всевышнего, в которых Он становится доступен ограниченному разуму человеческому.

Далее, духовную нить богословствования, присущую каппадокийцам и в особенности св. Григорию Нисскому, можно найти в сочинениях таинственного автора, скрывающегося под именем св. Дионисия Ареопагита.

Итоги. Подводя некоторые итоги на этом этапе нашего исследования символических основ мировосприятия в трудах основных представителей Новоалександрийской школы, можно заметить: исследователи находят возможным утверждать, что «первые отцы Церкви почти все были платониками» или, точнее, *неоплатониками*, так как они считали философию Платона, Аристотеля и Плотина приготовлением к христианству, говорили даже, что «Платон (как родитель идеи) проникал в тайны Евангелия и Троичности...» Между тем к другим философским системам отцы и учителя Церкви относились с нескрываемым подчас презрением. Так, например, Эпикур «особенно дискредитировал себя» в глазах церковных писателей. Климент Александрийский порицает философию Эпикура за то, что она «отбрасывает Провидение, удовольствие возводит в принцип и усваивает даже богам, не признает производящей причины вещей...» Св. Григорий Нисский осуждает Эпикура преимущественно за его материализм, за то, что он «пределом сущности вещей полагал видимое и мерою познания Вселенной — ощущение, совершенно смежив чувствилища души и не имея возможности обратить взор на что-либо умственное и бесплотное, подобно тому, как заключенный в какой-нибудь хижине остается невидящим небесных чудес, потому что стены и потолок препятствуют ему видеть то, что вне хижины...» Не больше истины находит св. Григорий и у тех представителей «внешнего любомудрия», которые являются сторонниками философского пантеиз-

ма, «все почитают за одно и то же и во всех существах признают одно естество, смешанное в какой-то слитной и нераздельной общности с самим собою». Стоическая доктрина не могла быть открыто принята христианством, так как она «нанесла прямой и очень сильный удар учению о простоте и бессмертии души и отвела слишком много значения (власти) материи». Аристотель также нередко был предметом осуждения и порицания для церковных писателей. Особенно настойчиво осуждалась гипотеза Аристотеля о вечности мира, а также — его узкий и односторонний взгляд на действия Божественного Промысла в мире. Заблуждения еретиков отцы Церкви также склонны были «приписывать влиянию утонченной диалектики Аристотеля, а долгие споры, вызванные арианством, должны были особенно утвердить такое настроение умов». Впрочем, Аристотель, как мы видели, «находил для себя и апологетов среди церковных писателей: к нему стали относиться с меньшим неуважением главным образом с тех пор, когда неоплатоники взяли на себя задачу примирить его с Платоном».

Таким образом, из всех философов языческой древности наибольшими симпатиями все же пользуется у церковных писателей все же Платон. Общий строй мировоззрения св. Григория Нисского обнаруживает открытое тяготение св. отца к платонизму. Первая глава сочинения «Об устройении человека» целиком почти составлена из мыслей и воззрений философа Платона. *Усвоив себе различные идеи Платона, отцы и учителя Церкви в то же время во многих пунктах поправляют его, отличая в теориях языческого философа истину от лжи.* Далее, метафизический идеализм Платона нередко представлялся церковным писателям слишком односторонним и потому — они умеряли его эмпиризмом Аристотеля; мысль Платона о вечности материи также отвергалась ими. К этому следует прибавить, что некоторые церковные писатели совершенно отрицательно относились к Платону и были оппозиционно настроены против самого существенного пункта его философии — идеологии. Так, например, Тертуллиан в своем трактате «О душе» говорит, что «все еретики заимствуют у Платона оружие, чтобы опровергать истину и защищать свои заблуждения». Все сказанное позволяет нам сделать главный вывод, состоящий в том, что в учении о материи и мире писатели Александрийской школы, опиравшиеся на воцерковленную философию неоплатонизма, предстают именно как *мистики-символисты*, хотя их учение до конца еще не разработано достаточно систематично и детально.

2.5. Символисты-систематизаторы

Псевдо-Дионисий Ареопагит. — Его сочинения. — Символизм как основа мировидения. — Мистицизм как основа духовной жизни. — Символизм Священного Писания. — Учение о Боге в сущности и Именах. Космология. — Св. Максим Исповедник. — Жизнь. — Мистицизм. — Символизм. — Космология. — Символизм Священного Писания. — Символизм богослужебного действия. — Символизм слова. — Св. Симеон Новый Богослов. — Символизм Бога. — Символизм Священного Писания. — Символизм храма (пространства) и праздника (времени).

Есть несколько имен, которые для нашего исследования особо привлекательны и оставлены в стороне быть не могут. Эти имена тесно связаны с мистическим реализмом, но, в отличие от рассмотренных нами выше, они достаточно глубоко детализируют и систематизируют картину мира в духе символизма. Именно начиная с имени св. Дионисия Ареопагита, мы встречаем обширные системы подобного богословского синтеза.

Дионисий Ареопагит (VI век). *Автор корпуса.* С именем Дионисия Ареопагита связано одно из самых загадочных и наиболее влиятельных богословских сочинений, известных нам на протяжении всей истории существования христианской мысли. Все видные представители богословия умели подняться и зарекомендовать себя через приближение к этому памятнику в своих рассуждениях (например, св. Максим Исповедник на Востоке и Николай Кузанский на Западе) или через отказ от богословствования в русле заданного таинственным «Корпусом» и его критикой. Вопрос об авторе сочинений, известном нам под именем Дионисия Ареопагита, одним из последователей апостола Павла, обращенном им в христианство в Афинском Ареопаге, привлекает к себе множество ответов и мнений, звучащих до сегодняшнего дня, создавая вокруг корпуса сочинений больше литературы об авторе, чем исследований, посвященных самому памятнику.

Впервые в истории они появляются в полемике монофизитов с православными, и сомнений об авторстве корпуса ни у кого, по-видимому, не было. Более того, православным удалось вырвать это оружие из рук своих противников, истолковав тексты корпуса в нужном духе, и с этого момента поставить их на служение православию, после чего они стали пользоваться на востоке величайшим уважением и авторитетом. Вплоть до эпохи Возрождения сомнений в подлинности имени автора ни у кого не было, и лишь вре-

мя гуманизма посеяло зерно сомнения. Для нас сейчас важно отметить, что Псевдо-Дионисий сохранил в своих трудах подлинный дух Православия, и потому его сочинения всегда пользовались высоким авторитетом в Восточной Церкви.

Сочинения. Перу Псевдо-Дионисия принадлежит ряд работ, в которых он открывает свое воззрение на мир, последовательно выстраивая иерархию бытия. Все сочинения Псевдо-Дионисия можно разделить на две группы, первая из которых объединена тематикой Богопознания, а вторая — вопросами учения о Церкви. В первую группу работ следует отнести четыре трактата, два из которых до сегодняшнего дня не дошли: «Начертание богословия», «Символическое богословие», «О божественных именах» и «Мистическое богословие». Ко второй группе относятся две работы: «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Кроме указанных сочинений писателем-мистиком было написано десять писем, так же представляющих значительный интерес.

«Начертание богословия» — труд, до наших дней не сохранившийся. В этой работе автор изложил учение о внутрибожественной жизни Пресвятой Троицы — учение о Едином Боге и Троичности Его Лиц вместе с учением о воплощении Второй Ипостаси¹. «Символическое богословие» — также не сохранившееся сочинение, в котором рассматриваются образные выражения Св. Писания о Божестве и толкуются автором в соответствующем его воззрениям духе²; «символы должны быть разрешаемы в абстрактные понятия и вообще так или иначе сводимы к прямым наименованиям; последнее же необходимо разъяснять, насколько возможно, путем метафизического анализа» [28, с. 180].

¹ «В «Богословских очерках» мы раскрыли, что принадлежит собственно катафатическому богословию: почему божественная и благая Природа называется единственной, почему тройственной, что в ней именуются Отцовством и Сыновством, прояснению чего служит богословие Духа, как от невещественного и неделимого Блага происходят в сердце благостные свет и пребывают в нем, в самих себе и друг в друге неотрывными от совечного их возникновению Пребывалища; почему пресущественный Иисус воссуществляется естественными для человека истинами; и остальное, что явлено Писанием, разъяснено в «Богословских очерках» [74, с. 355].

² «В Символическом же богословии — каковы от чувственного на божественное метонимии, что такое божественные формы, каковы божественные образы, части, органы, что представляют собой божественные места, миры, каковы стремления, страдания, негодования, что такое упоения и похмелья, каковы клятвы и проклятия, что — сны, каковы пробуждения, и что представляют собой прочие священнозданные формы символического богословия» [74, с. 355–357].

Творец мира, оставаясь за пределами миру, все же держит его бытие своей Десницей, проникая и пронизывая каждую частицу бытия; Бог находится к миру в определенном отношении, а потому, именуя эти отношения, мы обнаруживаем именованием Творца в своем творении. Этим вопросам посвящено сочинение загадочно-го писателя-мистика, известное нам под названием «О божественных именах»¹.

«О мистическом богословии» — трактат, завершающий первую серию сочинений св. Дионисия. В нем еще раз подчеркивается возвышенность Божественной сущности и необходимости мистического делания для богопознания. Говорится о сокровенности получаемых опытных знаний и охранения их от вульгарного ума. Наконец, раскрывается суть отрицательного и положительного метода богопознания.

Путь человека к Богу лежит через Церковь и богослужение, которые обоживают и освящают человеческую природу. Церковь для Дионисия есть, прежде всего, мир таинств и пик, который касается мира небесного — священство есть высшая ступень, непосредственно примыкающая к миру небесному. Земная церковь сложена также иерархически, и здесь выделяются три основных чина. Первый — священные чины, «иерургии». Вторым — «чины совершаемых». Ведение передается сверху вниз. Высший чин епископальный. Дионисий называет его просто: «чин иерархов». Это — совершительный и завершительный чин, вершина иерархии, источник власти и священнодействия. На священниках лежит дело просвещения. Дьяконы или «литургии» служат «очищению». Именно они имеют дело с непосвященными, они готовят их к крещению» [237, с. 115]. Также Дионисий рассматривает символизм трех священнодействий: Крещения, Миропомазания и Евхаристии. Напоследок автор «Корпуса» дает символическое описание погребальных обрядов. В этом краткое содержание его трактата «О церковной иерархии».

Последнее сочинение во второй группе — «О небесной иерархии» — рассматривает вопросы устройства мира небесного, который, являясь целым, не лишен иерархической структуры.

Символизм как основа мировидения. Богословие Дионисия — это обоснование нового пласта символов — храма, его наполне-

¹ «В книге же «О божественных именах» говорится о том, почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, Премудростью, Силой и прочим, чем пользуется умозрительное богоименование» [74, с. 355–357].

ния и богослужебного действия. Но богословие храмового действия естественным образом вписывается в общесимволическую картину мира — все бытие, для таинственного созерцателя, имеет свою умную основу и отсылает к возвышенному, а потому оно по Дионисию имеет глубокое *символико-иерархическое устройство*.

Напомним, что первому обоснованию символа в христианстве и символическому восприятию мира в целом посвятил исследования св. Климент. Он первый оценил наследие античной философии, а именно неоплатонизм и его любовь к символу. Для него любая вещь отсылает к горнему миру, в ней, словно в зеркале, проглядывает мир Божественных идей. Ориген так же примыкает к воззрениям своего учителя, но находит для себя величайший символ духовного мира — Священное Писание, а потому толкование Священных Текстов для него — альфа и омега созерцательного богословия. У каппадокийцев мы находим обоснование символического (энергийного) присутствия Бога в мире. И вот теперь новым пластом ложится *символизм богослужения*, изложенный у Псевдо-Дионисия; «Ареопагит — родоначальник богослужебной символики» [83, с. 34], у него впервые появляется систематическое изложение христианского богослужения как особой обширной системы символов и священнодействий, служащих таинственным выражением скрытых и возвышенных идей. Но, как уже отмечалось, автором таинственного «Корпуса» выносятся символизм далеко за пределы богослужения и усваивается в целом всему миру. Идея символа — это основной, подаваемый автором, принцип, через призму которого следует воспринимать весь мир, и в этом состоит величественная попытка создания христианской философии, которая по широте захвата нисколько не уступала классическим образцам современности. В то же момент предлагаемая система опиралась на тексты Священного Писания и была способна объяснить все возможные явления, сродные с событиями, изложенными в Откровении. Иными словами, «Корпус» давал такую целостную научно-богословскую парадигму, которая ясно могла объяснить любые явления, не приводя к конфликту натурфилософские воззрения своего времени и вопросы христианской веры.

Символ для Псевдо-Дионисия имеет колоссальное значение. Связь его богословия с неоплатоником Проклом — этим непревзойденным символистом язычества — по некоторым данным оказывается бесспорной. Но Дионисий в усвоении достижений языческой фи-

лософии не становится неоплатоником, он проделывает грандиозную работу по переработке древнего знания и добивается на этом прищипе самых высоких результатов, призванных в дальнейшей истории сыграть самую ключевую роль в богословии Восточной Церкви.

Что же есть символ у Дионисия? Ответ дается автором не в духе отвлеченного психологизма, символ не игра фантазии; нет, нет, для мистика в построенной системе не находит себе гнезда отвлеченная ассоциативность. Символ не пустое слово, а *предельно-онтологическая реальность, являющая божественное и непреходящее*, и не всякий имеет возможность узреть суть символа, как результат встречи двух реальностей, а лишь в меру духовных сил поднимается человек к горнему миру. Именно через символ и в символе человек становится причастником «сверхсущественного света»¹. Если символ реален, если он далек от психологизма аллегории, и если в нем человек находит лестницу восхождения к горнему, то мистика, как живая устремленность природы человека к Богу, естественно будет соединена с онтологией.

По мнению Дионисия, символ выполняет двойную функцию: «для истинных приверженцев благочестия» он тайно открывает первообразы умопостижаемого мира, делает их духовно воспринимаемыми. Не логическое, отвлеченное от онтологии, значение символа открывает духовную суть вещей, но именно глубинное наполнение его являет очищенным духовным очам мир горний. Тщетно пытаются уразуметь символ люди, праздно любопытствующие, непосвященные и плотские². Для действительного постижения символа необходим подвиг веры, усилие к изменению своей природы. Итак,

¹ [74, с. 27] «Ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний, и после всякого свойственного нам разумения боговидений, прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света...» [74, с. 27]

² «Ибо причиной того, что правдоподобно представлены образы неизобразимого и очертания неначертаемого, можно назвать не только наше несоответствие, не способное подняться непосредственно до умственного созерцания и нуждающееся в соответственных и родственных его природе возведениях, которые предлагают доступные нам отображения не имеющих образа и сверхъестественных видений, но и то, что для мистических Словес в высшей степени подобает за неизреченными священными иносказаниями скрывать и делать для большинства недоступной священную тайную истину надмирных умов. Ибо не всякий посвящен, «и не у всех, — как говорят Речения, — такое знание» (см. 1 Кор. 8, 7; ср. Мф. 13, 11; Мк. 4, 11–12; Лк. 8, 10) [75, с. 15–17].

символ не только обозначает нечто, но и выступает с этим в тесной онтологической связи — тварь со своим символом соплетена.

В Боге залегают начатки всего бытия, первопринципы и прообразы всех вещей. Эти вечные первопринципы-идеи выходят и запечатываются в первоматерии, создавая, таким образом, *мир-символ*, и, смотря на чувственное, мы восходим через него к сверхчувственному и следование это не отвлеченно-логическое, но непосредственно живое — онтологическое: «Я показал тебе это не для того, чтобы ты последовал за этим, — но чтобы, пользуясь соответствующим этому знанием, мы восходили, как только можем, ко всеобщей Причине. Ибо *все сущее, ввиду запредельного единства всего, подобает связывать с Ней*: ведь *начиная творящее сущность выступление во-вне бытием и благостью, и через все проходя, и наполняя Собой все бытие, и всему сущему радуясь, Она все в Себе предымеет; единым преимуществом простоты, отвергнув всякую двойственность, все равным образом охватывает Она Своей сверхпростой бесконечностью, и всему персонально причаствует, — подобно тому как голос, будучи одним и тем же, многими ушами воспринимается как один*» [74, с. 217–219]. «Бог в духах, душах и телах, на небе и на земле, везде и во всем Тот же. Он в мире, вокруг мира, над миром. Он выше небес и всего сущего. Он — солнце, звезда, огонь, вода, дыхание ветра, роса, облако, камень, скала — все сущее и ничего из существующего» [74, с. 331–337]. В этих словах мы находим самую очевидную посылку к пониманию *символа онтологическим принципом бытия*, ареной встречи двух миров, через глубинную сопричастность которой мы духовно прозреваем подлинный принцип всего существующего.

Мистицизм как основа духовной жизни. Фундаментом богопознания в жизни человеческой являются не отвлеченные рассуждения и пустые слова, от которых с твердостью отговаривает Дионисий, но непосредственный живой опыт, опыт восхождения и единения со своим Творцом¹. Идущих иным путем, отличным от намеченного, св. Дионисий именует непосвященными и рекомендует всячески скрывать от их уха то, что становится достоянием человека живого и опытного пути. Пример Моисея, как подлинного

¹ «Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилега *мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное и умозрительное, все несущее и сущее, и изо всех сил устремись к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания. Неудержимым и абсолютным из себя и из всего иступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы*» [74, с. 341–343].

мистика, для св. Дионисия особо показателен. Этот ветхозаветный праведник, через отрешение от всего окружающего, от своего разума и, в конце концов, от самого себя, проник в сверхразумное и ни для кого непостижимое¹. Так следует поступать каждому истинному христианину, и путем к мистическому переживанию Запредельного служит подлинная молитва, возводящая к «пресветлому сумраку»². Эта молитва поднимает мистицизм Дионисия выше тех ступеней, на которых мистицизм стоял ранее в Александрийской школе. Для св. Климента Александрийского мистицизм восхождения к Богу — это ослепление ограниченного ума человеческого, достигшего предела умопостижимого. Созерцание есть высочайшее блаженство, но в это созерцание, судя из богословствования Климента, вовлечена лишь одна сторона человеческой природы — *интеллектуальная*. В мистицизме же св. Дионисия преодолевается эта односторонность — его опыт свидетельствует о приобщении всей человеческой природы Запредельному Свету. Не только дух, ум входит в общение со своим Творцом, но весь *человек становится сопричастным озарению и преобразению своего естества*: «Когда мы станем нетленными и бессмертными, достигшими состояния блаженства, и *уподобившись Христу*, мы, согласно словам Писания, всегда с Господом будем, наслаждаясь Его видимым Богоявлением, — в чистейшем созерцании, озаренные Его ослепительными лучами, подобно ученикам Его во время божественного Преображения. *При этом нашим бесстрастным и невещественным умом мы будем причащаться Его умопостижаемого озарения, а так же превосходящего ум единения* — в сиянии Его пресветлых лучей, в состоянии, сходном с состоянием небесных духов. Ибо, как говорит слово Истины, мы будем подобны ангелам и сынами Божиими, будучи сынами Воскресения» [74, с. 25–27]. В этом мистическом единстве мы, достигнув высот божественного, са-

¹ «Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в сумрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездельностью, в наилучшем смысле соединяясь и ничегонезнанием, сверхразумное уразумевая» [74, с. 347–349].

² «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом сумраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведасть; и — чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту» [74, с. 351].

ми обоживаемся, становимся богами по благодати или Его *разумными символами*. Следовательно, и мистицизм у таинственного мыслителя не остается без *символического осмысления*.

Итак, мистик стремится к созерцанию Абсолюта, устремляет себя «молитвами, чтобы взойти в высочайшую высь к божественным и благим лучам... не для того, чтобы вездесущую и нигде не сущую Силу привлечь к себе, но чтобы *Ей вручить и с Ней соединить самих себя*» [74, с. 79–81]. Это возможно только через экстаз, через мистическое иступление. Между тем «самый акт созерцания может быть описываем только с формальной стороны. Со стороны же содержания он не уясним не только для кого-либо постороннего, но и для самого созерцающего, так как это есть единение с Непостижимым именно как непостижимым. Удостоившийся созерцания может лишь знать о себе, что он находится превыше всего чувственного и умопредставляемого, но не постигать то, что он созерцает...» [28, с. 194]. Более того, созерцающий не знает того, что он не знает, а это делает всякие рассуждения о состоянии созерцания совершенно невозможными. Отсюда осуждение Дионисием оторванного от практики разума и критика мнимого гнозиса.

Символизм Священного Писания. К Писанию Дионисий относится с особой внимательностью, так как оно открывает нам Бога. Наш ум не может найти опоры для богопознания в самом себе, а потому такой естественной опорой для него является Откровение: «вообще не следует ни думать, ни говорить о преестественном и таинственном божестве ничего, кроме того, что божественно открыто нам в слове Божиим» [74, с. 13]. Традиция прочтения Откровения, записанного в текстах, как емкого многоуровневого источника богопознания, восходит к деятельности и имени Оригена. Здесь всегда гностику можно и должно почерпнуть всевозможные данные для учения о Боге¹, ибо «Евангелие и пространно и велико, но при этом и кратко» [74, с. 345]. Усвоение истины Божественного Откровения имеет очень важное значение, в особенности на уровне символическом, ибо разум человеческий не дает постигнуть непостижимое для него,

¹ «Совершенно ведь не подобает сметь сказать или подумать что-либо о сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно явлено нам священными Речениями. Ведь неведение ее превышающей слово, ум и сущность сверхсущественности должны посвящать ей те, кто устремляется к горнему — насколько сияние богоначальных Речений открывает себя, и кто ради вышних осияний облакает свое стремление к божественному целомудрию и благочестием» [74, с. 13].

но через непосредственное единение с истиной мы приобщаемся истинного знания¹. Дионисий не сомневается в том, что наряду с обычным, доступным для понимания смыслом есть, так сказать, непосредственное влияние Писания на душу. Естественно, что степени постижения содержания Писания для разных людей различны, ведь все зависит от степени чистоты человеческой природы. «Символы, которыми так часто пользуется Св. Писание и которые иногда кажутся не только странными, но и прямо соблазнительными, являются, между прочим, по автору, ничем иным, как покровом для высших тайн религии, сокрывающих их от недостойных и открывающимся только для тех, которые приступают к ним с надлежащим религиозным настроением и могут возноситься мыслью от чувственного к духовному» [28, с. 180]. Мистицизм и символизм текстов Писания, его сакраментальный смысл остается актуальным и значимым как для Дионисия, так и для Оригена, и через него человек достигает божественных озарений.

Учение о Боге в сущности и Именах. Космология. Богословствуя, автор мистических текстов полагает сущность Бога за пределами всякому ведению, и никакой разум постичь «сверхсущественную неопределенность» и пытаться не может², так как «нет никаких признаков того, чтобы кто-то проник в ее сокровенную безграничность». Все это дает право автору выразить *отрицательный* момент своего богословия с особой силой и сосредоточенностью и положить Божественную сущность далеко за пределы какого-либо ведения³. Такой прием богословствования Дионисий именует апофатическим (отрицательным) богословием: нет ничего в видимом мире и за его пределом — мире невидимом, что могло бы в именовании

¹ «И да будет у нас правилом обнаруживать истинный смысл того, что говорить о Боге, «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении движимой духом силы» богословов, каковое невыразимо и непостижимо соединяет нас с невыразимым и непостижимым гораздо лучше, чем это доступно нашей словесной и умственной силе и энергии» [74, с. 12–13].

² «Как для чувственного неуловимо и невидимо умное, а для наделенного облаком и образом простое и неимеющее образа, и для сформированного в виде тел неосязаемая и безвидная бесформенность бестелесного, так, согласно тому же слову истины, выше сущностей находится сверхсущностная неопределенность, и превышающее ум единство выше умов» [74, с. 15].

³ «Никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Добро не выразимо; Единица, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная Сущность; Ум непомыслимый; Слово неизречаемое; Бессловесность, Непомыслимость и Безымянность, сущая иным, нежели все сущее, образом; Причина всеобщего бытия, Сама несущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, — как Она Сама по-настоящему и доступным для познания образом, пожалуй, может Себя открыть» [74, с. 15–17].

ях раскрыть сущность Бога — она всегда оказывается запредельной тварному ведению.

Но Бог не совершенно сокрыт от своего творения. Познание Божества для человека становится возможным в той мере, в какой Бог нисходит к своей твари в энергиях, и тварь *через сопричастность* становится богопознающей тварью. Здесь Дионисий полагает начало катафатическому (положительному) богословию. Залогом этого познания, как мы сказали, является энергийная природа Творца. В этом смысле Дионисий считает мир одним из Божественных откровений, но это иное откровение, отличное от того, что записано в текстах Священного Писания; мир по Дионисию есть некое отображение Бога, его образ, весь пронизанный божественными энергиями. Можно сказать, что Бог познается в своих отношениях к миру и «в Боге есть «сущетворный прообраз» мира, через участие в котором и имеет мир бытие» [237, с. 101]. Этот начаток мира в Боге Дионисий называет «первообразами» и пишет: «первообразами мы именуем предсуществующие в Боге, в единстве творящие сущность логосы сущих, каковы богословие называет предначертаниями и Божественными и благими пожеланиями, разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее предопределил и осуществил» [74, с. 215–217].

Бог, как первопричина всего существующего, обладает всем бытием, всяким его качеством и свойством, и, стало быть, ему подобает всякое имя и он, будучи не именуем, воспевается во множестве имен. Эти имена и выражают отношение Бога к миру, ими он и держится¹.

Но это еще не все. Именно этими именами *все оказывается сопричастным всему* и весь мир представляет *органическое целое*, в котором Сама Причина и являет мировые связи, удерживая собой бытие². Таким образом, *катафатическое богословие Дионисия и есть его космология или учение о происхождении мира*. Более того, космология богослова-мистика по сути дела подается им как иерархическое целое — это достаточно важный принцип в богословском здании

¹ «Таким образом, ко всеобщей все превышающей Причине подходит и анонимность, и все имена сущего как настоящей Царице всего, от Которой все зависит и Которой все принадлежит как Причине, как Началу, как Завершению» [74, с. 39].

² «В соответствии с Речениями, Она является «всем во всем», и Она по праву воспевается как Основа всего, все начинающая, доводящая до совершенства и сохраняющая, защищает всего и очаг, к Себе все привлекающая и делающая это объединено, неудержимо и запредельно» [74, с. 39].

Дионисия. Мир видится им не просто как результат встречи двух начал — Божественного и тварного — не просто как нагромождение символов, но *бытие есть символично-иерархическая структура*, что наполняет систему нашего автора особым смыслом и значением. «Дионисиевские энергии — не уменьшенные эманации Божественной природы, которые нисходят в истощении, имея своим началом единство этой природы, вплоть до самых последних степеней тварного. Дионисий настаивает на *целостной полноте божественных исхождений, на каждом уровне сопричастности им*; поэтому он чаще всего и называет их — в единственном числе — *сверхсущностным лучом божественного мрака*. Божество полностью являет Себя, всецело присутствует в энергиях, но тварные существа причастны Ему в силу пропорционального соотношения, или «аналогии», свойственной каждому из них; *отсюда иерархическое устройство вселенной, раскрывающейся в соответствии с последовательно убывающими «сопричастностями», или «аналогиями» тварных существ*.

Иерархия Дионисия ни в коем случае не ограничивает полноты единства; на каждой ступени этой лестницы единение с Богом осуществляется во всей полноте; причем эта полнота соединения не равномерно-единообразна, но персоналистична, личностна. В «аналогии» каждой сотворенной природы присутствует некая встреча, некая синергия двух волений: свобода твари — и предопределение, идея, или Божественная воля, обращенная к каждому существу» [144, с. 87]. Если мир есть отображение Творца, и всякая вещь имеет в себе божественный корень, то, взирая на эти вещи умными очами, мы становимся через них сопричастными высшим умным сферам. И это рассмотрение вещей не есть что-то отвлеченно-психологическое и ассоциативное в духе современной механистической психологии, это не умозаключение от следствия к ее причине или суждение о Боге по миру, но *непосредственное* живое созерцание Бога в мире. Именно катафатическое богословие и устанавливает энергийное явление Бога в мире, с одной стороны, и метафизическую сопричастность твари этой энергийности Творца — с другой. Хотя энергий или именований множество, тем не менее Бог не рассыпается во множественной сложности и остается единым по своей неизреченной природе.

Имена слагаются в иерархию. На самой высокой ступеньке Дионисий поставляет благодать. Ею существует все и мир приходит из небытия в бытие так же благодатью. Бог светит благодатью, как солнце

естественно по своей природе ниспосылает свет земле¹. И как лучам солнца приобщается все в мире, так и благодати причастна каждая клетка в пирамидальной структуре бытия. Образом блага Дионисий полагает свет. Это, конечно же, невидимый телесными очами свет, свет духовный, божественный, который просвещает всякую тварь, отгоняет неведение и очищает умственные очи².

Бог есть благо, а последнее немислимо без красоты, которая причина «благоустроения и изящества всего». Благу и красоте подобает быть предметами влечения и даже страстного влечения и любви: красота зажигает любовь. Любовь же всегда направлена во вне и научает любящих принадлежать не себе, но друг другу. Стремящиеся к Богу оставляют себя и в мистическом исходе — экстазе — единятся с предметом своей любви.

Остро стоит у Дионисия проблема существования зла: «Что сделало его дурным? И от какого начала оно произошло? И в ком из сущих оно есть? И почему Благой захотел, чтобы оно появилось? И как, захотев, смог это сделать? И если зло происходит от другой причины, какова же другая причина сущего, помимо Добра? Почему при существовании Промысла существует зло, как оно вообще появляется и почему не уничтожается?». По мнению Дионисия зло существует не в самом себе, но в другом, которое оно разрушает, а потому нет чистого зла, но оно всегда для своей мнимой жизни предполагает подлинно сущее благо: «так что зло-в-собственном-смысле-слова не является ни сущим, ни Добром, неспособно порождать бытие и творить существа и блага. Добро же, где Оно достигает совершенства, творит совершенные и беспримесные всецелые блага. А то, что причастно Ему

¹ «Ибо как солнце в нашем мире, не рассуждая, не выбирая, но просто существуя, освещает все, что по своим свойствам способно воспринимать его свет, так и превосходящее свет Добро, своего рода запредельный, пребывающий выше своего неясного отпечатка архетип, в силу лишь собственного существования сообщает соразмерно всему сущему лучи всецелой благодати» [74, с. 89].

² «Итак, умственным Светом называется превосходящее всякий свет Добро как источающее свет сияние и воскипающее светоизлияние; все надмирные, около мира и в мире пребывающие умы от своей полноты просвещающее; все их мыслительные силы обновляющее; всех, собою охватывая, объемлющее; все своим превосходством превосходящее; как изначальный свет и сверх-свет в себе сосредоточившее, сверхымеющее и предымеющее господство решительно над всякой светящей силой; все умственное и разумное собирающее и сочетающее. Ибо так же, как неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся, явление умственного света есть нечто собирающее освещаемых, объединяющее, совершенствующее и обращающее их к Воистину Сущему, отвращая от многих мнений, и различные точки зрения, или, точнее сказать, представления, собирая к единому истинному, чистому, единовидному знанию, наполняя единым соединяющим Светом» [74, с. 105].

в меньшей степени, представляет собой несовершенное благо, с примесью, из-за недостатка Добра. И зло не является полностью ни хорошим, ни творящим благое. Но более или менее к Добру приближающееся оказывается в соответствующей мере благим, поскольку сквозь все проходящая всесовершенная Благодать распространяется не только на окружающие ее всеблагие существа, но достигает и предельно от нее удаленных, у одних пребывая целиком, у других в меньшей степени, у третьих предельно мало, — в соответствии со способностью каждого из сущих быть к Ней причастным» [74, с. 145–147]¹.

Во множестве своих имен-исхождений, Бог остается неизменным, и многообразие имен Его — свидетельство множества дел Его. Эта множественность не нарушает простоты Его природы. Здесь катфатическое богословие соединяется с апофатическим. И *все, что можно сказать о Боге, можно и нужно отрицать, потому что нет ничего соизмеримого с Ним и Он выше всякого имени*. Более того, *он выше не только утверждений, но и отрицаний, ибо Он есть полнота всего*.

Преп. Максим Исповедник (580–662). Корпус сочинений, известных под именем «Ареопагитик», оказал колоссальное влияние на видного богослова VI века — св. Максима Исповедника².

¹ Интересно замечание, сделанное протоиереем Георгием Флоровским, по истории происхождения такой концепции зла: «В этом рассуждении о существе и о причинах зла мнимый Дионисий следует почти буквально за Проклом, трактат которого о зле дошел до нас только в латинском переводе, de malorum subsistentia, сделанном доминиканцем Вильгельмом Мербеке, который в конце XIII века был латинским архиепископом в Коринфе. Однако не следует забывать, что неоплатоническая точка зрения на зло была уже привычной для богословской мысли, достаточно напомнить о Григории Нисском. И определения мнимого Дионисия, взятые у Прокла, по смыслу совпадают с определениями Григория [237, с. 111–112].

² «Известный по своему участию в раскрытии догматического учения о двух волях во Христе, Св. Максим пользовался в свое время на греческом востоке самым высоким уважением и должен был иметь, по-видимому, широкое влияние и как вообще спекулятивный мыслитель-богослов, хотя с этой стороны он ныне менее известен, чем сколько можно бы было ожидать, судя по высокому достоинству его спекуляции. Было уже сказано, с каким уважением смотрел на него Эуригена. И в новейшее время более близкое знакомство с воззрениями св. Максима заставляет признавать в нем мыслителя самого высокого достоинства. Максим, пытавшийся «с удивительным тщанием, уменьем и утонченностью» объединить в цельном воззрении церковную догму, мистику ареопагитских творений и результаты греческой философии, «является, — говорит со своей точки зрения протестантский ученый, занимавшийся изучением его произведений, — последним учителем [на востоке в патристическую эпоху], который хочет объять философской мыслью замышляемую почти догму у греков; и справедливым кажется нам утверждать, что если когда-либо появлялся в церкви восточной христианские философы, они примут [и восстановят] учение Максима. Несмотря на это, в современной ученой литературе



Святые
Дионисий Ареопагит
и Максим Исповедник.
Иконописец И. Гойдзь, 2001

Жизнь. Преподобный Максим родился в 580 году в аристократической семье и получил превосходное для своего времени образование. Наряду с Оригеном его можно считать богословом высочайшего уровня — утонченным мыслителем и одним из самых искушенных символистов восточной церкви. Двор Ираклия принимает тридцатилетнего светского молодого человека на службу и, судя по началу службы, св. Максим имел замечательную перспективу. Но св. Максим избирает другой путь — стезю монашества — и поселяется в монастыре города Хризополь. Он много путешествует. В 632 году побывал в Африке, где принял участие в споре с монофелитами. В 649 году мы встречаем его уже в Риме, где он участвует в Латеранском соборе референтом папы Мартина I. Когда Мартина арестовали, то вместе с ним был арестован св. Максим и два его ученика. Как и папа, Мартин, св. Максим подвергся пыткам, но он твердо стоял на своих тезисах. «До нас дошла стенографическая запись его дела, «Аста Махими»... Когда ему было поставлено на вид, что он, обыкновенный монах, восстает против мнения всех патриархов, он отвечал, что если даже ангел с небес проповедовал бы ересь, он, св. Максим, все равно отстаивал бы истину. Отвечая на предложение со-

можно встретить пока одни лишь пожелания, чтобы система Максима в целом, при возвышенности, чистоте и глубокомыслии его богословия (по отзыву католического ученого), сделалась когда-либо предметом обстоятельной монографии, в которой было бы выставлено на вид то выдающееся положение, какое Максим, как звезда первой величины, занимает в истории научного богословия...» [28, с. 212–213].

гласиться с «Типосом» хотя бы ради единства Константинополя и Рима, он заявил: «Я думаю не о единении или разъединении римлян и греков, но о том, чтобы мне не отступить от правой веры». Он бросил вызов цезаропапистскому поведению Ираклия и Константа II, сказав, что «не дело царей, но дело священников исследовать и определять спасительные догматы католической Церкви... Во время анафоры императоры поминаются с мирянами...». Когда эмиссары объявили, что легаты папы Евгения находятся в городе и завтра вступят в общение с патриархом Петром, преп. Максим повторил: «Св. Дух осуждает даже ангелов, поступающих против того, что проповедовалось...» [71, с. 462]

Преп. Максима сослали во Фракию на берег Черного моря (655 год), откуда он продолжал писать против монофелитства и волновать умы. Вскоре ему была произнесена анафема, и св. Максим был вторично изгнан, на этот раз на Кавказ, где он вскоре скончался (13 августа 662 года) в возрасте 82 лет, не дождавсь торжества православия на VI Вселенском Соборе (680 год) при императоре Константине IV.

Преподобный Максим написал наиболее авторитетное подстрочное толкование на тексты таинственного автора¹. Главная нота, звучание которой было унаследовано св. Максимом из творений св. Дионисия — *символ*. После св. Дионисия преп. Максим Исповедник может быть назван самым сильным символистом в святоотеческой традиции. Символическое мировосприятие ложится фундаментальным принципом всего богословия, которое изложено в его творениях. Сочинения преп. Максима предлагают систему воззрений, разложенную и разбросанную по множеству трактатов — цельного сочинения, излагающего взгляды преподобного, нет. Однако принцип системности с отчетливостью проступает из его текстов, так что это несложно заметить. Умение осуществить творческий синтез всего накопленного в богословской науке — признак высоко дарования преп. Максима, о котором хорошо в свое время сказал видный исследователь его наследия С. Л. Епифанович: «Возвышаясь головой над всем своим поколением, преп. Максим был лучшим выразителем настроений своей эпохи. Он — зрелый плод византийской культуры, яркий образчик ее гения, отражение ее умственного характера.

¹ Толкования на сочинения Дионисия, написанные преп. Максимом, перемешаны с толкованиями Иоанна Скифопольского, и разделить их по авторству сегодня не представляется возможным.

Его идеал — идеал аскетической Византии. Его мировоззрение — стройная система идей, наиболее характерная для его эпохи. Его мистика — отражение господствующих настроений среди лучших сынов Византии. Его интересы, его мысленный кругозор живыми нитями сплетен с богословскими движениями в Византии в VI веке» [83, с. 50].

Мистицизм. Все сочинения преп. Максима имеют мистический окрас — в своих созерцаниях он полагается *не на отвлеченный разум человеческий*, не на его рассудочные данные, но на непосредственный опыт духовного делания, который возвышается над данными отвлеченного разума. Влечение именно к такому познанию, по мнению преп. Максима, присуще душе человеческой от рождения. Чувственные данные, которые выступают пищей для анализа отвлеченному от опыта разуму, так же не достаточно убедительны. Только *мистическое познание таинственно являет истину*, а потому к нему всегда стремились отцы-подвижники, такому пути отдает предпочтение и св. Максим. Богослов-патролог С. А. Епифанович в исследовании, посвященном преп. Максиму Исповеднику, говорит следующее: «Такой взгляд на мистическое познание находит себе философское обоснование, или, вернее, подготовку, в общей релятивистической точке зрения преп. Максима на познание, в признании полной несостоятельности нашего разума в деле постижения сущности вещей и объяснения мирового бытия. По мысли святого отца, *всякий ум, искренно стремящийся к истине, должен скоро убедиться в недостаточности для этой цели не только чувственного, но и мысленного познания*. Если первое знакомит нас с одной только внешней стороной мира, то второе — даже в тех случаях, когда под внешними формами бытия открывает его истинно-духовную сущность, в общем непостижимую и необъяснимую, — в полном бессилии останавливается перед проблемой высшей реальности, которую ум познает лишь через посредство умозаключений, но которая *по существу остается непостижимой* и постоянно избегает всякой попытки охватить ее человеческой мыслью. Вывод отсюда ясен. Тварный ум должен в принципе допустить нечто, для себя недоступное и неприкосновенное, нечто иррациональное, вернее, премысленное, чего нельзя понять и объяснить, но что необходимо принять верой. Эта необходимость еще осязательнее чувствуется тем, кто, возвысившись к премысленной области бытия, достиг реального ощущения ее в непосредственном мистическом опыте. Такой человек нашел уже

полное удовлетворение своим исканиям, приобрел полную внутреннюю убежденность. Для него оказываются уже совершенно излишними всякие рациональные объяснения всего сверхразумного. Он с очевидностью сознает всю необходимость признания премысленных причин и действий. *Таинственное познание их ставится им на первом месте и признается единственно истинным*. С признанием же значимости и даже высшего достоинства мистического познания, естественно, вере и откровению отводится glavное место, знанию и разуму — второстепенное. Эта черта, ясно сказывающаяся в гносеологии преп. Максима, налагает мистический отпечаток и на всю его систему» [83, с. 54–55]. Интересно, что разум по Максиму, считает С. А. Епифанович, *может* достигнуть в своих суждениях истины, правда ум, познав реальность «через посредство умозаключений», остается выключенным из нее, она «*по существу остается непостижимой*» для него, но все же такая сила у ума есть. При этом нужно заметить, что остается нерешенным вопрос о том, как самому разуму, находящемуся в плоскости релятивизма, становится известен тот факт, что он, хотя и не по существу, но все же познал истину? Как бы там ни было, «*человек, лишенный ведения, не знает и способа, которым добродетель отличить от порока*» [152, т. 1, с. 123].

Св. Максим в духе православного богословия раскрывает путь сопричастности человеческой природы Богу. Быть же причастником Творца возможно не своими силами — это уже доказала история нравственности до рождения Спасителя — но только сообразуясь с волей Божественной: «Святые становятся тем, что никоим образом не может быть делом естественной силы, потому что естество не приобрело силы, могущее объять превышеестественное. Ибо ничто тварное по природе своей не производит обожение, поскольку оно не в силах объять Бога. Одной только божественной благодати по природе свойственно соответственно восприимчивости сущих даровать обожение, просвещая естество превышеестественным светом и делая его, по преизобилию славы, превышающим собственные пределы» [161, с. 290]. Итак, дело обожения лежит выше сил человеческих. Воипостазирование Второй Ипостаси Пресвятой Троицы делает возможным человеку богоуподобиться — приобщаясь Христу, человек онтологически преобразается. Учение преп. Максима об обожении человеческой природы тесно связано с защищаемым им учением о присутствии двух волей во Христе — Божественной и человеческой. Христос преобразует человеческую природу тем,

что воля Его человеческой природы была в полном согласии с волей Божественной. Понятие «воля» для св. Максима, конечно же, не имела значения, которое усваивает ей сегодня классическая психология — это был бы уход в субъективизм. Максим рассматривает природу человека с точки зрения неоплатонической философии, то есть с платформы сущностно-энергийного подхода: каждая природа во Христе имеет свое энергийное проявление. И если монофелиты — противники св. Максима — полагали во Христе лишь одну волю — Божественную, то для богословия преподобного это было крайней ошибкой. Человеческая воля должна быть присуща Иисусу Христу, ибо спасение человека в полном соответствии воли человеческой во Христе Его воле Божественной. Все христиане через таинства соединяются с человеческой природой Христа, свою волю соединяют с Его человеческой волей-энергией и *через последнюю сопрягают свою волю с волей Божественной*.

Итак, мистицизм — основа мировосприятия, и без него ум впадает во тьму отвлеченности и ненужной философии. Древность во многом состоит из таких духовных шатаний, впрочем, духовные озарения возможны были и в языческой мудрости по исключительному действию Святого Духа. Отсюда пророчества эллинов исполнялись и предсказания их имели силу. Таково отношение преподобного к языческой философии.

Символизм. Символ для св. Максима всегда являлся *откровением*, и этим наш богослов соединен с древнейшей традицией, идущей от Пантена и св. Климента Александрийского, и пользуется всеми наработками предыдущих столетий: у него есть большое число сочинений, в которых он занимается символическим толкованием текстов Писания, и здесь он восходит к Оригену, с другой стороны, он разрабатывает символическое восприятие мира, как теофании, входя в этом делании к св. Клименту Александрийскому.

Выше мы уже видели, как о символе мыслит св. Максим¹. Одновременная трансцендентность и имманентность Бога миру выражена у богослова формулой «*неслитного и неизменного единства*», из

¹ Приведем здесь еще раз ключевую цитату: «Для обладающих духовным зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатанным во всем чувственном мире посредством *символических образов*. А *весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире*, познаваясь благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом мире посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих впечатлений» [151, с. 259–260].

которой делается вывод о том, что духовный мир запечатляется в мире физическом «посредством символических образов» — все в мире есть символ высшего бытия. Это во-первых. Стало быть, символ для св. Максима суть *арена встречи двух миров, их реальное онтологическое единство* — и это во-вторых. Далее, в духе александрийской традиции св. Максим говорит о необходимости приобретения человеком *духовного зрения*, которое дает возможность перейти от видения земного, и вообще всего чувственного к видению небесного, умопостигаемого, и это третий важный вывод из учения нашего богослова.

Космология. Св. Максим начинает свои космологические размышления с традиционного вопроса: «Бог сотворил и мир невидимый, и мир видимый; душу и тело Он также создал. И если видимый мир столь прекрасен, то каков же [мир] невидимый?» Отвечая на поставленный вопрос, преп. Максим заметно *усиливает символизм в восприятии и описании мира*, что связано, по его мысли, с фундаментальной гносеологической задачей подвижника на первом этапе духовного пути — отысканием, усмотрением и созерцанием логосов творения, то есть заложенных в основу твари идей (логосов) Божиих о сущем. Такое учение утверждает необходимость и значимость существования тварного мира — именно в его функции быть «лестницей» для восхождения к миру умопостигаемому.

Мир есть откровение второго Лица Св. Троицы. Каждая вещь в мире имеет свою цель или логос. Идеи отдельных предметов объединяются в высших логосах, как виды в роде; последняя цель всего есть Логос Божественный. В нем бытуют логосы (идеи) всех предметов. Говоря в целом о логосах вещей: «это очень сложное, многозначное и насыщенное понятие. Это, во-первых, — Божественные мысли и изволения, предрешения или «предопределения» Божией воли — «вечные мысли вечного Ума», в которых Он измышляет и познает мир. Как некие творческие лучи, «логосы» расходятся от Божественного средоточия и снова собираются в нем. Бог Слово есть некий таинственный круг сил и мыслей... И, во-вторых, это — прообразы вещей. При этом, — прообразы динамические. «Логос» вещи есть не только ее «истина» или «смысл», и не только «закон» или «определение», но, прежде всего, ее образующее начало...» [237, с. 206] Именно для познания духовного не следует ограничиваться физической стороной явлений, за чувственной видимостью стоит глубокий нематериальный смысл — познание Божественного Логоса. По таинственным озарениям Логоса достойные могут созер-

цать Его идеи в символах. Они дают возможность говорить о Боге в положительных утверждениях, так у преп. Максима, мы находим ка- тафатическое богословие¹. Чувственный мир, по св. Максиму, не вещественен в своих качественных основаниях, и в этом воззрении на материю он близок к св. Григорию Нисскому. [237, с. 206] Материя есть некое таинственное уплотнение и сгущение мира духовного, а потому все в мире в своих глубинах подлинно духовно.

Далее, поднимаясь по лестнице бытия выше, человеческая мысль стремится обнять и постигнуть своего Творца, но все попытки оказываются тщетными — ум может только обозначить, чем Он не является, познавать Его отрицаниями, ибо Бог превыше всякого положения о Нем². В этом путь апофатической лестницы. Ее вершина подает человеческой природе мистический экстаз, «незабвенное ведение», в котором происходит таинство единства человека и Бога. Итак, подлинное познание Бога есть Его незнание.

Единый созданный Богом мир состоит из пяти видов бытия: бытия мысленного, разумного, чувственного, растительного и просто сущего. В другом делении можно говорить о двух мирах: мысленном (духовном) и чувственном (телесном). К первому следует отне-

¹ «Бог есть Начало, Середина и Конец сущих, так как Он является действующим, а не претерпевающим. Он также есть и все то, чем именуем Его мы. Ибо Бог есть Начало как Творец, Он — Середина как Промыслитель и Конец как Описание. Ибо Апостол Павел говорит: Все из Него, Им и к Нему (Рим. 11:36)» [151, с. 216].

² «Бог — един, безначален, непостижим и обладает всей силой целокупного бытия; Он совершенно исключает всякую мысль о времени и образе существования бытия, поскольку недоступен для всех сущих и не познается ни одним из сущих через Свою естественную проявленность. Бог, как это доступно нашему познанию, не есть Сам по Себе ни начало, ни середина, ни конец; не является он и ничем из того, что, следуя за Ним, созерцается естественным образом. Ибо Бог безграничен, неподвижен и беспределен, так что Он безгранично превосходит всякую сущность, силу и действие. Всякая сущность вводит вместе с собою и предел самой себя, ибо ей присуще быть началом движения, созерцаемого в ней как возможность. Всякое естественное движение к действию, мыслимое после сущности и до действия, есть середина, поскольку оно естественным образом постигается как нечто среднее между обоими. А всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение мыслимого до него сущностного движения. Бог не есть сущность — ни в общем, ни в конкретном смысле этого слова, — даже если Он есть Начало; Бог не есть возможность — ни в общем, ни в конкретном смысле этого слова, — даже если Он есть Середина; Бог не есть действие — ни в общем, ни в конкретном смысле этого слова, — даже если Он есть Завершение мыслимого до этого завершения сущностного движения. Но Бог есть созидаящее сущность и сверхсущностное Первоначало бытия; Он есть созидаящая силу и наимогущественная Основа; наконец, Он есть бесконечное и действенное Состояние всякого действия. Кратко сказать, Бог есть Творческая Причина сущности, силы и действия, то есть начала, середины и конца» [151, с. 215].

сти ангелов и души людей, ко второму — все вещественное бытие. Мир в грехопадении человека разделился. Здесь же уместно напомнить имеющее непосредственное отношение к космологии учение св. Максима о пяти парах противоположностей, возникших как результат грехопадения: 1) нетварное (то есть Бог) — тварное; 2) чувственное — умопостигаемое; 3) небо — земля; 4) рай — обитаемая земля; 5) мужское — женское. В этой перспективе исключительно важной оказывается миссия человека, который призван своей деятельностью объединить бывшие некогда едиными части этих оппозиций и тем самым восстановить гармонию твари и тварного мира с Богом. Для этого он должен, прежде всего, постичь, что Бог есть Причина всего сущего. А этому способствует усмотрение логосов творения: «Для обладающих [духовным] зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственным впечатлением во всем чувственном мире посредством символических образов». Это впечатление не есть нечто случайное, но принадлежит к сущностным чертам гармонически созданного космоса: «Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле...» Как мы видим, четкость и ясность богословской картины не дает повода к другим, огульным ее толкованиям, а потому можно с уверенностью сказать, что св. Максим Исповедник является ярким представителем *символического мировосприятия*.

Символизм Священного Писания. Максим Исповедник — сторонник символического мировосприятия, а это означает, что он во всем видит символы, выражающие духовную суть мира. Духовный смысл воплотился с особой силой в текстах Св. Писания. Осмысление его строк св. Максим делит на две части. Во-первых, это смысл буквальный, следующий из прямого смысла текста, но не это главное для человека, стремящегося к духовным созерцаниям. Более высокий или духовно-подлинный смысл Писания кроется за видимыми и очевидными формами и символами¹, становясь доступным не каж-

¹ «Святое Евангелие вообще служит *символом* свершения века сего, а в частности оно показывает совершенное уничтожение древнего заблуждения у уверовавших. Для людей деятельного склада — это умерщвление и конец плотского закона и мудрования, для людей же умозрительного склада — это собиранье воедино многих и различных логосов и возведение их к всеобщему Слову, после того как прекратится естественное созерцание в его пестроте и многообразии» [151, с. 179]. Еще: «Мы говорим, что все Священное Писание, словно некий духовный человек, разделяется на плоть и дух. И кто утверждает, что слова Писания есть плоть, а смысл его есть дух или душа, тот не погрешает против истины. Поэтому, несомненно, мудр тот, кто пренебрегает тленным и становится целиком принадлежащим нетленному» [151, с. 231].

дому в силу греховности¹. «Источником познания Бога, — пишет А. И. Бриллиантов, — служит для человека писанное Откровение, Св. Писание, которое есть как бы мир особого рода, в то время как видимый мир может быть назван книгой своего рода. Но и Св. Писание действительным откровением истины является только для тех, которые ищут в нем истины и не останавливаются на его букве. Те, которые во внешней природе не видят ничего, кроме того, что является внешним чувствам, уподобляются язычникам-эллинам. Но не лучше делают и те, которые, обращаясь к Св. Писанию, не хотят идти далее его буквы: они уподобляются иудеям-богоубийцам, ибо умерщвляют живой смысл Писания, который есть Логос. В Св. Писании под покровом букв и слов присутствует сам Логос, который есть и виновник, и цель, и предмет писанного Откровения, как и неписанного. Будучи невидимым и нематериальным, Он становится видимым и слышимым в письменах и словах Писания ради нашей грубо-чувственной природы, как бы воплощается: письмена и слова суть как бы Его плоть. Если же в Писании присутствует сам Логос, беспредельный по существу Бог, то, очевидно, и смысл Св. Писания, понимаемого духовно, должен быть также беспредельным и не может быть исчерпан никакими толкованиями. Смысл буквальный, исторический может быть определен точно; но не он составляет цель толкования и изучения Св. Писания. Исторические лица и события и все вообще подробности библейского повествования служат лишь выражением и отражением вечной, непреходящей истины. Этой-то истины, или самого божественного Логоса, и нужно искать в Писании. Сам св. Максим дает многочисленные образцы подобного толкования Св. Писания в духе Александрийской школы, влагая в частные исторические факты общее метафизическое и моральное значение» [28, с. 216]. Понятно, что возрасти до подлинного понимания текстов Писания может только человек духовный по своей природе: «Когда слово Божие становится в нас ясным и светлым, а лик его сияет, словно солнце, тогда и одежды Его являются белыми, то есть слова Священного Евангельского Писания — ясными, прозрачными и не имеющими никакого покрова. И вместе с Господом

¹ «Живущие скотоподобной и чувственной жизнью делают с риском для себя Слово Божие плотью; они в угоду своим страстям злоупотребляют творениями Божиими, но не внимают Слову Премудрости для того, чтобы познавать и прославлять Бога, исходя из Его творений, и чтобы понять откуда, почему, ради чего и каким образом мы оказались среди зримых вещей. Наоборот, они, блуждая во мраке века сего, обоими руками ощупывают неведение Бога» [151, с. 242].

приходят к нам Моисей и Илия, то есть духовные логосы Закона и Пророков» [153, с. 2, 14 (1132 A)]. В таком подходе к Писанию соблюдается подлинное отношение человека к миру. Ведь настоящая истина заключается в умопостигаемых логосах вещей, а чувства лишь обольщают, вводя в заблуждение. «И в самом деле, — замечает С. Л. Епифанович, — в самом деле, что пользы в упоминаниях о происшествиях, сражениях, числах, понимаемых буквально? Напротив, при духовном понимании (созерцании) все это, открывая таинственное намерение Духа, духовно питает, радует и улаживает ум. При помощи созерцаний каждое слово Писания можно пережить и осознать внутренне, как мысль Слова, как божественное нам внушение. Аллегория, поэтому, — не простая гимнастика мысли, а полноценная струя богатого идеалистического духа, жизнь сердца в Боге. Отсюда легко понять, почему преп. Максим грубо-внешнее понимание Писания и природы считает признаком духовного убожества, помрачения и оземлянения духа, затмения его созерцательной силы, почему видит в нем признак наклонения к чувственным страстям, отчуждения от христианства, считает его убиением Христа, живущего под буквой Писания, убиением, подобным богоубийству, совершенному буквалистами иудеями, и телесное понимание Писания признает прямо-таки вредным для целей аскетического развития. Эти сопоставления, так далеко заводящие в своих выводах вглубь воззрений преп. Максима, еще резче и отчетливее подчеркивают общий идеалистический строй его системы» [83, с. 138]. Интересно, что для св. Максима существует не только символ как результат онтологической связи, но выделяется и связь порядка **аллегории**, то есть такой принцип, при котором в реальном явлении его реальная идея (логос) отходит на второй план, а на первый поставляется *идея отвлеченная*, напрямую реально с явлением не связанная, и «мы получаем «образ», в котором вложена отвлеченная «идея», и получаем «образ», по которому видна невыраженная, невыявленная идея, получаем «образ» как *иллюстрацию*, как *более или менее случайное, отнюдь не необходимое пояснение к идее, пояснение, существенно не связанное с самой идеей*» [136, с. 38]. В этом смысле преп. Максимом посредством аллегии сопоставляется человек и Священное Писание: «а именно, Ветхий Завет составляет тело, а Новый — душу, дух и ум. И еще: телом всего Священного Писания, Ветхого и Нового заветов, служит историческая буквальность Его; душой же — смысл написанного, который и является целью устремлений ума» [151, с. 166–167].

Такой подход для св. Максима весьма ценен как сравнительный, поясняющий: «Когда я услышал это, — говорит преп. Максим о вышеизложенной мысли сравнения Писания и человека, — то весьма удивился точности сравнения и, по мере своих сил, воспел, как подобает, Того, Кто разделяет дарования каждому по его достоинству. Ибо, действительно, как человек смертен по своей видимой части, а по невидимой бессмертен, так и Священное Писание обладает, с одной стороны, преходящей явленностью буквы, а с другой — содержит сокровище в ней дух, бытие которого непреходяще и который составляет истинный предмет созерцания» [151, с. 166–167]. Такая сравнительная связь между человеком с Писанием дает уразуметь главные моменты связи символической — в человеке это телесное, непосредственно возводящее и указывающее на душу, в Писании это буква, отсылающая к бытию духовному¹.

Символизм богослужебного действия. Не только мир и наполняющие его вещи имеют прообразы в Боге. Для преподобного Максима важно, что и человеческие *действия* имеют в себе сокровенный логос, который так же можно видеть умным оком, то есть *действие оказывается символом чего-то высшего*. Но символом чего именно является действие человека? Через действие мы становимся участниками того, чему *подражаем*. Конечно, подражание необходимо понимать у святых отцов и у преп. Максима, в частности, не отвлеченно-механистически: здесь мы находимся не в области физики Исаака Ньютона, а стоим на почве Платоно-Аристотелевского понимания материи, а именно, на сущностно-энергийном ее осмыслении. Наше действие *животисует* то, чему мы подражаем, потому преп. Максим и пишет: «Первый вход архиерея во время этого священного Соборания есть **образ и изображение** первого пришествия во плоти в этот мир Сына Божия, Христа Спасителя нашего. Своим пришествием Он освободил и искупил естество человеков, поработенное тлению, подвергшееся смерти через свое грехо-

¹ «То же следует думать и говорить относительно Священного Писания, в духовном смысле постигаемого как человек. Чем больше отступает буква Его, тем более преобладает дух; и по мере исчезновения теней преходящего служения [Богу], все ярче сияет истина веры, всесветлая и лишенная всякой тени. В соответствии с ней и благодаря ей Оно существует, написано и называется Писанием, запечатлеваясь в уме духовной благодатью. Точно так же человек есть и называется человеком главным образом по причине своей мыслящей и разумной души, в соответствии с которой и благодаря которой он есть образ и подобие Бога, Творца своего. И естественным образом он отделяется от прочих существ, не обладая проявлением той силы, которая связывает [его] с ними» [151, с. 167].

падение и тиранически управляемое диаволом... Вознесение Его на небеса и возвращение на пренебесный престол, которое следует за этим пришествием, *символически изображается* вхождением архиерея в алтарь и восхождением его на священноначальнический престол» [151, с. 167–168]. Аналогично и народ, входящий в храм, символизирует обращение грешника к Богу¹. Подобных символов в сочинениях преп. Максима можно отыскать множество. Ясно, что образ, на который указывает действиями архиерей, достигается через подражание — архиерей кому-то или чему-то подражает, но что же значит это «подражает»? Мы сказали, что за терминологией, не знающей Ньютоновской смысловой наполненности, стоит античная традиция. Итак, для понимания термина «подражание» нам следует обратиться к Платону.

По Платону, когда поэт рассказывает что-нибудь от себя, или составляет говорить других лиц, или применяет в одной и той же пьесе оба способа, поэт совершает действие. Если первый способ есть «простой рассказ», то второй — «*подражание*».

Исходным пунктом для понимания Платонова учения о подражании должно быть следующее рассуждение: «Мне кажется... что человек мерный, приступая в своей повести к изложению речей или действий мужа доброго, захочет изобразить его *таким, каков он сам, и не будет стыдиться этого подражания* — ни тогда, когда доброму, действующему осматривательно и благоразумно, подражает во многом, ни тогда, когда его подражание доброму, страдающему либо от болезни, либо от любви, либо от пьянства, либо от какого-нибудь другого несчастья, бывает невелико и ограничивается немногим. Но если бы он встретился с человеком, недостойным себя, то не шутя, конечно, не согласился бы уподобиться худшему, — разве на минуту, когда бы этот худший сделал что хорошее: ему было бы стыдно, что

¹ «Блаженный старец говорил, что вход народа в Церковь вместе с иерархом означает обращение неверующих от неведения и заблуждения к познанию Бога, а также переход верующих от порока и незнания к добродетели и ведению. Ибо вход в Церковь показывает не только обращение неверующих к истинному Богу, но и указывает каждому из нас, верующих, хотя и преступающих заповеди Господа своим распущенным поведением и постыдной жизнью, на исправление путем покаяния. Ведь всякий человек: убийца, прелюбодей, тать, надменный, гордец, строптивец, корыстолюбец..., коль скоро он перестает добровольно предаваться ему и намеренно совершать его, и переменит жизнь свою к лучшему, предпочитая добродетель пороку, то он должен подлинно и действительно считаться входящим со Христом как Богом и Архиереем в добродетель, иносказательно понимаемую как церковь» [151, с. 167].

он должен отпечатлеть в себе и выставить типы негодяев, которых мысленно презирает; а когда бы это и случилось, то разве для шутки» [138, с. 717]. Человеческая природа не может сразу подражать многому, оставаясь на своей высоте. А подражать всегда единому — значит подражать всегда одинаково, неизменным образом, одним и тем же ритмом. Чувственный мир по Платону есть подражание миру высшему, идеальному; [195, с. 39e, 50c] язык есть подражание в словах тому, что он хочет обозначить; [190, с. 423] лживая речь есть отражение лжи, находящейся в душе; наличные формы государственного устройства суть подражание идеальным [192, с. 297c, 306bc]. Таким образом, подражание есть единение, но единение не единичному, но общему принципу — идеальному или по преп. Максиму *сопричастность логосу явления*.

Через действие и действием *мы изображаем онтологический символ, как бы рисуем его в пространстве, и в символе единимся с сущностью предмета или явления нашего подражания*. Действие есть *икона* со своим смыслом, или, лучше сказать вместе со св. Максимом, со своим логосом. Из такого осмысления действия можно сделать достаточно важные и интересные выводы, но мы пока остановимся на сказанном: подражание есть онтологическое единение с сущностью; в этом — его суть по Платону, в этом же и смысл символического действия богослужения по преп. Максиму Исповеднику.

Символизм слова. Слово в христианской традиции это, прежде всего, Божественный Логос, вызывающий из небытия весь мир, видимый и невидимый. Человеческое слово — осколок, отблеск Слова Божия, Первослова. Оно, человеческое слово, неслитно и нераздельно связано с именуемым, как Логос связан со своим творением — миром. Слова человеческие — онтологические вербальные иконы. Во время богослужения молящийся (по св. Максиму) произносит и слышит особые, предельно онтологичные слова: «Совершаемое всем верующим народом троекратное возгласие «Святой» (онтологически. — *Прим. автора*) указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными силами, которое будет явлено в будущем, когда естество человеков, вследствие тождества неизменного и присносущего движения окрест Бога, научится, в полном созвучии с горными силами, воспевать и освящать единое триипостасное Божество троекратным пением «Святой» [151, с. 173]. В других местах преподобный говорит, что через чтения мы становимся причастниками божественных и блаженных волений и советов Всесвятого

Бога [151, с. 170], чтение Евангелия символизирует окончание мира, в нем мы слышим отголоски грядущего Суда [151, с. 171]. Очевидно, что слова нашей речи делают нас общниками того явления, к которому они отсылают, а такое возможно при исключительно определенном понимании речи и именно при энергийном ее осмыслении, когда слово — одна из энергий нашего существа, и в ней мы получаем возможность стать сопричастниками именуемого.

Через слово человек является в мир особым образом: его мысль становится частью его энергийной природы — в этом смысле характерен святоотеческий опыт, утверждающий, что дьявол не ведает мыслей человека, пока они не проявятся в виде слова. Мысль должна стать речью, то есть стать видимой, энергийной частью нашей природы.

Преп. Симеон Новый Богослов. Удерживаясь в традиции глубокого подлинного мистицизма, св. Симеон всячески предал критике отвлеченное, схоластическое мышление¹. В этой апологии он солидарен со всеми представителям александрийской традиции, ревностно отстаивавшей здоровый мистицизм. Сам св. Симеон является, вне всяких сомнений, мистиком, и *мистиком, достаточно ярко выраженным*². Он и все его сочинения переполнены ощущением постоянного экстаза, глубокого соприкосновения с высшей действительностью. Он говорит нам, как он безуспешно пытается схватить

¹ «...Мне приходится удивляться многим людям, которые, прежде чем родиться от Духа и сделаться чадами Его, не боятся говорить и философствовать о Боге. Вот почему, когда слышу, что некоторые из них философствуют и нечисто богословствуют о Божественных и недостижимых предметах, объясняя — *без вразумляющего Духа* — то, что к Нему относится и Его касается, трепещет дух мой, и становлюсь я словно вне себя, обдумывая и рассматривая недоступность для всех Божества и то, как, не зная ни того, что у нас под ногами, ни самих себя, мы [по причине] отсутствия [в нас] страха Божия и по дерзости готовы философствовать о недоступных нам предметах». (Цит. по [89, с. 255]).

² «Итак, войдя туда, где я имел обыкновение молиться и начав «Святой Боже»... я был тотчас же настолько подвигнут на слезы и Божественное желание, что бессилён выразить словом бывшую мне тогда радость и сладость. Но, упав сразу навзничь, я увидел — и вот, великий свет умственно осветил меня и вобрал в себя весь мой ум вместе с душой, так что неожиданности чуда я изумился и сделался словно в экстазе. И не только это, но забыл я и место, на котором стоял, и кем я был, и где [находился], взывая только: «Господи, помилуй»... Было ли это в теле, или вне тела беседовал я с этим светом, знает сам свет (2 Кор. 12:2)... Ибо он настолько укрепил — о, страшное чудо! — мои ослабевшие от многого труда члены и нервы и придал им силу, что показалось мне и явилось, будто я совершенно совлекся одежды тления. И не только это, но и великую умственную радость и ощущение и сладость, которая превыше вкуса всего видимого, влила он неизреченно в душу мою, а также свободу и забвение всех житейских помыслов даровал мне...» (Цит. по [89, с. 399]).

Свет своею пястью, и как он исчезает и потом появляется вновь... Или он говорит нам в трогательных словах, как он тщетно пытается догнать Христа, уходящего от него, и как Христос, видя его безуспешные усилия, благостно оборачивается к нему и замедляет Свой шаг. Он описывает действие Божественного Огня, очищающего его, и говорит, что он ощущает запах горящей плоти... Его непосредственный опыт переживания не остается тайной, и через страницы его сочинений становится достоянием читателя, зажигая его стремлением к подобному переживанию: все это становится ясно — достаточно только обратиться к сочинениям преподобного. Он часто описывает случаи своего мистического экстаза¹.

Важно заметить, что описания мистических переживаний у святого Симеона имеют отличительные черты. Они разнятся от переживаний мистиков, живших до него, и специфика эта заключается в особой эмоциональности и драматичности происходящего. Преп. Симеон видит свет, из глаз его текут слезы, он объят дрожью, потеря самосознания, сладость и радость происходящего, а иногда и расслабление членов — отличают его мистический экстаз².

Мистические переживания для преподобного Симеона неоднородны, для новоначальных они стихийны и бесконтрольны, для духовно утвердившихся они естественны и стабильны. «Можно сказать, — замечает Илларион (Алфеев), — что, согласно Симеону, есть две стадии экстаза: импульсивный, восторженный экстаз новоначальных и непрестанный экстаз совершенных³. Последний есть со-

¹ «...Я опять увидел страшное таинство. Ибо, взяв меня и взойдя на небеса, Ты возвел меня вместе с Собой — в теле ли, не знаю, вне тела ли, Ты один знаешь, сделавший это. Но после того, как Ты позволил мне пробыть с Тобой какое-то время, я, пораженный величием славы — чьей же и кого, не знаю — и потрясенный безмерной высотой, весь задрожал». (Цит. по [89, с. 399–400])

² «Имеющий внутри себя свет Всесвятого Духа, не выносив видения его, падает ниц на землю, кричит и вопиет в изумлении и великом страхе, как видящий и претерпевающий действие, которое выше естества, выше слова, выше мысли. Он становится подобен человеку, у которого все внутри по какой-то причине заглохло огнем: попадаемый им и будучи не в силах вынести жжение пламени, он делается словно испуганный. Совершенно не имея силы совладать с собой, орошаемый непрестанно слезами и ими освежаемый, он еще сильнее разжигает огонь любви. От этого он проливает больше слез и, омываемый их излиянием, сияет еще ярче. Когда же, всецело разгоревшись, становится, как свет, тогда исполняется сказанное: «Бог, вступивший в соединение с богами и познаваемый ими — и притом, вероятно, настолько, насколько Он уже соединен с сочетавшимися с Ним и открыт познавшим Его». (Цит. по [89, с. 400–401]).

³ Ср. концепцию «непрестанного» видения света у «греческого Исаака» (Иоанна Дальятского): «Слова подвижнические», 43 (177). Иоанн Дальятский

зерцание Божественного света без собственно «экстатических» признаков — потери самосознания, выхода из тела и пр. Первый вид экстаза по мере преуспеяния человека на пути подвижничества должен постепенно уступать место второму». [89, с. 402–403] Можно привести пример, подтверждающий такие рассуждения, из сочинений преп. Симеона. «Слыша, что когда такой-то святой пришел в созерцание Бога, то восхитился ум его, и он столько и столько дней и ночей провел, совершенно не помня ничего земного... *они не понимают..., что такое восхищение ума свойственно не совершенным, но новоначальным...* Мало помалу [происходит] преуспеяние души, которая приобретает привычку к видению умного света: она отходит от великого изумления, познавая, что есть нечто более совершенное и высокое, чем это состояние и видение... Пребыв долгое время в этом, [человек] считает это обычным... и всегда пребывающим с ним... С тех пор он пребывает во свете, или, скорее, со светом, и уже не в экстазе находится, но и самого себя, и то, что окружает его, и ближних своих видит...» [89, с. 402] И далее исследователь жизни и творчества преподобного Симеона замечает: «К этой идее Симеон, вероятно, пришел *благодаря особенностям его собственного мистического развития* — от драматичных и редких экстазов в юности к более частым, но, возможно, менее эмоционально окрашенным видениям и откровениям в зрелости. Никита, который знал Симеона в последние годы его жизни, говорит о «привычных» для него созерцаниях и озарениях¹. Мистический опыт Симеона был исключительным даже по сравнению с другими великими представителями восточнохристианской традиции. То, о чем Павел упоминает, как о событии четырнадцатилетней давности и чем «хвалится» четырнадцать лет спустя (ср. 2 Кор. 12:2–4), Симеон испытывал многократно, чтобы не сказать — регулярно. А достижения великих святых, вызывавшие удивление агиографов, Симеон считал свойственными новоначальным» [89, с. 403]. Сам Симеон свой мистический опыт приобретает смоло-

в своем Письме 40, 3 (432–433) говорит об одном монахе, который при начале духовной жизни впадал в экстаз всякий раз, когда свет Святой Троицы являлся ему; позднее видения стали постоянным явлением, он «привык к красоте, превосходящей всякую красоту» и приобрел чувство постоянного присутствия Бога.

¹ К этому свидетельству Никиты имеется интересная параллель в «Жизни Плотина», написанной его учеником Порфирием. Согласно последнему, Плотин «многократно возносился... к верховному и над всем сущему Богу...» По утверждению Порфирия, он четыре раза видел своего учителя в состоянии экстаза; про себя же прибавляет, что лишь однажды сам достиг этого состояния, в возрасте шестидесяти восьми лет: см. Порфирий. Жизнь Плотина, 23, 7–24 (цит. по [198, т. 1, с. 26–27]).

ду. Однажды, стоя на ночной молитве, и ревностно соблюдая канон усердной, внимательной и продолжительной молитвы, о котором он узнал из сочинений мистика Марка Подвижника (V век), он получил свое первое глубокое откровение: «Однажды, когда он стоял и произносил «Боже, милостив буди ми, грешному» скорее умом, чем устами, внезапно явилось сверху обильно Божественное осияние и наполнило все место. Когда это произошло, юноша перестал сознавать себя и забыл, был ли он в доме и находился ли под крышей. *Ибо отовсюду видел он только свет...* Всецело пребывая в нематериальном свете и, как казалось, сам, сделавшись *светом* и забыв обо всем мире, он преисполнился слез, несказанной радости и ликования. Потом на небо взошел ум его и другой *свет* увидел — ярче того, который был поблизости. Неожиданно явился ему, стоя близ того *света*, вышеупомянутый святой и равноангельный старец...» [89, с. 22] Здесь мы входим в важный для мистики преподобного Симеона вопрос о *символе* сопричастности Богу, и вообще о символизме в сочинениях преподобного, в которых эта онтологическая жажда проявляется самым различным образом.

Символизм Бога. Богообщение Симеона раскрывается в глубокой символической. Основанием такого символизма в духовном опыте подвижника является таинственный *Свет*. Конечно же, это свет нематериальный, не физический, доступный глазу естественному, и приобщиться его могут только стремящиеся к бесстрастию, ибо свет это — явление самого Божества¹. «Все чаще видел я *свет*, иногда внутри меня... иногда же вне, когда являлся он издалека, а то и вовсе скрывался и, скрываясь, причинял мне непереносимую скорбь, ибо я думал, что он больше вообще не явится. Но когда я снова плакал и рыдал и показывал всяческое странничество, послушание и смирение, тогда он вновь являлся, как солнце, разгоняющее густоту облака и мало помалу показывающееся ласковым и шаровидным» [89, с. 379]. В мистическом видении света подвижник постепенно навывает, и приобретение добродетелей дает возможность удерживать красоты духовного переживания продолжительное время².

¹ «Бесстрастные видят сам простой свет Божества — его огни обильно видят умственными очами. Осязая его нематериальными руками, в неудержимом влечении они невкушаемо вкушают его духовными устами души и ума своих. Созерцанием красоты и сладости Его они никогда не могут вполне насытиться» [89, с. 383].

² «С тех пор чаще, даже когда я стоял у самого источника, Ты, Негордый, не считал недостойным снисходить [ко мне], но, приходя и держа меня сначала за голову, Ты погружал ее в воды и все яснее позволял мне видеть свет Лица Твоего. Но

Символика *огня* занимает также важное место в мистическом переживании преподобного Симеона и переключается с символизмом света. Св. Симеон часто пишет о свете, который горит, подобно огню, и имеет вид огненного облака. «Бог есть огонь, Он пришел как огонь и ввергнул огонь на землю (Лк. 12:49)... В тех, кого он зажег, он устремляется вверх, как большое пламя, и достигает небес... Не бессознательно, как мнится некоторым [духовно] мертвым, поджигает он воспламенившуюся душу, ибо она — не бесплотная материя, но в ощущении и сознании... Очистив нас совершенно от скверны страстей, он становится внутри нас пищей и питием, просвещением и непрестанной радостью и нас самих делает светом по причастию... Когда все это истребится и останется одна только сущность души, без страстей, тогда сущностно соединяется и с ней Божественный и нематериальный огонь... Тогда и само тело становится огнем, причастившись Божественного и неизреченного света» [89, с. 389]. Приобщаясь света, в нем подвижник приобщается простоты Божественной неизреченной, несказанной — это первый свет¹. Есть и другой свет. Второй, наиболее ближайший свет к Богу, есть ангел, а третий свет — человек. Вообще, по преп. Симеону, существует целая иерархия мира, как световых проявлений: «Бог есть свет, и свет беспредельный и непостижимый... Отец есть свет, Сын есть свет, Дух Святой — свет. Они — единый свет, простой, несложный, вневременный, совечный, равночестный, равнославный. Также и то, что от Него, есть свет как от Света нам подаваемое. Жизнь — свет; бессмертие — свет; источник жизни — свет; вода живая — свет; любовь, мир, истина, дверь Царства Небесного, само Царство Небесное — свет. Брачный чертог — свет, дворец, рай, наслаждение рая, земля кротких, венцы жизни, сами одеяния святых — свет. Христос Иисус, Спаситель и Царь всего — свет. Хлеб пречистой Плоти Его — свет, вино честной Крови Его — свет; воскресение Его

точас же и улетал, не давая мне понять, кто был Ты, делавший это... Так приходя в течение долгого времени и отходя, Ты мало помалу все полнее и полнее являлся мне и омывал меня водами и давал мне видеть свет все более ясно и обильно». (Цит. по [89, с. 380]).

¹ «Бог есть свет высочайший, недоступный, несказанный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый, просвещающий всякую разумную природу. Он — то же в духовном мире, что солнце в чувственном. По мере нашего очищения он представляется нами, по мере представления возбуждает к Себе любовь, по мере любви нашей вновь умопредставляется; Он созерцаем только Сам Собою и постижим лишь для Самого Себя, изливаясь лишь в малой степени на то, что вне его. Я говорю о свете, созерцаемом в Отце, Сыне и Святом Духе...». (Цит. по [89, с. 277]).

— свет, лик Его — свет; рука, перст, уста Его — свет, очи Его — свет. Господь — свет, голос Его словно свет от света; Утешитель — свет; жемчужина, зерно горчичное, истинный виноградник, закваска, надежда, вера — свет... Ибо един Бог во Отце, Сыне и Духе Святом — свет неприступный и предвечный... как научен я самим опытом этому наученными...» [89, с. 277] Эта иерархия света дает возможность говорить о Боге в положительных категориях, что позволяет, в свою очередь, считать такой подход катафатической лестницей бытия. Свет, таким образом, есть Бог, явленный преображенному уму человеческому, и лишь однажды в сочинениях преподобного мы встречаем понятие мрака по отношению к Богу: «Ум, будучи простым, или скорее, обнаженным от всякой мысли и всецело облаченным в простой Божественный свет..., остается в глубине Божественного света, и совершенно не позволено ему выглянуть вовне. Вот что означают [слова]: «Бог есть свет, и свет высочайший», который «для достигших его является упокоением от всякого созерцания». Всегда движущийся ум тогда становится неподвижным и лишенным мыслей, когда он весь покрыт *Божественным мраком* и светом... Все, что там, — непостижимо, неизъяснимо и непонятно; ум оказывается в этих [реальностях], когда минует все видимое и умопостигаемое, и неподвижно движется и вращается в них, живя в жизни превыше жизни, будучи светом во свете, но не светом сам по себе. Ибо он тогда видит не себя, но Того, Кто превыше его, и, тамошней славы изменяясь мыслью, всего себя совершенно не осознает» [89, с. 283–284]. От символизма света, как результата встречи Бога и человека, перейдем теперь к Божественным именам — домирным энергиям, творческим актом которых выстраивается тварное бытие.

Сакраментальная сущность Бога совершенно непостижима, и преподобный Симеон постоянно пользуется апофатическими выражениями, опрокидывающими всякую попытку очертить Бога умом. Отнимая у человеческого ума всякую попытку проникнуть в тайну внутрибожественной жизни, Симеон говорит о «невыразимом, безначальном, несотворенном, непостижимом, неделимом» Творце, Его «невозможно понять или словесно описать». Иными словами, Бог есть совершенный мрак для ума человеческого. Даже описывая Бога как неизреченный свет, Симеон подчеркивает его неуловимость: «Имея свет, ты не имеешь его, ибо ты имеешь, потому что видишь, но ни удержать его ты не в силах, ни взять его своими руками...». Итак, мы находим, что в Боге есть нечто совершенно непостижимое,

сокрытое от умного ока¹. Бог сокрыт в тишине, но саму тишину можно слушать и слышать, духовные очи имеют силу созерцать то, что окрест Бога, Его символы, Его имена. Здесь преп. Симеон восходит к традиции, раскрытой с огромной силой в сочинениях св. Дионисия Ареопагита, и если сравнивать перечисленные Симеоном имена с встречающимися в сочинениях Григория Богослова и Дионисия Ареопагита, окажется, что некоторые имена являются общими для указанных авторов: «Прииди, свет истинный! Прииди, жизнь вечная! Прииди, сокровенное таинство! Прииди, безымянное сокровище! Прииди, неизреченное могущество! Прииди, непостижимое лицо! Прииди, непрестанное ликование! Прииди, невечерний свет! Прииди, истинная надежда всех стремящихся к спасению! Прииди, лежащих пробуждение! Прииди, мертвых воскресение! Прииди, могущественный, всегда творящий, претворяющий и изменяющий все одним движением воли! Прииди, невидимый, совершенно неосязаемый и неизведанный! Прииди, всегда остающийся неподвижным и [вместе с тем] ежечасно весь движущийся!.. Прииди, радость вечная! Прииди, венец неувядающий! Прииди, порфира великого Бога и Царя нашего! Прииди, пояс кристалловидный и усыпанный драгоценными камнями! Прииди, подножие неприступное! Прииди, царская багряница и поистине самодержавная десница!» [89, с. 265–266]. Одним из центральных имен Бога является «любовь». Симеон полагает *любовь* как саму сущность неименованного Бога, который одновременно непостижим и постижим: «Кто даст мне тишину и безмолвие от всего, чтобы я насытился красотой и видением Того, чья непостижимость воспламеняет эту Любовь, а ипостасная любовь в какой-то степени доступна. *Ибо любовь есть не имя, но Божественная сущность*, сообщаемая и недоступная и совершенно Божественная» [89, с. 269]. Любовь, как Божественная сущность, совершенно непостижима, но сообщает себя, и тем становится доступной.

Символизм Священного Писания. Говоря о Писании, преп. Симеон всячески удаляет приступающего к его чтению от пустых и отвлеченных от духовных переживаний прений. Понимание Писания должно быть не отвлеченное, но явиться результатом пророческого вдохновения, пролагающего путь к еще более глубокой вере:

¹ «Как недостижимый, Я не внутри, а как достижимый, не вне нахожусь; будучи же неограничен — ни внутри, ни вне... Я все ношу внутри, как содержащий всю тварь, но нахожусь вне всего, будучи отделен от всего... ища же Меня духовно, ты найдешь Меня неограниченным, а потому, опять же, нигде — ни внутри, ни вне...» (Цит. по [89, с. 262–263]).

«Оставим теперь тщетные и бесполезные споры... Но лучше послушаемся Владыку, так говорящего: *Исследуйте Писания*. Исследуйте, но не любопытствуйте о многом. Исследуйте Писания, но не *устраивайте споров по поводу внешнего [содержания] Писаний*. Исследуйте Писания, чтобы научиться относительно веры, надежды и любви» [89, с. 74]. Св. Симеон подвергает критике светских ученых, дерзующих братья за толкование Писания, не имея в душе Божественной благодати: «Когда, не получив в чувстве и знании благодати Духа..., я бесстыдно бросаюсь истолковывать богодухновенные Писания и возлагаю на себя достоинство учителя на основании одного лишь лжеименного знания, неужели Бог так и оставит это без суда и не потребует с меня ответа по этому поводу. Конечно же, так не будет!» [89, с. 74] Многие занимаются толкованием Писания, но Христос проходит их стороной, подлинный смысл открывается не каждому: «Ибо Божественное, а также то, что относится к Божественному, передается на письме и прочитывается всеми, но открывается оно только тем, кто горячо кается и кто через искреннее покаяние прекрасным образом очищается... Им открываются глубины Духа, и от них изливается слово Божественной мудрости и знания... Для прочих же все это остается неизвестным и сокрытым, и никоим образом не открывается Тем, Кто отверзает ум верных для уразумения Писаний» [89, с. 90].

В методе толкования текстов Писания св. Симеон прибегает как к *аллегорическому* смыслу, так и к смыслу *символическому*. Знакомство святого с обеими методами осмысления текстов Писания не уравнивает их: духовный смысл Писания для него — наиболее желаемый. В толкованиях Симеона мы можем найти не только влияние на него александрийской традиции, но и прямые *заимствования* из толкований ее представителей. Например, Ноев Ковчег — символ Богородицы, а Ной — прообраз Христа. Престарелый Исаак, который не смог узнать своего сына Иакова, — символ духовной слепоты. Египет символизирует оковы страстей. Земля обетованная и сосуд с манной — прообразы Девы Марии. Моисей в облаке на вершине горы Синай — символ духовного восхождения к Богу. Три кущи, которые хотел построить Петр, символизируют тело, душу и дух. Блудница, пришедшая ко Христу с миром, символизирует отшельника, который должен любить Иисуса и омывать ноги Его слезами покаяния.

Далее св. Симеон символических толкованиях показывает, что его собственный мистический опыт соответствует опыту предшественников: в подтверждение этого он приводит библейские па-

раллели. Яркий пример подобного толкования мы находим в 19-м Гимне, где вся Священная История рассматривается св. Симеоном, как прототип его собственного опыта созерцания Бога в состоянии экстаза: «Кто перешел тот темный воздух, который Давид называет стеной (Пс. 17:9), а Отцы называли «житейским морем», Тот вступил в пристань, в которой он обретает всякое благо. Ибо там рай, там древо жизни, там сладкий хлеб, там Божественное питье, там неисчерпаемое богатство дарований. Там купина горит, не сгорая, и обувь тотчас с ног моих спадает. Там расступается море, и я прохожу один и вижу врагов, потопляемых в водах. Там созерцаю я древо, в мое сердце бросаемое, и все горькое претворяется [в сладкое]. Там обрел я скалу, источающую мед... Там ел я манну — хлеб ангельский, и не возжелал больше ничего человеческого. Там увидел я сухой жезл Ааронов процветшим и изумился чудесам Божиим» [89, с. 100–101]. Писание св. Симеон воспринимает не извне, но как бы погружаясь в него, толкует тексты изнутри. Святой ищет и находит смысл события во взаимосвязи с другими фактами и событиями, но это не прагматический смысл и не временная, причинно-следственная связь. Он ищет и находит объяснение событий в другой плоскости — не во времени, а в вечности, где все находится в духовных связях. На этих духовных вершинах бытия все события и лица всех времен и народов оказываются в тесной взаимосвязи. События, их последствия, конкретные лица всегда отсылают к вечности и, восходя духовным оком в эту плоскость, становится ясно видна надвременная воля Бога.

Символизм храма (пространства) и праздника (времени). Праздник понимается святым Симеоном не отвлеченно, не как припоминание некогда бывших событий, а глубоко онтологически, и здесь символ вновь играет ключевую роль. Прежде всего, Симеон критикует внимание, которое притягивается ко внешней стороне праздника, его помпе и церемониальной роскоши: «Не думай, что праздник заключается в ярких одеждах, гордых конях, драгоценных благоговениях, свечах, светильниках и толпах народа... Что мне пользы, возлюбленный, если я не только зажгу множество свечей и светильников в храме и церкви верных, но даже смогу приобрести их [в таком количестве, чтобы свет их] был подобен солнцу на небе, и если вместо многих светильников я прикреплю звезды к своду храма и сделаю его новым небом и земным чудом, и еще к тому же буду радоваться этому свету, и люди будут восхищаться мною и восхвалять меня, а вскоре, когда все это угаснет, сам я буду оставлен во тьме?»

[89, с. 151]. Но критикой внешней стороны дело не ограничивается. «Такое выразительное и ироничное описание константинопольского праздничного церемониала, — пишет Илларион (Алфесв), — может навести на мысль о том, что св. Симеон вообще не одобрял церковное великопение византийской столицы. Что, как не Великая Церковь, Храм Святой Софии, имеется в виду, когда речь идет о великопении шествиях с толпами людей и конным эскортом? Что, как не византийский двор и придворная знать имеются в виду, когда Симеон описывает людей в ярких одеждах, употребляющих благоговения? Если вспомнить золотые мозаики, которыми были покрыты стены и своды византийских храмов и которые изображали солнечное сияние, если вспомнить, что мотив звездного неба часто использовался в украшении подкупольного пространства, символизовавшего небесный свод, мы поймем, что критика св. Симеона имела весьма конкретную направленность. Очевидно, что даже такие шедевры архитектуры и дизайна, как Храм Святой Софии, не трогали его сердце. Однако св. Симеон не был бы истинным мистиком, если бы его учение о праздниках ограничивалось подобной критикой. Подчеркнув, что он не является принципиальным противником великопений церковных церемоний, и что он даже советует, чтобы празднования «совершались более торжественно», св. Симеон обращается к объяснению того, «что такое таинство праздника верных». *Все в Церкви может быть понято символически.* Храм, освещенный свечами, символизирует душу, освещенную добродетелями и просвещающую наши мысли. Благоговения символизируют благодать Святого Духа. Толпы народа представляют ангельский лик, а церковная музыка — ангельское пение. Присутствующие в храме друзья, знакомые и представители городской знати символизируют сонм пророков, мучеников и всех святых.

Это — не что иное, как мистическая интерпретация всех элементов храма (включая предстоящих людей. — *Прим. автора*), в традиции Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника... С точки зрения св. Симеона, существует тесная связь между богослужением и мистической жизнью христианина... Он стремится восходить от земной реальности Церкви к ее *θεωρία*: от великолепия праздничной службы к тому, что она символизирует; от буквального смысла литургических текстов к их внутреннему содержанию...» [89, с. 148–154] Итак, онтологическое единство храмового действия и самого празднуемого события для преп. Симеона очевидно, и это неслит-

ное и нераздельное единство являет нам *символ*. Попадая в храм, человек поставляется в ином историческом пространстве и времени. Последние же таинственным образом подает само богослужение¹.

Начало сакраментального осмысления храма, как особого места и праздника, как особого времени, восходит к древней традиции Израиля. Храм являлся земным воспроизведением одной из моделей высшего мира. Иудейство заимствовало эту древневосточную концепцию Храма как копии небесного архетипа: для народа Израиля модели ковчега, всей священной утвари и Храма были созданы в незапамятные времена Богом Яхве. Именно Яхве передал их через своих избранников для воспроизведения на Земле. Он обратился к Моисею с такими словами: «И устроят они мне святилище, и буду обитать посреди них. Все, как я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ее, так и сделайте» (Исход, 25, 8–9). «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» (там же, 40). Когда Давид дает своему сыну Соломону план сооружений Храма, ковчега и всей посуды, он заверяет его, что «все сие в письмени от Господа... он вразумил меня на все дела постройки» (1-я книга Паралипоменон, гл. 28, 19). *То есть он увидел небесную модель, созданную Яхве у истока времен.* Именно так и провозглашал Соломон: «Ты повелел мне построить Храм во Святейшее Твое Имя и алтарь в городе, где ты обитаешь, по образцу святейшей скинии, который ты приготовил от начала» (Премудрости Соломона, IX, 8).

Христианская базилика, а позднее и Собор подхватывают и продолжают тот же символизм. С одной стороны, церковь проектируется как имитация небесного Иерусалима. Так было всегда, начиная с

¹ Видный исследователь религий М. Элиаде, глубоко понимая этот вопрос, писал: «Для религиозного человека течение мирского времени может быть периодически «останавливаемо» включением в него с помощью обрядов Священного, Исторического Времени (в том смысле, что оно не принадлежит историческому настоящему). Подобно тому, как какая-либо церковь представляет собой разрыв в мирском пространстве современного города, церковная служба, проводимая в ней, обозначает разрыв в течении мирского времени; оно не является более Временем как историческим настоящим, временем, переживаемым, например, на улице или в соседних домах; оно есть Время, в котором разворачивается историческое житие Иисуса Христа, Время освященное его учением, его страстью, его смертью и его вознесением. Следует подчеркнуть, однако, что этот пример не проясняет всего различия между Священным Временем и Мирским; христианство по сравнению с другими религиями внесло новое содержание в понятие и само познание литургического времени, утверждая историчность личности Христа. Для верующего литургия разворачивается в некоем *Историческом Времени, освященном воплощением Сына Божьего*» [247, с. 267]).

древнего периода христианства. С другой стороны, она воспроизводит Рай и звездный Мир. Но космологическая схема священного здания сохраняется еще в сознании христианства: она очевидна в византийской церкви. Четыре части внутреннего помещения церкви символизируют четыре стороны света. Внутреннее помещение — это Вселенная. Алтарь — Рай, находящийся на востоке. Царские врата соборного алтаря назывались также «Вратами Рая». В течение пасхальной недели эта дверь оставалась открытой во время всей службы. Смысл этого обычая объясняется в пасхальном Каноне: Христос восстал из могилы и открыл нам врата в Рай. Запад, напротив, это область мрака, скорби, смерти, это вечное пристанище умерших, которые ожидают воскресения тел и последнего суда. Центр здания символизирует Землю.

Являясь истинно святым местом, домом Бога, Храм постоянно вновь освящает Мир, так как он одновременно отражает и заключает его в себе. В конечном итоге, именно благодаря Храму, Мир полностью освящается. Как бы ни был грязен Мир, он постоянно очищается святостью алтарей. В конце концов, Храм оказывается не просто предметом эстетического наслаждения, но священным местом, где воистину соединяется небо с землей, где действительно присутствует таинственным образом Бог. Такова концепция храма, а если распространить ее более широко, то можно сказать, что мы имеем дело здесь с представлением о **пространстве**. Это пространство отличается от обыденного представления о нем, оно — неоднородно, прерывно и умеет обеспечивать уровневый разрыв, открывая сообщение между Небом и Землей, делая возможным переход *онтологического* порядка, то есть от одного образа существования к другому, и символом этого общения выступает Храм.

Эту неоднородность пространства знает и древность, и, в частности, иудейская древность. Для человека Ветхого Завета *пространство неоднородно*: в нем много разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других. «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3. 5).

Таким образом, есть пространства священные, то есть «сильные», значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека эта неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священно-

го пространства, которое только и является *реальным, существует реально*, всему остальному — бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство¹.

¹ Эту неоднородность знает не только иудейская религия. Мирча Элиаде разделяет понимание пространства мирского и мифологического: «Оговоримся сразу, что религиозный опыт неоднородности пространства является основополагающим, сравнимым с «сотворением Мира». Речь идет не о теоретических построениях, но о первичном религиозном опыте, предшествующем всякому размышлению о Мире. Это — разрыв пространства, позволяющий сотворить мир, так как он обнаруживает «точку отсчета», центральную ось всякой последующей ориентации. Когда священное проявляется в какой-либо иерофании, возникает не только разрыв однородности пространства, но обнаруживается некая абсолютная реальность, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира. Проявление священного онтологически сотворяет мир. В однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир невозможен, где нельзя *сориентироваться*, иерофания обнаруживает абсолютную «точку отсчета», некий «Центр».

Отсюда видно, насколько обнаружение, а точнее, открытие священного пространства ценно для существования религиозного человека: ничто не может быть начато, *предпринято* без предварительной ориентации, а всякая ориентация предполагает наличие какой-то точки отсчета. Именно поэтому религиозный человек стремится расположиться в «Центре Мира». *Чтобы жить в Мире, необходимо его сотворить*, но никакой мир не может родиться в хаосе, однородности и относительности мирского пространства. Обнаружение или проекция точки отсчета — «Центра» — равносильна Сотворению Мира; скоро мы убедимся на целом ряде примеров в космологическом значении ритуальной ориентации и построения священного пространства.

Напротив, в мирском восприятии пространство однородно и нейтрально. Никакой разрыв не обозначает качественных различий между частями его массы. Геометрическое пространство разбивается и разграничивается в тех или иных направлениях, но никакое качественное различие, никакая ориентация не происходит от его собственной структуры. Разумеется, не следует смешивать *понятие* геометрического пространства, однородного и нейтрального, с восприятием пространства «мирского», противопоставленного *восприятию* священного пространства, которое единственно и интересует нас. *Понятие* однородного пространства и история этого понятия (оно стало достоянием философской и научной мысли еще во времена античности) составляют совсем иную проблему; мы не собираемся ее рассматривать. Нас интересует только такое *восприятие* пространства, которое характерно для человека нерелигиозного, отказывающего Миру в священности и признающего только «мирское» существование, очищенное от всякого религиозного подтекста.

Нужно сразу же добавить, что подобное мирское существование никогда не встречается в чистом виде. Какой бы ни была степень десакультурации Мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отделаться от религиозного поведения. Мы увидим, что даже самое что ни на есть мирское существование сохраняет в себе следы религиозных оценок Мира.

Оставим на время этот аспект проблемы и ограничимся лишь сравнением двух рассматриваемых мировосприятий: священного пространства и мирского. Напомним основные условия первого: открытие священного пространства позволяет обнаружить «точку отсчета», сориентироваться в хаотичной однородности,

Но, кроме проблемы пространства, в сочинениях преподобного Симеона можно отыскать и проблему времени. Вопрос о времени — давнишний вопрос богословских изысканий. Мир существует во времени и состоит из вещей и явлений, подверженных текучести и разрушению. Мнение о том, что время — тварь, как и все прочее, утверждается с момента написания св. Василием Великим «Толкования на шестоднев». В этом сочинении он полагает время некоей *средой*, в которой существуют вещи тварные, оно как бы неразрывно связано с пространством, а потому если пространство неоднородно, то и время так же должно отличаться своей неоднородностью. Начало времени по Василию не есть еще время, как начало дома не есть еще дом. Время творится не отдельно от мира, но вместе с ним, оно есть продолжение мира, как бы его ипостась. Это учение было воспринято последующей традицией, а потому преп. Симеон естественно приходил к мысли, что если на богослужении человек преодолевает пространство и единится с миром горним, то оказывается и над временем.

В свернутом виде вопрос о времени заключается, как уже выше говорилось, в специфике отношения человека к церковным праздникам. Что есть праздник? Обыденное мышление полагает праздник простым воспоминанием о событиях некогда прошедших, но для нас важных. Необходимо восстановить его в своей памяти, вспомнить все подробности и тем самым сохранить. Но есть и другое представление. Оно основано на представлениях о времени, не как однородном и равномерно распространяющемся, но напротив, как о *разнородном*. В этой концепции время строится циклически. Оно не уходит в бесконечность, но слагает собой круг из важнейших

«сотворить Мир» и жить в нем *реально*. Напротив, мирское восприятие поддерживает однородность, а, следовательно, относительность пространства. Всякая *истинная* ориентация исчезает, так как «точка отсчета» перестает быть единственной с онтологической точки зрения. Она появляется и исчезает в зависимости от повседневных нужд. Иначе говоря, больше нет «Мира», а есть лишь осколки разрушенной Вселенной, то есть аморфная масса бесконечно большого числа «мест» более или менее нейтральных, где человек перемещается, движимый житейскими потребностями, обычными для существования в индустриальном обществе.

Но и в этом мирском восприятии пространства продолжают оставаться некие величины, которые в большей или меньшей степени напоминают о неоднородности, характеризующей религиозное восприятие пространства. Какие-то особые места, качественно отличные от других: родной пейзаж, место, где родилась первая любовь, улица или квартал первого иностранного города, увиденного в юности, сохраняют даже для человека искренне нерелигиозного особое качество — быть «единственными». Это — «святые места» его личной вселенной, как если бы это нерелигиозное существо открыло для себя *иную* реальность, отличную от той, в которой проходит его обыденное существование» [247, с. 250].

для онтологии бытия событий. К таким историческим фактам следует отнести: сотворение мира, грехопадение, дни рождения и кончины различных праведников, Рождество Спасителя, Его крещение, Страдания, Воскресение, Вознесение на Небеса. Дни памяти могут пересекаться, и в этом смысле время становится многоуровневым — в одном дне оказывается несколько значимых временных отрезков. Можно сказать, что вечность проявляется в тварном времени, и несколько событий из вечности могут проглядывать в одном временном промежутке. Мы же, переживая памятные события, оказываемся причастниками мира высшего, метафизического. В. Лепахин вводит для так понятого времени понятие «иконичности». *Время есть икона событий прошлого*, и в этой иконе мы становимся сопричастными их вневременному смыслу. Как через образ мы соединяемся с первообразом, так через воспоминание события мы приобщаемся самому историческому факту. «Иконичное время — это не теоретическая богословская посылка, а богочеловеческая реальность, открывающаяся человеку через личный опыт жизни во Христе. Многие подвижники, описывая свой опыт чистой молитвы, воспринимают и излагают этот опыт, как выход из времени или пребывание вне времени. Известный православный подвижник и духовный писатель архимандрит Софроний (Сахаров) утверждает: «...Христианам свойственно одновременно пребывать в двух планах: временном и вечном». Особенно верно это по отношению к святым, ведь «спасенные во Христе — святые являются носителями Божией вечности», — пишет он же. Иконичный человек живет в иконичном времени. Благодаря тому, что человек есть иконообраз Христа, а время-иконообраз вечности, личность, устремленная к Богу, к святости (такое ее Божественное призвание), еще в этой жизни способна войти в соприкосновение с вечностью, «победить время» и жить в иконичной *двуетности* *време-вечности*» [133, с. 95]. Само воспоминание есть не отвлеченный психологическо-ассоциативный акт, но живое участие и пребывание в прошлом, его идеальной сути — «воспоминание есть «в самом себе припоминание» горнего первообраза», — по мнению о. Павла Флоренского. «Таким образом, — пишет видный исследователь религии Мирча Элиаде, — таким образом, религиозный человек живет в двух планах времени, наиболее значимое из которых — Священное — парадоксальным образом предстает как круговое, обратимое и восстанавливаемое Время, некое мифическое вечное настоящее, которое периодически восстанавлива-

ется посредством обрядов. Подобное поведение по отношению ко Времени достаточно для того, чтобы отличить религиозного человека от нерелигиозного: первый отказывается жить только в том, что в современной терминологии называется «историческим настоящим»; он старается приобщиться к Священному Времени, которое в некотором отношении может быть сравнено с «Вечностью» [247, с. 283]. Итак, становясь истинным членом Церкви, человек приобщается к вечности. Входя в храм, верующий оставляет за спиной физическое пространство и погружается в священное время Небесного Иерусалима; сознательно участвуя в храмовой Литургии, человек вырывается из времени, погружается в вневременность. Священные события за каждым богослужением не вспоминаются и не напоминаются священником народу, а в силу своей вневременности, неподвластности времени *совершаются сейчас*, в данный момент, воспроизводятся во всей своей спасительной полноте в каждом храме¹.

¹ Тот же исследователь (Мирча Элиаде) пишет: «Равно как и пространство, Время для религиозного человека не однородно и не непрерывно. Есть периоды Священного Времени. Это время праздников (большинство из которых повторяется с определенной периодичностью). С другой стороны, есть Мирское Время, обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости. Между этими двумя разновидностями времени существует, разумеется, отношение последовательности; но с помощью ритуалов религиозный человек может без всякой опасности «переходить» от обычного течения времени к Времени Священному.

Главное различие между этими двумя качествами Времени, на первый взгляд, поразительно: *Священное Время по своей природе обратимо*, в том смысле, что оно буквально является *первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее*. Всякий церковный праздник, всякое Время литургии представляют собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происшедшего в мифическом прошлом, «в начале». Религиозное участие в каком-либо празднике предполагает выход из «обычной» временной протяженности для восстановления мифического Времени, выведенного в настоящее самим праздником. Таким образом, Священное Время может быть возвращено и повторено бесчисленное множество раз. С некоторой точки зрения о нем можно сказать, что оно не «течет», что оно не составляет необратимой «протяженности». Это в высшей мере онтологическое «парменидово» время: оно всегда равно самому себе, не изменяется и не утекает. На каждом периодически повторяющемся празднике вновь обретается то же Священное Время, что и во время праздника, как год или даже век тому назад: это Время, созданное и освященное богами во время их *gesta*, именно они-то и воспроизводятся праздником. Иначе говоря, во время праздника открывается *первое явление Священного Времени* таким, каким оно было *ab origine, in illo tempore*. Ведь Священного Времени, которое воспроизводит праздник, не существовало до божественных *gesta*, которым и посвящен праздник. Создавая различные реальности, составляющие сегодняшний Мир, боги *сотворили также Священное Время*, потому что Время, когда осуществлялось Сотворение, было с необходимостью освящено наличием божественных деяний...

Слишком трудно в нескольких словах дать точное определение того, чем является Время для нерелигиозного человека современных обществ. Мы не собираемся обсуждать здесь ни современные философские теории Времени, ни понятия времени, используемые современной наукой в разного рода исследованиях. Наша задача — сравнить не системы или философии, а поведение в бытии. Более того, и в отношении нерелигиозного человека можно констатировать понимание некой прерывности и неоднородности Времени. Для него также наряду с монотонным временем работы существует и время празднеств и представлений, то есть «праздничное время». Он также живет в различных временных ритмах, ему известны периоды разной интенсивности: слушая любимую музыку или ожидая встречи с любимым человеком, он ощущает, разумеется, иной ритм течения времени, чем во время работы или какого-либо скучного занятия.

Но тем не менее существует фундаментальное различие между нерелигиозным и религиозным человеком: религиозному человеку известны «священные» периоды, которые не относятся к временной протяженности, предшествующей им или следующей за ними. Эти периоды имеют совершенно иную структуру, иную «природу», они представляют собой некое первичное Время, освященное богами и способное быть повторенным в настоящем благодаря праздникам. Для нерелигиозного человека это сверхчеловеческое ощущение литургического времени недоступно. Для него Время не имеет ни разрывов, ни «тайнства», а составляет самую основную меру существования человека, оно связано с его собственной жизнью и, таким образом, имеет свое начало и свой конец — смерть, прекращение существования. Как бы ни было многообразно это существование, как бы ни были многообразны испытываемые им временные ритмы и их интенсивность, нерелигиозный человек знает, что в любом случае речь идет о человеческом опыте, в котором никоим образом не проявляется божественное начало.

Для религиозного человека, напротив, течение мирского времени может быть периодически «останавливаемо» включением в него с помощью обрядов Священного, Исторического Времени (в том смысле, что оно не принадлежит историческому настоящему). Подобно тому, как какая-либо церковь представляет собой уровень разрыв в мирском пространстве современного города, церковная служба, проводимая в ней, обозначает разрыв в течение мирского времени; оно не является более Временем как историческим настоящим, временем, переживаемым, например, на улице или в соседних домах; оно есть Время, в котором разворачивается историческое житие Иисуса Христа, Время, освященное его учением, его страстью, его смертью и его вознесением. Следует подчеркнуть, однако, что этот пример не проясняет всего различия между Священным Временем и Мирским; христианство по сравнению с другими религиями внесло новое содержание в понятие и само познание литургического времени, утверждая историчность личности Христа. Для верующего литургия разворачивается в некоем *Историческом Времени, освященном воплощением Сына Божьего*.

В дохристианских религиях (особенно в древних) Священное время, периодически переживаемое в настоящем, есть мифическое Время, первичное, не идентифицируемое с историческим прошлым, Время истока в том смысле, что оно возникло «сразу», что до него не было какого-либо иного Времени, потому что никакое Время не могло существовать *до появления реальности, рассказанной мифом*» [247, с. 277]).

2.6. Символизм материи и его прямые следствия

Учение св. Григория Паламы о материи. — Творение мира. — Причины творения. — Философская позиция св. Григория в вопросе о сотворении мира. — Бытие как лестница к горнему миру. — Специфика природы человека в связи с учением о материи. — Обожение человеческой природы, как высшая сопричастность Богу. — Другие сопричастности. — Фетишизм. — Анимизм. — Магия. — Ритуал. — Тотемизм. — Сабеизм. — Принципы подражания и его смысл. — Вульгарно-психологический эстетизм. — От ритуала к театру. — Корни театра. Драма и мим. — Противостояние хаоса и структуры. — Маска и костюм. — Преодоление Хаосом Структуры в театре. — Противостояние театральному миму. — Слово и его сила в ритуале и театре. Молитва на богослужении. — Символика каждения и аромата. — Мистическая сила звука в пении. — Христианская Восточная Церковь. — Толкование на Литургию св. Николая Кавасилы. — Западная христианская Церковь. — Итог. — Ритуал как путь к возрождению утерянного оборотничества. — Древность и оборотничество. — Античность. — Средневековое христианство. — Современность. — Нумерология св. Григория Паламы.

Св. Григорий Палама в учении о материи однозначно должен быть зачислен в сторонники символического учения о материи. Его концепция о сущности и энергии для богословия совсем не нова: ее ведают от истока христианской мысли, как нам довелось проследить, все представители мистического (опытного) направления — Божественная творческая мощь, Его промыслительное попечение о мире и человеке не есть сущность Бога, но Его энергия, которая нераздельно соединена с самой сущностью. Это учение раскрывается последовательно в истории, и у св. Паламы достигает своего апогея.

Христианская мысль не остановилась на библейском тексте о сотворении мира, но попыталась заглянуть в тот момент, когда бытие находилось еще в Творце — в плане идейном. При этом святоотеческая мысль согласилась воцерковить учение великого Платона об идеях, конечно, не поверхностно и механически, а органически преобразовать древнее представление об идеальном бытии. О довременном бытии мира впервые заговорил *Ориген*. Он посчитал, что ошибочно было бы думать о бездеятельности Бога до акта сотворения и, следовательно, об изменении в природе Бога: Бог мира не придумывал, но созерцал от вечности в самом себе его идейную основу. Того, что Бог пребывал в умном созерцании прообразов мира, при-

держивается и св. Григорий Богослов. Эту же мысль углублял Псевдо-Дионисий. Прообразы мира таинственно пребывают в Творце, в Нем живут и от Него зависят. Преп. Максим Исповедник, составитель схолит на Псевдо-Дионисия, учит о предсуществовании этого мира, приведенного Богом в реальное бытие по Его любви.

Св. Григорий Палама верен святоотеческой традиции: «Бог устроил этот мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть оного мира» [117, с. 296]. Архимандрит Киприан (Керн) видит в этих словах перифраз древней неоплатонической мысли: «этот мир есть творение высшей природы, создающей низший мир, подобный своему естеству» [117, с. 296]. Понятно, что мир идеальный не может быть в сущности Творца, его следует поместить в энергийную природу Бога, Он: «трансцендентен не только реальной, но и идеальной стороне космоса» [117, с. 297], — говорит Григорий Палама.

Творение же мира, полагает Палама, есть акт свободной воли, а не чем-то обусловленная необходимость. Мира могло бы и не быть, но он творится по любви совершенно свободно. Идеи, от вечности пребывающие в Создателе, выступают и запечатываются в праматери или в небытии относительном, вызванном, в свою очередь, «из ничего». Вот как Палама мыслит генезис бытия: «Но пробуждайте, прошу, свой рассудок и сейчас же, в данный момент, сообщая поднимитесь по ступеням восхождения Моисея на гору к Богу, чтобы на этом пути, восходя по ним все [выше], оказаться вознесенными Христом, восходящим уже не на гору, но на небо и возвышающим нас с Собой. Итак, согласно Писанию, Моисей, соблюдая сорокадневный пост на горе, видит Бога наяву, а не в гаданиях, беседует с Ним, к Нему обращается, как если бы кто обратился к другу своему, и, научаемый Богом, учит всех окружающих, что Сей есть Присносуший, Который не идет к не-сущему, но и не-сущее призывает, как сущее, все из не-сущего выводя и в не-сущее не давая кануть. Вначале Он одним лишь мановением и повелением произвел из ничего всю видимую тварь, собранную воедино. «В начале, — говорит [Моисей], — сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1) — ни совсем пустую, ни полостью лишенную всего, что [располагается] между [нею и небом]. Ибо земля была смешана с водой, и обе [стихии] вынашивали [в себе] воздух, а также животных и растения, сообразно виду [каждого]; небо же — разнообразные светила и огни. Из этого состояла вселенная. Вот как сотворил Бог в начале небо

и землю — как некую материю, всевосприимлющую и все в потенции несущую, справедливо отметая прочь тех, кто дурно полагает, будто материя до этого существовала сама по себе. Затем [Бог], благоустроивая и украшая мир, в течение шести дней определил надлежащий порядок каждому из созданных Им и целокупно образующих Его мир творений, выделяя каждое одним лишь повелением. Словно выводя наружу содержимое потаенных хранилищ, Он [придал ему] некий облик; упорядочил и в высшей степени гармонично и совершенно сочетал друг с другом [небесные тела] — каждое со всеми и все с каждым. И неподвижную землю, как некий центр, Он окружил вышележащим небосводом, премудро скрепив [с ней] вечно движущееся небо через средние [области], чтобы один и тот же мир пребывал покоящимся и вместе с тем находящимся в движении; так как все вечно (и притом весьма быстро) движущиеся тела расположены по кругу, то неподвижное по необходимости заняло среднюю область и своим покоем уравнивает их движение, чтобы всемирная сфера не сдвигалась со своего места, подобно цилиндру.

Придав такое положение обоим концам вселенной, сей Превосходнейший Художник благолепно, так сказать, весь этот мир и скрепил, и привел в движение. [Что же касается тел] — тех, что находятся между этими концами, то Он вновь распределил подобающее каждому: некоторые [из них] — те, что легки по природе и содействуют пользе нижележащих — разместил наверху и повелел вращаться в высших сферах, непреклонно и неукоснительно — до скончания света — огибая вышний предел вселенной. По вполне понятным причинам они настолько вознесены над средней [областью], что, воспламеняя [все] вокруг себя, способны устранять в ней излишек холода сообразно должной мере, а излишек собственной теплоты удерживать при себе. А [для того, чтобы] каким-то образом сдерживать неравномерность вращения высших пределов [мира] и удерживать на места их [самых] посредством обратного движения, нам же предоставлять избыточную пользой смену времен года и единицы измерения промежутков времени, а для тех, кто разумеет — познание создавшего, упорядочившего и украсившего мир Бога, сами они движутся в противоположном направлении. Итак, одни [тела] Бог запустил столь согласованно вращаться двумя способами в небесной и более высокой [области] ради всемирной красоты и пользы многообразной; другие — те, что по природе тяжелы и переменчивы, в силу естественных причин возникают и исчезают, распадаясь

и соединяясь [вновь] и, претерпевая изменения, приходят в состояние большей приуроченности [для человека] — разместил внизу, вблизи к средней [области], упорядочив не только их [самых], но и их взаимоотношения друг с другом, чтобы вселенная с полным правом могла быть названа космосом» [150, с. 134–136].

В таком изложении миротворения св. Григорий выступает, конечно же, как последователь Платоновского понимания материи. Вначале, по св. Паламе, Бог творит некую материю или праматерию, совершенно бескачественную, но готовую принять в себя всякое начало. После чего Он вызывает из небытия уже готовые вещи, выделяя каждое из них одним Своим повелением. Конечно, платоновская позиция понимания идеи пространнее по сравнению с Аристотелевским ее осмыслением. Платон со своей трансцендентной и имманентной идеей куда более дальновиден, чем его ученик, а потому, на наш взгляд, линия понимания материи, берущая начало от Платона и доходящая через отцов церкви до Григория Паламы, гибче, чем подход его ученика — Аристотеля. Мы сейчас не будем касаться *методов* рассуждения Аристотеля и Платона, а только скажем более глубоко *о понимании ими идеи*.

Итак, неужели идея только имманентна, как утверждал Аристотель, целиком находится в вещи и неотделима от нее? Нам представляется, что «трансцендентное» и «имманентное» — всегда *относительные* понятия. Имманентное есть таковое в отношении к чему-то, и трансцендентное есть трансцендентное в отношении к чему-то. Если что-то только трансцендентно, то и говорить о нем невозможно, ибо оно полностью за пределами, а если *говорим* о трансцендентном, то оно должно быть и как-то имманентно, оно должно быть как-то дано, а иначе — молчим. То же касается и имманентного: если оно не выходит за границы чего-либо, то и говорить о нем невозможно — оно должно быть как-то трансцендентно. Если идея совершенно вне вещи, абсолютно трансцендентна ей, то этого даже невозможно узнать, а чтобы это сказать, идее подобает быть и имманентной. И наоборот — идея, абсолютно имманентная, не существует, в ней положено быть и трансцендентности, иначе же вся вещь пред нами, и познавать в ней нечего — она уже познана, дана вся целиком. Эти рассуждения влекут нас к выводу о том, что лишь только на первый взгляд между идеей Платона и формой Аристотеля залегает непреодолимая пропасть. Можно и даже нужно сказать, что платоновская идея гораздо шире аристотелевской, и последняя — частный случай первой.

Мир во всем своем многообразии и полноте создан для человека, как некая лестница, по которой имеющий духовные силы может подняться к миру горнему. «Итак, — говорит св. Григорий, — итак, [Бог], как Он Сам говорит, прежде нас — от сотворения мира — уготовал нам вечное наследие Царства. *Прежде нас [и] ради нас* Он сотворил ангелов, посылаемых, как говорит Павел, в услужение ради тех, кому предстоит наследовать спасение (Евр. 1:14). Прежде нас [и] ради нас Он распростер надо всем этим зримым миром небо, как бы воздвигнув для всех нас в сей преходящей жизни некий шатер, общий для всех и всем воздающий равную честь, который непрерывно и многообразно движется, чтобы, пребывая в равновесном движении, самому себя удерживать на месте; вечно же движется внутри себя (и сам собой) и увлекает за собой множество звезд, чтобы мы уразумевали мимолетность настоящей жизни и наряду с этим извлекали пользу из всего, что на нем появляется над нашей головой, [сменяясь] одно другим. Ради нас [и] прежде нас [Бог] сотворил великое светило в начале дня и меньшее — в начале ночи, разместил их, равно как и другие звезды, на тверди небесной — как те, что движутся в одном направлении с твердью, так и в противоположном, многообразно сходящиеся и расходящиеся, чтобы служить для нас знаками времен года и лет. Ни в чем из этого не испытывает недостатка ни умное естество, превосходящее чувство, ни [природа] бессловесных тварей, одному лишь чувству подвластная. Стало быть, [небо] появилось ради нас, ведь чувствами мы извлекаем разнообразную пользу и вкушаем красоту видимых [явлений], а умом при посредстве чувств воспринимаем эти знаки. Ради нас [и] прежде нас утвердил [Бог] землю, простер море, в изобилии излил над ними воздух, а поверх него — еще выше — премудро разжег естество огня, чтобы оно, воспламеняясь, и устраняло излишек холода в нижележащих [областях], и, сдерживая преизбыток собственной [теплоты], пребывало на месте. Хотя и бессловесные твари испытывают в этом нужду для [поддержания своего] существования, однако и сами они появились прежде нас во услужение человекам, как и пророк Давид воспевает (Пс. 8. 4–9).

Таким образом, весь этот мир Созидавший нас прежде нашего создания произвел из ничего ради формирования нашего тела. А для улучшения нравов и направления к добродетели чего только не сотворил любящий добро Владыка? *Весь сей чувственно воспринимаемый мир Он соделал как бы неким зеркалом премирных [сил], чтобы мы посредством духовного в него всматривания, словно по некоей изу-*

мительной лестнице, доходили до них» [150, с. 139–140]. Человек, взирая духовными очами на ткань мира видимого, восходит к видению мира занебесного. В этих словах кроется несколько важных идей, имеющих самое прямое отношение к христианскому пониманию материи и ее судьбы. *Все дело в том, что человек, взирая на бытие онтологическим оком, получает от этого не просто эстетическое наслаждение, а, удерживаясь в единстве с Творцом, влечет за собой всю свою природу — духовную и телесную, к преображению.* Древность с ее философией не могла поднять вопрос о назначении человека на столь великую ступень осмысления. Все философско-религиозное учение античности не было подготовлено к таким выводам — требовалось высокое Откровение. А язычество с его своеобразным отношением к человеку никак не могло самостоятельно прийти к таким высоким заключениям: этические понятия «праведный», «благочестивый», «чистый» далеки от их христианского осмысления. Для язычника смысл указанных добродетелей состоит в высоте, силе, заслуживающей преклонения и уважения со стороны других. Преображение и обожение — совершенно новые представления для древнего мира.

Григорий Палама научает: «Естество человеческое, в отличие от всех тварей, создано по образу Божию; оно настолько сродно Богу, что может с Ним соединиться в одной ипостаси» [117, с. 403]. Это преобразование есть наследование тварной природой человека совершенно *новых качеств*, а именно обожженных. Оно есть не возвращение в состояние Адама до грехопадения, но устремление природы человека в самое Лино Божества. «Силою Духа и вследствие духовного возрождения, — говорит преп. Макарий Египетский, — человек приходит в меру первого Адама и становится даже выше его; потому что становится обожженным» [149, с. 193]. Обожение есть личная встреча с Богом, при котором природа человеческая исполняется Божественным присутствием. Выражаясь иначе, обожение есть «соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы». [145, с. 38]

В литургической поэзии упоминание об «обождении» встречается, среди прочего, в каноне на Великий Четверг. В уста Христа вложены слова: «Якоже бо Бог с вами, боги, буду»¹. И не случайно, что эти слова представлены в контексте Страстей Христовых — как

¹ Канон св. Космы Маюмского на Великий Четверг, 4-я песнь, 3-й тропарь: «Питие новое паче слова, за глаголю, во царствии моем, Христос другом, Пию, якоже бо Бог с вами боги буду, рекл еси: Единородного бо мя очищение Отец в мир послал есть» [265, с. 425].

предвосхищение *жизни* будущего века, начавшейся с Воскресения Христа, а оно, в свой черед, берет себе начало от Его таинственного нисхождения во ад, которое есть победа над смертью. Итак, человек соединяется особым образом с Богом, все его естество, включая и тело, преобразуется: «Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для Трех Лиц Пресвятой Троицы. Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, «причащающей» нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным. По учению св. Максима Исповедника, в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий, обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой. Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом» [145, с. 49]. И не только наше естество преобразуется, но и вся окружающая нас природа, будучи увлеченной нашим преобразованием, так же входит в состояние обожения: «Также святая земля есть обоженная природа или, быть может, есть собственно очищенная для земнородных сообразно их достоинству земля» [65]. Все оказывается сопричастным всему — все оказывается богом по благодати. Но разделение человека с Творцом приводит к лестнице ниспадающих сопричастностей до полного вырождения человечества и окружающего мира.

Другие сопричастности человека. Итак, кроме сопричастности человека Богу есть и другие возможности для падшего человека: можно сказать, что они располагаются иерархически, и каждая последующая несет некоторое ущемление по отношению к предыдущей. Наведем эту лестницу.

Прежде всего, во главу угла следует поставить *сопричастность Богу через подражание Ему человека*. Нет более высокой сопричастности, чем устремленность человека к обожению, собственно потому и Бог становится человеком, призывая человека к высшему благодатному единению с Собой. В этом единстве с Богом человек обретает единение и гармонию со всей Вселенной, но вне единства с Абсолютом все оказывается не вечным...

Далее — **фетишизм**: человек, утерявший Бога, не ощущающий своей взаимосвязи с Ним, стремится найти себе опору для единения с окружающими вещами и явлениями в мире тварном — они становятся его онтологической опорой. Человек устремляется к



Боги подавляют восстание вещей
Роспись на сосуде индейцев мочика



единству с миром, в природе теперь залегает человеческое благо. Онтологически втянуться в мир и чувствовать его как продолжение самого себя, удерживать метафизические нити единства с природой — вот первоочередная задача для человека подлунного мира. Представления о предметах в таком мире онтологически умножаются, утраиваются, становятся полиморфными. Любой предмет с одной стороны есть он сам, а с другой может обнаружить свою связь с миром других объектов. Сознание такого человека легко воспри-

нимает единство моря и человека — морского человека, солнца и человека — солнечного человека и так далее. То же самое и с животными — то это просто животные, то животные-люди. Все предстоящее нашему сознанию реально, но с другой стороны — все реальное только отчасти реально. Все реальное кажется таким, а на самом деле оно есть форма, за которой потенциально скрывается другой предмет. Мир становится ареной непрерывной онтологической метаморфозы, *универсального оборотничества*, где реальное — лишь кажущееся, а кажущееся — реально¹. Подлинно реальные, материальные объекты оказываются онтологически неуловимыми, и наоборот, мысль, слово, чувство — оказываются самостоятельными силами. Стираются границы между объектами мира видимого и наводятся границы между объектами мира невидимого.

Но, ощущая эти связи, человек, поставляющий себя на первое место и вне Бога, развивает и усугубляет греховное начало, живущее в нем, а потому процесс онтологического вырождения стремительно для него продолжается.

Анимизм. Человек оказывается не в силах удержать единство *целым миром*, ибо подлинное единение с бытием возможно лишь в Боге, а потому он переходит к удержанию *отдельных* онтологических нитей. На этой ступени человек продолжает неумолимо выпадать из онтологии. Это означает, что начинает происходить дифференциация вещей из окружающего мира, *человек начинает разделять идею вещи и саму вещь*². Многие вещи перестают жить сами по себе,

¹ У А. Ф. Лосева находим такие слова в его «Диалектике мифа»: «Отдельный человек не отделяя себя ни от своей общины, ни от природы. Он мыслит себя носителем сил этой общины и этой природы. А раз он носитель не только самих собственных сил, но и всего другого в той или иной мере, в тех или иных размерах, это значит, что он может мыслить себя каким-нибудь другим индивидуумом (одним или многими), мыслить себя носителем его сил и находиться во власти иллюзий такого перевоплощения, или оборотничества. Таким образом, разгадка первобытной *оборотнической логики*, а также и разгадка всего чудесного и волшебного в первобытном мышлении заключается в материальных основах первобытного общества, в стихийном коллективизме собственности, труда и распределения продуктов труда среди ближайших родственников по крови» [169, с. 18].

² «Что же возникает в мифологии, — пишет А. Ф. Лосев, — в результате упомянутой дифференциации вещей и явлений? Что возникает в результате отделения идеи вещи, или, выражаясь мифологически, демона вещи, от самой вещи? В мифологии здесь впервые появляются индивидуальные образы со своим собственным субстанциальным содержанием и со всеми своими второстепенными и третьестепенными свойствами и атрибутами. *Раньше Афина Паллада была чем угодно*; теперь же она богиня войны, художественно-технической мудрости и крепко организованной патриархальной общины. Теперь она уже не сова и не змея, *но то*

по физической своей природе и обретают душу — онтология отходит на второй план. Теперь единство мира осуществляется на уровне душ предметов и явлений: «все полно богов», — сказал древнегреческий философ Фалес, стоящий у истоков рождения философии. Вещь связана с другой вещью на уровне духовном — об этом знают, но мало кто это ощущает. Появляется особая духовная аристократия — шаманы, маги и волхвы, ведьмаки и ведьмы, колдуны и колдуньи — доисторические мистики — им доступно ощущать мир и его онтологию в силу различных обстоятельств. Появляется **магия**. Живость вещи и взаимосвязь с нею теперь ощущается не всеми, но лишь немногими, кто удерживает контакт с душами/духами вещей. Подлинные связи начинают персонифицироваться — искусственно получать личностное начало. *Человек перестает отличать подлинно-личностного духа от связующих и переплетающих все бытие безличных онтологических нитей, которые он так же именует духами*. В этом оказывается его духовная *слепота и заблуждение*. Такое положение дел приводит так же к невозможности отделить темные силы от светлых, человек все более оказывается придатком мира, его механической частью.

Итак, рождается магия. Магия есть средство, своего рода инструмент, посредством которого человек подлинно манипулирует силами природы во имя мнимого блага. Что-то человек считает благом, что-то злом — рождается **белая и черная магия**. Так, например, живущие на полуострове Малакка оранг-бенуа верят, что некоторые колдуны способны убить врага на расстоянии, просто подняв в угрожающем жесте кинжал или другое оружие и направив его в ту сторону, где находится вражеское жилище. Различные австралийские племена с этой же целью пускают вырезанные из человеческого костей стрелы в направлении избранной жертвы. Они верят, что такая стрела будет лететь до тех пор, пока не достигнет «осужденного» и не пронзит его тело, не оставив при этом никаких внешних признаков ранения, но причинив нечестивому человеку тяжелую болезнь или даже смерть. У других племен употребляют миниатюрное копье, которое бросают ночью, в то время как заклинатель делает глубокие

и другое становится теперь ее атрибутом. Зевс теперь уже не просто гром и молния; он — блюститель героического правопорядка, и для него гром и молния — только атрибуты. Раньше Гефест был самым огнем и массой других предметов; теперь же он — бог огня, а огонь — только один из многих его атрибутов. Здесь возникает необходимость для всякого историка-мифолога изучать рудименты предыдущих социальных эпох в каждом мифическом образе» [137, с. 19].

вдохи и выдохи. Иногда для этого же пользуются заостренной костью или даже куском дерева, которым придают волшебную силу пением или бормотанием магических слов. «Человек, — рассказывает очевидец подобных явлений Ю. Липс, — чувствуя себя жертвой подобного рода колдовских чар, часто действительно умирает, потому что он сам верит в силу их действия так же сильно, как и те, кто его околдовывает. Если австралиец увидит среди своих пожитков своеобразно заостренную магическую кость, о назначении которой у него не возникает никаких сомнений, то он получит такое нервное потрясение, что заболит, начнет отказываться от пищи и иногда под влиянием угрозы действительно захиреет физически и морально. Он чувствует себя жертвой сил более могущественных, чем он сам и даже его враги, — он приговорен к смерти.

Подобный случай я наблюдал у индейцев оджибве, у которых знахарь на расстоянии «загубил» врага при помощи магического заклинания. По верованиям первобытных народов, все эти вызываемые магией заболевания причиняются проникшими в тело человека инородными предметами — костью, куском дерева, камнем, раковиной и т. п. Для «пораженного» существует только одно спасение: удаление инородного тела с помощью другого могущественного знахаря, который берется за «исцеление» посредством высасывания, массажа, пения и иных способов» [135, с. 381]. Так магии черной противопоставляется магия положительная и благая — белая. «Экстатические состояния транса, — считает о. Александр Мень, — делают шамана медиумом и ясновидцем, к нему прибегают для разрешения различных житейских вопросов. Он безошибочно указывает, где найти в тайге пропавшего оленя, куда нужно отправиться для того, чтобы иметь успех в охоте.

Для того, чтобы показать роль шамана в жизни первобытного общества, приведем факт, имевший место в Центральной Африке и сообщенный одним молодым врачом, жившим в тропиках и близко наблюдавшим быт «дикарей».

В племени гола было совершено несколько убийств, виновники которых обнаружить не удалось. Когда были исчерпаны все обычные методы розыска, вождь племени Бойма-Куи обратился к так называемому «Большому таинству Прута». Все жители деревни сошлись на поляне перед хижиной собраний, куда привели женщину-заклинательницу. «Ее небольшая голова с почти мужскими чертами сидела на жилистой шее. Большие пронзительные глаза были запря-

таны в глубокие глазницы. Расставив ноги, она опустила перед собой наклонно к земле длинный прут. Направо и налево от нее присели на корточках две другие женщины. Перед ней молча и неподвижно застыли четверо мужчин и одна женщина — родственники убитого. По знаку Бойма-Куи одна из сидящих женщин начала медленно и ритмично постукивать маленькой палочкой по пруту колдуньи. Мертвая тишина на площади производила непривычное для этих мест тягостное впечатление. Негритянка непрерывно смотрела на свой прут, зажатый в неподвижно вытянутых руках. Темп ударов палочкой по пруту все усиливался. Руки и тело колдуньи как бы окостенели. Она закатала глаза и начала в такт бить прутком по земле. Дикие судороги свели сильное тело женщины, она упала на бок и покатила по земле, продолжая бить прутком в тяжелом гипнотическом трансе. Окружающие в страхе отпрянули назад... Словно ожившая этого момента ведьма полупрыжком настигла сидевшую рядом с четырьмя мужчинами женщину и, словно обезумев от жестокости, начала наносить ей неистовые удары прутком, пока бедная жертва с криком не упала на землю, а мужчины, как от змеи, не отскочили от нее в сторону». Это странное «следствие», несмотря на всю его дикость в глазах европейца, привело, однако, к *положительному результату*. Обвиненная призналась, и благодаря ей удалось разоблачить и других участников преступления.

В этом эпизоде легко увидеть *проявление телепатических способностей заклинателя*. Разумеется, как и в любом подобном явлении, в шаманизме было немало шарлатанства и фокусничества. Но ведь подобные обманы имели место и в парапсихологии. Они не могут служить опровержением действительных способностей шамана» [165, с. 42–43]. Однако все это действие без ведения истинной полезности поступка для возрастания души человеческой оказывается великими заблуждением и трагедией духовно вырождающегося человечества.

Все более сокращается ощущение органических связей с творением, мистически одаренных людей становится вместе с тем все меньше и меньше, а жажда онтологии напротив — обостряется. Появляется необходимость *канона*, как верного водителя к онтологии для многих. Незаменимым средством в сохранении этого отрицающего единства человека и мира оказывается *ритуал*. Именно он, ритуал, словно медиум-посредник, вновь и вновь призван исцелять онтологическую анемию. Ритуал не вульгарное структурирование времени, не психологическая защита человека от окружающей дре-

мучести мира, как думали ранее некоторые ученые, а реальное возобновление былого обращения в сосудах живой крови-онтологии. *Так, понятый ритуал дает еще одну форму для сопричастности через подражание.*

Ритуалов-посредников, через которые человек входит в единение с миром, огромное множество. Здесь и единство с различными видами животных (*тотемизм*), и ощущение сопричастности растительной жизни, и связь с горами и небесными светилами (*сабеизм*). Все это — формы идолопоклонства, но, поняты верно, они есть не простое поклонение предметам и явлениям природы запуганного человека, он преклоняет свои колени не из-за страха или чего-то отвлеченно-психологического, — *идолопоклонство есть живое ощущение реального онтологического единства с предметами космоса вне Божественного присутствия.* Без сомнения, здесь имеется в виду единство не с конкретным предметом, но с его предельной обобщенностью, с его идеей или сущностью, а через нее и в ней со всеми родами вида. Так, скажем, возможно повелевать водной стихией через *подражание* ее сущности. Вот как это описывает видный исследователь-этнограф Д. Д. Фрезер: «Одной из главных задач общественной магии является управление погодой. В частности, она должна была обеспечивать достаточное количество осадков. Вода необходима для жизни. В большинстве регионов мира ее количество зависит от выпадения ливневых дождей. Без дождя увядает растительность, страдают и умирают люди. Поэтому в первобытных обществах вызыватель дождя являлся весьма важной фигурой. Чтобы регулировать поступление атмосферных осадков, имеется, как правило, особый разряд колдунов. Средства, с помощью которых колдун стремится выполнять свои профессиональные обязанности, обычно, хотя и не всегда, опираются на принципы гомеопатической, или имитативной, магии. Если он хочет вызвать дождь, то подражает ему разбрызгиванием воды или имитацией облаков; если же он ставит своей целью прекратить дождь и вызвать засуху, то, напротив, обходит воду стороной и прибегает к услугам огня для того, чтобы выпарить слишком обильные выделения влаги. Такого рода ухищрения никоим образом не являются, как может показаться просвещенному читателю, достоянием одних лишь обитателей знойных пустынь Центральной Австралии, Восточной и Южной Африки, где часто месяцы подряд безжалостное солнце палит с голубого, безоблачного неба пересохшую, жаждущую землю. Они были и остаются

достаточно обычным делом среди внешне цивилизованных народов и в более влажной европейской климатической зоне. Приведу примеры из области магии, общественной и частной.

Когда, например, в деревне около Дерпта испытывали необходимость в дожде, обычно трое мужчин взбирались на высокие ели в священной роще. Один из них в *подражание* грому бил молотком по котелку или небольшому бочонку; второй в *подражание* молнии высекал искры из горящих головней, а третий — его называли «вызыватель дождя» — разбрызгивал во все стороны воду из сосуда с помощью связки веток.

Чтобы положить конец засухе и вызвать дождь, девушки и женщины из селения Плоска приходили ночью нагими к околице и лили там воду на землю. Когда у индейцев посевы иссыхают от недостатка влаги, члены священного Общества буйвола наполняют водой большой сосуд и четырежды обходят вокруг него в танце. При этом один из них, набрав в рот воды, выпрыскивает ее в воздух, создавая, в *подражание* туману или моросящему дождю, тонкую водяную пыль. Затем он опрокидывает сосуд с водой на землю, после чего танцоры падают ниц и, вымазывая лица в грязи, выпивают воду. Наконец все они начинают распыскивать воду изо рта, создавая тонкий туман. Этот обряд, по их убеждению, способствует сохранению посевов» [238, с. 66–67]. Так через *подражание*, по мнению упомянутых народов, становится возможно онтологическое единение с сущностью явления.

Не остается в стороне и классическая Греция. Хоры при исполнении гимнов совершали *движения вокруг алтаря*. Нередко эти движения принимали характер настоящей пляски, совершавшейся в такт пению и музыке. «Такое соединение пения с пляской, — замечает историк В. В. Латышев, — часто встречается в эллинской религии, начиная с глубокой древности, и объясняется тем, что художественное чувство эллинского народа именно в пляске видело наиболее совершенное выражение того настроения, которое производила в человеке его близость к божеству при исполнении религиозных обрядов или вообще в праздничное время. Пляска представляла собою гармоническое сочетание движений не только ног, но и всех частей тела, и обыкновенно имела мимический, *подражательный характер*, выражавший значение праздника с наглядностью живой картины. Так, например, критские куреты в своих диких вооруженных плясках изображали средства, употребленные Реей для того, чтобы об-

мануть Крона и спасти ребенка Зевса от участи, постигшей его братьев. Делосская пляска изображала выход Тесея из критского лабиринта после убийства Минотавра (Плут. *Тес.* 21; Поллукс IV, 101). Упоминаются также пляски, представлявшие Крона, пожирающего детей, Семелу, убитую молнией Зевса, приключения Диоскуров или безумие Эанта, причем подражание доходило до того, что исполнители пляски казались настоящими безумными (Лук. О *пляске*, 83). *Содержание плясок бралось обыкновенно из круга мифов, относящихся к данному культу*; но в некоторых культах, особенно в Дионисовом, отличавшемся живым и веселым характером, предметом мимических представлений в плясках уже рано стали служить сцены из других мифов и даже из обыденной жизни, причем подражание еще усиливало соответствующими представлению переодеваниями участников, и отсюда-то постепенно развились разные виды греческой драмы» [128, с. 92].

Благодаря глубинной интеграции человека с природой, он достигает желаемого, а хотение греховной природы вне Бога всегда устремлено к подчинению себе природы не ради нее, но ради себя же, зачастую ради низкого своего удовольствия.

Вульгарно-психологический эстетизм и противостояние ему глубинной христианской онтологии. Время идет и человек забывает о смысле и назначении ритуала: теперь вырождается и забывается сам ритуал. Его наделяют новыми идеями, осмысливают по-новому, в старые меха вливают новое вино. Ритуал уже ведет душу не к онтологии, а к отвлеченному психологизму и всеразъедающему субъективизму — пределу и духовному вырождению человека. Отныне духовное уступает череду душевному! Ритуал, ранее призывающий к жизни в бытии, теперь влечет к примитивно-плоскому, вульгарному душевному наслаждению. То, что ранее переживалось как акт глубинной сакраментальности, теперь — отвлеченно-эстетическая обертка, фантик. Так переосмысленный ритуал получает и новое имя — **театра** с его множеством ипостасей: драмы, комедии, мимы и др.

Уже классическая Греция знала две формы театрального представления, совершенно разделенные по настроению и содержанию, и, однако, в самом начале дававшиеся одновременно: священную пышную классическую драму и основанную главным образом на шутковской импровизации легкую сатирическую комедию, так называемый мим. Мим играл роль антракта. Эта форма остроумной комедии с ее сатирическим высмеиванием событий дня и видных обще-

ственных деятелей достигла особенно большой высоты благодаря та-ким авторам, как Герод Греческий (III век до н. э.), часть произведения которого, записанных на папирусах, хранится в Британском музее, и римлянин Деций Лаберий.

Из каких же источников заимствовали греки свои сатирические драмы? Как выглядел театр в своем зачаточном состоянии? Это, как мы уже сказали выше, не что иное, как переосмысленный религиозный ритуал.

Конрад-Теодор Прейс, сопоставив греческий театр с древнегерманским, доказал нам, что *оба они происходят от мистерий в честь демонов плодородия*, изображавшихся во время фаллических церемоний первобытных народов. Древнейшие формы представлений, которые в дальнейшем получили известность под названием мимов, далеко не всегда были комедиями. Пляски в честь Диониса и маскированные хоры аттических комедий можно уподобить древнемексиканским костюмированным действиям демонов плодородия, которые во множестве выступали на религиозных праздниках, чтобы содействовать произрастанию важнейших сельскохозяйственных культур. Но уже у высококультурных народов древности, в том числе и у мексиканцев, связь между мимом и религиозной драмой была настолько велика, что первоначальный демонический мим выродился в ярко выраженный сатирический жанр. Жанр этот все более мельчал и часто принимал форму непристойно-шутовского веселья.

Фаллическая церемония плодородия считалась обязательным обрядом, которым не только отмечался праздник ежегодного обновления природы, *но он способствовал этому обновлению*, вызывая дождь — залог урожая — и, побуждая богов плодородия приносить новые плоды полей. На этих праздниках высококультурных народов древности прославлялись «смерть» и «воскресение» природы. Имена Озириса, Адониса, Таммуза, Аттиса, Деметры и Диониса были ничем иным, как названиями богов плодородия, смерть и воскресение которых праздновались на указанных церемониях. В задачу исполнителей, которые надевали *маски этих богов* во время пантомимических *танцев*, входило способствовать плодородию полей, промысловых и домашних животных. *Эти мимические танцы были источником возникновения драмы.* Они столь же древни, как и само человечество. Уже в пещерах древности мы находим стенную живопись, которая должна была способствовать плодородию таких животных, как бизон, дикая свинья, медведь и олень. Эти рисунки чрез-

вычайно натуралистичны; главное действующее лицо в них знахарь или шаман в различных масках, изображающих промысловых животных, о которых мы уже сказали. Они — знахари — держали как бы монополию на онтологию.

Все ритуальные танцы способствуют росту урожайности собираемых растений и удачной охоте. При помощи театральных средств они *символически* осуществляют связь с силами, которые покровительствуют различным животным и растениям. При этом актеры тщательнейшим образом изучают повадки, движения и прыжки изображаемых ими животных и в точности их копируют — *подражают* им. Исследователи, которым, например, приходилось наблюдать танец кенгуру у австралийцев, всегда с удивлением отмечали *правдоподобность, натуральность представления и необыкновенные мимические способности танцоров*.

Помимо игр плодородия, эти древнейшие племена разыгрывают уже и исторические пьесы, посвященные, главным образом, устным преданиям о переселении предков на нынешнюю территорию племени. Друзья и родственники актеров раскрашивают последних цветным гримом и обклеивают их перьями, так что получают настоящие *маскарадные костюмы*. Без них ритуал не дает эффек-

тивной сопричастности явлению или предмету. Вообще, признаком костюма в период древних культур является его неизменность, постоянство и однообразие, можно сказать — каноничность¹. Общий вид и каждая деталь подробнейшим образом продуманы, здесь нет ничего случайного — в большинстве случаев каждая деталь имеет *символико-религиозный смысл*.

Другие символические и мимические танцы австралийцев связаны со смертью и воскресением, любовью и ревностью, дружбой и враждой. Определенная идея лежит в основе каждого танца.

Но в то время, как все эти танцы связаны так или иначе с серьезным событием или культовым действием, другая категория древнейших зрелищ посвящена исключительно раз-



Магическая шкурка птицы сарыч, по верованиям зулусов, обеспечивающая власть и влияние.

¹ Более подробно о костюме смотри [90].

влекательным сюжетам и может быть названа своего рода опереттой. И хотя эта драматическая форма столь же стара, как и религиозно-культурные игры, по содержанию она не имеет с ними ничего общего. Предположить, что дело только в том, что цель этих легких комедий — исключительно эстетическое наслаждение и возбуждение чувств, нам видится нелепым и маловероятным. По-видимому, *здесь структура символически сталкивается с хаосом*, при этом показывается преобладающее значение *порядка* над его противоположностью. *Хаос стремится завладеть действительностью, но структура и порядок всегда его одолевают, обращают вспять*¹. К наиболее известным представлениям такого рода принадлежат, в первую очередь, австралийские корробори.

Поводом для представления корробори всегда бывает достаточно. Так, например, их устраивают перед отправлением воинов в бой, чтобы отпраздновать успешную охоту, при встрече с приглашенным соседом и в особенности, чтобы скрепить заключенный мирный договор. Человек здесь высмеивает беспорядок.

Если во время культовых представлений в исполняемых песнях и декламациях придерживаются точного текста, то слова, которые поют или произносят во время представления корробори, являют собой остроумную импровизацию, они непредсказуемы — главная черта хаоса. Каждая веселая мысль претворяется в шутку.

Но, как мы уже видели, греческий мим развился не из таких чисто развлекательных пьес, но был характерной чертой обрядово-религиозных представлений — структуры и упорядоченности бытия. Зачатки мима мы находим уже у народов первобытной культуры.

Из представления о вечно одолеваемом беспорядке и возник образ, который своим внезапным появлением нарушал возвышенное настроение, навеянное священным магическим зрелищем, и вызывал у присутствующих приступ *неудержимого смеха*, что естественно резко противоречило драматичности религиозного представления. Этот-то герой шуток, богатый на выдумки весельчак — *символ хаоса* — и является предком остроумных актеров: греческих мимов, шутов и клоунов. Не подчиняющийся никакой цензуре, он прыгает

¹ Ю. Липс считает, что «эти легкие комедии преследуют исключительно цель эстетического наслаждения и возбуждения чувств, и дух этих комедий совершенно отличен от религиозной возвышенности ритуальных драм», они снимают психологическое напряжение! [135, с. 313, 314]. Какое оригинальное толкование?! Складывается впечатление, что мы имеем дело не с онтологическим религиозным действием, а с современным психологическим тренингом.

и танцует вокруг исполнителей ролей демонов в священной драме, восхищая публику своими *необузданными импровизациями*.

Эти шуты изображают в карикатурном виде не только людей, но и, в первую очередь, характерные повадки животных. Во время танца кенгуру танцоры очень точно подражают неуклюжим прыжкам этих сумчатых животных; танец эму имитирует типичные толчкообразные движения, которые делают эти птицы во время еды. Этот шутовской развлекательный элемент проникает иногда даже в крайне строгие церемонии инициации.

Говоря о культурах примитивных земледельцев, мы очень часто имеем дело с настоящей **культурой масок**, ибо маски, которые надеваются во время обрядов и представлений этих народов, принадлежат к важнейшим элементам их материальной культуры. Героем их представлений является маска *сама по себе*, а не тот случайный актер, который ее надевает. *Маска является действующим лицом, а не его отображением*. У народов этих культур маска — это действительно дух мертвого или представляемое животное — прямой онтологический символ этих сил, потому что сами эти силы живут в ней. Этим объясняется религиозное благоговение, которое внушают этим племенам танцы масок¹.

Костюмы масок могут быть собственностью исполнителя роли. Бывает и так, что актер имеет право только на какую-либо одну определенную форму костюма. В большинстве случаев священные церемониальные маски являются собственностью всего племени.

Зуны делают свои маски качина на две группы: «жрецов качина» — у них старые и неизменные костюмы, которые носят боги и которые принадлежат всему племени, и «пляшущих качина» — маски, которые надевают во время групповых танцев и которые может добыть себе любой, достаточно богатый для этого индеец.

¹ «Маска в культе усопших, — писал о. Павел Флоренский, — была воистину явлением усопшего, и притом уже явлением небесным, полным величия, божественного благолепия, чуждым земных волнений и просвещенным небесным светом. И древний человек знал: этою маскою является ему духовная энергия того самого усопшего, который в ней и под ней. Маска покойного — это сам покойный не только в смысле метафизическом, но и физическом; он здесь, сам он являет нам свой лик. Иной онтологии не могло быть и у египетских христиан: и для них икона свидетеля была не *изображением*, а самим свидетелем, ею и чрез нее, посредством нее свидетельствовавшим. Так — хотя бы потому, что эта онтология есть, прежде всего, выражение факта: икона лежит на теле самого свидетеля, и всякое иное суждение об этом факте, хотя и возможное отвлеченно, при каких-либо особых целях, конкретно, жизненно — невозможно и было бы противоречием естественному способу чувствовать» [231, с. 525].

С *костюмами жрецов* качина, как рассказывает Банзель, «ображаются с чрезвычайным благоговением. Считается, что они опасны». Характерно, что маски койемчи тоже принадлежат к маскам жрецов качина. После представления маски уносят в дом хранителя, где они и находятся. Каждая маска «завертывается в оленью шкуру или кусок материи, чтобы предохранить ее от пыли, и либо подвешивается внутри к кровельной балке, либо хранится в большом глиняном сосуде».

Маски живы, они лик иного мира! Все опасные маски складываются в глиняный сосуд. Маску нельзя ни в коем случае хранить на полу. Во время каждой трапезы *маску кормят*. В хранилище масок отправляется доверенное лицо с пищей, которую он предлагает маскам. Люди говорят: «Войди и покорми дедов». Опасные маски жрецов качина были, по верованию индейцев, *подарены им самими богами*, и они переходят по наследству из поколения в поколение. Все эти маски *символизируют* силы природы, они не натуралистичны, и изображенные на них символы облаков, дождя, растений и животных в состоянии толковать только сами индейцы. *Искусство читать их требует специальной подготовки*. Поэтому одну из важных сторон обучения при инициациях составляет театральное дело.

Маски или личины так же были непременно принадлежностью наряда лиц, участвовавших в драматических представлениях Греции; их надевали не только актеры, но и статисты, хореуты и, может быть, даже музыканты. Станный для нас обычай греков употреблять маски в театре ведет свое начало, подобно другим частностям их театральных представлений, *из культа Диониса*: во время его праздников нередко устраивались представления, участники которых принимали на себя роли самого бога и его спутников (сатиров, силенов), причем, стараясь по внешности уподобиться представляемым ими божествам, надевали их одежду и раскрашивали лица соками разных растений, белилами, румянами, а иногда надевали и настоящие маски. И позднее при некоторых праздниках встречается обычай, когда жрецы надевали маски божеств, которым они служили.

Постепенно театр вырос и развился — *сцена театра, сменив, не заменила ритуал*. Но приходившие сюда эстетика ради зрители все же оказывались людьми переживающими, а через переживание достигается онтологическая сопричастность тому, что предлагала сцена — онтология продолжала работать, унося людей с собой, но куда? Для получения ответа на этот вопрос нужно понимать, к чему при-

водит, в конце концов, *вульгарный психологический эстетизм*, как результат его победы над живым ритуалом.

Важно отметить, что ступень вульгарно-психологического эстетизма нужно разделить на два уровня. Ведь здесь борются хаос и порядок, драма и лукавый мим; стало быть, серьезная *драма есть более высокий уровень*, а противостоящий ей беспорядок, мим — *совершенный низ онтологии, беспредел и начало, переходящее в онтологическое ничто*.

Ритуал, как мы видели, постепенно задавила драма, последняя есть в большей мере структура — реставрационными лесами, которой обвито здание онтологии. Но вот и ее — драму — начинает все в большей и большей мере точить червь хаоса — пошловато-шутовской мим, он вершит революцию и в крови цирковых зрелищ и гладиаторских боев топит *структуру ради самоутверждения*. Трагедии ставятся в период поздней античности все меньше и меньше — популярностью они в этот период уже почти не пользовались. Только пышность и необычная роскошь постановки еще могли привлечь зрителей того времени на трагедии. Чаше исполнялись отдельные, наиболее эффектные сцены трагедий с красивыми хорами и богатым реквизитом. На смену трагедии пришел пантомим — блудный бес хаоса, — представлявший собой практически театр одного актера, который, используя элементы танца, мимики, игры, исполнял небольшие сценки на мифологические сюжеты, связанные, как правило, с любовными похождениями богов. Юпитер и Венера были излюбленными героями этого жанра, на что не раз указывали и раннехристианские апологеты. Актер пантомима один исполнял все роли — и мужские, и женские. Его игру сопровождали музыка и пение, хоровое и сольное. В хоровом сопровождении излагалось содержание пантомима. Однако наиболее искусные актеры стремились передать содержание только игрой и пластикой тела. Некоторым из них порой удавалось до такой степени перевоплощаться в образы своих персонажей, что зрители подчас забывали, что актер, исполняющий роль женщины, — мужчина. Выступления пантомимов часто носили подчеркнuto чувственный характер, что придавало им особый интерес.

Другой ипостасью хаоса театрального искусства поздней античности являлась пиррика — яркий красочный спектакль, исполнявшийся большим количеством танцовщиков и танцовщиц и приближавшийся по своей форме к балету. Вот что пишет по этому поводу исследователь и специалист в области византийской культуры

В. В. Бычков: «Представление проходило на фоне искусных иллюзионистических декораций и сопровождалось разнообразной музыкой. Красочное описание такого спектакля на сюжет «Суда Париса» приводит в своих «Метаморфозах» современник Минуция Феликса и Тертуллиана Апулей (X, 30–34). Герой Апулея Луций, от лица которого ведется повествование, был как раз полномочным представителем той культуры и эстетики, с которой активно боролись апологеты. С особым удовольствием и любованием («наслаждаясь приятнейшим зрелищем»), описывает Луций как раз те сцены спектакля, которые вызывают наибольший протест у его современника Тертуллиана: «Вслед за ними выступает другая, блистая красотой, чудным и божественным обликом своим указуя, что она — Венера, такая Венера, какой была она еще девственной, являя совершенную прелесть тела обнаженного, непокрытого, если не считать легкой шелковой материи, скрывавшей восхитительный признак женственности. Да и этот локуток ветер нескромный, любовно резвяся, то приподнимал, так что виден был раздвоенный цветок юности, то, дуя сильнее, плотно прижимал, отчетливо обрисовывая сладостные формы.

...Стекаются тут вереницы прелестных невинных девушек, отсюда — Грации грациознейшие, оттуда — Оры красивейшие, — бросают цветы и гирлянды, в угоду богине своей сплетают хоровод милый, госпожу услад чествуя весны кудрями. Уже флейты со многими отверстиями нежно звучат напевами лидийскими. Сладко расторгались от них сердца зрителей, а Венера, несравненно сладчайшая, тихо начинает двигаться, медленно шаг задерживает, медленно спиной поводит и мало-помалу, покачивая головою, мягким звуком флейты вторить начинает изящными жестами и поводить глазами, то томно полужакрытыми, то страстно открытыми, так что временами только одни глаза и продолжали танец».

Но *наибольшим успехом* в Римской империи пользовались *комические жанры* — паллиата, ателлана и особенно мим. Позднеантичный мим (так назывался и жанр, и актер) являл собой балаганное, как правило, *комическое* представление с занимательным сюжетом, рассчитанное на невзыскательные вкусы широких народных масс. Древний мим был *средоточием народной смеховой культуры*. Его актеры — шуты, кривляки, жонглеры — воплощали на сцене банальные, карикатурные «подобия», шутовские «*подражания*» жизни богов или людей. Цицерон называл передразнивания мимов «*неумеренным подражанием*» (*nimia imitatio*) (De orat. II, 59, 242).

Основную тематику мимов составляли эротические сюжеты из мифологии и обыденной жизни (сценки чувственных наслаждений, любви, измен, ревности), приключения разбойников и т. п. Язык мима был прост и груб, тексты содержали много циничных шуток; жестикация и игра актеров усиливала их *непристойность*. Многие мужские персонажи выступали на сцене с пристегнутыми огромными кожаными фаллосами.

В миме периода Римской империи были сконцентрированы технические достижения многих искусств того времени. Все хитрости театральной техники (различные машины и механизмы), декорационного искусства, литературы (поэзии и прозы), музыки, танца, акробатики, мимического искусства, дрессированные животные — все это активно использовали постановщики мимов. В мимах играли мужчины, женщины и дети. Иногда даже, по ходу действия пьесы, на сцене *реально казнили* приговоренных к смерти преступников, что вызывало особый восторг зрителей. Искусство мима сознательно было рассчитано на вкусы и потребности самых грубых слоев римского населения. *Весь богатый арсенал художественных и технических средств в нем был направлен исключительно на развлечение многоязычного и разноплеменного населения Империи*. Мим являлся своего рода индустрией древнего «китча», захватившей в период Империи всю античную культуру, оттеснившей или совсем заглушившей почти все виды и жанры «серьезного», неразвлекательного искусства» [36, с. 170–171]. Не меньшей, чем мимы, популярностью пользовались в Риме зрелища цирка и амфитеатра. В цирках устраивались не только состязания колесниц, но и бои зверей и гладиаторов, сражения больших отрядов войск, конных и пеших. Амфитеатры служили, главным образом, для гладиаторских боев, а также для казни преступников, присужденных к растерзанию дикими зверями. На аренах амфитеатров, наполненных водой, устраивались настоящие морские сражения. Гладиаторы при этом нередко разыгрывали мифологические или исторические сцены, заканчивавшиеся гибелью большинства участников.

Римская публика периода Империи требовала зрелищ, наполненных грубой эротикой, убийствами, потоками крови, и она получала их. Основная эстетическая тенденция зрелищных искусств этого времени состояла в максимально натуралистическом или шутовском *подражании* действительности, в ущерб законам искусства, вплоть до включения в зрелище натуральных боев, убийств, поло-

вых актов. Все эти «обнаженные тела», «раздвоенные цветки юности», «полузакрытые глаза», «страстные взгляды», «кожаные фаллосы» — ни что иное, как волны *хаоса*, его мерзкие ипостаси, дышащие холодной смертью, захлестывающие и разрушающие здание онтологии и структуры.

Против такого наглого попрапия бытия единодушно выступили с протестом и осуждением христианские апологеты — в их лице вновь схлестнулись **хаос** и **структура**. «Наиболее развернуто, — продолжает тот же исследователь, — позиция ранних христиан изложена в трактате Тертуллиана «О зрелищах» («De spectaculis»). Тертуллиан начинает трактат с разговора об истории зрелищ. Здесь он опирается в основном на античные источники (Варрон, Светоний и др.). *Важным для него является вывод древних авторов о том, что игры и зрелища возникли в тесной связи с религиозными обрядами, действиями, мистериями*. Не случайно еще древние писатели считали, что лидийцы «учредили зрелища (spectacula) под именем религии», отсюда, полагает он, и называются они *ludi* (игры) от *Lydis* (Лидия) (De spect. 5). Даже из названий самих древних игрищ и празднеств (Либерии, Консуалии, Эквирии и т. п.) видно, что все они учреждены в честь тех или иных богов, т. е. прямо связаны с идолопоклонством. Новые игры типа Мегалезийских, Аполлониевых, Церериных и т. п. также связаны с религиозными обрядами. Все игры делятся на два вида: священные и похоронные (в память об усопших), но и те и другие — «одно идолопоклонство».

Конечно, многие зрелища привлекательны своей красотой, блеском, пышностью. Чего стоят хотя бы цирковые игры. Им «в полном смысле слова подходит имя роскошь, доказательства чего заключены в них самих: это и ряды статуй, и множество картин, колесниц, тенс, носилок, венков, [роскошных] одежд; а сколько сверх того церемоний, сколько жертвоприношений предшествует, сопровождает и завершает [эти зрелища]; сколько движется коллегий, жрецов, [различных] служителей, — [хорошо] знают [все это] люди этого города, в котором [прочно] восседает община демонов», ибо все эти зрелища, конечно, имеют одну цель, полагает Тертуллиан, — идолопоклонство. Он приводит далее описание цирка, полное сарказма и насмешек в адрес религиозных суеверий античности, давая образец своего рода сатирической экфразы.

«Цирк, прежде всего, посвящен солнцу». Поэтому посреди него воздвигнуто изображение Солнца, которому цирк практически и

служит храмом. Уверяют, что Цирцея учредила это зрелище в честь своего отца Солнца и дала ему свое имя. Идолопоклонство представляется христианам главным грехом язычества, поэтому и в цирке, как и в многочисленных нечестивых храмах, Тертуллиан видит, прежде всего, сонм идолов, считая любое античное изображение «священным». Здесь — статуи Кастора и Поллукса для тех, кто безрассудно верит, что Юпитер, превратясь в лебедя, стал отцом этих близнецов и они вылупились из яйца, снесенного Ледой. Там — изображения дельфинов, посвященные Нептуну. С другой стороны возвышаются огромные колонны со статуями в честь богинь посевов, жатвы, плодородия. Перед ними устроены три жертвенника самофракийским божествам. Самый же большой обелиск «выставлен на позор Солнцу». Иероглифы, начертанные на нем как некие таинства, явно свидетельствуют о том, что это суеверие берет свое начало у египтян. Все это «собрание демонов могло бы замерзнуть без своей Великой матери; а поэтому она и предсидит над Эврипом».

Но не только изображения в цирке связывает Тертуллиан с идолопоклонством. Ведь и сами скачки посвящены богам, а многие их элементы имеют *символическое* религиозное значение. Так, квадрига посвящена Солнцу, а упряжка с двумя лошадьми — Луне. Цвета одежды участников скачек также имеют сакральное значение. «Раньше было только два цвета — белый и красный: белый посвящался зиме из-за белизны снега, а красный — лету — от красного цвета солнца. В дальнейшем же, как ради удовольствия, так и из суеверия красный цвет посвятили Марсу, белый — зефирам, зеленый — Матери-земле или весне, голубой — небу и морю или осени».

Театр по своему назначению, считает Тертуллиан, практически не отличается от цирка. *Зрелища театра, как и цирка, являются продолжением религиозного праздника*¹. И в цирк, и в театр люди идут после совершения культовых жертвоприношений в храме» [36, с. 173].

Хаос использует в театре все свои ипостаси в полноте: «Он, —

¹ «Театр является в полном смысле слова святилищем Венеры. В старину, — отмечает Тертуллиан, — если вновь воздвигнутый театр не был удостоен торжественного посвящения, то цензоры, опасаясь порчи нравов, приказывали его разрушить. Поэтому Помпей Великий, чье величие уступило только величию его театра, соорудив великолепное здание «для позорных зрелищ всякого рода» и опасаясь справедливых упреков, которые могло навлечь это сооружение на его память, превратил основанный им театр в храм. Пригласив всех на освящение театра, он отнял у него звание театра, объявив, что освящается храм Венеры, которому приданы некоторые помещения для зрелищ. Таким-то способом он прикрыл именем храма это недостойное место, посмеявшись над благочестием».

возмущается далее Тертуллиан, — посвящен не только Венере, но и Либеру, богу вина. Эти два демона пьянства и вождения неразлучно соединены между собой и как бы состоят в тайном сговоре. Так что театр Венеры есть одновременно и дом Либеры» [36, с. 174]. Оба эти божества воодушевляют театральные действия с их «непристойными жестами и телодвижениями», которыми особо отличаются актеры в комедии. Эти последние вменили себе в обязанность приносить в жертву Венере и Либеру свою совесть, допуская непристойные вольности и изображая сексуальные сцены. Все защитники христианства в один голос отмечают крайнюю степень разврата.

«Татиан негодует, что на сцене театра (имея в виду, вероятно, мимы) услаждают зрителей рассказами и показом «ночных дел», учат блудодеяниям (Adv. gr. 22).

Минуций Феликс с возмущением пишет о «постыдных» представлениях любодеяний на сцене театра (Ostav. 37), а Киприан просто обрушивается на театр за безнравственность его зрелищ. В послании к Донату он пишет: «В театрах ты увидишь нечто, что возбудит в тебе скорбь и стыд. [Там] трагик выпендренным слогом вещает в стихах о старинных злодеяниях. Древний ужас об отцеубийствах и кровосмешениях возобновляется, выражаясь в образах (ad imaginem) настоящего действия, чтобы проходящие века не изгладили из памяти то, что было совершено когда-то. Показывают всем, что опять может совершаться то, что уже совершилось. Никогда грехи древности не забываются, никогда [старинные] преступления не изглаживаются временем, никогда порок не предается забвению. Уже совершенное ставится в пример [современному]. На мимических представлениях услаждаются сценами пороков, о которых знают или по домашней жизни, или понаслышке. Смотря, учатся прелюбодейству; публичное одобрение зла способствует [распространению] пороков, и женщина, возможно пришедшая на зрелище целомудренной, уходит со зрелища распутной. Отсюда видно, сколько порчи нравов! Сколько позора! Какую пищу для пороков дают жесты гистрионов; какой разгул непристойных инцестов готовится против закона и справедливости! Мужья лишаются [там] мужественности, вся честь и крепость пола позорится расслабленностью тела, а [зрителям] больше нравится тот, кто лучше преобразится (fregerit — расслабит) из мужчины в женщину. Хвала растет с ростом преступления, и чем кто [предстает] гнуснее, тем он считается искуснее. И вот на него смотрят, и — о, ужас! — [смотрят] с удовольствием. Чему

же научит такой [человек]? Он возбуждает чувство, щекочет страсти, подавляет самую стойкую совесть доброго сердца; у ласкающего порока нет недостатка в авторитете, чтобы под приятным внести в людей порчу» (Ад Donat. 8). Автор трактата «О зрелищах», приписываемого Киприану, стесняется даже рассказывать о том, что творится на сцене театра. Он подчеркивает, что «непотребств» сцены стесняются даже продажные женщины, скрывающие свое ремесло, стыдящиеся его (Ps.-Cypri. De spect. 6).

По мнению Лактанция, комедии чаще всего изображают соблазнение молодых девиц, трагедии же посвящены отцеубийствам и прелюбодеяниям жестоких правителей. Бесстыдные телодвижения актеров возбуждают сладострастие в зрителях. Изображая мнимые прелюбодеяния, актеры учат совершать их в жизни. Вождение проникает через глаза молодых людей и возжигает их сердца огнем запретных желаний (Div. inst. VI, 20, 27–31)» [36, с. 174].

Эта сторона театральных зрелищ, конечно, больше всего противоречила строгим нравственным нормам христианского учения, и противоречие состояло не только в безнравственности как таковой. Глядя на сцену, зритель не только возбуждал в себе страстные переживания, но воистину становился причастником таинственных забытых ритуальных действий, а в них единился с демонами. Смех и разврат отказывают человеку в строгости, внутренней сосредоточенности и каноне, выводя его существо в бездну хаоса.

Древний ритуал, а позже театр, утверждался во многом благодаря *силе звучащего слова*. В заклинании, через произнесение ключевых слов — имен предметов и явлений — человек воздействует на окружающий мир тонким оккультным образом. Как мы уже говорили, он не ощущает опасности такого подхода, он утерял духовное чутье в силу своей отмежеванности от Бога, но стремление владычествовать и контролировать природные силы понуждает человека прибегнуть к подобному средству. Подобным образом и театр с его речами завлекает человека в глубинную онтологию, делает сопричастником тех явлений, *символический образ* которых подает сцена. И если на сцене побеждает мим, то это победа беспорядка над структурой. Если в ритуале через магическое заклинание человек добивается владычества над миром, пусть ложного, эгоистического и безбожного, но все же владычества — здесь он еще как-то противопоставляется хаосу, — то в театре сатиры, сарказма и пошлого юмора, хаос владычествует и подчиняет себе все. Человек становится предме-

том манипуляций со стороны дьяволического беспорядка, уничижения и поправления, но это еще не все — трагедия состоит в том, что человеку предельно приятно находиться в полузабытии самоглумления и подчинении темной демонической деструкции. Вот такому проявлению хаоса и противопоставляется тихая, сосредоточенная и предельно онтологическая **молитва**. По глубокому убеждению христианских богословов, вся духовная сущность человека, все силы его души, весь его эмоциональный и художественный опыт должны быть направлены на достижение Бога, приближение к Нему, общение с Ним. Поэтому образом и идеалом художественного творчества практически во всех видах деятельности становится уже со времен ранних христиан молитва — речь, обращенная из глубины сердца к Богу. Молитва выступает важным жанром христианского словесного творчества, строящимся по особым художественным законам. Она активно влияла на характер всех других видов раннехристианского и средневекового искусства, определяла особое, молитвенное настроение культового действия. Почти все виды христианского искусства возникли в связи с молитвой и должны были способствовать прямо или косвенно глубинному общению человека с Богом. Архитектура, музыка, песнопения, сама структура молитв, а в более поздний период — убранство храма, живопись, световая и обонятельная атмосфера в храме — все эти эстетические средства были направлены на создание максимально благоприятных условий для молитвенного контакта человека с Богом.

С молитвой часто соединяется **символика каждения (дыма) и аромата**. Однако следует заметить, что эта образность появляется не от эстетического хотения, не от жажды красоты дыма и аромата, но непосредственно из онтологии.

Древнеязыческий *ритуал* ведает *свою* канонику каждения и запаха. Так как дух рассматривался, как нечто, по своей эфирной природе подобное дыму или пару, то мысль, что приношения, приведенные в такое же состояние, могут потребляться духовными существами, является, очевидно, вполне разумной. Эта идея ясно прослеживается в обрядах курения и воскурения, в особенности у туземных племен Америки. Привычка курить табак не имеет у нас никакой связи с религиозными обрядами, но на родине этого обычая, где он распространен до такой степени сильно, что может служить едва ли не лучшим доводом в пользу культурной связи между северным и южным материками, курение табака занимает важное место в рели-

гиозных обрядах. Осаги начинают всякое предприятие трубкой табаку, сопровождаемой следующей молитвой: «Великий дух, сойди и покури со мной, как друг! Огонь и Земля, покурите со мной и помогите мне победить врагов!»

Сиу, собираясь курить трубку, обращали глаза к солнцу, и когда калюмет («трубка мира») была зажжена, они протягивали его к светилу со словами: «Покури, Солнце!»

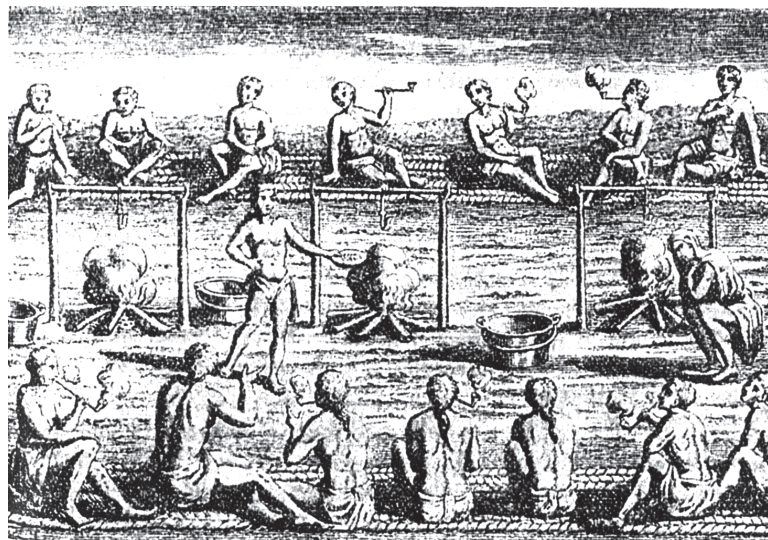
У натчезов предводитель, закулив при восходе солнца трубку, пускал дым сначала на восток, потом в других трех направлениях. Однако в таких случаях клубы табачного дыма считались приношением божеству пищи или питья.

Индийская калюмет есть особый дар солнца или великого духа, а табак — священная трава, и потому курение — угодная богам жертва, возносящаяся по воздуху к их местопребыванию.

У караибов колдун, вызывая демонов, пускает в воздух табачный дым, как приятный аромат, привлекающий духа.

У бразильских племен колдуны окуривают окружающих и больного с целью его излечения.

Насколько тождественны по своей природе курение и огненные жертвы, ясно показывают жертвоприношения зулусов, сжигающих



Ритуальная пляска индейцев, сопровождающаяся курением табака

ароматические вещества вместе с жиром убитого животного, чтобы сделать жертву вкусной для духов. Что же касается *обрядовых курений*, то их употребление давно имело место в мексиканских храмах, где такие курения производились ежедневно. К числу часто встречающихся древностей в Мексике принадлежат глиняные горшки для курений, в которых сжигались «копалли» (отсюда слово «копал», копаловая медь) и горное масло. Хотя курение едва ли было в обычае в древней религии Китая, однако в современных китайских домах и храмах возжигают ароматические палочки и курильницы как жертвоприношение всем божественным существам, начиная от теней предков до великих богов неба и земли. В истории обряда воскурений в Греции и Риме резко проявляется контраст между древней простотой и новейшей роскошью — между первоначальным сжиганием трав или кусков душистого дерева и позднейшим воскурением восточных ароматов, мирры, кассии и др.

На бесчисленных изображениях жертвенных церемоний в храмах Древнего Египта показано сжигание курительных шариков в курильницах перед изображениями богов. Плутарх говорит, что в Египте приносили солнцу курительные жертвы три раза в день: при восходе сжигали смолу, в полдень — мирру, а на закате — куфи. У семитических племен этот обычай был также в большом ходу.

По словам Геродота, в Вавилоне во время ежегодного праздника Ваала халдеи в храме на большом алтаре перед золотым изображением бога сжигали ароматических веществ на тысячу талантов.

В древнеизраильских памятниках до нас дошли рецепты составления курений, наподобие аптекарских. Жрецы, каждый с курильницей, подходили к алтарю, обложенному золотом, и, стоя перед заветной ковчега, дено и ночью непрерывно воскурляли фимиам перед лицом бога¹.

Христианство выступает против табакокурения, выявляя в нем, прежде всего, силу, создающую условия *открытости* человеческой природы для тонких воздействий темных сил². С другой стороны,

¹ Сведения о ритуальном курении заимствованы из [251, с. 489].

² «...Когда двенадцатого октября 1492 года Колумб пристал к острову Сан-Сальвадор, — пишет еп. Варнава (Беляев), — то он и его спутники были поражены невиданным зрелищем: краснокожие жители острова выпускали клубы дыма изо рта и носа!.. Дело было в том, что индейцы справляли священный праздник, на котором курили *особую* траву — до полного одурения, надо прибавить, причем в этом состоянии они входили в общение с демонами и после рассказывали, что им говорил «Великий Дух». По приезде на родину наших мореплавателей, те, которые нашептывали в уши индейцам, шепнули и этим, чтобы они познакомили евро-

богослужение так же включает каждение, дым и ароматы. Эти элементы имеют символическое значение: «Каждение перед иконами, — пишет прот. К. Никольский, — выражает желание молящихся, что бы их молитвы возносились к горнему престолу Божию подобно тому, как фимиам из кадила возносится к небу, были бы так приятны Богу, как бывает приятно благоухание фимиама. Каждение же всех присутствующих *изображает* благодать Святого Духа, распространяющуюся везде и на всех... При чествовании каждением св. Икон, креста, Евангелия возносится чествование Самому Господу Богу и святым Его. Каждение всегда соединяется с молитвою...» [133, с. 102]

Очень тонко метафизику дыма подметил о. Павел Флоренский: «Нужно ли доказывать, — пишет он в работе «Храмовое действо, как синтез искусств», — что тончайшая голубая завеса фимиама, растворенного в воздухе, вносит в созерцание икон и росписей такое смягчение и углубление воздушной перспективы, о которой не может мечтать и которого не знает музей. Нужно ли напоминать, что этой атмосферою, непрестанно движущейся, атмосферою материализованною, атмосферою, *видимой* взору, и притом как некая тончайшая зернистость, в росписи и иконы привносятся совершенно новые достижения искусства воздуха, которые, однако, новы только для светского отвлеченного, уединенного искусства, но, будучи все не новыми в искусстве церковном, заранее учтены его творцами и, следовательно, без которых их произведения не могут не искажаться». [236, с. 378]

Святой Григорий Нисский на слова Песни песней: *От благовоения мастей твоих имя твое — как разлитое миро* (Песн. 1,2) пишет, что аромат «божественного мира есть аромат, обоняемый не ноздрями, но какой-то духовной и невещественной силой, привлекающей и благоухание Христово». Под ароматами понимаем добродетели, как-то: мудрость, целомудрие, справедливость, мужество, благоразумие и, украшаясь ими, каждый по мере сил, «приходим в благоухание».

Мистика запаха, аромата в христианстве берет свое начало от живого опыта Богообщения: «Те откровения, — пишет еп. Варнава (Беляев), — которых удостаивались избранники Божии, и видения рая, бывшие им, и те явления благодати, что сопутствуют некоторым

пейскую публику с новым «удовольствием». И вот, при благосклонном участии и тайном возбуждении от бесов, по всей Европе и даже Азии началась буквально повальная горячка табакокурения. Чего правительство и духовенство ни делали, чтобы прекратить это зло, — ничего не помогало!...» [39, т. 2, с. 128].

событиям, при которых, так сказать, приоткрываются двери Церкви торжествующей в Церковь воинствующую, наконец, те состояния духовного возраста христианина, которые делают его наполовину человеком, а наполовину ангелом, наполовину оставляют его в условиях телесной действительности, а наполовину освящают и сообщают ему благоуханные и нетленные свойства потустороннего мира, — говорят нам постоянно, что одно из блаженств и красот последнего составляют *непостижимые ароматы и благоухания*, понимаемые, конечно, не в нашем грубом, материальном смысле, а в духовном и тонком». [39, т. 2, с. 109]¹

Мистическая сила звука в пении. В сознании древних греков культ Диониса воплощал живой, изменяющийся мир природы, где действует закон постоянного зарождения и разрушения и ни на мгновение не прекращается извечный процесс обновления. Плутарх свидетельствует о том, что древние прорицатели давали имя Диониса всяческим превращениям и перемещениям составных элементов в воздухе, воде, на земле, в космосе, растительном и животном мире. Поэтому культ Диониса был неотделим от динамичного восприятия природы. *Музыкальное оформление* этого культа должно было обращаться к эмоциональным звуковым последовательностям, выражавшим патетику метаморфоз природы, ее переходов из одного состояния в другое, вечную ее подвижность и переменчивость. В этой подвижности следовало через сопричастность участвовать духу человеческому, уносящемуся в сакраментальную действительность.

Наиболее полное воплощение такая *музыка* получила в *дифирамбе*. По словам Прокла «дифирамб стремителен, проявляет ис-

¹ Из многих описаний рая приведу то, которое сообщает блаженный Андрей, Христа ради юродивый. К нашей теме относятся следующие строки: «...Было же там много садов... и чудное благоухание исходило от них... Веяли же с четырех стран тихие ароматные ветерки, и от дуновения их ветви деревьев тех садов колебались и листьями своими производили дивный шум...» Всякий, кто приходит из рая, приносит с собой благоухание; и всякая вещь, попавшая оттуда к нам, в мрачное земное обиталище, распространяет аромат нетления. «...Снова и снова исповедую пред всемогуществом Божиим, пред благодатию Спасителя и пред великою славою Девы, Матери Его, что когда я введен был Иоанном, первым среди евангелистов и пророков, который, живя во плоти, сияет как солнце на небе, пред лицом благообразной Пресвятой Девы, то меня облистал не только снаружи, но и особенно внутри такой великий и безмерный божественный свет, и *околожило такое благоухание предивных различных ароматов*, что ни мое немощное тело, ни даже дух мой не могли вынести столь дивных знамений и начатков вечного блаженства. Изнемогло сердце мое, изнемог дух мой во мне от славы Ее и божественной благодати...» [78, 15 августа]. См. также [232, с. 297].

ступенность посредством танца, создает состояние, подобающее богу [Дионису], воздействует ритмами и используемыми [в Нем] более грубыми словами». Так, культовая песня в честь Диониса, сопровождающаяся вакхическим танцем, создавала у ее исполнителей и зрителей *оргиастическое состояние, без которого невозможно было приобщиться к дионисийству*.

Дифирамб служил *музыкальным* оформлением дионисийских жертвоприношений. Чаще всего на алтаре бога закланию подлежало животное, посвященное Дионису, — козел. Было популярно изображать в виде козла даже самого Диониса. Многие участники дионисийских шествий-комосов одевались в козлиные шкуры. Вполне возможно, что дифирамб, сопровождавшийся во время таких комосов бурными танцами, назывался «комодия». Когда совершалось жертвоприношение, и кровь жертвенного козла разливалась по алтарю, участники церемонии пели «козлиную песнь», по-гречески называвшуюся «трагодия». Сам дифирамб исполнялся вокруг алтаря. Это место называлось «орхестрой» и здесь располагался круговой хор. Все, кто не участвовал в дифирамбе, стояли вокруг орхестры. Исключения делались лишь для самых важных лиц и, конечно, для жрецов храма Диониса. Им временно ставили деревянные сиденья, которые после исполнения дифирамба убирались.

Следовательно, *все терминологические образования, связанные в дальнейшем с театром, возникли вокруг дифирамба — танцевального группового песнопения в честь Диониса и о Дионисе, а это значит, что театр имеет религиозный корень*.

Все что мы сказали о слове, об онтологической значимости запаха и аромата, и значении звука и пения — все, что было сказано об этих составляющих христианской богослужебной традиции, говорилось нами весьма поверхностно, вскользь — системное изложение этих элементов в историческом контексте нам еще предстоит, а пока заметим, что эти символы бытия так же весьма важны, а потому они выступают ареной для борьбы между хаосом и порядком. Сейчас же следует рассказать о дальнейшем отношении христианства и театра.

Христианская Восточная Церковь только отчасти отказывается от постановок, можно сказать отрицаются лишь конкретные языческие театральные каноны и принципы, но сама идея сопричастности через драму остается и даже воцерковляется. Это хорошо можно проследить на чине омовения ног, совершающегося в Соборах в

Великий Четверг. Начало этого действия сопряжено с чтением особых подготовительных молитв.

«После молитвы Архирей садится в кресла. Протоиерей, приняв благословение у Архирея, говорит: «И о сподобится нам слышанию Святого Евангелия Господа Бога молим». И, после обычного приготовления к слушанию Евангелия, читает Евангелие. При чтении его Архирей и священники сидят. Когда диакон трижды возглашает: «Восставь с вечера (Иисус), Архирей встает. Затем, когда диакон говорит: «И положи ризы Своя», Архирей снимает сам с себя митру (шапку) и отдает ее диакону, потом сам снимает панагию, крест, также омофор, саккос, палицу и кладет на кресла. При этом Архирею никто не помогает. Но пояса, поручей, епитрахили и подризника — одежда священнических — Архирей не снимает. Взяв же у диакона митру, надевает ее сам. Архимандриты и священники, во время омовения ног, также сидят в митрах или камилавках. Потом Архирей, взяв со скамьи запон кисейный или срачицу, где стоит лохань и рукомоиник, привязывает один конец запона наперед, а другой спускает до ног. Во все это время протоиерей повторяет слова: «И положи ризы Своя». Когда же протоиерей говорит: «И прием лентию, препоясая», тогда Архирей препоясывается лентием, перекинув его от левой руки чрез спину на правое плечо, и конец лентия полагает на левую руку. При чтении диаконом слов: «Потом вливая воду во умывальницу», Архирей из рукомоиника вливает воду в лохань. Диакон трижды повторяет эти слова, и Архирей трижды вливает воду крестообразно, говоря тайно: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Когда диакон говорит: «И начать умывать ноги учеником и отирати лентием, им же бе препоясан», тогда Архирей совершает это действие, начиная с сидящих на левой стороне от его места и доходит до сидящих к царским дверям: потом идет по правой стороне — от сидящих к царским вратам и доходит до изображающего собою Симона Петра. Умыв ноги троим, Архирей вливает снова трижды воду в лохань; при этом диакон повторяет слова: «Потом, вливая воду во умывальницу». Лохань несут перед Архиреем два диакона. Омывает же Архирей ноги, приклонив на землю одно колено. Он вливает на ногу каждого своей рукой трижды и потом отирает лентием. Тот, у кого Архирей омывает ногу, целует Архирея в митру и руку. Архирей целует руку его. Когда диакон произносит: «Придите к Симону Петру, и глагола ему той», первый архимандрит встает и говорит: «Господи! Ты ли мои умыеши нозе»? Архирей говорит: «Еже Аз творю, ты не веси ныне, разумеши же по сих». Архимандрит говорит: «Не умыеши ногу мою во веки». Архирей отвечает: «Аще не умыю тебе, не имаша части со мною». Архимандрит говорит: «Господи, не нози мои токмо, но и рuce и главу», указав на свои руки и главу, архимандрит садится. Архирей говорит: «Измовенный не требует, токмо нозе умыти; ест бо весь чист, и вы чисти есте, но не вси», и омывает ноги архимандриту. Затем Архирей

восходит на свое место и снимает запон и лентион. И диакон дочитывает Евангелие: «Ведяще бо предающего Его, ради рече: не вси чисти есте». Певцы по окончании Евангелия поют: «Слава Тебе, Господи, слава Тебе». Затем диакон говорит снова: «Премудрость, прости, услышим Святого Евангелия», и, после обычных приготовлений к слышанию Евангелия, он начинает читать Евангелие от Иоанна: «Во время оно, егда умы Иисус нозе учеником, прият ризы Своя». В это время Архирей сам облачается. По облачению, когда диакон говорит: «Возлет паки», Архирей садится, а все священники встают, и Архирей, сидя, доканчивает чтение Евангелия, в котором указывается значение умовения ног: «образ бо дах вам, да яко же Аз сотворих вам, и вы творите». Затем Архирей встает и во всеуслышание произносит молитву: «Господи Боже наш, иже по многозех милости Твоей, истощивый Себе», в которой просит, чтобы Господь омыл всякую скверну и нечистоту душ наших, чтобы мы, смыв прилепившийся к нам прах согрешений, отерши друг друга лентием любви, возмогли угодить Богу все дни жизни нашей и обрести благодать перед ним». Затем Архирей входит в алтарь и оканчивается обычно литургия» [172, с. 603–606].

Это пример не единственный. История богослужения веда-ет так называемое «печное действо» — историю о четырех бла-гочестивых отроках, чудесно спасшихся в печи вавилонской; извест-но и о существовании «входа на осляти» — торжественного въезда патриарха Московского в город на осле, что символизирует анало-гичный вход Господа в Иерусалим за неделю до Пасхи. Кроме того, нам известны драматические сочинения св. Дмитрия Ростовского («Рождественская драма» и др.), которые пользовались широкой популярностью.

Само же богослужение в православной церкви мыслится не столько театрально, сколько *символически*. Чтобы это понять, необ-ходимо обратиться к толкованию на Литургию, написанным во вре-мена св. Григория Паламы. Такой удачный комментарий можно отыскать у его прямого ученика св. Николая Кавасилы.

Проскомидия. Прямые рассуждения о Литургии св. Николай Кавасила начинает с вопроса, посвященного необходимости пола-гать Дары на престол не с самого начала. Цель такого поступка, по-ясняет Кавасила, состоит в том, чтобы преподать *образ* жертвы и *об-раз* дара Богу по тому, как это было в древности: Творцу приноси-лась кровавая жертва и дары, «как, например, золотые или серебря-ные вещи». То и другое объединяет в себе Тело Христово, «по этой-то причине и то, что приносится ныне и чем знаменуется это тело, не сейчас же возлагается, как священная жертва, на престол: это быва-

ет уже под конец; а сначала оно предлагается — служит и называется честными дарами Богу» [111, с. 128]. Итак, необходимо сперва при-нести дары, так как и Христос сделал тоже, когда, взяв в руки хлеб и вино, предложил их Отцу. На богослужении поступают подобным же образом, и «если бы в этом действии не было *сходства* с тем, как поступил Христос, тогда здесь не было бы с ее (Церкви) стороны *подражания*» [111, с. 128]. Таким образом, «*подражанием*» — этой важной онтологической категорией — мы достигаем, по Николаю Кавасиле, единства со временем и деяниями Его жизни.

Важно, считает Кавасила, что в дар Богу мы приносим специ-фически человеческие дары, или дары, «служащие человеку пищей, посредством которой поддерживается телесная жизнь» [111, с. 128]¹. Иными словами, эти дары, с одной стороны, являются символом че-ловеческой жизни²; с другой же стороны, они должны быть подоб-ными воспринимаемому от Бога дарованию, а потому необходимо, «чтобы дар не совершенно разнился от воздаяния, но чтобы имел с ним какое-нибудь сходство» [111, с. 128–129]. На этом *сходстве*, выступающем здесь, по сути, как глубинный *принцип сопричастно-сти* между явлениями и предметами, основано многое в Священной истории: «Апостолам Он за ловлю воздал ловлей же — за ловлю рыб ловлей людей; а богатому человеку, который предложил Ему вопрос о Царстве, вместо земного богатства обещал богатство небесное. Так точно и здесь, только наоборот, — посредством чего Он имел дать нам жизнь вечную (я говорю о животворящем Его теле и крови), то самое заповедал и нам приносить под видом того, чем поддержива-ется временная жизнь, чтобы жизнь мы получили за жизнь, вечную за временную...» [111, с. 129] Кроме того, Христос, вкусив смерти и воскреснув, делает нас *причастниками* жизни вечной, и это стано-вится возможным так же через *подражание* Ему в смерти: «Скрывая свое тело в воде, как бы в гробе, и сделав это три раза, Он принима-ет нас уже как участников в Его смерти и погребении, и утомляет нас своей вечной жизни» [111].

Действия на проскомидии (и на Литургии вообще) по онтоло-гической своей силе несколько не уступают онтологии слова или об-разу иконы, а потому их символизм весьма значим для Кавасилы. До

¹ «Человеческой пищей мы называем то, что служит отличительной принад-лежностью одного человека; а между тем потребность в приготовлении хлеба для пищи, в выдаивании вина для питья свойственна только человеку» [111, с. 128].

² «Господь, когда воскресил одного мертвого, велел дать ему есть, чтобы по-средством пищи удостоверить всех в его жизни» [111, с. 128].

перенесения хлеба на престол священник «повествует и *словесно*, и посредством *действий*», представляя образы из жизни Господа *символическими действиями*¹: «Эти действия составляют повествование самим делом о страданиях Христовых и Его смерти» [111, с. 130]². Итак, действия, совершаемые на Литургии, так же создают образы.

Когда священник на проскомидии берет в руки просфору, из которой вырезается священный хлеб, то произносит: «В *воспоминание* Господа и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа... Сие творите в Мое *воспоминание*». Поясняя слова, Кавасила пишет: «И это говорит иерей не об этом только хлебе, но обо всей службе», следовательно, вся служба есть *воспоминание*, но «*воспоминание*» не в нашем субъективно-психологическом смысле, не в духе механистического мировосприятия, а в смысле натурфилософских представлений времен св. Григория Паламы и Николая Кавасилы — в духе христианского неоплатонизма, а раз так, то категория «*воспоминания*» должна быть понята, как все та же *сопричастность*, но уже временная, и в данном случае сопричастность историческим событиям времени Христа — Его страданиям и смерти.

Действительно, Кавасила знает два воспоминания: первое состоит в том, что люди «придумали разные средства: памятники, статуи, столбы, празднества...», но это лишь «телесный образ от своих благодетелей»; наше же воспоминание знаменательно тем, что в нем мы имеем «самого Подвигоположника» [111, с. 133] и то, что раньше было в образах, теперь совершается в действительности, ибо «где двое или трое соберутся во Имя Мое, там и Я посреди них», говорит Евангелие. «*Воспоминанию*», по Кавасиле, противоположена «*забывчивость*», которая им характеризуется следующим образом: «Велика сила *забывчивости*, ни одна из человеческих страстей столь часто и легко не побарывает человека, как эта. Когда необходимо стоять с надлежащими помыслами и принимать участие в священнослужении, в слушании и созерцании священных песней и действий, чтобы не бесплодно находиться при этом и не вотще тратить время, что не легко; то нужно, чтобы мы сами себя возбуждали и сами собою трезвились» [111, с. 149]. Понятно, что если все проис-

¹ «Когда отделив его от целого хлеба, делает из него дар, изображает на нем, как на доске, страдания и смерть Господню, и, что ни делает, делает или по необходимости, или с намерением, соединяя со своими действиями именно это самое значение» [111, с. 130].

² Далее у Кавасилы идет множество примеров значимости символизма действия из Ветхого Завета и из истории Церкви Новозаветной.

ходящее есть реальность, в которой мы *приобщаемся* событиям священной истории, *онтологически становимся ее участниками*, то состоянию забвения будет соответствовать *выпадение наше из онтологии Священного*. Таким образом, припоминание *есть переживание, вводящее нас в онтологию священнодействия, в то время как забвение есть состояние выпадения из онтологии священнодействия*.

Итак, «все тайноводство есть как бы *одно некое тело истории*, от начала до конца сохраняющее стройность и целость; так что каждый отдел действий или слов сообщает целому особую сторону законченности» [111, с. 143]. Участие в тайнодействии Кавасила называет «*созерцанием* священных песен и действий» [111, с. 149], что усиливает отсылку к неземному плану происходящего на богослужении пред молящимися.

После этого священник выполняет целый ряд *символических действий*, сопрягающих нас с жизнью Христа: «изымает хлеб», «многokrатно вонзает копьё», «полагает хлеб на священном блюде» — «этими словами и действиями он выражает самый вид смерти» [111, с. 132] и страданий Господа. В этом мы становимся соединенными неслитно и нераздельно, то есть символически, со священными событиями.

Наконец, «после всего иерей совершает моление, испрашивая оставления грехов, упокоения душ и тому подобного» [111, с. 135], вспоминаются события, бывшие при рождении Спасителя, после чего дары покрываются, символизируя покров Божественной благодати над нами.

Литургия. Святой Николай Кавасила из четырех типов молитв — славословной, благодарственной, исповеднической и просительной — на первое место полагает молитву, прославляющую Господа, ибо «тот оставляет в стороне и себя, и все свое» [111, с. 136], то есть, если во всех других типах молитв присутствует разделение¹, основанное на человеческом эгоизме, то здесь мы имеем дело со стремлением, в пределе *единящем* нас с Господом, а значит, вводящим в святую *сопричастность* с Ним. Именно поэтому, образцовой молитвой, лежащей в начале Литургии, является именно славословная молитва: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа».

¹ «Ибо кто просит, — пишет Кавасила, — тот водится желанием поправить свои обстоятельства; кто приносит исповедание, стараясь освободиться от зла, тот так же выставляет себя на вид; а кто благодарит, очевидно, действует под влиянием удовольствия при виде своих благ...» [111, с. 136].

Мирная ектеня. Первое прошение мирной ектеня так же знаменательно по св. Кавасиле, ибо «мир» обозначает нечто общее, потому что он есть плод всех добрых качеств в совокупности, плод всякого вообще любомудрия, и невозможно стяжать совершенный мир тому, у кого недостает хоть одной какой-нибудь добродетели» [111, с. 138], и без него «совершенно невозможно достигнуть единения с Богом» [111, с. 139]. Итак, можно заключить, что мир в душе человека есть один из главных залогов *единения со всем бытием*: без наличия мира с ближним не может быть ощущение глубинного единства с ним, без наличия хоть одной добродетели не может быть и единства с миром духовным и, в конце концов, с Богом.

Кавасила объясняет слова «причастие Святого Духа», ударяя на слове «*причастие*», ибо оно делает нас предельно соединенными с Господом, причастниками божественного естества: «А *причастие* Святого Духа означает благодать Его. Она называется *причастием* потому, что после того, как Христос разрушил крестом своим средостение ограды между Богом и нами, подобало еще *соединить и привести в общение тех, которые были удалены друг от друга, и не имели ничего общего между собой, сблизиться и иметь общение; а это-то и совершенно сошествием Святого Духа на Апостолов*. Отсюда и святое крещение, и открылся обильный источник всех даров божественной благодати, и сделали мы, по слову блаженного Петра, *причастниками божественного естества*» [111, с. 141].

Литургийные антифоны полны различных символов. Символ по Кавасиле есть как бы *образ* или *тень* предмета, а потому, как сам предмет связан со своей тенью или со своим образом, так и, например, Ветхозаветное событие связано с Новозаветным. То, что между предметом/человеком и его образом существует метафизическая связь, подтверждает византийская концепция образа; связь между предметом/человеком и его тенью так же следует понимать в духе сущностно-энергийного подхода, а не в духе ньютоновской механики, а потому, если на все древнее следует взирать как на *образ* и *тень*, то, конечно, между ними — событиями древности и Новозаветной истории — присутствует связь и связь не ассоциативная, но *символическая* — *неслитная и нераздельная*. Что касается самих антифонов, то они образуют особый символ, — *тение* — рождающийся на пересечении слова и действия.

Вход и Трисвятое. «Тогда как это поют, — продолжает свое толкование Литургии св. Николай Кавасила, — священник, став по-

средине пред престолом, поднимает вверх Евангелие и показывает его, знаменуя этим явление Господа, когда Он начал являть Себя... Потом восхваляем и самого Бога в Троице, каковым исповедовать Его научило нас явление Спасителя» [111, с. 148]. Опять же молитва эта и явление Евангелия составляют не психологическую отвлеченность, но реальную жизнь и единство Церкви земной и небесной, ибо «Ангелы и человеки составляют единую Церковь, один хор. Посему-то, после явления Евангелия и входа в алтарь, мы поем эту песнь, как бы зывая: Сей, пришедший к нам, поставил нас с Ангелами и присоединил к хору их. Это так» [111, с. 148]. Реальное участие и *единство* ангельского лика и всех верующих в Трисвятой молитве подтверждается священнической молитвой, испрашивающей благодать на предстоящих.

Чтение Писаний. Священнодействие приводит нас к чтению Апостола и Евангелия, что знаменует «откровение Господа, которое Он явил вскоре по своем явлении». Обращение Апостолов со словами Благой Вести к «погибшим овцам дома Израилева», другим народам, символизируется чтением текстов из Апостольских посланий.

Сугубая ектеня. «По прочтении Евангелия, дьякон повелевает народу молиться. Молится тихо, про себя, и сам священник внутри алтаря, чтобы Бог принял молитвы народа; а потом, громогласно славословия Бога, приемлет в общение славословия и народ. Но какая молитва из всех особенно прилична после Евангелия? Молитва о хранящих Евангелие, молитва о *подражающих* человеколюбию Христа, знаменуемого Евангелием» [111, с. 150–151]. Здесь мы снова сталкиваемся с категорией, которая может представлять для нас интерес. *Подражать* Христу, с точки зрения современного человека, значит имитировать, повторять Его действия и жизнь. Эта имитация рождает в человеке движения психики, приводящие к положительным поступкам, к результатам, заслуживающим похвалу. В таком подходе *добродетель рождается в самом человеке и самим человеком*. Совершенно по-другому следует понимать «*подражание*» в рамках натурфилософских и богословских воззрений периода жизни св. Николая Кавасилы. Для него «подражание» *есть действие, результатом которого является сопричастность подражаемому*. Такой смысл категории «*подражание*» следует из представлений, заимствованных из наиболее популярного сочинения того времени — «Ареопагитика». По св. Дионисию, автору этого корпуса сочинений, совершать какую-либо добродетель значит ста-

новиться в этой добродетели причастником энергийной природы Бога, ибо *всякая добродетель и есть энергийная природа Бога*, а потому всякий, *подражающий* Христу и его добродетельной жизни, становится воистину Его *причастником*. Становясь причастником Бога через добродетель-энергию, человеческий поступок оказывается покоящимся, с одной стороны, на его активности, с другой же, на Божественном проявлении.

«Цель же молитвы — слава Божия: да и тии с нами славят пречестное и великопое имя Твое» [111, с. 151]. Славословия имя Господа, мы воздаем славу Ему самому, ибо имя Его есть энергийная природа Его же сущности — такова диалектика, защищаемая Церковью Восточной, которую отстаивал предшественник и прямой учитель св. Николая Кавасилы — св. Григорий Палама.

Великий вход. После священник совершает Великий вход, *символизирующий* «последнее явление Христа, которым воспламенена была особенно ненависть евреев, и шествие Его из отечества в Иерусалим, в котором надлежало Ему принести Себя в жертву, и въезд Его в город, в предшествии и при хвалебных восклицаниях народа» [111, с. 152].

Освящение Даров. После просительной ектеньи и Символа веры священник приступает к центральному моменту всего тайнодействия — освящению Даров. Здесь, в этот самый момент, иерей, по мысли св. Кавасилы, *подражает* первому иерею, «который пред сообщением таинства причащения принес благодарение Богу и Отцу», так и «священник перед совершительною молитвою, которою священнодействует святые Дары, приносит благодарение Богу и Отцу Господа нашего Иисуса Христа: благодарим Господа» [111, с. 155]. Это подражание делает священника реальным образом, символом Спаса, что не позволяет происходящее в этот момент понимать нам ассоциативно. И далее он во всем подражает Господу: «как взял чашу, как принял хлеб и, возблагодарив, освятил, и как изрек те слова, которыми показал, что это — таинство. Произнесши самые слова эти, священник потом преклоняется до земли, молится и просит, применяя к предлежащим Дарам Божественные изречения едиnorodного Сына Божия, Спасителя нашего, чтобы всесвятый и всемогущий Дух Божий, почив на них, преложил хлеб в самое честное и святое тело Христа, а вино — в самую честную и святую кровь Его. После сих слов все священнодействие окончено и совершенно, Дары освящены, жертва уготована, великий и священный Агнец,

закланный за грехи мира, зрится лежащим на священном престоле» [111, с. 155]. С этого момента пред молящимися на престоле находится Тело и Кровь Господни. В контексте нашей проблематики нужно сказать, что *пред молящимися высший символ* Тела и Крови Христовых. Это означает, что здесь наводится *иерархия символов*: ведь то, что совершалось до сих пор, — тоже символы и образы, возводящие нас к онтологическим реалиям, но по своему же онтологическому статусу они оказываются ниже Тела и Крови Спасителя: «Ибо хлеб тела Господня — *уже не образ, не дар, представляющий только вид истинного дара, уже носит в себе не изображение некое спасительных страданий, как бы на картине, но есть истинный дар, самое всесвятное Владычье тело*, истинно принявшее оные укоризны, поношения, раны, — распятое, прободенное, свидетельствовавшее при Понтийском Пилате доброе исповедание, претерпевшее заушения, биение, заплевывание, вкушившее желчь. Подобным образом и вино есть самая кровь, истекшая из прободенного тела. Эта — та плоть и та кровь, которые соединены Духом святым в одно тело, рожденное от Святой Девы, погребенное, воскресшее в третий день, восшедшее на небеса и сидящее одесную Отца» [111, с. 155]. Но почему Дары все же остаются символом? Для этого еще раз необходимо вспомнить нам, что символ есть результат неслитного и нераздельного единения двух реальностей. В данном случае Тело и Кровь остаются символами, так как они предлагаются под видом хлеба и вина, а раз так, то есть две реальности, необходимые для образования символа: в данном случае это, с одной стороны, хлеб и вино, с другой же, это Тело и Кровь. Символа не было бы, если пред молящимися на диске лежали тело и кровь, и каждый подходящий видел бы реальное человеческое тело и реальную человеческую кровь, но так как эти реалии соединены с реалиями земного хлеба и вина, то и получается *символ*, но символ в высшей степени доносящий подлинные Тело и Кровь¹.

После совершения жертвы совершается молитвословие за усопших и живых, предстоящих и молящихся — всех православных христиан. «Затем он намеревается сам приступить и других пригласить к трапезе. Но как не всем без различия дозволяется причащаться таинств, то и он призывает не всех, но, взяв и показав животворящий

¹ «Какое же ручательство за верность этого? Спаситель Сам сказал: сие есть тело мое, сие есть кровь моя; Он Сам повелел Апостолам, а через них всей Церкви, совершать это» [111, с. 156].

хлеб, призывает к причастию тех, которые достойны причащаться его: святая, — говорит, — святым» [111, с. 167–168]. Кто же такие святые по св. Кавасиле? Для более ясного ответа на этот вопрос нам следует обратиться к другой работе Кавасилы — «Семь слов о жизни во Христе» — где он пишет: «Крещение дарует нам бытие и всецелое существование о Христе, ибо оно, приняв мертвых и растленных, первое из всех таинств вводит в жизнь» [111, с. 14]. Конечно, жизнь подлинная возможна только во Христе, а потому и Крещение вводит нас во Христа, делает *причастниками* его *мистического Тела* — Церкви. Здесь является новый *символ* — Церковь, соединяющая каждого из верующих (одна реальность) в истинное Тело Христово (другая реальность): «они называются святыми ради Святого, с которым они имеют общение и которого тела и крови причащаются, ибо они — члены тела Его, плоть от плоти Его и кость от костей Его. Итак, — заключает Кавасила, — пока мы бываем соединены с Ним и сохраняем связь, мы живем жизнью святою, извлекая через таинства освящение из той главы и сердца» [111, с. 168]. Но грех нас отделяет от общения с Господом: «Что же отделяет эти члены от святого тела? Грехи ваши...» [111, с. 168] И если грехи не являются смертными, то через причастие верующие восстанавливаются в онтологии тела Христова — Церкви: «посему посвященным в таинства, если они не совершали таких грехов, которые отделяют от Христа и причиняют смерть, ничто не препятствует, через причащение таинств, быть участниками освящения, и на деле и по имени, так как они еще члены живые и соединены со Главою» [111, с. 168].

О самом же символе — Церкви — Кавасила рассуждает особо, для него этот символ отличается от до сих пор названных. Сама Церковь, как мистическое тело Христа, естественно, отличается от Тела и Крови в Святах Дарах, но и образом, в смысле Ветхозаветных образов, она так же не является. Итак, для Церкви полагается своя, специфическая онтология, о которой св. Николай Кавасила говорит следующим образом: «Церковь указывается Тайнами, не как символами, но как сердцем указующим члены, как корнем дерева — отрасли и, как сказал Господь, как виноградную лозю — ветви. Ибо здесь не одинаковость только имени, и не сходство подобия, но тождество дела, так как тайны суть тело и кровь Христа. Для Церкви Христовой они — истинная пища и питье. Причащаясь их, она не превращает их в человеческое тело, как какую-нибудь другую пищу, но сама превращается в них, потому что лучшее пересиливает худшее» [111,

с. 170]. И дальше Кавасила приводит образ, по которому возможно понять его мысль: «Так и железо, сообщившись с огнем, само становится огнем, а не огонь делается железом. И как в раскаленном железе мы обыкновенно видим не железо, но огонь, оттого, что свойства железа совершенно закрываются огнем; так если бы кто мог увидеть и Церковь Христову в том самом виде, как она соединена с Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только телом Господним» [111, с. 170].

После объяснения самого причастия и благодарственных молитв, Кавасила размышляет «о том, что освящение, главным образом, сообщается душе причащающегося» [111, с. 174]. Дар, по мысли св. Николая, хотя и подается через тело, но восходит к душе, ибо по слову апостола Павла, прилепляющийся Господу един дух с ним имеет, «так как главным образом в душе бывает это единение и сопряжение» [111, с. 174]. Что же касается тела, то «в нем все бывает от души» [111, с. 174]. Эта благодать, передаваемая душе, передается и телу, ибо *душа и тело соединены между собой неслитной и нераздельной связью*¹, а потому ни одна из частей природы человека не остается в стороне.

Итак, в исследуемом нами сочинении св. Николай Кавасила выступает глубоким символистом. Символом, покоящимся на категории «сходства», человек достигает подражания, а через него и различных степеней сопричастности Богу. Можно отыскать три уровня символов:

1. Образы:

- образы-предметы;
- образы исторические;
- образы словесные;
- образы действия

2. Церковь

3. Таинства

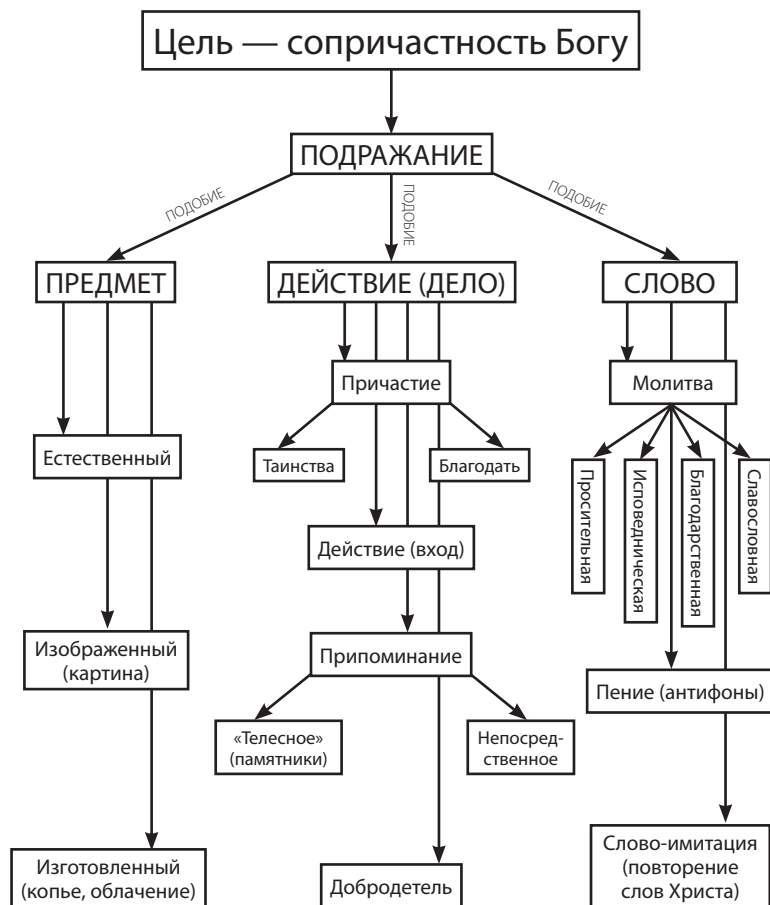
Каждый последующий символический уровень по своему онтологическому статусу выше предыдущего.

Кроме того, можно найти ряд категорий, позволяющих нам подробно осмыслить и понять натурфилософские воззрения — и на материю в частности — периода жизни нашего богослова. Эти категории следующие:

¹ О неслитной и нераздельной связи души и тела можно найти много подробностей в богословии преподобного Максима Исповедника.

1. Сопричастность
2. Подражание
3. Причастие
4. Припоминание — забывание
5. Действие
6. Слово

Все эти категории, понятия в духе сочинений св. Дионисия Ареопагита, делают возможным нам осмыслить их глубокое отличие от современного значения, а так же навести мост от философии античности до времени рождения Спасителя.



Западная Христианская церковь также была неравнодушна к театральным шествиям, но особенность здесь состояла в том, что *мимическому искусству* отдавалось предпочтение перед строгой постановкой. Если на востоке воцерковляется степенная драма, то на западе — безликий хаос. Постепенно, учитывая любовь народа к зрелищам, католическая церковь с XI века вводила в молебствия картинные процессии, даже церемониальные танцы, исполняемые церковным хором.

Начиная с XIII века в Испании торжественно справляли праздник «тела Христова». На этом празднике «религиозная процессия сопровождалась танцами, пением и представлениями, перемешиваемыми с обрядами литургии» [88, с. 18–19].

Во Флоренции с XIII века праздник св. Иоанна, покровителя города, отмечали пышными процессиями. По улицам проезжали колесницы, на которых изображались картины «Битва ангелов», «Сотворение Адама», «Изгнание из рая». Прибыв на площадь Синьории, колесница останавливалась, и статичная картина разворачивалась в действенную игровую сцену: сюжет излагала пантомима под пение.

В XIV веке к числу таких празднеств принадлежало, например, «Действо о Благовещении», показанное во флорентийской церкви св. Феличе ин Пьяцца. Под церковными сводами вращалось и сияло огнями «небо», усеянное живыми фигурами. Двенадцать подвешенных в воздухе ангелочков танцевали, держась за руки, и словно ходили по облакам. С неба спускался мальчик — ангел. Он пел приветствие Богородице и возвращался в танцующий небесный хор.

С XV века «священные действа» начали терять религиозный характер. В них проникли светские интермедии, нередко сопровождаемые танцами. Ремарки сценариев некоторых «священных действ» свидетельствуют о том, что текст там пели на танцевальную музыку. («Пилат поет свой ответ на музыку имперялы»,



Бродячие актеры. Гравюра, 1610

«Авраам радостно исполняет плясовую станцу»). Танец занимал в интермедиях видное место, иногда слагался в сюжетно мотивированные сценки. И танец, и сценки вели происхождение издалека. Мимы, фокусники, канатоходцы были также популярны в феодальном замке или на ярмарочной площади Франции XII века, как некогда у патрициев и плебеев Римской империи. [125, с. 18]

Похитив строгость у богослужения и значительно подточив его, червь хаоса естественно перекидывался и на быт людей, на их повседневность. Теперь он — быт — строится не *литургично*, а вольно, можно сказать *хаосоцентрично*. Вновь стремление к онтологии богобщения одолевает бесовское ничто. Начиная с IX века расцвело искусство трубадуров и труверов. Одни сами пели свои сочинения, другие это предоставляли бродячим труппам менестрелей и жонглеров. Такие труппы странствовали от поместья к поместью, от деревни к деревне. Жонглеры, универсальные актеры своего времени, разыгрывали диалоги, пели, играли на различных инструментах, а также мимовали, танцевали, выделывали фокусы и акробатические трюки перед своими знатными покровителями или перед толпой.

Л. Д. Блок писала: «Танец жонглеров мы должны представлять себе виртуозным и технически проработанным, с сильной примесью акробатических движений, с большим применением темпов элевации, причем технику полагаем унаследованной *от античных мимов*. Ноги выворотны, часто вытянут носок. Руки тщательно проработаны, группировка пальцев иногда приближается к принятой классической. Постановка корпуса с подчеркнуто вогнутой поясницей. Характер движений — резкий, порывистый, в плане аллегро нашей классики» [27, с. 74].

Автору цитированного труда принадлежит подстрочный перевод французской стихотворной легенды XIII века «О жонглере Богоматери». Этот жонглер, не владея ничем, кроме своего ремесла танцовщика-акробата, решил принести его в дар статуе Мадонны. И та, благосклонно приняв его подношение, спустилась к нему с пьедестала и отерла пот с его лица. Представление жонглера являло смесь акробатических трюков и разных форм современного европейского танца:

*Когда он принимается делать прыжки
Низкие и малые, большие и высокие,
Сначала dessus, потом dessous
Тогда он скачет вверх, и прыгает, и исполняет торжественно
Мецкую фигуру (for) через голову <...>*

*Затем он делает фигуру французскую,
После того фигуру шампанскую <...>
Потом он делает фигуру римскую
И держит руку перед лбом,
И танцует очень изящно <...>
Тогда он закидывает ноги вверх
И ходит взад и вперед на обеих руках,
Не касаясь более ногами земли <...>
Ноги пляшут, очи плачут...*



Танцы в комедии дель арте. Гравюры Жака Калло, XVII век



Впустив в христианское таинство мима, старого друга и олицетворителя фаллоса, западная церковь оказалась *масштабно* поруганной — победа стала за беспорядком, за отрицанием всех возможных ценностей, за демоном, попирающим онтологию. Есть ли тому доказательства? Да. Их более чем достаточно. «Всякого рода разгул страстей, своеволия и распущенности достигает в возрожденческой Италии невероятных размеров. Священнослужители содержат мясные лавки, кабаки, игорные и публичные дома, так что приходится неоднократно издавать декреты, запрещающие священникам «ради денег делаться сводниками проституток», но все напрасно. Монахи читают «Декамерон» и предаются оргиям, а в грязных стоках находят детские скелеты как последствия этих оргий. Тогдашние писатели сравнивают монастыри то с разбойничьими вертепами, то с непотребными домами. Тысячи монахов и монахинь живут вне монастырских стен. В Комо вследствие раздоров происходят настоящие битвы между францисканскими монахами и монахинями, причем последние храбро сопротивляются нападениям вооруженных монахов. В церквях пьянствуют и пируют, перед чудотворными иконами развешаны по обету изображения половых органов, исцеленных этими иконами. Францисканские монахи изгоняются из города Реджио за грубые и скандальные нарушения общественной нравственности, позднее за то же из этого же города изгоняются и доминиканские монахи. Во Флоренции братья престарелого богатого купца-гуманиста Никколо Николи (1364–1444), известного знатока и поклонника античности, прославленного своей образованностью (у него было 800 рукописей античных и христианских авторов), хватают его любовницу, задирают ей юбки и публично секуют ее розгами. Папа Александр VI и его сын Цезарь Борджиа собирают на свои ночные оргии до 50 куртизанок. В Ферраре герцог Альфонс среди бела дня голым прогуливается по улицам. В Милане герцог Галеаццо Сфорца услаждает себя за столом сценами содомии. В Италии той эпохи нет никакой разницы между честными женщинами и куртизанками, а также между законными и незаконными детьми. Незаконных детей имели все: гуманисты, духовные лица, папы, князья. У Поджо Браччолини — дюжина внебрачных детей, у Никколо д'Эсте — около 300. Папа Александр VI, будучи кардиналом, имел четырех незаконных детей от римлянки Ваноччи, а за год до своего вступления на папский престол, уже будучи 60 лет, вступил в сожительство с 17-летней Джулией Фарнезе, от которой вско-

ре имел дочь Лауру, а уже пожилую свою Ваночцу выдал замуж за Карло Канале, ученого из Мантуи. Имели незаконных детей также и папа Пий II, и папа Иннокентий VIII, и папа Юлий II, и папа Павел III; все они — папы-гуманисты, известные покровители возрожденческих искусств и наук. Папа Климент VII сам был незаконным сыном... В Риме в 1490 г. насчитывалось 6800 проституток, а в Венеции в 1509 г. их было 11 тысяч. До нас дошли целые трактаты и диалоги, посвященные этому ремеслу, а также мемуары некоторых известных куртизанок, из которых можно узнать, что публичных женщин ежегодно привозили из Германии, что продолжительность этого ремесла — от 12 до 40 лет, что эти женщины занимались также физиогномикой, хиромантией, врачеванием и изготовлением лечебных и любовных средств, чем славились венецианки, в чем заключалась neodолжимая сила генуэзок и каковы были специальные достоинства испанок. Некоторые папы, например, Пий V (1566–1572), пытались бороться с этим явлением; но, впрочем, если верить автору одной хроники, бывали времена, когда институт куртизанок приходилось специально поощрять, поскольку уж слишком распространился «гнусный грех». Проституткам специально запрещалось одеваться в мужскую одежду и делать себе мужские прически, чтобы таким образом вернее заманивать мужчин...» [139, с. 122–133]¹ Такое положение дел было не только на западе: Византия также познала немалый разгул страстей, описания которых можно найти в специальных исследованиях². Отголоски этого докатились и до наших дней, несущих на себе бремя полного вырождения не только религиозности, но и самого эстетизма. Последние два десятилетия средства массовой информации активно пропагандируют новый вид искусства — перформанс. Эта сценическое представление без жесткого сценария, оно соединяет визуальное искусство с театрализованной импровизацией. Корнями оно уходит в футуризм и дадаизм, иногда его называют хэппенинг, боди-арт, концептуальное искусство. Одна из главных идей этого искусства — разрушение всяческих табу. Вот несколько примеров. С большим успехом в ряде стран несколько лет назад был представлен перформанс «Эпизоо». Автора его называют современным Франкенштейном. Суть спектакля в том, что обнаженный актер помещается в установленную на сцене машину пыток. Она имеет ком-

¹ О религиозно-нравственном состоянии западной церкви см. также в [115].

² Например, подробно о религиозно-нравственном характере Византийской империи см.: [251, с. 9–40].

пьютерное управление и гидравлические устройства, которые могут растягивать рот, нос, уши и другие части тела художника, причиняя ему боль. Управлять машиной могут зрители, что приносит им большое удовольствие. Сказать кстати, в Испании этот спектакль был устроен в церкви св. Эстебана — святого, которого римляне подвергали пыткам. В Словении тот же автор должен был выставить безобразные человеческие головы, изготовленные из мяса.

Зимой 1999 года в Доме Америки в Мадриде с большим успехом выступил художник из Мексики с перформансом «Же-Латино». На огромном столе лежала большая и очень похожая на самого автора человеческая фигура, сделанная из сладкого желе и погруженная, как в гроб, в кремовый торт. Сам художник, тоже совершенно обнаженный, но в маске, отрезал по просьбе гостей и подавал им различные части своего тела. Поначалу представители культурной элиты ели нехотя, но потом были охвачены большим аппетитом. Как сообщают газеты, детородный орган торжественно съела невеста художника...

Итак, перед нами — яркий образ яростной борьбы человека и Бога за онтологию против хаоса, против отрицания онтологического порядка и структуры. Человек, состоящий в сопричастности Богу, оказывается в единстве со всем миром, что прекрасно выражается формулой «все во всем». В этом обожении всего его смысл и назначение. В отрыве от своего Творца человека захватывает лавина ниспадения в хаос, он неумолимо стремится к небытию.

В *фетишизме* бытийный принцип «все во всем» еще действует, материя еще подчинена законам универсального оборотничества, но здесь уже отсутствует Бог, человек не желает видеть Его в своей жизни, а потому основным принципом, наряду с указанным, становится эгоизм, который есть всегда отмежевание от бытия и поставление онтологии на служение своему Я. В результате онтология сокращается еще более, материя огрубляется для человека, но в том смысле, что он теряет над ней совершенный контроль, а это приводит к отступлению духовного на второй план. *Высокий анимизм*, в котором каждый человек является мистиком и способен манипулировать онтологией ради своей выгоды, вырождается в *низкий анимизм*. На этой ступени показательно продолжающееся выпадение природы человека из онтологии бытия, уже не каждый способен чувствовать свою сопричастность с миром, а потому появляется *культ, ритуал и магия*, как средство для манипуляции миром во имя своего Я. В культе человек еще умеет подчинять себе мир и по гордости заи-

грывает с хаосом, предусматривая для него место в своих мистериях. Человек как бы свидетельствует перед ним — хаосом — о своей силе. Но вот проходит время ритуала и таинства, теперь перед нами *ступень вульгарно-психологического эстетизма* с ее главным представителем — *театром*. Важно заметить, что и в театре лавина вырождения человеческой причастности к онтологии не завершается — как и прежде, на сцене борются два начала: *хаос* и *порядок*. Последний представлен строгой драмой — производной мистерии — хаос же представляют различные мимы и шуты-импровизаторы. Любовь к последним у человека, отрицающего высшие принципы бытия, непреодолимо растет и, в конце концов, окончательно побеждает. В этот момент предельного отрицания бытия человеком и его протеста против онтологии во имя хаоса, в этот самый момент является Таинство Боговоплощения — вновь наглому хаосу противопоставляется жесткая структура, лестница в онтологию. Выродившемуся ритуалу и театру — христианство противопоставляет подлинную онтологическую упорядоченность — Литургическое действие; маскам и ритуальным костюмам христианство противопоставляет облачение с его глубинной символикой; ритуальным воскурениям — каждение ладана; заклинанию — молитву; ритуальным изображениям — икону¹; а в целом: *безумству хаоса* — *онтологический порядок* и *ощущение мерности бытия*. Противоположности между ритуалом и храмовым действием могут быть отражены шестью кардинальными противопоставлениями:

1. *Действо* и ритуал.
2. *Облачения* и костюм (маска).
3. *Ладан* и табак.
4. *Пение* и инструмент.
5. *Молитва* и заклинание.
6. *Икона* и ритуальные изображения.

История выпадения человека из онтологического единства с миром и Богом — через анимизм, фетишизм, господство ритуала и вульгарно-психологический эстетизм — привело его природу к единству с хаосом, к совершенной онтологической слепоте. В этот момент истории человечеству понадобилась сила и помощь Откровения, необходимость возрождения онтологической структуры и пути, возвращающего к родному единству в Боге со всем видимым и невидимым.

¹ Подробно этот вопрос мы станем рассматривать в следующей главе. Там же и вопросы символизма пения и звука в частности.

мым — все это в полноте смогло дать таинство воплощения Творца в природу человека. Но это не отняло у хаоса его жуткой звериности — началось наступление на святых и Церковь Его...

И последнее на этом этапе наших размышлений: важно помнить, что светское, классическое искусство есть результат процесса постепенного вырождения духовного действия, ритуала. *Ранее не было ничего безрелигиозного*, но таковое явилось как плод выпадения человека из онтологического единства с миром. Доказательством может служить наш краткий обзор — всякое явление, которое сегодня принято относить к светской классике, после исследования обнаруживает в себе древний корень религиозности.



«Восстание вещей». Рисунок на глиняном сосуде из Валье де Чикама (Перу)

Но вернемся от осмысления театра к онтологии ритуала. Через *ритуал* становится возможным возрождение *утраченного, на предыдущих ступенях, естественного оборотничества*, универсального «все во всем». Мировоззренческие корни его следует искать в космологической доктрине древней натурфилософии. В плане реализации человеческих возможностей в древности много надежд возлагали на «микроскопическое» строение людей. Исходя из того, что каждый человек суть «микрокосм», маленькая вселенная¹, сочетающая в себе все уровни вселенной большой, люди видели залог возможности растворения в природе, магическом соединении с ней, осуществляемом *путем различных ритуалов*.

В *дохристианскую, языческую эпоху* «превращение» человека в животное было некоей нормой и отлично вписывалось в культурно-историческую обыденность.

¹ Представления о человеке как малой вселенной были унаследованы и христианством. Об этом см. главу «Символизм человека».

Воины древних индоевропейцев часто представляли себя в виде волков, назывались ими, наряжались в волчьи шкуры. В последнем случае голова волка надевалась на шлем, а другие части шкуры скрывали плечи и спины воинов. Такой «мундир», например, носили римские разведчики, знаменосцы и солдаты преторианской гвардии.

У балтов были «слуги бога-волка», считавшие себя волками и составлявшие одно из самых активных подразделений войска. Крайне интересен пример норвежских берсерков — викингов, входивших в состояние боевого сверх-экстаза, чье воинское поведение было тесно связано с представлениями о собственном оборотничестве в медведя. Показательно, что большую часть времени, свободного от боя, они проводили во сне, демонстрируя уже чисто физиологическое сходство с обитателями берлоги.

Самое яркое классическое представление *в период античности* о ликантропии можно найти у римского писателя, приближенного ко двору императора Нейрона — Петрония, а именно в его «Пире Тримальхиона». Сюжет таков. Тримальхион идет на свидание со своей любовницей Мелиссой, а так как дело тайное и проходит под покровом ночи, просит знакомого сопровождать его в пути. Дорога шла через кладбище. Здесь сопровождавший остановился, разделся, превратился в волка и убежал с воем в лес. Когда любовник пришел к Мелиссе, она поведала ему, что еще совсем недавно волк окровавленный убежал. Когда Тримальхион вернулся домой, то нашел своего знакомого в постели, а из раны на шее обильно текла кровь...

Во времена *средневекового христианства*... «Старые писатели, — пишет М. Орлов, — не все верили в волков-оборотней, иные пытаются доказать, что есть такая особая болезнь, нечто вроде черной меланхолии, при которой больные сами глубоко убеждены в том, что они превращены в волков, а это их побуждает во всем подражать волкам. Так, по ночам они рыщут на кладбищах и в пустых местах. Гулар приводит свидетельство какого-то ученого врача, который уверял, что у него были такие больные и что ему удавалось их вылечить. Тот же Гулар сообщил еще рассказ о другом, тоже больном, полусумасшедшем. Иное время этот человек отличается здравым умом, а потом вдруг впадает в экстаз и объявляет себя волком. Таких рассказов существует немало, и тут мы имеем дело, очевидно, с тронувшимися умом.

Оговариваясь, что такие недужные существуют, Гулар, однако, утверждает, что есть и такие люди, которые кознями лукаво-

го превращены в настоящих волков и в таком виде являются людям. Дьявол обладает достаточной силой, чтобы осуществить такое превращение. Благочестивые демонологи старого времени верили в оборотней и в доказательство их непреложности приводили библейские примеры: Навуходоносора, жену Лота.

В старину полагали, что Ливония кишит волками-оборотнями. Это были люди, и они делались волками только на святках, а остальное время года оставались людьми. Вот как совершалось это превращение. На второй день Рождества по стране ходил хромым мальчик, очевидно слуга и рассыльный Сатаны; он кликал и сзывал всех оборотней, и они толпами сбегались на его зов и шли за ним. Кто из них медлил и отставал, тех подгонял кнутом особый посланец дьявола, огромный человек; кнут его был сплетен из 143 железных звеньев. Кто отдавал этого кнута, у того надолго оставались знаки от него. И вот по дороге все эти люди, которых гонят в поля и леса, один за другим оборачивались в волков. Выйдя в поля, они кидались на стада скота (зимой, в Литве?..) и, как подобает волкам, резали и пожирали скотину; однако им строжайше было возбранено нападать на людей. Когда это стадо оборотней подходило к реке, старший своим страшным кнутом ударял по воде, вода расступалась, и оборотни проходили посуху. Так бродили оборотни двенадцать дней, а потом снова оборачивались в людей и распускали всю команду по домам до следующего Рождества.

Боден в своей «Демонии» приводит несколько случаев подлинного превращения людей в волков. Он указывает авторов, свидетельства которых для него, без сомнения, весьма внушительны; все они ручаются, что люди-волки существуют, что их ловили, избивали, судили, как вошедших в сношения с нечистой силой и сжигали. Иные авторы утверждают, что видели оборотней самолично. Некто Ульрих Мельник (может быть, Мюллер?) ручается, что один из величайших королей христианского мира (хотя и не называет его) был знатным волшебником и часто превращался в волка. Какой-то прокурор рассказывал Бодену, что он судил человека, которого поймали в виде волка. За этим волком охотились и ранили его стрелой в ногу. Он после того перекинулся в человека, но стрела так и осталась у него в ноге, он с нею лежал больной в постели. Стрелу эту признал тот охотник, который стрелял в волка, да и сам ликантроп принес повинную, так что прокурор считал случай несомненным.

В Доле, в местном парламенте, судили некоего Гарнье (сообщает тот же Боден). Он в образе волка напал на двенадцатилетнюю девочку,

ку, умертвил ее, загрыз, съел у нее бедро и руку и часть ее мяса принес своей жене. Другая девочка так же стала жертвой его нападения в волчьем образе, но тогда ее от него отбили подоспевшие люди; он сам в этом признался. После того он убил и съел третьего ребенка, а попался уже на четвертом. Его судили и сожгли.

В Безансоне предстали перед парламентом двое оборотней — Бюрго и Верден. Оба они, прежде всего, повинились в том, что отреклись от Бога и предали Сатане. Оба они ходили в какое-то таинственное место и там, держа в руках зажженные свечи из зеленого воска, горевшие бледно-синим огнем, совершали служение дьяволу. Потом чем-то натирались и обращались в волков, причем приобретали невероятную быстроту ног; в этом естестве они предавались амурам с волчицами. Бюрго покался, что убил мальчика, будучи в волчьем образе, и намеревался его съесть, да помешали подоспевшие люди; зато оба благополучно загрызли и съели четырех девочек.

Однажды объявился оборотень в Падуе. Он рыскал в виде волка; его изловили и обрезали ему лапы, а он перекинулся в человека, и у этого человека оказались отрезанными руки и ноги.

В Верноне в 1556 году обнаружили целую толпу колдунов-оборотней, но они превращались не в волков, а в котов; в таком виде они обычно собирались в каком-то старом покинутом замке. Однажды четверо или пятеро смельчаков задумали переночевать в этом замке. Ночью на них напала несметная стая кошек. Началась отчаянная битва. Все люди были жестоко перецарапаны, а один даже загрызен до смерти. Но и люди поранили много кошек. И вот после того среди окрестных жителей вдруг обозначилось множество раненых людей. Это, конечно, и были колдуны, и молва прямо на них указывала. Но — странное и почти необычайное по тому времени дело — местные судьи почему-то сочли все это происшествие, то есть главным образом превращение людей в кошек, невероятным и не нашли оснований возбуждать дело. Можно утверждать, что эта черта и была самой замечательной и удивительной во всем происшествии.

Однажды императору Фердинанду I донесли, что в числе его подданных есть некий поляк, великий колдун, который может, в числе разных других чудес, превращать себя в разных животных. Он был призван к императору и показал все свои фокусы. Между прочим он, натершись какой-то мазью, внезапно превратился в лошадь на глазах многочисленной толпы придворных; из лошади он перекинул-

ся в быка, потом в льва. Император был так испуган этими чудесами, что велел немедленно выгнать кудесника...

Святой Августин в известнейшей книге «Град Господень» говорит, что в Альпийской области встречались колдуны, которые давали людям, особенно прохожим и проезжим, какой-то особенный сыр. Кто ел этот сыр, тот вдруг превращался в осла или в какое-нибудь другое выючное животное; ведьмы грузили на него свою кладь, и оборотень послушно вез ее на себе, куда им было надо; после того ведьмы снова обращали оборотней в людей...

Удивительное происшествие рассказывает Кальме. Однажды к святому Макарию (Александрийскому?) привели кобылицу. Приведшие поведали святителю, что эта кобылица — хорошая и честная женщина, ставшая жертвою злого колдуна. Бедная женщина трое суток оставалась без пищи: она не принимала ни людского, ни конского продовольствия. Предъявляли ее раньше и другим духовным лицам, но они не в силах были ничего полезного для нее совершить. Когда ее привели к Макарию, его ученики хотели было сначала удалить пришедших, будучи уверены, что они привели не оборотня, а настоящую лошадь, но Макарий сказал им: «Вы сами звери, если не в силах различить того, что видите. Эта женщина вовсе ни во что не превращена, она только околдована и всем кажется кобылицею; это дьявольский отвод глаз». И он sprysнул голову женщины святою водою, и все сейчас же увидели, что это не кобылица, а человек. Святитель дал ей поесть и отпустил с миром к мужу» [181, с. 144–148].

В наше время оборотничество почти целиком относится к патологии, являясь весьма необычным психическим заболеванием. Тут необходимо вспомнить малоизвестную, однако, весьма тяжелую, «болезнь Хеннмана», названную по имени талантливого английского биофизика.

Джон Хеннман ввел в научный оборот термин **трансмемори** («пересаживающаяся», или «блуждающая память»), рожденный на стыке биофизики и психиатрии. Данное понятие характеризует серьезное расстройство, коему предшествует кратковременное отключение сознания, завершающееся впадением человека в «интеллектуальную кому», во время которой больному как бы припоминаются некие события, никогда не имевшие оснований в его личном опыте. Доктор С. Д. Ассильбеков утверждает, что речь идет об индивидуальных патогенных зонах, которые теоретически природой уготованы для каждого человека. Просто одни люди попадают в свои

патогенные зоны, а другие нет. Эти зоны необязательно привязаны к пространству (комната, дом, природный ландшафт). Они могут иметь и временные рамки: человек в определенном возрасте начинает чувствовать чужое сознание и оказывается готовым впустить его в себя... При этом человек как бы превращается в другое существо, обычно в зверя; с ним происходят следующие изменения: укрупнение ногтей (или, наоборот, умельчение, порой до размера птичьих коготков); увеличение волосяного покрова, уменьшение ушных раковин до кошачьего размера; приобретение новых привычек (как правило, постыдных, так как они, в принципе, несвойственны человеку). Больной оказывается в плену чужого, звериного «сознания». Как правило, это «сознание» собаки, кошки, птицы, — одним словом, мелкого животного. Например, одну женщину (44-х лет) посещало характерное видение — она смотрела с высоты люстры на слабоосвещенную комнату, полную загадочных двуногих и двуруких существ, обладающих огромными зубами, пальцами, ушами. Одновременно ее желудок требовал семечек и зерен. Другой пример — девочка 14 лет, чьи ногти почти свернулись, приняв форму трубочек, и изогнулись, как птичьи коготки. Нос больной уродливо вытянулся, став невероятно похожим на клюв. Девочка впала в почти неменяемое состояние, глупо вертела головой. От нее постоянно пахло сырой рыбой, которой требовал пораженный организм¹. Подобных примеров масса и их перечисление заняло бы слишком много времени.

Напоследок заметим еще одно. Дело в том, что, отнесение подобного явления к психическому еще не означает разрешенность вопроса: действительно, что есть психическое по своему существу с точки зрения современной психологии сказать очень и очень трудно. «Научные трудности не преодолеваются средствами терминологической магии, то есть простым включением термина «психическое». Поэтому и при такой оговорке недостаточность усредненного определения сохраняется, что проявляется в различных отношениях... В настоящее время еще недостаточно ясно, где начинается психическая информация и каковы ее общеродовые признаки, которые отличают психическую информацию как таковую от других форм информационных процессов...» [45, с. 507] В любом случае, очевидно, что оборотничество — в каком-то виде все же имеет отношение к действительности. Впрочем, рассмотренные выше последние явления не исчерпывают всей сути оборотничества, которую можно

¹ По материалам [159, с. 16].

раскрыть, лишь обратившись к далекому прошлому и конкретно — к мифам и ритуалам древнего человека, для которого рассматриваемый здесь феномен был не патологией, а религиозным действием, и, следовательно, живой реальностью. Христианство, как мы уже неоднократно могли убедиться, не отвергает учения о сопричастности человека Богу и миру, оно порицает стремление к ложным, эгоистическим сопричастностям его, и в этом попирает растерзание человека хаосом. Христианство против языческого ритуала потому, что он реально — именно реально — приобщает человека к ложным основам и противопоставляет этому подлинную онтологию бытия — жизнь во Христе Спасе. В этом все отеческое богословие, в этом и Дионисий Ареопагит, и Максим Исповедник, и Симеон Новый Богослов, такого же учения придерживается и св. Григорий Палама. Поддержав учение о материи как восприемнице, Палама, таким образом, выступает как *символист* в этом вопросе. Пользуясь услугами языческой философии для рационального обоснования тех или других истин христианского Откровения, Григорий Палама и вообще большинство (особенно восточных) церковных писателей, в особенности первых четырех веков, оказывает заметное предпочтение Платону, считая его более близким к христианской истине; другие философы пользуются или менее значительным и не столь общим вниманием (Аристотель), или же совершенным презрением (эпикурейцы и подобные). Если же рассматривать явление оборотничества с точки зрения *символического мировосприятия*, то оно соответствует скорее платоновской концепции, ведь здесь форма оказывается вне вещи, а по Аристотелю *вещь и ее форма существуют нераздельно, а потому и умирают вместе.*

Аристотелизм мог бы легко решить вопрос о явлении чудотворной иконы, как это, к примеру, было при становлении Глинской обители¹. Здесь форма и вещь соответствуют друг другу, хотя сам факт явления необычен. А вот если происходит общение вещей мира сего, их перетекание, оборотничество, то это, по-видимому, не совсем

¹ «Обретение Чудотворного образа Богородицы происходило при следующих обстоятельствах. Однажды в дремучем лесу на одной из сосен пчеловоды днем увидели икону Рождества Пресвятой Богородицы, сияющую чудесным светом. Они в страхе Божиим помолились перед ней и, возвратившись домой, рассказали жителям об этом чудесном явлении иконы, о ее необыкновенном сиянии. С тех пор многие стали притекать к новоявленной иконе и получали благодатную помощь Царицы Небесной. Из-под корня сосны, на которой была обретена икона Богородицы, истекал источник целебной воды» [158, с. 45].

ясно для аристотелика, так как форма стирает свои четкие границы, она не прочно связана с материей.

Есть *факты оборотничества вещей*, напрямую не касающиеся человека, а потому и свидетельства об этом, по-видимому, более объективные. В одном журнале можно прочесть такую историю. «Разбирая свой архив, я, нижеподписавшийся, нашел между прочими рукописями «Описание чудесной льдины, найденной в Нижегородском архиерейском доме в 1823 году, марта 14 дня». В это время я был учеником Нижегородской духовной семинарии и был очевидцем этой льдины. Представляю на суд читателей необычайное по законам природы явление. «1823 года марта 14 дня в Богоспасаемом Нижнем Новгороде в доме архиерейском между льдинами, привезенными с реки Волги 11 и 13 числа в оный дом для погребов, преосвященным Моисеем, епископом Нижегородским, усмотрены в середине одной из них кубической фигуры следующие чудесные изображения: 1) Церковь необыкновенной и прекрасной фигуры с лучшими и пропорциональными архитектурными принадлежностями, с главой и четвероконечным на ней крестом, что, конечно, послужит к обличению раскольников, во множестве находящихся в Нижегородской губернии. 2) Подле сей церкви колокольня, отдельно изображенная, подобной, но в меньшем виде фигуры, с таковым же пропорциональным верхом и главой, как церковь. 3) За церковью у алтаря видны четыре человека как бы на некоем возвышенном портике, стоящие на коленях и с поникшими к алтарю главами, коих почти все зрители почитали за евангелистов, а некоторые за монашествующих. 4) При церкви видны два блюда, принадлежащие к потиру и дискосу, на коих изображены небольшие круглые фигуры в виде просфор или благословенных хлебов. 5) По сторонам сих видов отдельно и очень явственно изображены виды прекрасных и пропорциональных подсвечников со свечами, из коих на одном зрится даже угасающая свеча и густой дым выходящий, как обыкновенно при угашении свечи бывает. 6) Вверху сих видов, так же отдельно и явственно, открывается вид паникадила лучшей фигуры, также с горящими свечами, а подле одного две небольшие елейные лампадки. 7) На одном основании с большими видами отдельно и явственно усматривается продолговатая фигура, как бы на четырех малых подножиях, которую большая часть зрителей почла за гробницу, а другие за купель. 8) С одной стороны льдины, именно с наружной, изображен вид высокой и отдельно от прочих видов сто-

ящей башни, а под нею как бы во внутренность льдины или в ограду церковную входные врата, имеющие верх полуциркульный, а под ними, через несколько линий, служащих вместо карниза, представляются другие, подобные первым, врата, только в меньшем виде, что некоторые из зрителей почитали за впадину над вратами с иконой. Недоставало к сим утварям церковным потира с диском, но и сии виды найдены были и принесены к его преосвященству одним священником в одной небольшой льдине. 9) В середине сей льдины явственно изображается потир правильной фигуры, покрытый диском, с какой-то вещью, на нем лежащей. 10) Вокруг сего потира отдельно замечены виды подсвечников, подобных тем, кои изображены в большей первой льдине, только в меньшем виде. Таковых подсвечников шесть, из коих с одной стороны потира три и с другой столько же, кои все расположены правильно и пропорционально.

При воззрении на сии изображения представляются они зрителям не односторонними, как изображают виды на картинах, но как бы вылитыми из чистейшего серебра, и каждая фигура имеет собственно ей принадлежащую округлость и объемность. При таянии сих льдин от теплоты открылось, что внутренность всех оных изображений пуста и наполнена одним чистым воздухом. Все сии изображения при ударе прямо в них солнечных лучей казались для взора еще более великолепными и как бы облеченными в разнообразные цвета, так что невозможно было не ощущать при виде их особенного благоговения. Народ вскоре узнал о сем чудесном явлении и целую неделю от 6 часов утра до 7 часов вечера непрестанно приходил толпами в архиерейский дом смотреть оные чудные в льдине изображения, и все с благоговением удивлялись сему дивному строению творческих рук Верховного Художника и Строителя небесного Иерусалима, мановению Коего вся природа повинуетя. Преосвященный Моисей, епископ Нижегородский, во смирении духа, с сердечным умилением взирая на сии изображения, приказал оные срисовать, сколько возможно вернее и ближе к подлиннику, и представил о сем явлении г. министру духовных дел и народного просвещения». [79]

Другой пример. К. Г. Юнг в работе «Синхронистичность» рассказывает о случае нахождения в тайге кристалла, во всех тончайших подробностях передающего образ петушка. Как мог образоваться такой кристалл в месте, где не ступала человеческая нога — загадка. Исключительно тонкая форма усваивается горной породой; форма и вещь как бы не соответствуют друг другу...

Таинственные изображения, также примыкающие к описываемому нами ряду явлений, всегда привлекали людей: «После кончины настоятеля собора в Ландаф Вогана на стене собора неожиданно возникло влажное пятно — колония грибков в точности приняла очертания лица покойного» [167, с. 129]. Аналогичная ситуация произошла в храме Христа в Оксфорде в середине 1923 года. На стене храма появилось изображение, «как две капли воды похожие на покойного настоятеля Лиддела», умершего в 1898 году. В одной из газет писали: «Не нужно напрягать свое воображение, что бы распознать голову человека. Она сразу видится на стене, как бы нарисованная уверенной рукой мастера. Это не гравировка, не рисунок и не скульптура, однако его нельзя не заметить» [167, с. 129].

Думается, приведенных примеров достаточно, чтобы ясно показать возможность явлений, необъяснимых с точки зрения современной науки¹, но понятных и приемлемых для «старой» парадигмы.

¹ Вот какие объяснения предлагает сегодняшняя наука: «Причины появления знаков на теле странны, необычны, но не чудесны. В их основе лежат *какие-то, не до конца изученные особенности человеческой психики*. Если прежде появление стигматов — язв, открытых ран в тех местах, где, по преданию, получил их Иисус, — объяснялось тем, что по просьбе горячо сострадавшего Иисусу христианина сам Бог либо его посланец открывал раны на ладонях и ногах верующего, то современная психология вполне убедительно объясняет (!) — объяснение подобно только что приведенному — *«какие-то, не до конца изученные особенности человеческой психики»*. Никто до сих пор не ведает, что есть самовнушение. — Прим. Д. А.) появление стигматов самовнушением, доходящим до крайней степени.

Появление изображений на камнях имеет причины определенные природные процессы (сырость, присутствие каких-нибудь грибков и т. п.), само по себе неудивительно. Внимание привлекают лишь те из них, в которых человек находит привычные черты. В тех случаях, когда такое сообщение можно проверить, всегда оказывается, что степень сходства преувеличена. Если бы мы только прочитали, что голова пастора Лиддела «сразу видится на стене, как бы нарисованная уверенной рукой мастера» и похожа «как две капли воды» на прототип, — что ж, нам бы только оставалось верить на слово. Но приводимые в книге фотографии — портрет Лиддела и пятно на стене — позволяют проверить справедливость приведенного утверждения и ясно показывают его несостоятельность. Пятно действительно имеет необычную форму, схожую с рисунком головы человека. Однако говорить, что оно «как две капли воды» похоже на облик покойного пастора (который, кстати, большинство прихожан за двадцать пять лет, прошедших со дня смерти настоятеля, успели позабыть), пожалуй, рискованно.

В середине нашего века перуанский историк-любитель Даниэль Русо долго искал и, наконец, обнаружил на Андском нагорье монументальные статуи — произведения неизвестной цивилизации Вековые выветривания и вымывания придавали скалам и целым горам причудливые формы. Русо, одержимый жаждой увидеть то, что он хотел увидеть, среди тысяч камней находил такие, которые при определенном ракурсе или в определенное время дня походили на изображения зверей, портреты людей. Горячего энтузиаста и дилетанта не смущало то, что сре-

Нумерология св. Григория Паламы. Святой Григорий Палама не относится с пренебрежением к числу. Числовой символизм его уходит своими корнями в древнюю философию осмысления числа. *Символическое значение числа* лежит в основе каббалистической, пифагорейской и исламской традиций. Для пифагорейцев числа — выражение гармонии космического порядка. Есть числа, выражающие мужской принцип; четыре числа выражают женский, темный аспект. В каббале используется сложный принцип взаимозаменяемости букв и чисел. Исламская традиция видит в числах корни всех наук и основание мудрости.

Числовой символизм есть и в богословии христианских отцов. Много интересных рассуждений этого рода мы можем прочесть у Климента Александрийского, который достаточно широко пользовался числовым символизмом при толковании Священного Писания. В «Строматах» Климент пишет: «Мы уже упоминали Авраама в связи с геометрией, он же послужит нам примером использования ариф-

ди таких зверей были слоны, львы, верблюды, никогда не водившиеся в Америке, среди людей — и негроиды, и густобородые европеоиды. Объяснение можно найти всему, если веришь, — и Русо объяснял присутствие таких изображений неведомыми, но древними контактами Америки, Африки и Европы. То, что кости увиденных им животных не были обнаружены археологами в Америке, разумеется, его не смущало. Однако Русо не повезло — он действовал уже в эпоху фотографии и свои снимки должен был публиковать. А любой, кто смотрел объективно, непредвзято на эти снимки, мог заметить, что в большинстве случаев сходство было слабым (жаль, что критик не предложил читателю самому оценить сходство и сделать это за нас. — *Прим. Д. А.*).

Заблуждение Русо и сведения о таинственных пятнах имеют одну основу: способность человеческого глаза «творить форму», дополнять неоконченное изображение, придавать ему привычные для глаза черты. Потому-то и «портрет» Лиддела был признан похожим, так как, хоть и смутно, его лицо могло быть памятным прихожанам, и теософы из Бата считали «портрет» старого солдата «воплощением мысленного образа, созданного воображением благочестивых посетителей».

В некоторых же случаях, хотя авторы книги (не вполне, кстати, вразумительно) и ополчаются против «научных авторитетов», сведения к ним поступают никак не из «первых рук» и даже не из вторых. Таков, в частности, рассказ об «эпидемии» в Германии и, насколько можно понять, во Франции, когда на домах появлялись изображения религиозных символов. Таков и рассказ об изображении кометы не то на яйце, не то в яйце. «Лояльный протестант и настоящий домашний информатор», судя по названию, выходил не в Риме и сам основывался на слухах о «чуде».

Градина, как известно, может принимать разнообразные формы. Неудивительно, что при желании человек увидит в неровностях градины и какое-то изображение. Увы, град — создание недолговечное. Вопрос, верить или не верить, остается открытым, так как неизвестные «французские источники», на которые ссылается журнал «Английский механик», невозможно проверить собственным опытом, посмотрев фотографии» [167, с. 133–134].

метики. (2) Услышав, что Лот захвачен в плен, он сосчитал число слуг, родившихся в его доме, которых оказалось числом $тл$ (318), и победил огромное число врагов. (3) Дело в том, что форма числа «триста» является знаком Спасителя [Т — крест], а сочетание букв «йота» и «эта» означает Его имя [Ιησους]. (4) Смысл этого в том, что домочадцы Авраама были под знаком спасения, а те, которые нашли убежище под Знаком и в Имени, являются господами этих самых захватчиков, равно как и всех неверных язычников, которые за ними последовали. (5) Далее, число «триста» есть три сотни. Десятка есть совершенное число, как полагают. (6) Восьмерка же — это первый куб, поскольку она равна во всех трех измерениях [$8 = 2 \times 2 \times 2$].

(7) «Дней жизни человеку будет, — как сказано, — сто двадцать (ρκ) лет». Число это получается, если сложить все числа от единицы до пятнадцати, пятнадцать же дней — это период, в течение которого Луна достигает полнолуния. (85,1) В другом отношении, сто двадцать является треугольным числом и составлено из равного (ισοτήτος) числа шестьдесят четыре, поскольку оно состоит из чисел, которые, если их последовательно складывать, образуют квадраты (1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15), и неравного (ανισοτήτος) числа пятьдесят шесть, которое состоит из семи четных чисел, начиная с двух, которые при сложении квадратов не образуют (2, 4, 6, 8, 10, 12, 14). (2) Представив это еще одним способом, можно получить, что число 120 состоит из четырех чисел, первое из которых — треугольное число 15, другое — квадратное число 25, третье — пентагональное 35 и четвертое — гексагональное 45. (3) И каждый из этих видов пропорционален пяти: из монады 5 получается треугольное 15, квадратное 25 и так далее. (4) Число 25 происходит от монады 5 и считается символом колен Левитов, число 35 основано на двойной диаграмме — арифметической, геометрической и гармонической (6, 8, 9, 12), что в сумме составляет 35. В течение стольких дней, как говорят иудеи, формируются семимесячные младенцы. Аналогично, число 45 образуется из тройной диаграммы (6, 9, 12, 18), что составляет в сумме 45. В течение этого срока формируются девятимесячные младенцы» [121, VI, 84–86]. Следует помнить, что такое понимание невозможно низводить на отвлеченно-аллегорическое, ибо для Климента существует первенство символа над аллегорией, а вместе с автором «Стромат» этого — символического — осмысления числа придерживалась вся отеческая традиция. Могло ли быть случайностью, что патриарх Ной построил ковчег не менее и не более, как

300 локтей, когда «триста» первоначальной буквой своей явно указывает на спасший человечество от потопа греховного крест? Такие вопросы не могли иметь разномыслий в своих ответах для александрийской традиции, и св. Григорий Палама также в своих рассуждениях разделяет *символизм числа*. Для него число не отвлеченность, не аллегория, а глубинный символ, требующий своей истинной интерпретации. В его рассуждениях можно встретить попытку опровергнуть *совершенное* первенство у числа 7. Совершенное число, считает Григорий Палама, например, 6, равно сумме своих множителей: $6=1+2+3$, для Паламы 7 — пример простого числа, которое делится лишь на 7 и на 1 и потому не могущего быть совершенным. С другой стороны, $7+7=14$, а это больше 10, $7 \times 7=49$, что так же больше 10. Поэтому 7 не порождает ни одного числа из первой десятки, как, например $6:2=3$, а потому полнота может принадлежать по Паламе только числу 1, ибо Бог — один и един, творит единый и целостный мир. [150, с. 180] Вот эти рассуждения: «Далее, если этот (седьмой) день благословляется по причине того, что данное число (семь) является таковым, то насколько более [это подошло бы] первому дню — тем более, что и Моисей сказал, что только один [день] получил благословение! Ибо монада ни в коем случае не является рожденной. Но говорят, что она, множась, порождает все числа — и [среди них] десятирицу внутренних [чисел]. Седмерица же [не порождает] ни одного из десятирицы внутренних [чисел] — и потому девственна. А девственница никоим образом да не будет роженицей — пусть и не по необходимости, однако да не будет! Ведь воздержанна не та, что порождает многое: чем больше [она рождает], тем дальше отстоит от девства во всех отношениях. В самом деле, при умножении и сложении седмерица не порождает ни одного из десятирицы внутренних [чисел], зато сверх десятирицы — многих. Как же она [может быть] девственной? Но избегающие столкновений с нами словно бы восходят на Луну и [небесные] сферы, говоря, что их семь, и поясняя, что Луна в течение семи дней имеет форму полумесяца, а в остальные дни — полной сферы, и что через равные [промежутки времени] она возвращается в начальную фазу. Ведь они не знают, что если число «семь» священо [лишь] из-за этого, то и остальные числа ничем не хуже, и паче всех — их начало» [150, с. 176–177]. Мы видим, что символизм числа так же значим для богословия св. Григория Паламы: предположить противное — значит переполюсовить цельное мировоззрение — невозможно разделять

символизм на высших ярусах бытия — в отношении Бога — и отказывать в нем низшим. Впрочем, к символизму числа и его обоснованию нам еще предстоит вернуться в разговоре о сакральном значении зодчества.

2.7. Учение о Боге и связи Его с человеком. Онтологические посылки к молитве

Паламизм есть символизм, и прежде всего в понимании Бога. — Понимание сущности и энергии в христианстве. — Понимание сущности и энергии в католицизме. — Понимание сущности и энергии в протестантизме. — Православное понимание сущности и энергии. — Символизм слова и имени. — Божественные имена. — Слово как энергийная природа сущности. — Пример сопричастности через имя. — Специфика понимания количества и качества энергии. — Святость имени Бога. — Новый Завет и святоотеческая традиция в имени Божьем. — Роль имени-слова в судьбе Адама и Евы. — Статус слова в высоком анимизме. — Низкий анимизм и положение в нем слова. — Противостояние слова порядка и слова хаоса. — Вербальная сила ритуала. — Подчиненность богов магии слова. — Дионисийский культ и его фазы. — Аристотель о происхождении трагедии и комедии. — Сатирическая сцена и ее происхождение. — Борьба за слово: столкновение христианства и язычества. — Ораторы древнего Рима. — Драма в период христианства. — Вульгарный эстетизм как неосознанный магизм. — Значение имени в богословии Оригена. — Символизм записанного слова. — Экспрессивная лексика (культовое значение разрушительной природы брани). — Матерщина в повседневной речи. — Табу христианства на бранную речь и его причины. — Бранная речь, как язык темных сил. — Мат как антипод молитвы. — Слово в средние века. Противостояние молитвы и вербального механицизма. — Столкновение онтологизма и субъективизма. — Что есть магия. — Отличие магии от религии. — Черная Месса как борьба хаоса со структурой. — Отношение к слову и имени Божьему в русском богословии. — Столкновение имяславцев и имяборцев. — Психоанализ и слово. — Фрейд и его традиционная критика. — Несостоятельность традиционной критики. Психоанализ и шаманизм. — Итоги главы.

Паламизм есть символизм, и прежде всего в понимании Бога. Вернемся к пониманию материи у св. Григория Паламы. Если его мысли на этот счет не дают никаких иных интерпретаций, как только осмысления материи, близкое к платоновскому, то можно с уверенностью говорить о защите им *символического мировосприятия*.

Но на этом останавливаться не следует, Палама известен не только тем, что поддержал символическое учение о материи, следующее из классической античности, но и более всего *он распространил символическое мировосприятие в самую сердцевину бытия, обосновывая и защищая энергийное присутствие Бога в мире, а, по сути, наводя еще раз с отчетливостью особый ярус символов в их общей иерархии*. Да и известен Палама, прежде всего, именно как защитник энергийного присутствия Бога в мире, чему собственно посвящен его спор с Варлаамом. Мир по Паламе есть явление Божественных идей, но в самом мире возможно особое присутствие Божества, не сводимое на тварное бытие, а потому онтологически это более высокий уровень иерархии символов. Обоснованием этой позиции непосредственно и занимался св. Григорий Палама. Имея в виду все сказанное, мы не ошибемся, если скажем, что *паламизм есть, прежде всего, символизм в понимании Бога*, а, учитывая позицию во взглядах на материю, можно с уверенностью сказать, что паламизм есть в целом символическое мировосприятие, осмысленное через опыт и в опыте.

Восприятие Бога в энергиях или Его символах находит свое теоретическое обоснование, прежде всего в *гносеологии*. На вопрос: «Возможно ли познать Бога и в какой мере?», существует несколько ответов уже в самом христианстве. Разгадка же этой проблемы кроется в двух основных категориях — «сущность» и «энергия» — и отношении человеческого разума к ним.

Аристотелевские понятия «сущность» и «энергия», как мы уже видели, можно встретить у многих христианских богословов: у Афинагора, св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Григория Нисского, у Псевдо-Дионисия Ареопагита, св. Иоанна Дамаскина, у Фомы Аквинского, у св. Симеона Нового Богослова, однако понимание их разнится и уточняется зачастую по-разному. В этом смысле, христианство в самом себе дало *несколько интерпретаций неоплатонизма*. Можно выделить три позиции в понимании неоплатонизма — *восточно-православная, западно-католическая и протестантская*.

Католическому богословию Аристотель стал настолько близок, что его тезисы в понимании сущности и энергии дошли до крайности. Если православные богословы всегда подчеркивали непознаваемость сущности всех вещей, их непостижимость умом человеческим, то для католического исследователя, напротив, сущность земной вещи настолько привязывается к самой вещи, что следует говорить о полной ее доступности уму, а, следовательно, и познанию.

Католичество, заимствуя у неоплатонизма и терминологию, и собственно учение Аристотеля о форме, доводит ее до предела. Усвоив аристотелевскую гносеологию, католические богословы претендовали на умозрительное познание сущности земных вещей: «Ум постигает сущности вещей так же верно, как слух различает звуки, а зрение — цвета» [84, с. 277]. К Богу же применялся тезис о совершенном агностицизме в отношении его природы *до нашего вхождения в мир духовный*, далее праведники получают силу зреть *самую сущность Бога* лицом к лицу. Как видим, и здесь католичество не миновало крайностей, исповедуя на небе и на земле совершенный гнозис.

Подтверждений этому последнему тезису можно найти достаточно. Ограничимся одним примером. Именно в тот момент, когда Григорий Палама на Востоке развивал свое учение о непричастности человека к сущности Бога и Его познаваемости на уровне энергий, папа Иоанн XXII проповедовал учение о том, что души праведников после Страшного Суда будут созерцать *сущность* Бога. Это произошло в 1331 году. Иногда утверждают, что тогда было высказано частное мнение, но история в лице папы Бенедикта XII закрепляет это мнение особой конституцией «*Benedictus Deus*» в 1336 году.

Итак, средневековый реализм, основывающийся на аристотелевском понимании сущности, вынес приговор о том, что субстанции, *сущности вещей реально существуют и являются предметом познания*.

Своего апогея это учение достигает в сочинениях Фомы Аквинского. Он утверждает, что Бытие как таковое, Божественное Бытие для человека непознаваемо, но в тварном мире мы с помощью разума постигаем именно сущности, субстанции. Субстанции мира тварного, по Фоме, обладают относительно самостоятельным бытием — относительно — в меру причастности их Абсолютному Божественному Бытию.

Верным следствием такого реализма является номинализм — это реализм, доведенный до своей предельной крайности в выводах. Оккам, сформулировавший свою знаменитую «бриту» — не следует умножать сущности свыше необходимости — полагал, что Бог может в силу своего могущества создать любую вещь, и при этом нет никакой нужды в субстанциях — бытийных стержнях вещей. Находящаяся перед нами вещь может быть познана, минуя умопостигаемые субстанции, фактически эмпирически. Если для аристотелевской метафизики бытие вещи коренилось именно в субстанции-

ях постижимых умом, то для номинализма эти субстанции как бы совпадают с самой вещью, зримое и незримое объединяются — сущность вещи оказывается предметом веры¹.

Поскольку, согласно номиналистической концепции, предметом подлинного знания оказываются не субстанции, а акциденции, то есть явления, впервые появляется возможность трактовать *познание* как *установление связей между акциденциями* (качествами), и, таким образом, ограничить его уровнем *явлений*. Здесь, подчеркнем, происходит пересмотр важнейшего принципа аристотелевской онтологии и логики, гласящего, что сущность (субстанция) есть условие возможного отношений. Именно в номинализме намечается та тенденция к самостоятельности гносеологии по отношению к онтологии, которая была чужда античному мышлению и развернулась полностью лишь в Новое время. Отныне *разум начинает пониматься как некая субъективная деятельность, лишенная онтологических корней, связи с реальным бытием, а потому противостоящая ему*. Так, подчеркивает П. П. Гайденок, «номинализм, как бы замыкающий развитие средневековой теологии и философии, представляет собой едва ли не самый радикальный поворот в истории мысли со времен античной классики — Платона и Аристотеля. Именно номинализм разрушает фундаментальные предпосылки онтологии, просуществовавшие на Европейском континенте более полутора тысячелетий, — онтологии, в центре которой были понятия бытия и сущности (субстанции), постигаемых с помощью умозрения. Поэтому есть достаточно веские основания считать номиналистов XIV века родоначальниками нового типа мировоззрения, развернувшего свои возможности в новоевропейской философии, науке и культуре»². Что касается Бога, то здесь исповедуется совершенный агностицизм. В этой позиции и залегает начало того неоплатонизма, который может именоваться протестантским неоплатонизмом, отказавшимся от символического мировосприятия, разрушившим корни онтологии, и в дальнейшем приводящим к деизму со всеми его скучными и малоинтересными проблемами.

Все эти крайности богословствования были отвергнуты православной гносеологией. **Православное богословие** более тонко разработано и удерживает равновесие между крайностями неоплато-

¹ О номинализме см. также в главе «Паламизм. Жизнь и личность Варлаама».

² Подробнее см.: [50, с. 47–48].

низма — сохраняя, однако его терминологию сущности и энергии, но отказываясь от рационалистических крайностей аристотелизма, приводящих к католическому рационализму и номинализму.

И Творец, и видимые нами вещи, по учению православному, имеют непознаваемую, *недоступную уму сущность*, но ничто своей сущностью не ограничивается, а подается знанию в своих энергиях. В отношении Бога Палама говорит, что Он «имеет и то, что не есть сущность. *Но это не значит, что то, что не есть сущность, является принадлежностью (акциденцией). Оно не есть принадлежность, так как совершенно неизменяемо; но и не сущность, потому что не есть самобытное бытие*». Ссылается Григорий Палама при этом на Дионисия Ареопагита: «Дионисий говорит так же, что в этих божественных выступлениях и энергиях увеличивается самое божественное начало. Он призывает восхвалять Бога, не как приемлющего нечто от вне, — прочь от этого! — но эти именно выступления Бога». Если же энергий нет, то мы лишаемся и всякого общения с Богом: «Если есть приобщающиеся Богу, а сверхсущная сущность Бога совершенно неприобщима, то, значит, *есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимися, через что они приобщаются Богу*» [64, III, 2]. Это нечто, именуемое энергией сущности, обладает целым рядом свойств, закрепленных диалектикой: энергия постижима, познаваема, именуема, созерцаема; она бесконечна, ибо выражает бесконечную сущность и одновременно конечна, ибо познаваема; энергия сущности неотделима от самой сущности, она и есть сама сущность, но, с другой стороны, она отлична от самой сущности, можно сказать, что энергия есть символ сущности, связывающий две сферы — план Божественной запредельной сущности, непознаваемой и сокрытой, и план познаваемого, доступного.

Св. Григорий Палама научает, что «энергии — это Сам Бог в Его обращении к твари. Его творческая мощь, промыслительное попечение о мире, все Его явления миру и человеку не суть сама сущность Божия, которая остается неприступной и непознаваемой, а Божественные энергии, или точнее, единая, но многообразная и многочастная энергия всех Трех Божественных Ипостасей... Усия Св. Троицы есть понятие Бога, Сущего в Себе, Бога трансцендентного миру, но Который к этому миру, следовательно, и человеку, обращен своею энергией или силою... Эта единая числом, но многообразная в своих проявлениях миру энергия есть общее действие всей Св. Троицы. Оно не принадлежит одной только какой-либо Ипостаси, но всем Им Трем... В Боге

кроме Его сущности и Ипостасей надо отличать и общую божественную энергию, одну числом, но многообразную в своих проявлениях (выступлениях, передачах, причастиях), как-то: *промышление, благодать, предведение, чудотворение, воздаяние, созидание*» [117, с. 34].

Итак, Бог для православного мистика выступает из своей непознаваемой сущности в познаваемых действиях или энергиях-символах, немислимых без сущности. Равновесие православного учения было фиксировано многократно в соборных тезисах и заявлениях, направленных как против языческого неоплатонизма, так и против католического крайнего аристотелизма, при этом православное богословие всегда стояло на позициях апофатизма и антиномических рассуждениях. Важно еще одно: символическое мироощущение — таким как мы его описали в главе «Основы символического мировосприятия» — *возможно только в рамках православного богословия; ни католицизм, ни протестантизм в своих отрицаниях встречи человека с иной реальностью не могут признать символа, а потому видимое бытие воспринимается в субъективных аллегориях*. Далее простой, вульгарной фантазии, воплощенной в субъективной аллегории, западное мышление пойти никак не может! В нашем сравнительном подходе к пониманию трех христианских направлений — православия, католицизма и протестантизма — вывод этот следует назвать главным и его следует особо выделить.

Символизм слова и имени. Энергичная природа Бога занимает верхний ярус в иерархии символов. Сюда следует отнести Премудрость, Жизнь, Силу, Правосудие, Любовь, Промышление — *имена-энергии*, которыми нарекается сокрытая сущность Бога, к которой мы таинственно приобщаемся через слово-имя. Свв. Каллист и Игнатий Ксанфопулы так пишут: «Три суть необходимые оружия против диавола, кои даровала нам Св. Троица: смирение, говорю, любовь и милосердие, на кои даже воззреть не может все демонское полчище... Душа, облекающаяся в них, облекается в Самого Бога, и бывает некоторым образом богом. Ибо сии три оружия: смирение, милосердие и любовь — суть Сам Бог» [112, гл. 73]. «Несомненно и без раздумывания веруя, что и Воскресение, и Жизнь, и все, что ни есть спасительного, Сам есть Богочеловек Иисус Спаситель, как и Сам Он сказал: Аз есмь Воскресение и Живот» [112, гл. 18].

Само по себе слово есть тонкая энергичная природа, полагаемая тем, кто его произносит. Такой тезис является естественным следствием учения о материи — сущностно-энергичное понима-

ние человека дает нам право слагать его из единства энергий, где наряду с прочими свое место находит и речь, как энергия глубинного существа человека. Это представление солидарно и с представлением восточных богословов, вспомним, в частности, что по учению св. Григория Паламы слово входит в состав человека, прообразуя и *символизируя* собою Слово Божественное. Оно раскрывает глубинную природу существа человека¹, *являет энергично его сущность*. Сущность предмета выходит за его пределы, полагает себя вне себя, и то, что рождается от соединения сущности и иного естественно назвать энергией или *символом сущности*. Одним из таких символов и является слово. Посредством его — слова — объясняются не только субъективно-психологические влияния одного человека на другого, но и объективно-психологические. Через слово происходит актуализация онтологического единения людей и вещей мира. Через произнесение имени мы становимся *сопричастными* именуемому, ибо через имя мы *подражаем* сущности предмета или явления. Смысл же «*подражания*», как особой категории, мы уже исследовали и знаем: подражанием достигается прямая *сопричастность* подражаемому предмету². Приведем пример одного такого контакта, не сводимого на субъективистскую основу, а указывающего на глубинную взаимосвязь бытия через энергичную (*символическую*) природу. «Пять раз в жизни мне случилось, — творит г-жа Уайт, — слышать голос, повелительно звавший меня, называя по имени, и всегда выходило, что кто-нибудь нуждался в помощи и призывал меня: каждый раз, когда я слышала подобный зов, непременно умирал кто-нибудь из родных приблизительно в то самое время. Ни при каких других обстоятельствах со мною не было галлюцинаций. Первые два раза я слышала зов в минуту смерти моих двух теток, которые заботились обо мне в детстве, когда мои родители были в Индии. В обоих случаях я не могу поручиться, в тот ли самый день я слышала зов, или нет, но, несомненно, разница была не более нескольких дней.

В следующий раз — тогда я была поражена всего сильнее — это случилось в минуту смерти моей матери в Индии, 8 ноября 1864 года. Я жила тогда у двоюродной сестры, г-жи Гарнет. Утром мы сидели в комнате вдвоем с г-ном Гарнетом и вполне ясно услышали голос

¹ Кто-то из святых говорил пришедшему к нему подвижнику: «Говори слово, чтобы я тебя видел», — тем самым святой выражал идею о том, что речь, и слово в частности, символичны, открывают глубины человеческой природы.

² См. параграф этой главы: «Символисты-систематизаторы. Преп. Максим Исповедник. Символизм действия».

с улицы, звавший меня. Я тотчас вышла посмотреть, кто меня зовет, но никто из домашних это не делал, да кроме моей двоюродной сестры там никто не называл меня просто по имени; все наши поиски и усилия разгадать эту загадку оказались тщетными. Г-н Гарнет, зная, что нечто подобное случалось уже во время кончины моих тестей, записал день. Недели через три после того мы получили известие, что моя мать умерла в Индии, пролежав неделю больною, и г-н Гарнет так же, как и я, был уверен в том, что смерть произошла в тот самый день, когда я услышала зов.

Затем такой же случай произошел со мной в Вайтоне; это был единственный раз, когда я узнала голос. Утром, по пробуждении, я услышала голос адмирала Уайта, моего свекра, который умер еще раньше моей матери; он звал меня точно так, как часто делал это при жизни. Через день или два его вдова прислала мне письмо о смерти своего сына, сводного брата моего мужа. Я знала, что он сильно болен, но не особенно тревожилась за него.

Пятый случай произошел в июне 1876 года, вслед затем я узнала о смерти моей племянницы, ребенка шести месяцев. Я знала о ее болезни. В обоих последних случаях я не уверена, совпадает ли зов со днем смерти, но, если полного совпадения не было, то все же разница во времени была очень мала» [81, ч. 1, с. 226]. На этом примере мы видим, что слово действует не непосредственно, но на значительном расстоянии, когда совершенно не может быть услышано механически посредством органов слуха. Здесь традиционная психология остается в стороне в полной беспомощности, она не в состоянии объяснить это явление, ибо корни онтологического единства мира и человека разрушены — создана мифология механистического строения мира.

Как же явление такого порядка становится возможно? Для объяснения необходимо вернуться к древней античной мифологии. Не вдаваясь в научные послышки этого явления, можно предположить, что в силу *органического единства бытия, мощь слова может о себе заявить при смещении с количества произносимой нами информации на ее качество!* Это предположение было сформулировано о. Павлом Флоренским. Он пишет следующее: «Лично для себя я не стал бы отстаивать против выставленных возражений — *физической* действительности слова, ибо в моем мировоззрении физического как такового, то есть вне его пронизанности духовными и оккультными энергиями, вовсе не существует, и я полагаю, что не магическое надо объяснять физическими причинами, но напротив, так называемое или ка-

жущееся профанам физическим подлежит объяснению через магические силы. Но в порядке изложения, поскольку здесь дело идет о *пути* к символическому жизнепониманию, не бесполезно диалектически преодолеть вышеприведенное предубеждение против слова. В самом деле, разве не грешит оно, как и все мировоззрение наших современников, не вопреки физике вообще, а второму закону термодинамики в частности, грубым пренебрежением к категории качества и к категории порядка или, если угодно, — формы. Как будто в хозяйстве природы дело все только в количестве энергии, независимом от качества, порядка, формы, тогда как весь смысл второго закона термодинамики — в установке первичной важности того, в каком именно виде представлено данное количество энергии. Солнечная теплота, получаемая даже тысячами квадратных километров поверхности в течение сотен лет, не способна воспламенить и крупинку пороха, тогда как выпуклая линза, собравшая лучистую энергию солнца хотя бы с десяти квадратных сантиметров, в несколько секунд может взорвать пороховые погреба и уничтожить целый город. Разве трудно было бы устроить такой прибор, который отзывался бы на самый слабый звук определенной высоты и оставался бы в невозмутимом покое при орудейном громе. Почти без усилия открывается ключом нестеряемый шкаф, но самые тяжелые удары по нему топором не откроют доступа к содержимому шкафа. Нужно ли в миллион первый раз напоминать, что «Москва от копеечной свечки сгорела», тогда как и жар доменных печей не помеха ее целостности» [235, ч. 1, с. 233–234]. Итак, подход древности дает нам послышки к разрешению этой проблемы — через слово-имя мы оказываемся сопричастными друг другу.

Онтологическая значимость слова, по мнению Григория Паламы, усиливается, *если это слово — Имя Бога*. Отсюда глубоко духовное произнесение Имени Бога рождает непосредственную живую связь человека и Творца. «Имя Божие всегда свято: Им совершаются наши спасительные таинства» [222, с. 137]. Именно Имя дает им жизнь как символу, приобщение к которому делает возможным для нас спасение. «Хлеб и вино Евхаристии, — пишет св. Кирилл Иерусалимский, — до святого призвания достопоклоняемой Троицы были простым хлебом и простым вином, а по совершении призвания хлеб делается Телом Христовым, а вино Кровью» [119, с. 284]. Благодаря высшему онтологическому статусу Имени этот статус приобретают и Евхаристические хлеб и вино, они становятся центральными Символами нашего спасения и обрамлены исто-

рическими символами Богослужебного действа. «Вся наша православная литургия до конца *символична*. Очень часто эти символы понимаются как аллегории, то есть как аллегорические изображения жизни Христа. К ним обычно относят малый вход, свечу, выносимую перед Евангелием, и т. д. Однако эти обычные истолкования — позднейшего происхождения. Подлинный символ имеет реальное значение; он есть не просто знак, но знак, наполненный смыслом. Так, *только через символ нам дана возможность приобщиться Телу и Плоти Христовой*, и в церковной практике, если священник на дискосе видит вместо хлеба-символа тело, то подобного рода явление признается Церковью состоянием прелести (искушением). Итак, аллегория есть нечто поверхностное, преходящее, типология же раскрывает внутренний смысл того или иного явления в его отношении к Христу, Церкви и к самой душе человеческой» [244, с. 24].

Прямую связь объекта и субъекта обеспечивает слово-имя, и оно свято само по себе, если при этом именуется Бог: «Когда запрещаешь дьяволу Именем Господа нашего Иисуса Христа, то Самое Имя, сладчайшее для нас и грозное и горькое для бесов, *Само творит силы*, как меч обоюдоострый. Равно, если просишь у Отца Небесного, или совершаешь что-либо о Имени Господа нашего Иисуса Христа, то Отец Небесный, о Имени Своего возлюбленного Сына, все подаст тебе в Духе Святом, *если ты творишь заповеди Его*, а в таинствах и вовсе, *незвизрая на твое недостойнство*. Где употребляется с верою Имя Божие, там Оно созидает силы: ибо самое Имя Божие есть сила. Имя Спасителя, с верою призываемое, делает чудеса, изгоняет бесов, погашает страсти, исцеляет болезни. С именем Иисуса Христа, или с искреннею мыслью об Иисусе Христе, соединена великая сила, прогоняющая страсти и успокаивающая сердце» [103, с. 245, 274, 337].

Уже в Новом Завете можно найти достаточное количество мест, где Имя употребляется как онтологически связующее Бога и человека¹. Упование на Бога в Его Имени усвоено всей святоотеческой

¹ Вот те места Нового Завета, в которых слово имя употребляется исключительно о Боге и о Христе Спасителе: Матф. 7, 22; 12, 21; Матф. 18, 5; Марк. 9, 37; Лук. 9, 48; Лук. 9, 49; Марк. 9, 39; Матф. 24, 5; Марк. 13, 6; Лук. 21, 8; Деян. 4, 17, 18; 5, 40; Деян. 5, 28; Лук. 24, 47; Деян. 2, 38; Матф. 21, 9; 23, 39; Марк. 11, 9; Лук. 13, 35; 19, 38; Иоан. 5, 43; 12, 13; Еф. 5, 20; Иоан. 10, 25; Деян. 4, 7; Кол. 3, 17; Марк. 9, 38; 16, 17; Лук. 10, 17; Иоан. 5, 10; 1 Кор. 5, 4; Деян. 9, 27 и дал.; Деян. 16, 18; 2 Сол. 3, 6; Фил. 2, 10; 1 Кор. 6, 11; Иак. 5, 14; Иоан. 14, 13, 14; 15, 16; 16, 23, 24, 26; Иоан. 14, 26; 1 Пет. 4, 14; Марк. 9, 14; Иоан. 20, 31; Иоан. 17, 11; Деян. 3, 6; Деян. 4, 12; Деян. 4, 10; Деян. 10, 48; Матф. 28, 19; Деян. 8, 16; 19, 5; 1 Кор. 1, 13, 15; Матф. 18, 20; Матф. 10, 41, 42; Деян. 4, 30; Деян. 10, 43; 1 Кор. 1, 10.

практикой, отразившейся и в богослужебных текстах, и текстах богословских. Вот некоторые места, являющие свидетельства из Божественной Литургии:

«Просим, Владыко, да лицем светлым на достояние Твое, Имени Твоему Святому служения, ожидающе, воззрети благоволиши».

«И вселишися в них и похваляйся о Тебе любящим Имя Твое».

«Яко святися и прославися Пречестное и Великолепое имя Твое Отца и Сына и Святаго Духа».

«Двема или трем согласующимся о Имени Твоем».

«Да и тии с нами славят Пречестное и великолепое Имя Твое, Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков».

«И даждь нам едиными усты, и единым сердцем славить и воспевать Пречестное и Великолепое Имя Твое, Отца и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков... Аминь!»

Богословские свидетельства утверждают как результат практического делания — Имя Бога воспринимается как сам Бог: «Имя Иисуса есть Бог, равно как и Имя Отца и Имя Святого Духа» [26, с. 2, 38], а из этого следует, что свойства Бога и Его имени во многом общи: «Великое Имя Божие заключает в себе Божественные Его свойства, никакой твари не сообщаемые, но Ему единому собственные» [218, с. 65]. Значит, Имя свято, как и Сам Бог — «Имя Божие по естеству свято, хотя говорим или не говорим сие» [120, с. 298], — и неизменно, как и Сам Бог: «Имя Божие само в себе как свято, так славно и препрославлено есть... Слава бо Имени Божия вечна, бесконечна и непременяема есть, как и Сам Бог» [120, с. 167]. Восхождение к единению с Творцом осуществляется через Имя Его в молитве, а потому молиться Имени — молиться Богу: «И молися Святому Имени Божию, глаголя сие: Господи Иисусе Христе, помилуй мя» [40, с. 382], а значит, спасает само Имя, ибо оно и есть Бог: «Иисусе, спасительное имя, помилуй мя»¹. Призывание Имени Бога равноценно призыванию самого Бога: «Призови святое Имя Божие в помощь, говоря: Владыко Иисусе, покрой меня и помоги моей немощи. И не бойся: Он сокрушит лук врагов; ибо от Имени Его зло становится недействительными» [40, с. 556], «Зная сие, не престанем приывать на помощь Имя Божие» [40, с. 372]. Человек становится причастником Бога через единство с Ним в Имени Его — молитве. Св. Григорий Синаит говорит: «Молитва есть Бог, действуя вся во всех, за еже едину быти Отца и Сына и Св. Духа действу, действующую».

¹ В понедельник 5-й седмицы Великого поста на утрене стиховны.

щу вся о Христе Иисусе» [66, с. гл. 99]. Молитва не только единит нас с Творцом по учению отцов — «Да соединим Имя Иисусово своему дыханию. Ово бо есть Свет, те же тма, и ово (т. е. Имя Иисус) есть Бог и Владыка, те же (т. е. помыслы) раби бесом» [108], — но то, чем мы побеждаем духовных противников: «Когда приходят помыслы, призывай Господа Иисуса часто и терпеливо, и они отбегут... И наводителей и бесов отгонишь, опалая их и бичуя невидимо Божественным Именем сим» [67, с. 237–247]. По свидетельству св. Иринея Лионского: «Имени Всевышнего и Всемогущего подчинено все, и чрез призывание Его люди еще до пришествия Господа нашего спасались от злых духов, всякого рода демонов и всякой боготступной силы. Не то, чтобы земные духи или демоны видели Его, но они знали, что есть Всевышний Бог, Имени Которого они трепещут, как трепещет всякая тварь, начальство, власть и всякая подчиненная Ему сила» [105, с. 143]. Потому Имя Христу дали не просто люди, но посланный от Бога Ангел: «Иисусом не люди наименовали Его (Спасителя), но явственно наименовал Ангел, который пришел не по своей власти, но послан Божиею силою» [118, 10 слово, с. 144]. Именем по учению святого Иоанна Златоуста совершаются наши Таинства: «Свято и страшно Имя Его... Им мы совершаем священные таинства» [100, с. 309].

Св. Григорий так же находится в русле этой традиции. Правда, он защищает ее более широко, и отстаивает в полемике с Варлаамом диалектику сущности и энергий. Энергия у сущности одна, но имеет множество разнообразных проявлений: «У Трех Божественных Ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, она воистину едина и числом. Этого не могут сказать наши противники, ибо они отрицают существование общей всем Трем Ипостасям несозданной энергии; по их мнению, Каждая из Ипостасей имеет свою энергию и не существует одной общей божественной энергии» [117, с. 289]. Разнообразие Божественных энергий дает возможность почитать и имя Иисуса Христа, как Божественное и святое. Для богословия Паламы это очевидно, естественно это и для всякого мистика, ибо опыт всегда приводит к подлинному богословию. Наоборот, отвлеченный разум не знает преклонения пред именем, он далек от почтения имени и знает лишь *абстрактный звук*.

Итак, святоотеческая традиция понимает природу человека и всякой вещи вообще, состоящей из сущности, полагающей себя в едином множестве энергий. Однако следует четко понимать, что пе-

ред нами не очередная *модель понимания мира*, но *живая концепция*, следующая из непосредственного онтологического мировосприятия. История отношения человека к речи, слову и имени есть траектория, по которой можно легко проследить наступающее омертвление и холодность сознания человека к живому онтологическому целому бытия.

Для Первочеловека Адама слово и имя были весьма весомыми категориями, носителями онтологии, и отношение к ним выражало глубинную специфику бытия, ведь «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, *чтобы видеть, как он назовет их*, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было ей имя» (Быт. 2.19). Естественно, наречение имен возможно только в силу познания, а подлинное познание невозможно без подлинной любви, единящей познающего и познаваемое. Итак, если Адам именовал различную тварь, то такое именование, вне всяких сомнений, не было возможно для него без онтологически единящей их любви.

Знание имен всего делало человека венцом и владыкой тварного мира¹, вещи были ему подчинены на уровне метафизическом, в силу онтологического единства человек в имени ощущал свою непосредственную сопричастность именуемым явлениям мира, в именовании становилось возможным неслитное и нераздельное его сопряжение с вещами. Все это давало Первочеловеку живо чувствовать мир и активно общаться с ним, увлекая бытие за собой. В этом, собственно, и состояло его владычество — в способности обожиться самому и вместе с собой обожить и весь мир.

Имянаречение происходит от созерцания сущностей вещей, от их онтологического знания. Процесс этот не есть, конечно, усвоение энергий вещи, но скорее *обнаружение* их словом и через это слово установление и проявление своего онтологического владычества над ними. Итак, слово онтологично. Слово выражает сущность, послед-

¹ «Впрочем, — пишет св. Иоанн Златоуст, толкуя слова книги Бытия 2.19, — впрочем, это делается не для того только, чтобы мы видели мудрость его, но и для того еще, чтобы в наречении имен виден был знак владычества. И у людей есть обычай полагать знак своей власти в том, что они, купив себе рабов, переименовывают их имена. Так и Бог заставлял Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным. Не пропускай же, возлюбленный, слов этих без внимания, но подумай о том, какая нужна была мудрость, чтобы дать имена стольким породам птиц, гадов, зверей, скотов и прочих бессловесных, ручных, диких, живущих в водах, происшедших из земли, — всем им дать имена, и притом имена собственные и соответствующие каждой породе» [99, с. 115–116].

няя же есть определенная структура, стало быть, слово структурно-онтологично и, следовательно, именование Адамом вещей есть процесс его нисхождения к глубинам, где смыкаются и размыкаются онтологические токи первобытия. В связи с таким пониманием мира и положения в нем человека возникает естественный вопрос о грехопадении прародителей. Как владычественное ведение сущностей вещей позволило им преступить заповедь своего Творца?

Поводом к отступлению или, правильнее сказать, *посредником* на пути к отмежеванию от Бога послужило именно слово. Человек пал от слова, но слово это было не то, с которым он знаком до сих пор, в нем было что-то демоническое и разрушительное. Здесь мы можем уточнить вопрос, поставленный нами выше следующим образом: «Как прародители, прозревая и владея природами всех вещей, не смогли прозреть природы, увлекающей их в мир страданий и греха?» По-видимому, разгадка кроется в понимании произносимого слова, его сути. Дьявол говорит слово *лжи* и им увлекает Еву, но слово это не отсылает напрямую к сущности и структуре, ибо оно, в данном случае, посредник, *maïdium* разрушительного хаоса и небытия. Хаос же по природе своей безлик, он не имеет структуры-личности, а потому он есть крайнее *отступление* от порядка и благости, к нему стремится и в нем прячется всякий ненавистник Бога. Хаос дарит Богозабвение и зло, но зло бессущностно и внесубстанционально, оно суть паразит добра. Дьявол облачается в змия — акт весьма осмысленный¹, — в нем зло находит себе маску, личину, отсылающую к подлинной природе, к бытию. Теперь произносимые слова онтологически вмещаются другой сущности, а потому Ева смогла как бы сквозь стекло, не могла она увидеть, то чего увидеть было в принципе невозможно!² Так, впервые Дьявол словом *лжи* уни-

¹ В данном случае это явление Хаоса в материальном образе не что иное, как способность и характеристика материи на стадии фетишизма. Мы помним, из сказанного нами выше, что важной характеристикой предмета на стадии фетишизма является свойство универсального оборотничества, свободного перетекания всего во все; с этой характеристикой мы и встречаемся, когда узнаем из книги Бытия об оборотничестве Дьявола.

² Подтверждение интуиции о безличности нечистой силы можно обнаружить у о. Павла Флоренского. Вот, что он пишет: «Нечисть безлична и безлика, и лишь обманывает люд, притворяясь личностью. По слову народному «у нежити своего обличия нет, она ходит в личинах» [70, с. 198] Отсюда — бесчисленные переверты всякого рода [155, с. 11–12]. По художественному выражению крестьян Сарапульск. У., Вятск. Г., бес «в лесу с лесом равен, в поле с травой, а в людях с человеком» (id., стр. 12, прим.) «равен», то есть схож. То же — у немецкого народа. Особенно богаты сведения о бесовщине коего дает Цезарь Гейстербахский в

вае человека, слово Демона вырезает у человека способность ощущать метафизическую связанность с Богом, отныне он вне онтологии, но слово все же остается действенно по своей природе, и это всегда помнит, ощущает человек и опирается на онтологию слова в стремлении достичь своих целей.

Высокий анимизм, как нам уже приходилось говорить, характеризуется пребыванием человека и природы в состоянии глубокого онтологического кризиса — впервые человек, ощущая свою причастность миру, переживает свою отторженность от Бога. Слово и имя продолжают играть в жизни человека важную роль, но теперь они поступают на служение человеку, полагающему фундаментом своей жизни не Бога, но свое Я. Такое переориентированное пользование словом во имя эгоизма человека приводит к еще более глубокому сокращению онтологической причастности его, но на этот раз рвутся онтологические связи человека и мира. В перспективе это поставляет человека на ступень *низкого анимизма*. Здесь число людей, тонко чувствующих мир, сокращается, что возводит их в статус мистиков, жрецов, шаманов, ведунов и т. д., перед ними и их даром преклоняются, ибо они посредники онтологии — князья слова. Они остро чувствуют живую плоть слова и умеют им владеть во имя необходимых целей, они же становятся и служителями *ритуала* — действия, возводящего в онтологию. В ритуале действие подкрепляется онтологической мощью слова, и их симфония возвращает человеку забытые силу и величие, но без Бога все это оказывается смешным и детским.

Новый мир, в котором оказывается человек, может быть назван миром магии, а в таком мире слово играет отнюдь не последнюю роль. Можно сказать, что слово в том или ином обряде играет роль стержня: «Сила магии не является универсальной силой, пребывающей повсюду и направляемой куда угодно и кем угодно. Магия есть уникальная и специфическая сила, присущая только человеку и выско-

«Dialogus Miraculorum» [214, с. 95–96]; П. Г. Виноградов, — Ист. Хрест. По Средн. Век., ч. 2). Скидываясь чем угодно, дьявол, однако, не имеет личности, хотя бессубстанциональность бесов немецкий народ, так же по-немецки, символически воспринимает как отсутствие спины(!). «Чем бы ни являлся дьявол, — замечает по этому поводу Цезарь, — спины у него обыкновенно не бывает. Это известно твердо»... В народных воззрениях японцев мы опять находим все то же представление об отсутствии лица у нечестии, по крайней мере у одной ее разновидности, у Муджины. В одной легенде рассказывается как некий купец встретил такую Муджину, у которой «не было ни глаз, ни носа, ни рта» и лицо которого было «как яйцо» (Лафкадио Хёрн. Японские сказки Квандан, пер. с англ. С. Лорие, «Универс. Библ.» № 469–470, «Муджина», стр. 54–56)».

бождаемая только его искусством, оживляемая его голосом, выбрасываемая во вне лишь пусковым механизмом его обряда» [156, с. 76].

Верования древнего человека зиждутся на опытном убеждении: «*Вначале была сила*». Это та самая сила или онтологическая нить явлений и вещей, которыми они — вещи и явления — выступают далеко за пределы своих физических границ. Невидимая сила, по убеждению древнего человека, вездесуща и повсеместно ощущаема, — все во всем — это для него столь же несомненно, как для современной физики твердость камня и влажность воды. Малайцы и полинезийцы именуют эту силу «мана», ирокезы — «оренда», сиу — «вакан», апгонкины — «манито». Поэтому постоянные стремления людей направлены на то, чтобы познать проявления этой силы, приобщиться к ней и по возможности овладеть ею, и в этом стремление человека: хоть как-то удержаться в чистом воздухе онтологии. В мире древних народов не бывает случайностей, каждая вещь и каждое явление имеют свои причины и тесные связи, познать которые человек полагает своей задачей¹.

Для первобытных народов каждая видимая или невидимая вещь или существо обладают известными глубинными силами и магическими свойствами. В то время, как мы знаем, что одинаковые причины при одинаковых обстоятельствах приводят к одинаковым или сходным результатам, древний человек не признает таких законов природы. «Магия не исходит из наблюдений за природой или знания ее законов, а считается исконным достоянием человека, обретаемым только через традицию и утверждающим автономную способность человека достигать желаемых целей» [156, с. 76]. Поэтому он объясняет некоторые явления, возникающие без видимой причины, как, например, болезнь, смерть, успех, неудачу, дождь, бурю и восход солнца, магическими причинами, определяющими поведение всех существ и ве-

¹ В нашем представлении связь между причиной и следствием вскрывается нашим логическим мышлением, опирающимся, главным образом, на знание естественных наук. В представлении же первобытных народов связь причины и следствия не ограничивается узкой областью видимого мира, а обуславливается силами и явлениями мира невидимого. Но для людей этот невидимый мир является чем-то вполне естественным и реальным, потому что в соответствии с их образом мыслей именно сверхъестественное и является конкретной реальностью. То, что мы отнесли бы к области веры, для примитивного человека является откровением его знания. Поэтому все его мысли и поступки направлены на то, чтобы в духе этого магического мировоззрения познать все вещи и элементы, связывающие видимый и невидимый миры, и проникнуть в них. Усилия подчинить своему влиянию эти мистические силы и сделать их полезными мы называем магией. Более подробно об этом см.: [130, с. 87–113].

щей. Через это древний человек своими силами желает одолеть хаос, покорить его своим действием, противопоставив ему порядок и благо; но добро и зло в таком мире не могут быть поняты однозначно в силу испорченности человеческой воли — отныне она стремится не к Богу, но к примитивному или утонченно-тайному удовольствию. В такой ситуации слепоты человек идет ощупью, как бы в потемках, и зачастую такое положение дел приводит к всевозможным духовным падениям. Наблюдая в своей жизни непосредственные результаты работы слова, его силы и живой мощи, человек пользуется им в ритуалах и в повседневной обыденности — им он благословляет, им же он и проклинает. Магия слова *подкрепляет* магию действия. Так, угрожающий жест по адресу врага часто дополняется произнесением проклятия: «Ты умрешь!», «Я убиваю тебя!» Магия слова в наиболее яркой форме проявляется тогда, когда угрожающего жеста вовсе не делают, и он заменяется исключительно живой речью. Силу слова переоценить трудно. «Для туземцев, — пишет видный исследователь антрополог Бранислав Малиновский, — знание магии означает знание заклинаний, и при анализе любого акта колдовства всегда можно видеть, что *ритуал сосредоточивается вокруг произнесения заклинания*. Ядром магического действия всегда является формула.

Изучение текстов и формул заклинаний примитивной магии показывает, что существуют *три* типичных элемента, ассоциирующиеся с верой в действенность магии. Это, во-первых, *фонетические эффекты*, имитация природных звуков, таких как завывание ветра, раскаты грома, шум разбушевавшегося моря, голоса различных животных. Эти звуки символизируют определенные явления, и потому считается, что они магически воспроизводят их. Или же эти звуки выражают некоторые эмоциональные состояния, связанные с желанием, которое должно быть осуществлено посредством магии.

Вторым элементом, весьма выраженным в примитивных заклинаниях, является *использование слов, которые должны спровоцировать наступление желаемого события*, заявить о нем как об уже случившемся или потребовать его свершения императивно. Так, колдун перечисляет все симптомы болезни, которую он хочет наслать, а в заклинании, несущем смерть, он вербально описывает кончину жертвы. В целительной магии знахарь дает словесную картину состояния совершенного здоровья и физической силы. В хозяйственной магии описывается рост растения, появление животного, приход рыбы на мелководье. Или опять же маг использует слова и фразы, вы-

ражающие эмоцию, под влиянием которой он вершит свою магию, и характеризующие действие, в котором проявляется эта эмоция. Воспроизводя ярость, колдун повторяет глаголы: «ломаю», «выворачиваю», «сжигаю», «разбиваю», перечисляя при этом части тела и внутренние органы своей жертвы. Мы видим, что заклинания строятся по тому же самому принципу, что и обряды, а слова выбираются по тому же критерию, что и магические вещества.

И, в-третьих, почти в каждом заклинании есть один элемент, которому нет соответствия в ритуале. Я имею в виду мифологический подтекст — апелляция к предкам и культурным героям, от которых эта магия получена» [156, с. 74].

С великим уважением древний человек относился к именам *вещей* и *богов*. Вещать имена следует не только для пользования ими в жизни, но важным оказывается их знание и после смерти. Живым и мертвым было необходимо знать, как использовать имена богов. Полагали, что если человек, обращаясь к богу или демону, называет его по имени, тот обязан ответить и сделать все, что он пожелает. Это положение свойственно всей древности, куда бы мы не обратились. Видный исследователь религии Египта, У. Бадж пишет: «На пороге Чертога Суда в начале своей речи умерший говорит: «Приветствую тебя, о великий бог, Владыка Маати! Я пришел к тебе, о господин мой! Меня привели, дабы я мог узреть твое совершенство. Я знаю тебя, и я знаю имя твое, я знаю имена сорока двух богов, что пребывают с тобой в Чертоге Маати». Но даже если боги были благосклонны к умершему и признавали его праведным на суде, он, находясь среди богов подземного мира, не мог отправиться в путь, не зная имен отдельных частей Чертога Маати. После суда умерший приобретал мистическое имя «Тот, кто увенчан цветами и обитает в своей Оливе», и лишь после того, как он произносил его, боги говорили: «Проходи дальше». Затем они приглашали его войти в Чертог Маати, но он не мог сделать этого, пока в ответ на вопросы, задаваемые порогами, засовами, дверными петлями и дверными косяками, не называл их имена. Пол Чертога не позволял умершему пройти, пока тот не называл ему не только его имя, но и мистические имена своих ног и ступней, которыми он будет ступать по нему. После этого к умершему обращался страж Чертога: «Я не объявляю твое имя [богу], пока ты не назовешь мое имя». И умерший отвечал: «Распознающий сердца и ищущий почки» — вот твое имя». В ответ на это страж говорил: «Если я объявляю твое имя, ты должен про-

изнести имя бога, который пребывает в своем часе», и умерший произносил это имя: «Маау-Тауи». Но страж все еще не был доволен и говорил: «Если я объявляю твое имя, ты должен сказать мне, кто Тот, Чей свод из огня, Чьи стены [увенчаны] живыми уреяи и Чей пол — водный поток. Кто же он, я вопрошаю? (т. е. «Каково его имя?» — У. Б.)». Но умерший, конечно же, знал имя великого бога и отвечал: «Осирис». Теперь страж Чертога был доволен и говорил: «Войди же, воистину имя твое скажут ему». И далее он обещал, что лепешки, пиво и погребальная еда, которыми будет наслаждаться умерший, придут к нему от «Ока Ра» [19, с. 292–293].

Итак, магия слова по опытному убеждению древнего человека сильна и действительна, ей подчинены люди и события, вещи и боги. Но как таковая магия слова берет свои истоки в древнейшем культе, и здесь она целиком, со всей силой, со всей решительностью была противопоставлена всеразрушительному хаосу. В древнейших культах Греции человек призван вознестись над хаосом, победив его, изгнать мрак из жизни, сделавшись причастником бытия, навсегда отказать небытию. В древнем культе есть место для хаоса, но оно необходимо лишь для свидетельства человеком своей силы над беспорядком, ради торжества над ним¹. К примеру, в культе Диониса оргия — это повод к раскаянию, к изменению в сторону лучшего: необходимо отказаться от сопричастности пошлости и скуки бытия и войти в единство и сопричастность обновленного бога — вот в этом суть противостояния в культах хаоса и порядка. *Истоком всевозможных мистерий, по-видимому, выступают дионисийские таинства*, которые в процессе разложения преобразовывались и осмысливались *орфическими* и *пифагорейскими* сектами, с другой стороны, продуктом разложения культа Диониса становятся *элевсинские мистерии*, доступные лишь посвященным. В своей же изначальной форме действие дионисийского культа состояло в воспроизведении мифической истории убийства древнего бога Загрея (ипостась Зевса) и его последующего воскресения в новом качестве — в образе *священного козла*.

Первый акт этой трагедии состоял в том, чтобы, потеряв всякую человечность, люди устремились в слияние с хаосом — они убивали

¹ Интересно провести аналогию с православной аскетикой. Для новоначального собеседования с помыслами всегда сопряжено с большими опасностями, но подвижник, достигший высоких ступеней духовности, может легко презирать бесов. Все обольщения лукавых для него «игрушки». Захочет — пустит в свое сердце помыслы, позволит себе их рассмотреть бесстрастно и потом выгонит их так, что и следа не останется. Об этом подробнее см. [39, т. 1, с. 250–268].

своего бога в иступленной оргии. В этой вакханалии снимались все возможные запреты и половые ограничения, в том числе — кровнородственные; люди пили кровь и пожирали сырое мясо растерзанных тут же священных животных, открыто прелюбодействовали; нередко в таком иступлении были и человеческие жертвы, сопровождавшиеся всевозможной руганью, проклятиями, пошлостью и другими деструктивными речами, через которые человек становился воистину причастником хаоса.

Вторая фаза действия — мучительное раскаяние в содеянном — участники таинства плачут об убитом боге и содеянном грехе. Кульминация всего культа — возвращение в мир обновленного бога, всеобщее примирение и ликование — животное начало побеждается человеколюбием, порядок одолевает пошлый хаос — человек возвращается к бытию. Конечно, это действие есть лишь имитация таинства «воссоздания» человека, отпавшего от своего Творца, но важно, что он — человек — здесь не в полном забытии — помнит он еще свой грех и интуитивно стремится к первозданному состоянию, к благу и порядку, к онтологической структуре.

Однако время течет, и упрощение мировосприятия человеком продолжается: наступает пора вульгарно-психологического эстетизма, в котором хаос занимает более видное положение по отношению к слову, чем это было ранее. Как это происходит? Некоторые первоначальные сведения мы можем обнаружить у Аристотеля: «Распалась же поэзия, — пишет наш философ, — на два рода сообразно личному характеру поэтов. А именно, более важные из них *подражали прекрасным делам* подобных себе людей, а те, что попроще, — *делам дурных людей*; последние сочиняли сперва *ругательные песни*, как первые — *гимны и хвалебные песни*. До Гомера мы не можем назвать ничьего такого сочинения, хотя, вероятно, их было немало, а, начиная с Гомера — можем: таков его «Маргит» и тому подобное. В этих стихах и явился по удобству своему ямбический метр, поэтому и по сей день он называется ямбическим (язвительным), *что с помощью его люди язвили друг друга*. И вот явились меж древних поэты героические и ямбические. Среди них Гомер как в важных стихах был поэтом по преимуществу (ибо он один не только хорошо писал, но и создавал драматические подражания), так и в комедии первый показал ее формы, драматично представив не ругательное, а *смешное*, ибо его «Маргит» относится к комедиям так же, как

«Илиада» и «Одиссея» — к трагедиям. Когда же явились трагедия и комедия, то, которые к какому роду поэзии от природы чувствовали влечение, те вместо ямбических поэтов сделались комедийными, а вместо эпических — трагедийными, потому что эти формы были лучше и достойнее прежних.

Здесь не место рассматривать, достигла ли уже трагедия достаточного развития в отдельных своих частях или нет как сама по себе, так и по отношению к зрелищу. Как и комедия, возникнув первоначально из импровизаций: *трагедия — от затевал дифирамба, комедия — от затевал фаллических песен*, какие и теперь еще в обычае во многих городах, — трагедия разрослась понемногу, так как поэты развивали в ней ее черты по мере выявления. Наконец, испытав много перемен, трагедия остановилась, обретя, наконец, присущую ей природу» [13]. Так повествует нам Аристотель о постепенном вознесении разрушающего начала слова над началом, его созидующим. Из повествования философа следует, что трагедия действия соединяется с трагедией, выраженной словом, а комедия действия выступает в единстве с подкрепляющим союзником — комедией слова. Эти две ипостаси — слово и действие — являют две противоположные идеи — хаос и порядок, непременно противостоящие и друг друга убивающие. «Из... Дионисова культа и развились постепенно три вида греческой драмы: трагедия, сатирическая драма и комедия. По словам Аристотеля, трагедия возникла именно из дифирамба и именно от запевал дифирамбического хора. Действительно, весьма вероятно, что взаимодействие запевал и хора дало начало драматическому диалогу: запевало по временам выступал из хора и говорил от лица Диониса или какой-либо мифической личности. По своему характеру трагедия первоначально, как полагает Аристотель, не отличалась от сатирической драмы. Мы видели уже, что в состав первобытных дифирамбических хоров могли входить лица, представлявшие *сатиров*... Соответственно торжественному характеру художественного дифирамба и трагедия при своем постепенном развитии приняла тот суровый, величественный и очищающий душу характер, которым она отличается от других видов драмы. Когда трагические поэты, выйдя за пределы круга мифов о Дионисе, стали черпать содержание для своих произведений из других мифических преданий, то и хоры их не могли уже постоянно изображать собою сатиров, составлявших свиту Диониса: хор стал представлять то друзей, то подданных или сограждан, то рабов главного героя или героини. Тогда представления с хорами, состоявшими

ми из сатиров, выделились в особый вид драмы, получивший название «сатирическая драма». Она отличается от трагедии отсутствием мрачного тона и веселым шутивым содержанием, чуждым, однако, злобной насмешки. Сюжеты ее брались из области мифических или демонических существ, именно таких, которые представлялись в мифологии с чертами характера, доступными шутке и веселой насмешке... вероятнее производство слова комедия от существительного «комос»: так назывались веселые компании, в праздничное время после пирушек бродившие по городу с разгульными песнями, с которыми могли быть связаны передразнивания и шуточные представления сюжетов из окружающей жизни... Можно думать, что запевалы или предводители хора прерывали песни шутивными замечаниями, обращенными к хору или к окружающим, или рассказывали веселые приключения и сцены из окружающей жизни, и из этих-то сцен постепенно развился, благодаря талантливым поэтам, особый вид драматической поэзии» [128, с. 236–238]¹. Итак, сперва побеждает сатир, а после извне приходит и утверждается в жизни комик. Кто же такой сатир? Известное дело: он не простой сопроводитель Диониса, но сам демон, покрытый шерстью, с козлиными бородой и копытами, лошадиным хвостом; торс и голова у него человеческие, хотя последняя имеет рожки и лошадиные уши; демон этот похотлив и задирист, влюбчив и нагл, имеет пристрастие к вину и преследует нимф; символом этого существа является фаллос.

Комик, по-видимому, это человек, но особый человек, такой, который всем своим существом стремится подражать пошлому слову и смехотворству сатира-демона и через это подражание становится, естественно, сопричастным ему, а в нем — удаляется от Бога². Подражание сатиру имеет степени. Пределом такого состояния — высшей степени подражания человеческой природы сатиру — является подлинная одержимость или *беснование*. Комик — это плод деяний сатира, теперь он живет не только в мифе и ритуале, не только на сцене, он любим и повседневностью, им наслаждаются и веселятся, в его лице темный хаос вырвался на свободу, ему поклоняются и стремятся не отпустить от себя, по крайней мере, надолго — иными словами, хаос завладевает всей нашей природой, мы им дышим, лю-

¹ На эту же тему: [87]. На предмет происхождения комедии см. также [85, с. 360–398].

² Об отношении христианства к смеху, шуткам и пустословью см. [49, т. 2, с. 271–282].

бим его, становимся им. Против такого разгулявшегося слова, онтология которого уже никак не ощущается человеком, воспринимающим слово вульгарно-эстетически и внеонтологически, и выступает христианская мысль.

Борьба за слово: столкновение христианства и язычества.

Для христианских апологетов слово имело очевидную силу и, встретив его в позднеантичной традиции в устах всеразрушающего хаоса, они выставили в противовес слову, съезжающему в отвлеченную психологическую эстетику, подлинную его онтологическую наполненность. Слово в этот период многими расценивалось как нечто отвлеченное, могущее доставить приятности и удовольствия времяпрепровождения, но думать так, полагали апологеты, значит подвергать себя очевидной опасности. Все, предлагаемое сценой зрелищ, весьма опасно, ведь любовь к безнравственным речам есть саморазрушение, погружение своей природы в мертвый и безликий хаос. «Искусство красноречия во времена апологетов во многом утратило свое практическое значение, превратилось в «чистое искусство», а подчас — в поверхностное эстетство. Ораторов мало интересовала теперь истина. Они соревновались друг с другом в красноречии на самые отвлеченные, часто заданные слушателями темы. Главной задачей оратора становится завоевание успеха у слушателей, которым больше импонировало не содержание речи, но сама эстетическая обработка тем. При этом большое значение приобретали жесты оратора, его интонация, мимика и даже одежда. Ораторы часто превращались в актеров. Многие из них вели кочевую жизнь, гастролируя по всей империи. Некоторые зарабатывали своими речами и преподаванием огромные состояния и позволяли себе щеголять царской роскошью. Так, основатель риторской школы в Смирне Полемон выезжал не иначе, как на роскошной колеснице в сопровождении большого количества слуг, лошадей, собак (см.: Philost. Vita sophist. II 25). Одни ораторы выступали перед зрителями в роскошных одеждах, другие, напротив, в грязных отрепьях. «Красноречие сделалось театральным представлением... оратор принимал костюм, соответствовавший его роли, и красотой своей одежды или ужасом своих лохмотьев, приторностью голоса или грубостью произношения разом овладевал всеми глазами и ушами, чтобы вернее получить то, чего он всего более искал, а именно рукоплесканий». К подобного рода красноречию с неприязнью относились не только апологеты, но и многие представители поздней античности» [34, с. 55]. Споры часто увлекают красотой сво-

его слога, а истина забывается и остается где-то в стороне. Человеку ценна именно отвлеченная эстетика, ему кажется, что истина всегда облачена и ризы красоты, что, по мнению защитников христианства — величайшее заблуждение. Обман — постоянный спутник хаоса — умеет отвлекать внимание человека красотой слога. «Минуций Феликс, чтобы снизить эффект обвинительной речи Цецилия против христиан, после ее окончания замечает: «...большой частью в зависимости от таланта спорящих, от силы красноречия меняется положение самой ясной истины. Это случается, как известно, из-за легкомыслия слушающих, которые отвлекаются красотой слов от сути вещей и без рассуждения соглашаются со всем сказанным; они не отличают ложное от правильного, не зная, что и в невероятном бывает истина, и в истинноподобном — ложь» (Octav. 14, 3–4). Именно гносеологические соображения заставляли ранних апологетов с неодобрением относиться к красноречию, употреблявшемуся часто в тот период против христиан и их учения; они хорошо знали силу эстетического воздействия искусно построенной речи.

Татиан отрекается от красноречия, хотя замечает, что и он некогда славился в нем, но ведь античные ораторы извратили суть этого искусства. «Красноречие, — обвиняет их Татиан, — вы употребляете на ложь и клевету; вы продаете за деньги свободу вашего слова и часто представляете справедливым то, что в иное время считали недобрым» (Adv. gr. 1). На этой же позиции стоял и Феофил Антиохийский, полагая, что изысканные выражения доставляют удовольствие только людям с испорченным умом. «Любитель же истины не обращает внимания на цветистые речи, но исследует [самое] дело речи, что и каково оно» (Ad. Avrt, 1).

В споре, указывал Минуций Феликс, истина обычно бывает достаточно темной, а искусная речь принимает часто вид основательного доказательства. Поэтому, считает он, необходимо все тщательно взвесить, «чтобы хотя и похвалить искусные хитросплетения [словес], но избрать, одобрить и принять то, что является истинно верным» (Octav. 14, 7). Выявлению же истины больше способствует безыскусная речь, ибо доказательство не скрыто в ней под покровом красивых фигур, а представлено в своей естественной форме, вытекающей из самой истины (16, 6)» [34, с. 56].

Часто классическая драма кроилась по прихоти толпы и, конечно же, на лад хаоса, выводящего на свет все ночное и страстное, все мистически темное и психологически бессознательное, все, не подчи-

нявшееся в своем слепом стремлении устойчивому строю и успокоительному согласию. Иная речь нужна человеку, полагали христиане, она не должна воскрешать в нем животное начало, но устремлять к подлинной структуре. «Арнобий считал, что поэтическое описание деяний античных богов доставляет удовольствие язычникам, поэтому они и стараются всячески защитить поэзию, утверждая, что ее образы основаны на принципе аллегорического описания природных явлений и закономерностей, известных из естественных наук. Сам он, видимо, в полемических целях, воспринимал гомеровские и другие поэтические сказания буквально и не устал возмущаться «безнравственностью», красочно описанной в них (Adv. nat. IV 33–34).

Не менее критично относились к античной поэзии и греческие апологеты. Татиан негодовал по поводу того, что античная поэзия служит только для изображения сражений, любовных походов богов и тем самым — для «растления души» (Adv. gr. 1). Псевдо-Юстин порицал греческих поэтов, и особенно Гомера, за восхваление безнравственности и жестокости. Причину Троянской войны, описанной в поэме Гомера, он видит в столкновении неумеренной похоти «презренного пастуха», похитившего Елену, и бешеной страсти ее мужа Менелая, приведшего в волнение всю Грецию (Orat. ad gr. 1).

Критический подход к античной мифологии позволил Лактанцию увидеть в мифе результат поэтической деятельности. С явным удовольствием излагает он басню греческого поэта, в которой описывается триумф Купидона. Подробно перечислив все победы, одержанные им над богами, и особенно над Юпитером, поэт изображает последнего в цепях, предшествующим победителю в сопровождении всех богов, также закованных в цепи. «Строго говоря, — пишет Лактанций, — это не что иное, как поэтический образ (a poeta figuratum), но он весьма недалек от истины». Человек, увлекающийся плотскими наслаждениями, становится пленником, но не Купидона, как об этом писал поэт, а вечной смерти (Div. inst. 1 11, 3–4)» [34, с. 58].

Итак, перед нами слово, увлекающее сознание особым образом. Оно таинственно воздействует на человека, добываясь от него необходимого; слово ввинчивается в сознание и направляет его в необходимое русло, но вершит это как бы с потаенного хода; оно с собой проволакивает в сознание требуемые принципы и идеи, но делает это *незаметно*, тайно отвлекая внимание человека на сторону внешнюю, второстепенную. Думается, мы не ошибемся, если станем

здесь говорить о магическом действии слова на сознание слушающего. Действительно, задача магии в том и состоит, чтобы добиться желаемого от человека, минуя его хотение, обходя его тайной тропой. Это и происходит в момент произнесения подобных слов — слов, которые мобилизуют эмоциональную сопричастность слушающего до такой степени, что иные сопричастности воспринимаются как естественные и сами собой разумеющиеся. Стало быть, *вульгарный эстетизм есть, прежде всего, неосознанный магизм* — вот вывод, к которому *volens nolens* мы неминуемо приходим.

Блокировать воздействие магии на человеческое сознание возможно только через свою сопричастность Богу и Христу, а потому защитники христианства противопоставляют вульгарному эстетическому магизму подлинную онтологию — Таинство молитвы, как реальное единство с Богом. Живой связкой человека и Бога в молитвенном акте оказывается Его Имя. Первые философские послышки для осмысления имени мы находим у Оригена, в сочинениях которого обостряется ветхозаветное ощущение имени, как носителя сущности именуемого. Ориген постоянно утверждает, что имена не случайно даны предметам и явлениям, но каким-то образом связаны с ними: изменение человеческого духа и принципов его бытия приводит к перемене имени — Аврама на Авраама, Симона на Петра, Савла на Павла. В имени, по Оригену, присутствует и сила именуемого, отсюда становится возможным магия¹; с другой стороны, изгнание бесов и творение чудес именем Иисуса Христа так же становится возможным в силу действенности слова, его прямой онтологии: «Затем — я

¹ «Если таким образом по обсуждаемому вопросу (о природе происхождения мира) мы можем установить естественность наличных имен, которыми пользуются либо египетские мудрецы, либо ученые из числа персидских магов, либо брахманы из числа индийских философов, или же саманеи, словом, любой народ; если мы в состоянии доказать, что так называемая магия не во всех отношениях представляет собой пустое занятие, как о ней думают последователи Эпикура и Аристотеля, что она, напротив, по свидетельству знатоков этого дела, есть точное и положительное искусство, покоящееся на известных основах и правилах, которые доступны очень немногим посвященным людям: то тогда мы смело можем сказать, что Саваоф, Адонай и прочие имена, которые еврейское предание хранит с большим уважением, имеют в своем основании не случайные и тварные вещи, но некоторое таинственное богословие, возводящее дух человека к Творцу Вселенной. Вот почему эти имена, если они изрекаются в надлежащем и свойственном им порядке и последовательности, имеют особенную силу. Но и другие имена, если о них произносится по-египетски, имеют свое воздействие на известных демонов, сила которых простирается на одни эти определенные предметы; но еще иные имена, если они изрекаются на персидском языке имеют силу уже над совершенно другими духами, и так у всякого народа имена принаправлены для каких-либо потребностей» [180, с. 49–50].

не знаю только, по какому собственно побуждению — Цельс утверждает, что христиане при помощи имен и заклинаний будто бы имеют власть над некоторыми демонами. Я думаю, он имеет в виду тех, которые у нас закливают и изгоняют злых духов. Но ясно, что в данном случае — клевета на наше учение. Ведь христиане приписывают эту силу не закливаниям, а *призыванию имени Иисуса и чтению Евангельских рассказов о Нем*. Эти священные слова часто заставляют демонов выходить из людей, в особенности если обращающиеся к демонам со священными словами изрекают их с чистым сердцем и искренней верой. Имя Иисуса имеет такую силу над демонами, что производит указанное действие даже тогда, когда оно призывается людьми порочными. Этому научает нас и Иисус, когда говорит: «Многие скажут Мне в тот день: <не Твоим ли именем бесов изгоняли? И не Твоим ли именем многие чудеса творили?>...» [180, с. 29–30]

Заметим, что не только произнесение человеком слова, но и написание его на бумаге так же дает богословскому уму ключ к символу. Невидимое и неосязаемое до этого слово, как и Слово Божие до Его вочеловечивания, становится видимым, осязаемым после произнесения или написания, как и Слово, воплотившееся в тело человеческое. Текст на бумаге или облаченная в звуки человеческого слова мысль становятся в процессе говорения произнесенным или воплощенным. *Говор* и *письмо* для святоотеческой мысли отображают таинственным образом Боговоплощение. Вот почему у Оригена на одной плоскости оказываются призывание имени Иисуса и чтение Евангельских событий.

Кроме того, Ориген полагает, что *сила имен действительна только на отечественных языках, в оригинальном звучании и не сохраняется при переводе на иные языки*¹. Все сказанное, естественно, относится и к именам Бога².

¹ «По вопросу об именах можно сказать еще и то, что по свидетельству людей, обладающих искусством заклинания, одна и та же заклинательная формула на отечественном языке производит именно то, что она обещает, тогда как переведенная на всякий другой язык, она уже не производит другого действия и оказывается совершенно бессильной. Следовательно, не в самих предметах, обозначаемых именами, а в свойствах и особенностях звуков заключается та внутренняя сила, которая производит то или иное действие» [180, с. 50].

² «По вопросу об именах можно было бы высказать еще много других соображений в опровержении людей, придерживающихся того мнения, что не следует относиться с разборчивостью к употреблению имен. И если уже Платон заслуживает удивления, коль он на слова Филеба, назвавшего во время своей беседы с Сократом удовольствие богом, ответил в «Филебе»: «Мое благоговение перед именами богов, Протарх, немалое», то насколько более тогда мы будем ценить бла-

Из рассуждений, предлагаемых Оригеном по вопросу об имени, можно сделать несколько важных выводов. Во-первых, это вывод об именовании вещи по сути: именование предметов и вещей может идти по пути восхождения к глубинной *сущности* вещи, к ее метафизической основе — *сущности*. Познанное в подлинном духовном созерцании имя вещи открывает возможность владеть ею и жестко контролировать ее¹. Это именование подлинно онтологическое. Тем не менее и здесь выделяются две стороны: одна имеет отношение к единству с миром в Боге, когда «изрекают их (имена) с чистым сердцем и искренней верой», то есть *молитвенно*, другая же построена на принципах механистических — магии и *заклинания*².

Во-вторых, возможен принципиально иной путь именовании вещи — это путь, которому противостоит Ориген (см. сноску 51) — путь *механистически отвлеченного эксплуатирования вещи*, когда нас интересует вещь не как таковая по своему метафизическому существу, а, скорее, в своих грубых физических проявлениях и связях с другими вещами. Это потребительский подход к вещи, и тогда *имя вещи дается не по сути, а разумом, выпавшим из онтологии, то есть утилитарно*. Имя отсылает в этом случае не к онтологии, а к функции. Таким именованьем занимается современная наука.

В-третьих, крайним выводом из последнего положения становится вульгарное именование вещи: кроме именовании по сущности и именовании по функциям возможно и *хаотическое название, вульгарно-жаргонное или безрассудно-комическое именование*. При таком назывании вещи могут усваиваться совершенно произвольные совокупности звуков, не дающие совершенно никакой власти над ней, кроме субъективно-механической. Здесь потеряна метафизика

гочестие христиан, которые Творцу мира не дают никакого имени, употребительного в мифологических измышлениях?» [180, с. 51–52].

¹ Однако существуют и другие причины, по которым возможно владеть вещью: если человек сознательно вступил в сношение с темными силами и заключил с ними на это договор; если человек посвятил свою жизнь техникам, дающим указанный эффект (йога); если человек от рождения имеет дар ощущать тонкие проявления вещей и людей.

² Здесь может явиться вопрос о смысловой направленности имени. Всякое слово приобретает онтологическую направленность только в результате определяющего его духа. Если мы говорим «лук» — двусмысленное слово — то звуковая форма конкретизируется и определяется духовной смысловой энергией, задаваемой нашим существом. В рамках этого же тезиса решается вопрос о языковой многозначности вещи: имя Исаак в еврейском становится «ицгаком» — смехом. Какое из двух активно — Исаак или «ицгак» — определяет человеческий дух, ввинчивающийся в звуковую форму.

восхождения к сущности, нет в этом случае так же и утилитарного именования вещи, оба они подменены вульгарным жаргоном, в котором теряется не только метафизическая сторона вещи, но и простой функциональный ее смысл. Кроме того, на уровне субъективного именования вещи, на уровне жаргона именуемая вещь становится доступной только для узкого круга «посвященных». На этом уровне *слово-символ становится словом-знаком*.

В-четвертых, в связи мнением Оригена, что имена *сильны только на отеческих языках*, появляется опасность десакрализации языка. Два последних уровня — утилитарное и вульгарно-жаргонное именование вещи — по-видимому, и приводят к такой *уничужденности языка* и его вырождению или сказать более точно — умерщвлению чувствования его метафизической основы. Человек именует вещи не из онтологии, но хаотически сцепливает звуки в имена, подчиняя их законам логики. Внеонтологическое сознание не способно чувствовать плоть языка, тело звука, а потому и отношение к ним становится весьма вольным и вульгарным, схоластическим, а не богословским¹. Язык начинает восприниматься субъективистически-отвлеченно, и если к нему есть хоть какое-то безразличие, то только на уровне общей договоренности установленного смысла слова, но не более.

Онтологии христианства на протяжении всей истории приходилось противостоять безликому хаосу, подчиняющему себе ум человеческий, находящийся вне Христа. Выводы, к которым мы пришли, анализируя сочинение Оригена, оказываются ничем иным, как дальнейшей исторической перспективой сознанию, последовательно выпадающему из онтологии. Это путь возвращения к языческой магии

¹ В этом смысле достаточно показателен спор о языковой правке книг, возникший в XVII веке на территории Руси. К примеру, Савватий, инок Чудова монастыря, в 1659 году был изгнан в Кириллов монастырь за жалобу на справщиков Печатного двора о порче церковных книг. Савватий ревностно отстаивал грамматику, которая для него является продолжением богословия. Правка книг, по его мнению, приводит к новому смыслу текстов, зачастую еретическому. Истинная грамматика есть разновидность богословия, то есть познания Божественной правды: не может существовать знания, независимого от знания о Боге, — мир познается через богословие, а не через наши знания о мироустройстве. Богословие же есть не отвлеченная схоластика, не гуляние ума по различным моделям мироустройства, но подлинная жизнь в Боге, стало быть, посягающий на правила грамматики, посягает на знания опытные, рожденные от духовной жизни. Отсюда и проблемы, связанные с переводом богослужения со славянского языка на современный русский язык. Здесь необходима творческая личность и к тому же глубоко духовная, могущая построить и задать онтологическое соответствие между миром и именами/словами на русском языке. По проблемам сакральности славянского языка, его отношению к другим языкам см.: [224, с. 6–64].

и вульгарному эстетизму. С особой силой подобный магизм слова бросает вызов во времена средневековья, но перед тем, как заговорить на эту тему, хотелось бы коснуться еще одного вопроса, связанного с разрушительным хаосом, проявляющимся в слове, — это тема экспрессивной лексики.

Экспрессивная лексика (культовое значение разрушительной природы брани). Зачастую в нашей речи экспрессивная лексика занимает место *lapis angularis*; бранная речь может выражать всевозможный тон, в том числе и дружеский. Произнесенная с *шуточным* тоном матерщина составляет главную соль, приправу и вес речи; произнесенная же с серьезным тоном, намеренным оскорбить кого-либо, она вызывает обиду у человека, к которому речь обращена. Такие рассуждения могут привести нас к выводу о том, что речь сама по себе онтологически нейтральна, и лишь в зависимости от смысла, влагаемого в ее ток, можно говорить о ее оскорбительности или благословении, а если так, то можно сделать и крайний вывод о том, например, что в молитву могут быть вставлены бранные выражения, ведь главное, чтобы осмыслены они были как благословение...

Такой вывод есть, несомненно, дитя субъективизма, в котором слово лишь звук, благословенный разумом человеческим на служение той или иной идее. Но символическое восприятие слова и вера в его глубинную онтологию не дают нам никакого права огульно пользоваться словом. Да и современность, покоящаяся на фундаменте механицизма, как-то чувствует значимость матерщины и всячески табуирует ее функционирование в культурной жизни человека. Так, словарь В. Даля трижды переиздавался в советское время, но для переиздания было выбрано не лучшее издание. Лучшим считается издание, отредактированное и дополненное Бодуэном де Куртене, в которое вошла, в частности, бранная лексика. Другим примером служит этимологический словарь Фасмера, из которого так же были изъяты нецензурные выражения. Афанасьев вынужден был напечатать свои некоторые сказки в Швейцарии из-за цензуры, наложившей на рукопись категорический запрет. Здесь же уместно вспомнить пушкинские тексты, которые не воспроизводились полностью — «Тень Баркова» вообще не печатается, а в ряде писем существуют пробелы, обозначенные многоточием и т. д.

Для христианства, воспринимающего мир исключительно онтологически, запрет на бранную лексику не относительный, а абсолютный. Матерщина не может быть воспроизведена ни в устной речи, в

том числе от лица кого-либо, ни в письменной. Произносимые слова всегда сохраняют непосредственную связь с содержанием, а потому употребляющий их несет самую непосредственную ответственность за говоримое. Такое отношение к языку возникает в силу его *сакральности*, стало быть, речь, в зависимости от смысла произносимого, может иметь *культовое значение*. Это очень значимый для нас тезис.

Действительно, в древних религиях матерная брань широко представлена в разного рода культах и обрядах, связанных с плодородием. Для христианского мировосприятия такое поведение есть крайнее заблуждение¹, ибо здесь вновь происходит встреча с хаосом, а потому матерщина рассматривается как черта *бесовского* поведения. Интересно, что обличение сквернословия находится вместе с поучениями против всякого рода языческих обрядов и обычаев! Человек, ругающийся матом, рассматривается как *язычник*: с ним не следует: есть, пить, молиться, то есть налагается не просто епитимья как за обычный «рядовой» грех, но те же запреты, что и на общение с представителями других религиозных конфессий, ergo, через бранную речь человек становится не просто сопричастным греху, но *сопричастным смыслу* произносимого и прямо — поклонником его культа.

Вместе с тем, способность материться приписывается домовому и черту — они представители темных, разрушительных сил, и такая речь для них естественна как язык хаоса². Такая же речь свойственна бесноватым и кликушам во время припадка, то есть людям, одержимым темными силами.

В ряде случаев матерная брань сильна оказывать воздействие, и потому ее можно рассматривать как *антипод молитвы*. Поскольку те или иные представители нечистой силы восходят к языческим богам, можно предположить, что матерная ругань восходит к языческим молитвам или заговорам/заклинаниям. Так, для спасения от домового, черта или лешего следует прочесть молитву, либо матерно выругаться — подобно тому, как, противодействуя колдовству, обращаются либо к священнику, либо к знахарю. Все это дает пол-

¹ Вспомним, что одной из черт сознания, находящегося на стадии анимизма, является неспособность к различению онтологических нитей единства бытия от темных сущностей. От этого происходит духовная слепота и стремление все без разбора персонифицировать, то есть наделять личностным началом и то, что личностью не является.

² Заметим, что современные спириты с шуткой и весьма легкомысленно относятся к различным матерящимся духам (например, духу «Пушкина»), являющимся к ним на сеансах и, по-видимому, не подозревают, что могут контактировать с бесами, выступающие под именами упокоившихся.

ное право христианству жестко табуировать брань, как религиозно-культовую функцию.

Слово в средние века. Противостояние молитвы и вербального механицизма¹. Уже задолго до наступления времени средневековья онтологический статус слова поколебался и начал постепенно переосмысливаться. Это мы могли видеть из наших предыдущих изложений. Средневековье в этом смысле является апофеозом борьбы за метафизику слова: в этот период мы наблюдаем достаточно большое увлечение проблематикой слова — оно, с одной стороны, погружается в воды философско-богословского дискурса, с другой стороны, силой слова увлечен простой люд со своими всегдашними повседневными проблемами и заботами — дебаты вокруг онтологического статуса слова продолжают на всех уровнях. Главным и всегдашним противником вступившего в свои права христианства была языческая магия; христианские богословы полагали, что грань между магическим и религиозным настолько тонка, что и определить ее порой очень трудно. Несмотря ни на что, магическое всячески преследовалось и искоренялось. Чтобы понять, как происходило это противостояние, нам следует разобраться, прежде всего, в важном, ключевом понятии «магия»².

Вспомним, что исторически сознание человека шаг за шагом стремительно выпадало из онтологии, и на ступени магического оно оказалось сразу же после того, как порвало непосредственную связь с Богом. Но почему же мы характеризуем сознание магическими принципами? Откуда появляется у нас такое право? Дело в том, что такое положение имеет свое основание. Ясно, что природа, отпавшая от своего Творца, имеет ущербность — она склонна полагать в качестве главенствующего принципа не волю Божию, но волю греховную, главный принцип которой — стремление к удовольствию. Человеческое существо всячески стремится воплотить свои эгоистические устремления, подчиняя весь мир себе; он — человек — теперь в центре бытия и нет ничего важнее *его* желания. Он мани-

пулирует бытием во имя того блага, которое представляется ему истинным. Это во-первых.

Во-вторых, мы знаем, что весь мир представляет собой тесное *органическое целое*, это целое сложено сплетением глубинных онтологических нитей, так, что все во всем пребывает в неслитной и нераздельной связи. Человек до некоторого времени прекрасно переживал природу этих связей, живо ощущал их и призван был ввести свое существо — микрокосм — в Бога, обожив вместе с собой и макрокосм. Однако грехопадение прародителей перенесло ощущение онтологии на ступень ниже, теперь человек утерял главную онтологическую нить — связь с Богом. С этой великой потерей все остальное единство мира, которое еще по-прежнему переживалось, теперь уже было согласно не с *благой* волей Творца, но с *эгоистической волей* падшего человека. В силу вступила вульгарная эксплуатация бытия, его наглое подчинение; и вот такую именно эксплуатацию следует именовать магией. Таким образом, *магия есть принцип отношения человека к Миру, и такой именно принцип, при котором человек, поставляясь центром Мира, пользуется его онтологией во имя своих эгоистических целей*.

Такое понимание магии позволяет выделить три ее разновидности. Нужно сказать, что по отпадении от Бога, но все же еще пребывая в ощущаемом единстве с миром, человек пользуется (1) *естественной магией*. Она рождается от эксплуатации ощущаемого единства бытия, от отмежевания благой воли Господа. На этой ступени человек маг не по каким-либо формулам и заклинаниям, а от чувствования и неотрывности своей природы от органического всеединства.

Продолжающееся отчуждение природы человека от онтологии бытия приводит к злоупотреблению (2) *механической магией*, которая происходит от возникшего средостения не только между человеком и Богом, но и человеком и миром; манипулировать нитями онтологии становится возможным из энергийного строения бытия. Так, объект или явление не могут при сущностно-энергийном учении о материи быть ограничены видимыми границами, но выходят далеко за пределы самих себя в своем изображенном образе, имени, тени и т. д. — словом, в своих энергиях оказываются далеко за своими видимыми пределами. Трагедия человека состоит в том, что он знает об онтологических связях между различными объектами мира, но жестко не чувствует их, а потому контроль и манипуляция над ними осу-

¹ Много привлекательного материала на тему магии и оккультных наук в средние века можно отыскать в книге: [134, с. 417–488]. См. также: [244, 205, 251, 142, 22]. Интересный взгляд на проблему находим также в [248, с. 113–149]. Здесь автор делает уникальную попытку переосмыслить традиционную парадигму понимания средневекового отношения к магии и инквизиционным процессам по делу ведьм, царившую в религиозоведческой науке до сего дня.

² Далее в этом параграфе мы рассматриваем не вообще магию, но только вербальную магию.

ществляется через заговоры¹ и заклинания². Как полагает Е. Колесов, подлинный маг должен всегда стремиться к ощущению утерянных некогда переживаний онтологии: «Настоящая магия — это образ жизни. То есть либо ты будешь жить как маг, постоянно ощущая параллель между сознанием и подсознанием, либо будешь просто повторять по книге формулы, которые ничего не дадут... если ты маг..., то тебе и формулы не нужны. Для каждого данного случая ты всегда сам придумаешь нужную формулу» [122, с. 9]. Еще одно важное положение состоит в том, что магия не есть механическое и отвлеченное произнесение каких-то формул, ибо для выхода на уровень онтологии необходимо *вещание их с верой*, без которой они оказываются абсолютно бездейственными. Итак, умение человека манипулировать специфическими энергиями с помощью различных приемов — заговоров и заклинаний — и рождает так называемую механическую магию.

Но подчинение мира не может быть ограничено двумя указанными типами магии, есть еще одна магия, достаточно сильная, подчиняющее бытие человеку, но уже через манипуляцию над *видимыми энергиями*, очерчивающими видимые, физические границы объекта, это — так называемая *технократическая магия*. Любое наше движение или шаг не следует понимать отвлеченно-механистически, как это проповедует классическая физика, но исключительно *символически*. При такой смысловой расстановке акцентов весь мир, отпавший от Бога, следует разуметь не иначе как *магически*.

Здесь нам следует оговорить один весьма значимый момент: всякая вещь, взятая сама по себе, абсолютно нейтральна, она не хороша и не плоха, проблемы же начинаются с того часа, когда мы выражаем к ней какое-либо отношение. И здесь, если мы пользуемся вещью во имя преобразования мира и своей природы, то есть согласуем наши поступки с волей Творца и вовлекаем в нее и саму вещь, то и она — вещь — *входит через нашу волю в единство с Богом и в пределе, как и человеческая природа, стремится к обожению*. В этом акте магия отступает, и мы становимся подлинными общниками бытия, тут мы ступаем в пределы религии, и наоборот, закабалая Мир цепями эгоизма, мы, вне Бога пребывающие, оказываемся во владении ма-

¹ Заклинание — вид вербальной магии, состоящий в следующем: словесная формула содержит обычно прямое приказание объекту заклинания сделать то, что желательно для заклиняющего.

² Заговор — вид вербальной магии, состоящий в том, что произносимая формула основывается на принципе параллелизма между тем, о чем говорится в ее эпической части, и желаемым эффектом.

гии и магами, на разный лад именуемыми. Итак, нам следует хорошо запомнить следующий вывод: *все пребывающее вне единства с волей Божией, оказывается во власти магической манипуляции* — вне Бога возможно лишь *только магическое* отношение к Миру или иначе: *любое подчинение энергий бытия трону человеческого эгоизма следует считать магической манипуляцией*, ибо при сущностно-энергийном понимании мира есть только два возможных отношения к нему — религиозное и магическое — *tertium non datur*.

Теперь мы можем перейти к краткой истории борьбы за подлинную онтологию слова в период средневековья. Заметим сразу, что в указанный исторический период осмысление онтологического статуса слова оспаривали несколько течений. Во-первых, необходимо указать на противостояние номиналистов и реалистов. В их лице столкнулись *субъективно-психологическое* и *онтологическое* понимание слова. Первые настаивали на осмыслении слова, как отвлеченного сцепления звуков, колебания воздуха, вторые же, напротив, утверждали его онтологическую наполненность, для них слово живо и действенно.

Кроме того, в рамках онтологии шло противостояние между *магией* и *религией*. И магия, и религия почитают и признают слово, как энергийное проявление различных онтологических связей, однако и магия, и религия используют эту онтологию в своих целях — для магии важна манипуляция через слово бытием, исходя из огульного понимания добра и зла. Для религии важно воплощать то, что согласуется с волей Божией.

Аргументы номиналистов против магии сводились к нескольким положениям. (1) Маги во всех случаях без исключения связаны с бесовским влиянием, и если мы наблюдаем какое-либо воздействие, то оно обязательно есть воздействие бесов. (2) Сами по себе все магические формулы безрезультативны, верить в силу самой заклинательной формулы бесполезно, стало быть, полагаться на их действенность — крайнее суеверие. (3) Магия механистична, в то время как религия строится на фундаменте веры. Эти три положения могли произойти исключительно от механистического понимания мира, отказа от его энергийной природы. Как можно говорить, что словом магически можно воздействовать на тело, если слово — простой звук, а тело — сцепление атомов, за которыми прячется душа. Недостаточно понимать тело энергийно, а слово механистически, так как и здесь взаимодействия наблюдаться не будет. Лишь только при понимании всей материи сущностно-энергийно

становится возможным осмыслить и признать взаимодействие двух энергий — слова и тела. Восточное богословие, в лице св. Григория Паламы, стояло именно на последних позициях. Слово имеет энергийную природу, имя — тоже, и только в силу такого понимания становится возможным онтологическое единение Бога и человека, человека и человека, человека и вещи/явления. В этом — противостояние онтологизма и механицизма.

Покажем некоторые сходства и различия магии и религии. (1) И магия, и религия полностью совпадают в своем понимании материи, а именно, в сущностно-энергийном ее осмыслении: так, и для магии и для религии слово *энергийно*, онтологически мощно, имеет живую «плоть». (2) На слово возможно и нужно опираться, но для его действительности необходимо *верить* в его силу и жизнь. Без веры заклинание/заговор, молитва оказываются мертвыми и безжизненными, они обнаруживаются «пустыми», но пустота эта не онтологического порядка — в любом случае, слово имеет под собой струю онтологии — но порядка человеческого воления. Это означает, что человек в вере имеет силу над онтологией, а вне веры нити метафизики оказываются вне его влияния. Итак, и магия, и религия чужды механицизма, но, с другой стороны, обе они требуют *живой веры*, дарящей человеку силы для восхождения к глубинным началам бытия. (3) Законы магии и религии, в силу общего понимания материи, так же совпадают. Так, например, закон *подражания* или *параллелизма* действует для них обеих. Заклинающий маг, произнося магическую формулу, словами будет подражать желаемому и уже имевшему место в прошлом. Молитвословя, религиозный человек так же будет пользоваться законом параллелизма, а потому молитва может строиться следующим образом: «Исцели, Господи, глаза этого человека, как Ты исцелил глаза Товита» или: «Удали, Господи, этот недуг, как Ты удалил его у святого Иова».

Можно сказать, что разница магии и религии состоит в интерпретации лишь единственного положения, а именно — *идеи полезности*. Если для мага мир приобретает окраски черного и белого в связи с его же интерпретацией — именно он, маг, решает, что есть добро и что есть зло, — то для религиозного человека учредителем добра и зла является не он сам, а Творец, а потому для него важно воплощение не своей воли, но воли Божественной. Духовные же очи, видящие благую волю, приобретаются искусством всех искусств — аскетикой.

Далее, отстаивавшим энергийность слова приходилось отстаивать и его истинное назначение. Слово призвано единить человека с

Богом, а не быть мечом, рубящимся ради трона эгоизма. Таким образом, ни номиналистическое попрание слова, ни магическое эксплуатирование его не есть подлинное обращение с вербальной энергией — обе позиции есть крайности, приводящие к абсурду, — и лишь *религиозно-онтологическое осмысление слова* уводит нас от всевозможных заблуждений и хаоса онтологии.

В борьбе за слово мы нашли несколько подводных течений хаоса, но было в период средневековья и открытое озлобленное ругательство хаоса против Блага, в котором слово, онтологически признанное, ведет открытую борьбу с Творцом. Подобного наибольшего разгула хаос достигает в открытом противостоянии христианству — в безумном ритуале *Черной мессы* и *Шабаша*¹. Вне всяких сомнений он происходит от дионисийских таинств, описанных нами выше, только если в ранее упомянутых нами действиях вычесть вторую и третью фазы, связанные с примирением и ликованием по поводу вернувшегося бога: человек преобразует древний культ таким образом, что в нем остается место лишь для оргии, разрушения и смерти. Победы над беспорядком в нем нет, есть исключительно лишь услаждение смертью и небытием.

Итак, средние века в своем понимании слова могут быть охарактеризованы как *sacrificium verbum* — жертвоприношение слова. Это становится ясно из сегодняшнего положения дел, когда наука совершенно забыла об онтологии слова, но такое забвение возможно только благодаря религии, постепенно отказывающейся от признания онтологии слова (например, в лице номиналистов) и уверенно перерождающейся в механистическую науку. Подлинное же богословие всегда твердо стоит за онтологию слова/имени и речи, в этом смысле св. Григорий Палама представляет важную веху стояния за энергийность слова и молитвы, но он, конечно же, не является единственным, в этом смысле, *homo glorificatur*.

Отношение к слову в русском богословии. После св. Григория Паламы вопрос об Имени Божием в плоскости богословия с подобной же силой поднимался только в Русской Православной Церкви в начале XX века. *Здесь вновь столкнулись хаос и структура*, победителя же определяет, по-видимому, день сегодняшний...

«Спор за Божество Имени Господня в России *впервые* произошел между приснопамятным отцом Иоанном Кронштадтским и епископом Феофаном, затворником Вышенским. Это было в 70-х го-

¹ Более подробно шабаш изложен в кн.: [181, с. 46–60].

дах, вслед за первыми изданиями отцом Иоанном своих сочинений, в коих он Имя Божие назвал Богом. Епископ Феофан встал против этого, не допуская почитать Имя Божие за Бога. Однако вскоре отступил от спора». [91, с. 13] Позже против имяславия восстал и архиепископ Антоний (Храповицкий).

Мало кому известно о том, что **архиепископ Антоний (Храповицкий)**, требовавший запрещения публикаций некоторых «неправославных» сочинений отца Иоанна, позднее заявлял, что не допустил бы никакого участия Кронштадтского пастыря в делах Синода за его «сомнительное учение»!

Так в чем же, по мнению архиепископа Антония (Храповицкого), погрешал против Истины отец Иоанн? Оказывается, якобы в том, что учил он о благодатности и предвечности Имени Спасителя: «Имя Божие — есть Сам Бог. Имя Его есть Он Сам — единый Бог в Трех Лицах, простое существо, в едином слове изображаемое и в то же время не заключаемое им и ничем сущим» [91, с. 16] — читаем в его книге «Мысли христианина». Архиепископ Антоний (Храповицкий) упорно искал компромат на преподобного Иоанна Кронштадтского, желал обнаружить какую-нибудь ересь, дабы, попорвав его высокий авторитет, начать расправу с его многочисленными чадами и единомышленниками — своими идеологическими врагами. Такая возможность и представилась ему в 1912 году.

Ставленник владыки Антония на Афоне, **иеромонах Алексей (Киреевский)**, по его же заданию произнес клевету на братию. Он сообщил в Синод Владыке Антонию, что большинство монахов Афонского монастыря (ссылаясь на кронштадтского пастыря), якобы обожествляют буквы и звуки Имени Божия, почитая имя отдельно от Бога, после чего их стали дразнить — «имябожниками».

Прозорливый кронштадтский пастырь, ведая о грядущем разорении монашества на Афоне — древнего училища умно-сердечного делания Иисусовой молитвы, — заранее предупредил своих духовных чад, отправляющихся туда подвизаться, сказав одному из них: «Будешь подвизаться за Имя Божие, вот тебе в руководство...» [91, с. 17], — и благословил его своею книгой «Мысли христианина». Сами же афонские монахи, православно исповедующие святость и предвечность Имени Божия, себя называли имяславцами, а своих клеветников — имяборцами.

Промыслительно посетивший Афон в 1912 году, знаменитый проповедник **Владыка Трифон (Туркестанов)**, викарий Московский,

стал свидетелем первых гонений имяславцев. Проведя элементарное разбирательство, при котором открылись злонамеренная клевета на исихазм, Владыка Трифон распорядился убрать иеромонаха Алексея (Киреевского) с Афона. И это был не первый и не последний случай, когда преосвященному Трифону суждено было защищать учение Православной Церкви о почитании Имени Иисусова.

В начале 1913 года другой имяборец — **игумен Иероним** — добавил несколько клеветнических обвинений в адрес большинства афонских монахов: якобы те отождествляют Имя Божие и существо Божие. За это он был смещен с должности и на соборе старцев обвинен **игуменом Давидом** в ереси. Заняв исповедническую позицию по отношению к немногим хулителям Имени Божия, братия, подписав вероисповедный акт, обратилась письменно в Святейший Синод за поддержкой.

Тайно от митрополита Макария Московского, старейшего члена Синода, архиепископ Антоний предложил своим единомышленникам заслушать три «доклада» об Имени Божиим. Авторами этих трех полемических статей были: сам владыка **Антоний (Храповицкий)** вместе с другим иерархом, также известным своим страстным вмешательством в политические дела, архиепископом Никоном (Рожественским), и профессором С. Троицким, преподавателем провинциального училища, решительно ничем не известным.

В итоге: частные и случайные мнения трех христиан были положены в основу Послания об Имени Божиим, выдаваемого не только за мнение всех членов Синода, но и за голос всей Российской Церкви. Само это Послание от имени Синода, но без ведома первенствующих его членов было адресовано «всечестным братиям, во иночестве подвизающимся», и опубликовано в «Церковных Ведомостях» в мае 1913 года. Оно запрещало касаться этой темы всем лицам и изданиям, подведомственным Синоду. Этот запрет объясняется внутренней богословской несостоятельностью самого этого документа.

Все три докладчика так и не смогли объединиться в одной теории, противоречая друг другу в самых основных и ответственных пунктах. Например, в Послании говорится: «Имя Божие не есть энергия Божия», а в докладе Троицкого: «Имя Божие есть энергия Божия»; в Послании утверждается: «Имя Божие не может быть называемо Божеством», а у Троицкого: «К Имени Божию приложимо наименование «Божество», и так далее...

Не проходивший сам даже молитвенного искуса под руководством опытного старца, составитель Послания архиепископ Антоний решительно отрицал то, «чтобы и вне нашего сознания Имя Божие было тождественно с Богом, было Божеством», и тем самым проповедовал идеалистический магизм вместо молитвы, так как самопредставление несуществующего вовсе не есть молитва, а есть психологический субъективизм, порождающий прелесть самоспасения.

Последовательный защитник имяславия как церковного учения, митрополит Вениамин (Федченков) позднее вспоминал: «Митрополит Антоний (Храповицкий), как главный противник этого учения, известен был не только резкостью и легкомыслием, но и склонностью допускать в своих воззрениях и объяснениях человеческую мысль, так называемую *«нравственно-психологическую» концепцию*. И нередко он переходил религиозные границы, увлекаемый оригинальностью своих домыслов. Таков он был в отношении вообще догматов; в особенности же в ложном человеческом истолковании «Искушения» (так называемая крестоборческая ересь, отрицающая необходимость смерти Богочеловека для искупления человечества)» [91, с. 19].

Само учение имяборцев о непредвечности и безблагодатности Имени Господня практически было направлено против делателей Иисусовой молитвы, особенно против монашествующих. Как это ни странно, но содержание «синодального» Послания об «Афонской смуте» от 18 мая 1913 года стало известно члену Синода митрополиту Макарию только благодаря церковной периодике.

«После опубликования Послания владыка Антоний (Храповицкий) решил поступить с настроенным исповеднически афонским монашеством как с бунтовщиками. Этим открывается самая позорная страница в борьбе архиерействующих против исповедников-имяславцев.

Один из авторов Послания, архиепископ Никон (Рождественский), срочно отправился на Афон для усмирения «мятежников», почему-то опять «забыв» получить полномочия у митрополита Макария. 5 июня 1913 года он прибыл на Греческий Афон с двумя ротами солдат на военном судне «Донец» (при полной боевой амуниции). Угрожая расправой, владыка Никон принуждал монахов подписаться под Посланием Синода (в котором похулено Имя Господне).

К примеру, описывая свое впечатление от этого Послания, митрополит Вениамин (Федченков) свидетельствует, что он ощутил та-

кой острый духовный удар, будто от него потребовали отречения от Православия.

После отказа православных иноков поставить подписи под документом неправославного содержания архиепископ Никон организовал их кровавое избивание в самом буквальном смысле этого слова. Во время всенощной на монахов Пантелеймонова монастыря были брошены подпоясанные солдаты. В ход пошли приклады и штыки. Мощной струей холодной воды (в упор из пожарных шлангов на молящихся) монахов сшибали с ног, а затем, избитых и окровавленных, насильно погружали на корабль, в трюм. Всего со Святой горы было насильно вывезено шестьсот семьдесят иноков). По прибытии в Одессу, они без какого-либо церковного или мирского суда оформлялись в тюрьмы и в ссылку на каторгу. В считанные дни после этих событий еще около тысячи имяславцев-исповедников, отказавшихся подписываться под синодальной еретической грамотой, вынуждены были оставить Святую гору Афон.

Позднее выяснилось, что еще на пути к Афону архиепископ Никон приказал всем матросам на корабле вычеркнуть из личных молитвословов Имя Спасителя «Иисус», а затем по очереди топтать сапогами это Имя Господа, начертанное мелом на палубе. Отказывающиеся сделать это подвергались дисциплинарным наказаниям. Сам Царь Николай не остался в стороне от смуты¹. После того как Государю Николаю Александровичу было доложено о беспрецедентном самочинии архиерея и были предъявлены для наглядности испорченные молитвословы, Царь решил пресечь развитие событий, протекавших в антиканоничном русле» [91, с. 19–20].

Уже на первой стадии спора об Имени Божием на сторону афонских исихастов (представителей аскетически-богословской традиции в монашестве) встали некоторые высокопросвещенные российские богословы. «Один из них, экстраординарный профессор богословия Московской Духовной Академии М. Д. Муретов, пользуется

¹ Отношение Царской Семьи к «Афонскому погрому» легко выясняется из переписки Августейших Супругов за 1915 год: «Никон, этот злодей с Афона» (8 сент.), «у него на душе грех Афона» (9 сент.). По причине того, что Синод вовсе не имел канонического права принимать решения богословско-догматического характера, Государь Николай II (как верховный в Церкви покровитель правосудия и благочестия) распорядился произвести на Церковном суде богословскую экспертизу и принять соборное решение, которое только и может стать основанием для законного решения Синода. Церковный суд при Московской Синодальной Конторе возглавил (по поручению Царя) старейший член Синода Высокопреосвященнейший Макарий, Московский митрополит.

заслуженной и почетной известностью. В письме владыке **Феодору (Поздеевскому)**, ректору МДА, он писал: «Вопрос, поднятый афонитами, я считаю весьма своевременным для всеобщего обсуждения. Он может дать повод к перенесению спора об Имени «Иисус» в общедогматические области... Глумились над защитниками Имени «Иисус» и молитвы Иисусовой, конечно, по недомыслию, а вернее, по отсутствию истинно-христианского чувства, которое всегда может указывать истинным христианам верный путь во всех соблазнах и недоумениях... Наша мысль есть движение ума, наше слово есть духовно-телесное движение. Поэтому произносящий молитву Иисусову реально соприкасается с Самим Богом Иисусом, как Фома, осязает его духовно» (Газета «Ж. В.», с. 4).

Еще до официально назначенного Церковного суда при Московской Синодальной Конторе рассмотрение «Исповедания» имяславцев (от 18 марта 1914 г.) состоялось на Архиерейском Соборе Киевской епархии, проходившем под председательством **Высокопреосвященнейшего Флавиана**, митрополита Киевского, где и было признано вполне православным» [91, с. 21].

В работе Церковного суда при Московской Синодальной Конторе принимали участие лучшие представители Московской богословской школы: Владыка Феодор (Поздеевский), ректор МДА, профессор М. Д. Муретов, архимандрит Арсений (Стадницкий) и другие ревнители торжества Истины. В газете «Гроза» (от 31 мая 1914 года) эти события описаны так: «Суд над афонскими монахами закончился тем, что прибывшие в Москву шесть имяславцев были спрошены митрополитом Макарием об их веровании о Имени Божием и признаны исповедующими святость Имени Господня согласно «Учению святых Отцов Вселенской Церкви» [91, с. 21].

По поручению святителя Макария (Невского) сразу после окончания суда Владыка Модест (Никитин) отправился в Петербург к остальным афонским монахам, чтобы объявить им о единогласном оправдательном решении Церковного суда в пользу имяславия и о том, что трех архиепископов, восставших против Имени Божия, нельзя отождествлять со Святейшим Правительствующим Синодом. Только по результатам богословской экспертизы Церковного суда появилась возможность принятия законного синодального решения. Посему вскоре и появился Указ Святейшего Синода, в котором констатировалось, что, согласно решению Церковного суда, исповедание имяславцев является абсолютно православным: «Московская

Синодальная Контора нашла, что в «исповеданиях веры в Бога и во Имя Божие», поступивших от названных иноков... содержатся данные к заключению, что в них нет основания к отступлению ради учения об Имени Божием от Православной Церкви» [91, с. 22]. Совершенно очевидно, что если бы разбирательство по существу этого богословского вопроса состоялось на год раньше, то названным выше архиереям не удалось бы учинить погрома в Афонских обителях.

Несмотря на то, что Церковный суд признал исповедание имяславцев совершенно православным, что и отражено в Указе Синода от 24 мая 1914 года, эти важнейшие факты умышленно замалчиваются до сих пор. Единственным объяснением тому, что эти ценнейшие документы, восстанавливающие в Церкви мир, так и не были опубликованы в церковных изданиях, является тот факт, что вся церковная печать подчинялась в то время имяборцу архиепископу Никону (Рождественскому). Некоторые противники имяславия не успокоились и игнорировали все позднейшие законные решения Российской Церкви по этому вопросу, продолжая обвинять имяславцев в ереси и препятствовать их служению. По этой причине митрополит Макарий в августе 1914 года, по согласованию с обер-прокурором **Саблером**, разослал документ с разрешением служения оправданных афонцев и донес ему об этом телеграммой. Для того чтобы окончательно решить возникшую проблему, необходим был догмат о природе Имени Божия, принятый Собором Церкви. Оправданные афонцы в Заявлении митрополиту Макарию Московскому писали: «С искреннею любовью припадая к стопам Вашего Высокопреосвященства, мы приносим глубочайшую благодарность за то, что Вы, Владыко святой, совместно с подведомственными Вам иерархами сняли с нас несправедливо возведенное тяжелое обвинение в ереси... Относительно же Имени Божия и Имени Иисуса Христа мы, согласно учению Святых Отец, исповедовали и исповедуем Божество и Божественную Силу Имени Господа, но сие учение не возводим на степень догмата, ибо оно соборно еще не сформулировано и не догматизировано, но ожидаем, что на предстоящем Соборе будет сформулировано и догматизировано» [91, с. 23]...

И действительно, недостаточно было снять клевету с молящихся иноков, нужен был догмат и соборное осуждение имяборчества, как богохульной ереси. Наконец-то этот вопрос был выдвинут на обсуждение *Поместного Собора 1917 года*, который поручил особой комиссией провести всю богословскую подготовительную рабо-

ту. Эта Соборная комиссия в результате глубокого и тщательного исследования темы пришла к выводам и решениям, которые должны были быть утверждены Собором¹. Но заслушивать и утверждать доклад по итогам деятельности комиссии было некому, так как делегаты Собора из-за обстрела Москвы большевиками в 1918 году попросту разбежались и дело имяславия в целом не было доведено до конца по причине революционных событий — преодоление одной ипостаси хаоса перекрыла новая его личина. Такова печальная история стояния за Имя Божие в России.

Психоанализ и слово. В контексте вопросов, рассматриваемых нами в этом параграфе, хочется коснуться слова в связи с именем Фрейда — этого *filius rphilosophorum* — а так же попытаться осмыслить психоаналитическую практику. Критика психоанализа Зигмунда Фрейда в большей мере лежит в плоскости отвлеченной философии². Считается, что Фрейд плох именно потому, что он ате-

¹ Надо заметить, что председательствовал в комиссии лучший знаток богословия, получивший высокую ученую степень за труд о природе ветхозаветных Божественных Имен, *архиепископ Феофан Полтавский (Быстров)*, который никогда не скрывал своих имяславческих убеждений. Одна из последних его работ посвящена обоснованию имяславия, как святоотеческого учения.

² Приведем пример такого подхода к концепции Фрейда.

«Взгляды Фрейда на Бога и на происхождение, сущность и роль религии. Фрейд использовал психоанализ для объяснения происхождения религии, представлений о Боге и своих атеистических позиций. Религия происходит из потребности человека защититься от превосходящих его сил природы и судьбы. Пытаясь, несмотря на свою слабость, вступить в общение с этими силами и повлиять на них, человек одушевляет их и приписывает им свои собственные свойства. Поскольку человек не может общаться с ними, как с равными себе, он наделяет эти силы отцовскими качествами. Делая это, он вспоминает свои младенческие переживания. Тогда, в детстве, он обращался за помощью к родителям, особенно к отцу. Так слабый человек создает богов с отцовскими свойствами, которых, с одной стороны, боится, а с другой — любит и ищет у них утешения и безопасности. Потребность в отце, как главная причина происхождения религии, возникает не только из детских переживаний, но и исторически, из древнего устройства общества. В те времена отец был главой общины и определял ее жизнь. Этот отец, по Фрейду, стал образцом, согласно которому следующие поколения составили себе образ Бога. Религия становится, таким образом, психическим младенчеством, душевным расстройством, неврозом, через который каждый человек проходит по дороге культуры из детства к зрелости. Поскольку религия оказывает большое отрицательное воздействие на жизнь людей, она должна быть преодолена. Тот, кто верит в Бога, по мнению Фрейда, всю свою жизнь остается зависимым, а значит, не выходит из младенческого возраста.

Замечания о теории Фрейда. Фрейд заявлял, что психоанализ не ведет к атеизму, и что им, как наукой, могут заниматься и атеисты, и верующие. Его психологическое истолкование происхождения веры не может опровергнуть существование того, о чем говорит вера. То, что говорит Фрейд о младенчестве в религии, име-

ист, а к религии относится, как к массовому неврозу, — вот в чем главная несостоятельность его теории для верующего человека. Но давайте поразмыслим над такого рода критическими замечаниями: разве человеку, страдающему неврозом, важно, как Фрейд относится к религии? По-видимому, человек идет на прием к психоаналитику не для мировоззренческих дискуссий, но за помощью. Плох взгляд Фрейда на мир и природу человека, но кто же заставляет страждущего исповедовать его мир? К психоаналитику мы идем за помощью, а если психоанализ умеет помочь, то почему бы нам ни обратиться к нему? Психоанализ претендует стать наукой, он работает, а потому не зазорно верующему обратиться за помощью к такому психологу. Мы сейчас не станем заниматься критикой теории З. Фрейда¹, скажем лишь то, что эта концепция на протяжении своей жизни неустанно боролась за то, чтобы стать научной, но, по-видимому, это так и не произошло. Нас же сейчас будет интересовать эта теория с точки зрения энергийного учения о материи. С такой платформы рассматриваемый нами психоанализ должен быть зачислен в магические шаманские техники. С этими параллелями согласны некоторые исследователи, так Клод Леви-Строс полагает, что «особенность шаманского врачевания в том, что оно применяет к органическому расстройству метод, очень близкий к психотерапевтическому или психоаналитическому. Каким образом это становится возможным? Более тщательное сравнение шаманства и психоанализа поможет нам выяснить этот вопрос.

В обоих случаях цель состоит в том, чтобы перевести в область сознательного внутренние конфликты и помехи, которые до тех пор

ет достаточные основания. Но такое «младенчество» наблюдается во всех областях жизни человека: в искусстве (отношение публики к своим кумирам), науке (отношение учеников к авторитету учителя), межличностных отношениях (лидеры в любых компаниях), государственно-политической жизни (например, тиран как «отец народов» или, на грани фарса, — «дедушка Ленин»). У такого «младенчества» есть и отрицательные стороны, которые в религии выражаются в наивных представлениях о Боге как о жестоко карающем или, напротив, безразлично-благодарному существу, а также в несамостоятельности верующего и его неспособности принимать ответственные решения. Но, с другой стороны, драгоценные свойства детства — открытость, искренность, умение прощать и любить, способность к неограниченному познанию и росту — являясь необходимыми для всех областей человеческой жизни, чтобы они оставались живыми и плодотворными. Это относится и к религии. Кроме того, человек, действительно, никогда не может быть самодостаточным, и эта несамодостаточность проявляется в детстве в отношениях детей с родителями, а в зрелом возрасте — в отношениях людей с Богом» [241, с. 137–138].

¹ Об этом подробнее в книге: [249].

были неосознанными либо потому, что они были подавлены иными психическими силами, либо потому (как в случае родов), что происходящие процессы по природе своей носят не психический, а органический или даже механический характер. Равно в обоих случаях внутренние конфликты и внутренние помехи исчезают не в силу того, что больная постепенно приобретает действительное или предполагаемое знание их, а в силу того, что это знание делает возможным особого рода переживание, при котором конфликты реализуются в такой последовательности и в такой плоскости, которые способствуют их беспрепятственному течению и разрешению. Этот вновь переживаемый опыт получает в психоанализе название *отреагирования*. Известно, что неперенным условием его является непреднамеренное вмешательство психоаналитика, который, благодаря двойному механизму переноса, представляется больному действующим лицом его конфликтов, причем действующим лицом во плоти и крови, по отношению к которому больной может восстановить и выразить исходную ситуацию, до тех пор остававшуюся неосознанной.

Все эти черты характерны и для шаманского врачевания. И в этом случае речь идет о том, чтобы создать некое особое переживание; и в той мере, в какой это переживание самоорганизуется, механизмы, находящиеся вне контроля индивидуума, произвольно саморегулируются, приходя в конце концов к упорядоченному функционированию. Шаман играет ту же двоякую роль, что и психоаналитик: в первой из них — для психоаналитика это роль слушателя, а для шамана — роль оратора, *он устанавливает непосредственную связь с сознанием (и опосредованную — с подсознанием) больного*. В этом состоит роль заклинания в собственном смысле слова. Но шаман не только *произносит* заклинание: он является его героем, поскольку именно он проникает в больные органы во главе целого сверхъестественного войска духов и освобождает пленную душу. В этом смысле он перевоплощается, как психоаналитик, который является объектом переноса, и становится, благодаря внушенным больному представлениям, реальным действующим лицом того конфликта, который переживается больным на грани органического и психического. Больной-невротик в процессе противопоставления себя реальному лицу — психоаналитику — изживает свой индивидуальный миф; индейская роженица преодолевает реально существующее органическое расстройство, отождествляя себя с мифически перевоплотившимся шаманом» [131, с. 176–177]. Автор полагает,

что техники, сходные с магико-шаманическими, становятся весьма распространенными. Психологи говорят со своими пациентами на языке символов [131, с. 178]. Так, чтобы выявить комплекс отнятия от груди, врачу следует принимать материнскую позу: заставляя больного коснуться щекой груди врача-психоаналитика и т. п. Символизм подобных действий и слов позволяет построить определенный язык, обращаясь не столько к сознанию, сколько затрагивающий области *подсознания*. Но и сознание, и подсознание есть, с нашей точки зрения, *энергичные* проявления природы человека, стало быть, в психоанализе мы имеем самую обычную *магическую ритуальную схему*, а психоаналитик не кто иной, как *шаман и маг* — вот почему следует остерегаться психоанализа и лечения с его помощью.

Итак, подведем на данном этапе рассуждений **некоторые итоги**. Во-первых, *утверждению 1) онтологического символизма света, 2) онтологического символизма слова и имени*, в частности, была посвящена полемика Паламы с Варлаамом, до глубины обнажившая самые ключевые мировоззренческие столбы православного мировоззрения. Но здесь же 3) *был анафематствован платонизм*, поскольку по существу платонизмом было учение Варлаама, *ибо в своей основе несло языческое мировосприятие*. В том, что предлагал Варлаам, от язычества было больше, чем от христианства. Варлаам не был аристотеликом. Сомнения о том, был ли Варлаам последователем Аристотеля, легко решаются, несмотря на то, что аристотеликами считаются и его ученики, ведь указания на Аристотеля часто соединяются с упоминанием Платона и даже Пифагора. Кроме того, Варлаам, изучавший Аристотеля на Западе по латинским текстам, *воспринимал аристотелизм в неоплатонической обработке*, а сам неоплатонизм, как мы уже показали, есть синтез и слияние платонизма и аристотелизма. Поэтому становится ясно, что платоником является, прежде всего, Варлаам, пытавшийся перенести языческое учение на новую почву, породив при этом скорее ересь даже языческую, нежели христианскую. Осуждение платонизма — это всегда осуждение язычества и, прежде всего, его пантеистической сути. Если соединить пантеизм языческий с христианской мыслью о личностном Боге, то мы и получим деизм; в свернутом виде он и представлен у Варлаама. Григорий Палама христианству усвоил некоторые сильные элементы платонизма, в то время как Варлаам поступал наоборот, он платонизму выборочно усваивал христианство. Потому и ересь его, прежде всего, более языческая, нежели христианская.

Во-вторых, учение об энергийной природе это удел, прежде всего, богословия практического и только во вторую очередь может стать любованием схоластического мышления. История споров вокруг Имени Божия неоднократно подтверждает эту мысль.

В-третьих, учение об имени Божиим и Свете, как символах, в которых выступает Бог из Своей сокровенной сущности для очищения человека и возведения его с помощью молитвы на высшую ступень бытия тварного — богоподобия, — такое учение, защищаемое св. Григорием Паламой, может иметь некоторые посылки в современной научной картине мира.

В-четвертых, предлагаемое Церковью учение кардинальным образом разнится от того мироощущения, которое преподносил мир языческий в лице Платона и Аристотеля. Поборники православного вероисповедания всегда блюли чистоту подлинного учения и отрицали ложные проникновения в учение апостольское. В этом смысле, к уже ранее нами указанным голосам современных ученых против Платона-язычника и отождествления его философии с паламизмом следует добавить и то, что неодобрительно к нему относились и тогда, в XIII веке, когда жил св. Палама. Можно назвать четыре анафемы, направленные против проникновения взглядов Платона во взгляды тогдашней философии и, главное, — богословия. Прежде всего, это (1) анафема Пятого Вселенского (553 года) Собора против Оригена. Хотя разделяет этот Собор от XIII века семь столетий, все же он ознаменовал собой четкую позицию церкви к Платону на все последующие времена. Далее, (2) определения Собора 553 года возымели актуальность вновь в связи с учением Иоанна Итала в XI веке — ситуация здесь была аналогичной; Два века спустя (3) произошли прения между Паламой и Варлаамом, причем на той же почве что и раньше, кроме сего сюда присоединяется осуждение и другого заблуждения — крайностей аристотелевской философии¹; на-

¹ Уровень византийского образования был достаточно высок, в период царствования Комниных можно найти учреждение, именуемое многими историками «тогдашней Академией наук». Члены этой Академии решали многие спорные научные вопросы, могли подавать мнение и при решении богословских проблем, тем не менее одной из выдающихся черт образованности в то время является то, что встречается множество лиц, увлеченных языческой философией и, в частности, платонизмом. Ему предавались Пселл, Итал, Варлаам и Акиндин, Феодор Метохит, Никифор Григора, а позже Плифон. Все это происходило от высокой образованности, часто удаленной от жизненной практики, образованности, запутанной в самой себе, начитанности в Аристотеле и Платоне, изучение которых предполагало структурой обучения. Так, тривиум и квадримум — две группы классических дисциплин, первая из которых включает грамматику, риторику и диа-

конец, (4) в XV веке ученый Плифон снова попытался актуализировать идеи Платона. Каждый раз Церковь неустанно произносила анафему.

Анафема Пятого Вселенского Собора (553 г.):

«Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена¹ с нечестивыми их сочинениями и всех прочих еретиков, которые были осуждены и анафематствованы Святою, Кафолическою и Апостольскою Церковью и святыми четырьмя Соборами, и тех, которые мудрствовали или мудствуют, подобно вышесказанным еретикам, и пребывали в своем нечестии до смерти, — тот да будет анафема» [72].

Анафемы на Иоанна Итала, платоника XI века:

«1. Так или иначе предпринимающим прибавлять или разыскивать какое-нибудь новое изыскание и учение о неизреченном, воплощенном домоостроительстве Спасителя нашего и Бога, каким образом сам Бог-Слово соединился человеческому смешению и по какому основанию обожил приятую плоть, и пытающимся *диалектическими словами* оспаривать естество и положение о преестественном новом делании двух естеств Бога и человека — анафема.

2. Обещавшимся быть благочестивыми и вводящим бесстыдно или, скорее, нечестиво *злочестивые эллинические учения* в православную и соборную Церковь о человеческих душах, о небе, земле и других творениях — анафема.

3. Предпочитающим *глупую внешних философов так называемую мудрость*, и следующих за их наставниками, и принимающим перевоплощение человеческих душ или что они, подобно бессловесным животным, погибают и переходят в ничто и вследствие этого отрицающим воскресение, суд и конечное воздаяние за жизнь — анафема.

4. Учащим о безначальной материи и *идеях* или о бытии, *созначальном* Создателю всех и Богу, и что небо, земля и прочие творения — присносущны и безначальны и пребывают неизменными, и законополагающим против сказавшего: «Небо и земля мимойдут, слова же мои не мимойдут»,

лектику, а вторая — арифметику, геометрию, музыку и астрономию. Начальные и средние курсы занимались, прежде всего, изучением и толкованием Аристотеля, и только на высших курсах изучалась философия Платона.

¹ В Деяниях Вселенских Соборов мы можем прочесть следующее: «Воспитанный в языческих мифологиях и желая распространить их, он (Ориген) прикинулся, будто изъясняет божественное Писание, чтобы, таким образом, злонамеренно смешивая непотребное свое учение с памятниками божественного Писания, вводить свое языческое и манихейское заблуждение и арианское неистовство и иметь возможность приманивать тех, которые не в точности выразумели божественное Писание. Что иное изложил Ориген, как не учение Платона, который распространял языческое безумие? Или от кого другого заимствовал Арий и приготовил свой собственный яд?» [72].

то есть без труда пустословящим и приводящим божественную клятву на свои головы, — анафема.

5. Говорящим, что *эллинические мудрецы* и первые из ересеначальников, подверженные анафеме от святых и кафолических Соборов и от всех мужей в православии просиявших (как чуждые кафолической Церкви ради их поддельного и нечистого в словах преумножения), что они — и здесь и на будущем суде лучшие во многом, чем мужи благочестивые и православные, в особенности же, чем прегрешившие по человеческой страсти или неразумению, — анафема.

6. Не принимающим чистою верою и простым вседушевным сердцем предивные чудеса Спасителя нашего и Бога и пречисто родившей Его Владычицы нашей и Богородицы и прочих святых и пытающимся при помощи доказательств и софистических словес оклеветать их как невозможные или перетолковать по своему мнению и представить по собственному разуму — анафема.

7. Проходящим *эллинические учения* и обучающимся им не ради только обучения, но и следующим их суетным мнениям и верующим в них как в истинные и таким образом, настаивающим на них как на имеющих крепость, так чтобы и других один раз тайно, другой раз явно к ним приводить и учить без сомнения, — анафема.

8. При помощи иных мифических образов переделывающим от себя самих нашу образность, и принимающим платонические идеи как истинные, и говорящим, что *самосущая материя от идей*, и открыто отметающим самовластие Создателя, приведшего все от несущего к бытию и как Творца, господственно и владычески положившему всему начало и конец, — анафема.

9. Говорящим, что в конечном и общем воскресении человеки воскреснут и будут судимы с другими телами, а не с теми, с которыми прожили в настоящей жизни (потому что они истлевают и погибают), и болтающим пустое и суетное, в то время как сам Христос и Бог наш и Его ученики (а наши учителя) так научили, что человеки с какими телами пожил, с такими и будут судимы, и, кроме того, также великий апостол Павел подробно преподавал истину в слове о воскресении при помощи пространных образов и обличил инако мудрствующих как безумных законоположников — против таковых догматов и учений — анафема.

10. Принимающим и передающим суетные *эллинические* глаголы, что существует предбытие душ, и что все произошло и привелось из не-сущего, и что существует конец мучений, или новое восстановление твари и дел человеческих, и вводящим таковыми словами царство небесное как всецело разрушаемое и преходящее, о каковом сам Христос и Бог наш научил и передал, что оно вечно и неразрушимо, и мы получили через все ветхое и новое Писание, что мучение бесконечно и царство вечно, — таковыми словами самих погубляющим и становящимися виновниками вечного осуждения для других — анафема.

11. *Эллиским* и инославным догматам и учениям, введенным вопреки христианской и православной вере Иоанном Италом и его учениками, участниками его скверны, или противным кафолической и непорочной вере православных — анафема».

А теперь приведем акты Константинопольского Собора 1351 года, где вместе с осуждением платонизма языческого произносится анафема непочтительно относящимся к Имени Божию, а так же считающих Божественный Свет явлением субъективно-психологического либо тварного порядка, как определял его Варлаам.

Акты Константинопольского Собора 1351 года против Варлаама и Акиндина¹:

1. *(Свет Фаворский не есть ни сущность Божия, ни тварь, но энергия сущности.)* Мудрствующим и говорящим, что Свет, воссиявший от Господа при Его божественном преображении, есть то мечтание, тварь и призрак, появившийся на короткое время и вскоре исчезнувший, то сама божественная сущность, — как умовредно ввергающим себя самих в самое противное и совершенно невозможное (и в первом случае безумствующим в отношении тварного и нетварного безумством Ария, разделяющего единое Божество и единого Бога, во втором же — соглашающимся с злочеством массалиан, утверждающих, что божественная сущность — видима) и не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что *оньй божественнейший Свет не есть ни тварь, ни сущность Бога, но — нетварная, естественная благодать, воссияние и энергия, нераздельно и вечно происходящая от самой божественной сущности*, — анафема, анафема, анафема.

2. *(Энергия сущности нераздельна с сущностью и неслиянна с нею.)* Еще тем же самым мудрствующим и говорящим, что 1. Бог не имеет никакой естественной энергии, но думающим, что существует только сущность и что совершенно одно и то же и неразличны — *божественная сущность и божественная энергия* и между ними не мыслится никакое различие в том или другом отношении, напротив того, — что *одно и то же называется то сущностью, то энергией [этим еретикам]*, как неразумно уничтожающим во всех отношениях и самую божественную сущность и приводящим ее к небытию (ибо учителя Церкви дословно говорят, что только небытие лишено энергии), еще же и 2. мыслящим Савеллиево учение и его старое сочетание, слияние и сопряжение в трех ипостасях божества, теперь же держащим возобновлять [это] в отношении божественной сущности и энергии и подобным образом злочество сопрягающим их и не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, сущность в Боге и сущностную и естественную Его энергию (как ясно показало большинство других святых, и в особенности *[святые*

¹ Акты Константинопольского собора 1351 года цит. по [138, с. 894–899].

отцы святого и вселенского Собора, относительно двух энергий Христа, божественной и человеческой, и двух волей, сковывая [из них] одну цельную) и в самом деле не хотящим мыслить, что как единение божественной сущности и энергии неслиянно, так и [их] различие нераздельно, и в иных отношениях и в особенности [неслиянно и нераздельно] — в отношении причины и результата причины, неучаствующего и участвующего, [или вообще] сущности и энергии, этим, следовательно, нечестивцам, умышляющим таковое, — анафема, анафема, анафема.

3. (*Энергия сущности нетварна.*) Еще тем же самым мудрствующим и говорящим, что всякая естественная сила и энергия триипостасного Божества тварна, и на основании этого принуждающим славить и саму божественную сущность как тварную (ибо, по святым, тварная энергия должна являть и естество как тварное, а нетварная должна начертывать и сущность как нетварную), и отсюда подвергающимся опасности впасть уже в совершенное безбожие, и навязывающим чистой и непорочной христианской вере эллинскую мифологию и служение тварям, и не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что *всякая естественная сила и энергия триипостасного божества нетварна*, — анафема, анафема, анафема.

4. (*Энергия сущности не вносит разделения в самую сущность и не нарушает ее простоты.*) Еще тем же самым мудрствующим и говорящим, что от этого вообще происходит в Боге сложение, и не послушествующим учению святых, учащих, что в естестве не происходит никакого сложения от естественных [сил и энергии], и отсюда клеветующим не только на нас, но и на всех святых, явственно научающих часто во многих местах простоте в Боге и несложности и — различию божественной сущности и энергии, так что различие это совершенно не вредит ни в каком отношении божественной простоте (ибо не могли же они пытаться богословствовать в таком противоречии с самими собой), пустословящим, следовательно, таковое и не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что *с этим боголепным различием вполне прилично сохраняется и божественная простота*, — анафема, анафема, анафема.

5. (*Имя «Божество» относится не только к сущности Божией, но и к энергии, то есть энергия Божия тоже есть сам Бог.*) Еще тем же самым мудрствующим и говорящим, что *имя Божества говорится только о божественной сущности, и не исповедующим*, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что *оно налагается не меньше и на божественную энергию*, и при этих обстоятельствах опять-таки почитающим всеми способами одно [только] Божество Отца, Сына и Св. Духа, считать ли Божеством Их сущность или энергию (как и этому [почитанию] научают нас божественные тайноводцы), — анафема, анафема, анафема.

6. (*В сущности Божией тварь не может участвовать, в энергии же — может.*) Еще тем же мудрствующим и говорящим, что божественная сущ-

ность участвуема, как уже не стыдящимся вновь вводить в нашу Церковь злочестие массалиан, болеевших тем же самым мнением, и не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что *она совершенно необъемлема и неучаствует, участвуема же божественная благодать и энергия*, — анафема, анафема, анафема.

7. Всем их злочестивым словесам и писаниям — анафема, анафема, анафема.

8. Исааку, по прозванию Аргиру, в течение всей жизни болеевшему болезнию Варлаама и Акиндина, хотя и испросившему в конце своей жизни, как и часто раньше, обращение и покаяние от Христовой Церкви, но пребывшему в злочестии и в зле извергшему душу свою в исповедании ереси, — анафема, анафема, анафема.

9. Приснопамятному и блаженному царю нашему *Андронику Палеологу*, собравшему первый собор против Варлаама, благородно предстательствовавшего Церкви Христовой и оному священному собору, делами и словами и удивительными изустными речами утвердившему евангельские и апостольские учения, вышеназванного Варлаама уничтожившему и отвергнувшему в самих ересь, писаниях и пустословии против нашей правой веры, как блаженно пременившему свою жизнь в сих священных подвигах и о благочестии доблестях и перешедшему к лучшему и блаженному оному упокою, — вечная память, вечная память, вечная память.

10. *Григорию*, святейшему митрополиту Фессалоникийскому, соборно ниспровергшему в Великой Церкви Варлаама и Акиндина, начальников и изобретателей новых ересей с их лукавым содружеством, дерзнувших объявить тварью естественную и неотделимую энергию и силу Божию и просто все вообще естественные свойства св. Троицы, но также и недоступный Свет Божества, воссиявший от Христа на [Фаворской] горе, — тварным божеством, и снова начавшим во зло Церкви Христовой вводить оные *платонические идеи и эллинские мифы*, [сему Григорию], мудро и весьма благородно воинствовавшему за общую Христову Церковь и истинные, непогрешительные учения о Божестве, и писаниями, словами и беседами всеми средствами проповедовавшему и единое Божество и единого Бога триипостасного, энергийного, волящего, всемогущего, нетварного, по божественным писаниям, а также и по богословам и экзегетам этих вопросов (назову Афанасия и Василия, Григория и Иоанна Златоуста, Кирилла и, кроме того, Максима Мудрого и Боголаогового из Дамаска, но также и прочих отцов и учителей Церкви), и явившемуся и словами, и делами их общником, спутником, согласником, ревнителем и сподвижником, (сему Григорию) — вечная память, вечная память, вечная память.

11. Всем о православии сподвижникам приснопамятного и блаженно сего царя и также его последователям и благородно предстательствовавшим Церкви Христовой словами, беседами, писаниями, научениями и всяким словом и делом; уличившим в Церкви и вместе отвергнувшим лукавые

и многовидные ереси Варлаама и Акиндина и еднотеленных с ними; ясно же проповедовавшим апостольские и отеческие учения благочестия и злословившим от злославных, и сооклеветаемым, и содосаждаемым с священными богословами и богоносными отцами и учителями нашими — вечная память, вечная память, вечная память.

12. Исповедающим единого Бога триипостасного, всеильного, *нетварного не только по сущности и ипостасям, но и по энергии*, и утверждающим, что *божественная энергия происходит из божественной сущности, происходит же нераздельно, и через «происхождение» устанавливающим неизреченное различие, а через «нераздельно» показывающим преестественное единение*, как установил и VI святой и вселенский Собор, [сим отцам] — вечная память, вечная память, вечная память.

13. Исповедающим, что Бог как по сущности несоздан и безначален, так, следовательно, и по энергии (причем безначальный берется явно не по времени) и что Бог совершенно неучастует и недомыслим по божественной сущности, участвуем же Он для достойных по божественной и боготворной энергии, как говорят церковные богословы, [сим отцам] — вечная память, вечная память, вечная память.

14. Исповедающим, что: Свет, неизреченно воссиявший на горе преображения Господня, есть свет неприступный; свет неизмеримый; недомысленное излияние божественной светлости, неизреченная слава, пресовершенная слава Божества, предсовершительная и безвременная слава Сына и царство Божие; красота истинная и любезная о божественном и блаженном естестве; естественная слава Божия и Божество Отца и Духа, в едином Сыне возблеставшее, как сказали божественные и богоносные отцы наши, Афанасий и Василий Великие, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, еще же и Иоанн из Дамаска; и потому прославившим сей божественнейший Свет как несозданный — вечная память, вечная память, вечная память.

15. Славящим Свет преображения Господня, с одной стороны, — как несозданный, по причине вышесказанного, с другой, однако же, не говорящим, что он есть пресущественная сущность Божия (поскольку она пребывает совершенно невидимой и неучастуемой, ибо, по учению богословов, Бога никто не видел нигде, в том смысле, конечно, какого он естества); скорее же утверждающим, что он естественная слава пресущественной сущности, нераздельно от нее происходящая и являющаяся по человеколюбию Божию очищенной в отношении ума, с каковою славою Господь наш и Бог придет во втором и страшном Его пришествии судить живых и мертвых, как говорят церковные богословы, [сим отцам] — вечная память, вечная память, вечная память.

3. АНГЕЛОЛОГИЯ

3.1. Представление о духах в дохристианские времена (на примере славянской мифологии)

Целостность мира. — Языковые метафоры. — Солнце. — Месяц. — Гром и молния. — Банник. — Домовой. — Кикимора. — Лихорадка. — Леший. — Водяной. — Русалки. — Полевой. — Христианство и языческие поверья. — Происхождение метафоры и мифа. — Выводы.

Любовь есть принцип глубинного единства всего во всем; а потому любовь к природе для человека древности — это умение проникать духом в ее таинственные бездны и общаться с ней как с живой, слушать ее одушевленность и ощущать трепет ее существа. В этом много положительного, поэтического, возвышающего человека древности: он переживает то, что для нас уже давно умолкло. Отец Павел Флоренский в работе «Общечеловеческие корни идеализма» пишет: «Народ живет *цельно*, содержательно жизнью. Как нет тут непроницаемости, непроходимой стены из «вежливости» между отдельными личностями, так и *с природою крестьянин живет одною жизнью*, как сын с матерью, и эти отношения его к природе то — любовны, нежны и проникновенны, то — исполнены странной жути, смятения и ужаса, порою же — властны и своевольны. То подчиняясь природе, то подчиняя ее сам или сожигательствуя ей, как равный равной, он, однако, всегда открытыми глазами смотрит на всю тварь, дышит с нею одним воздухом, греется одним солнышком. Это — не сантиментальное вздыхание по природе. Нет, — это на деле жизнь с нею, — жизнь, в которой столько черной работы и житейской грубости и которая, тем не менее в глубине своей, всегда носит сосредоточенность и подлинную любовь» [235, ч. 2, с. 149–150]. Такое всепроникающее единство человека и природы вызывает к жизни особый язык описания окружающего мира. В этом языке живописуется существо бытия и не просто живое создание, но, что особо важно — *личностно-живое*.

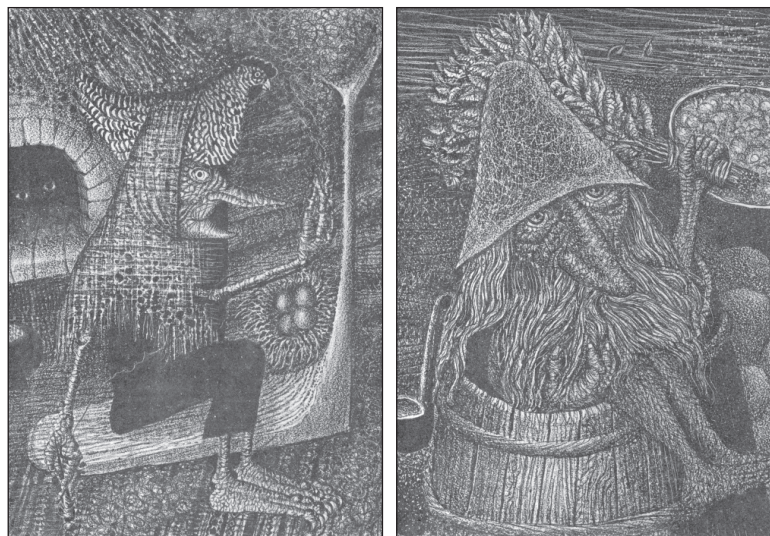
По наследству мы получили от предков языковые печати былого мироощущения: солнце восходит или садится, буря воеет, ветер свистит, гром ударяет, пустыня молчит; и только благодаря современным научным изысканиям мы отстранили их буквальность и уже не

понимаем этих слов как прежде — сегодня это образы и метафоры. Язык же наших предков, тесно связанный с образом мышления, не ведал метафоричности, но всегда проявлял реалистичность происходящего, а происходящее — это переживаемое единство человека и природы и неосознанное стремление к олицетворению всех природных проявлений.

Солнце — источник света, его лучи дарят всему живому силу родить. Но солнце не просто светит, оно лобызает землю, и она, словно невеста, убирается в цветы и зелень.

Сербы величают месяц старым лысым дедушкой, видя в нем существо живое и ощущая с ним нерасторжимую связь. Между солнцем и месяцем тесные супружеские узы, дарящие свои благие дары живущим на земле.

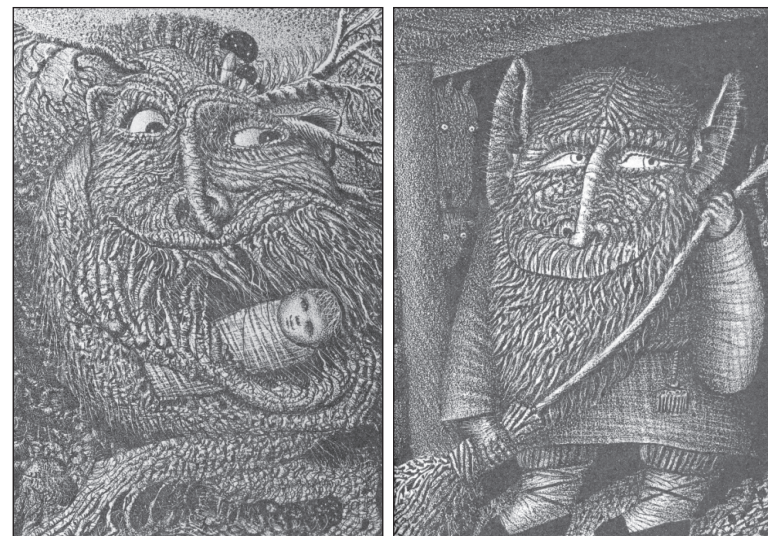
Творческая, плодородящая сила, какую созерцал язычник в ярких лучах летнего солнца, виделась ему и в летних грозах, проливающих благодатный дождь на жаждущую землю, освежающих воздух от душливого зноя и дающих нивам урожай. Множество обрядов свидетельствует о преклонении славян пред громом и молнией. Это сын бога Неба мечет молнии. Во время весенней грозы Перун припадает к своей невесте пламенными устами, лобызает ее молниями и



Литографии Бориса Забирохина из иллюстрированного словаря М. Власовой «Новая Абевега русских суеверий» (СПб.: Северо-Запад, 1995)

упивается любовным напитком; в громовых ударах слышатся звуки его сладострастных поцелуев.

Все живо, все дышит тайной для человека природы. Ведь духи всегда рядом: и на природе, и в быту; их следует уважать, а иначе они сами вынудят человека к почтительному отношению. Невидимые силы наполняют каждый угол жилья человеческого, но местом особого проявления нечисти, конечно же, является баня. Иногда ее нагтапливают для нечистого, который приходит париться. После чего он либо благодарил ожидавшего у дверей, прося подать чистое белье, либо требовал подать гроб (к смерти). Такое гадание считалось весьма опасным, поскольку вызываемый нечистый нередко покидал магический круг, которым его очерчивали, и губил гадающих людей. Но и самому человеку попариться в бане не просто. Хозяин бани — банник — чаще всего невидим, но обнаруживает себя шумом. Когда он появляется в видимом облике, то предстает страшным мохнатым человеком с длинными волосами и железными когтями, которыми он душит и запаривает неладивших с ним людей, а потому: хочешь остаться живым — приноси подарки хозяину бани. Для этого в Чистый четверг Страстной недели под полком закопай задушенную курицу, а помывшись, помни, что после двух или трех смен по-



Литографии Бориса Забирохина из иллюстрированного словаря М. Власовой «Новая Абевега русских суеверий» (СПб.: Северо-Запад, 1995)

бывавших людей в бане, банники сами парятся. Поэтому нужно оставлять воду, веник и мыло.

Не одинок человек и в родной избе. Вот что-то шевелится у печи, стонет и плачет — это домовый беду предчувствует, а если он предстанет пред людьми, то несчастья точно не миновать. Да и увидев домового, большого восторга не испытает: обросшее белой шерстью существо с лицом человека, сохраняющее звериные черты; из одежды на домовом свитка, подпоясанная бечевой. Будь осторожен, когда идешь в хлев, и прежде, чем открыть дверь, кашляни, а иначе, увидев домового в хлеву, накличешь хворь скоту. Ночью, когда все затихает, можно заметить небольшое существо, перебегающее из комнаты в комнату. Это существо — кикимора: старушка с распущенными волосами, одетая в рвань и лохмотья. Она своими забавами приносит различные неприятности и судьбу предсказывает. «Вот я раз ночью выйти хотела, встала, смотрю, месяц светит, а на лавки у окося доможириха сидит и все прядет, так и слышно нитка идет: «дзи» да «дзи», и меня видела, да не ушла. А я сробела и поклонилась ей да и говорю: «Спаси Бог, матушка!» А потом вспомнила, как меня мать учила относ делать. Взяла шанечку да около ей и положила. А она нищего — все прядет. А собою как баба, и в повойнике. Только смотреть все-таки страх берет. А она нищего — все прядет. И много у нас тот год шерсти было...» [48, с. 172] Само прядение, особенно в большие годовые праздники, влияет на здоровье людей, животных, на благосостояние дома, а прядение по большим праздникам приносит вред — мир может быть неправильно свит, сплетен.

Коль настигла болезнь человека, то и здесь без духа не обошлось: это сестры-лихорадки привязались к человеку. Таинственные существа в облике женщин мучают людину, вызывая в нем страшное заболевание. Вид их ужасен: косматые, сторбленные старухи с клюками, которые стучат в окна домов. «Когда у лихорадок много дела, то они, перелетая от одного к другому, не так долго трясут и дают отдыхать болящим, а в самые недосуги приходят через день, через два и три» [48, с. 220]. Если больной умирает, то в доме смерть жуткая присутствует, распространяя свою силу на все живое, а потому следует вынести из избы семена, если не сделать этого, то они не дадут всходов. По верованиям древности лихорадки живут в болоте, реке или в дремучем лесу.

Здесь же, в лесу, все полно различных духов, а над ними всеми властелином возвышается необузданный хозяин лесов — леший.

Людям леший показывается чаще, чем домовый. Он пучеглаз, у него длинные волосы и зеленая борода; он может быть огромен, даже выше дерева, но свой рост волен менять совершенно свободно: до размеров травинки и гриба. Да и обернуться сосной или медведем, превратиться в зверя или птицу для него не сложно. Нередко леший является мохнатым, соединяя в себе черты зверя и человека. Лесной хозяин следит за поведением людей в своих владениях. Он не переносит шума, ночной работы в лесу и вообще «не любит, когда часто поминают его из пустого или ругаются им. Вреда большого за это он никому не делает, зато досыта напугает» [48, с. 215]. Если хотите ублажить хозяина, то оставьте свой дар на пне или лесном перекрестке. Таким обязательным подарком считается яйцо. Возможно с лешим заключить договор, и тогда он все лето будет способствовать пастуху в охране стада. «Для того чтобы скрепить договор, пастух произносит заговор и бросает в лес замок, запертый на ключ; леший поднимает замок и отпирает или запирает его, в зависимости от желания пастуха. При этом считается, что скот ходит только тогда, когда замок отперт...» [48, с. 216]

Неспроста рябит вода в реке — это сердится водяной. Настала весна, и он проснулся: пена водяная — его слюна, а тина — «это волосья евоныи, но как осерчает, так и зачнет волосы-то выдирать с головы да с бороды, только клочья летят. Он лохматый-предлохматый, — волосья-то преддлинные, длинные... Станет он свои кудри расчесывать чесалом, ну и зпутается, потому гораздо кудрявый уродился... Сучья-то чесало самое и есте, ему таким не дойдет, как у нас бабы да девки чешутся, потом башка больно неохватиста, что твой котел... Ну вот, как он это чесанет себя с сердцов-то... волосья на сучьях и остаются... Он вытащит-то прядь, а на место ее чуть что не копна вырастает» [48, с. 93]. По облику он, конечно, человек, да не до конца: вместо ног — рыбий хвост. Время водяного — полдень, полночь и вообще весь период между заходом и восходом солнца. Посему следует опасаться проходить ночью у воды: она после заката отдыхает и тревожить ее опасно.

Здесь же, в водной стихии, водятся русалки, которые заманивают к себе юношей и девиц, «они измучивают их щекоткою, душат и топят в реках; детская болезнь доньше известна под именем щекотихи. Тот, кто ступит на холст, разостланный русалками, делается расслабленным или хромым; а кто не чтит русальной недели, у того они портят домашний скот и птицу. В светлые лунные ночи... русал-

ки, выказываясь из вод, поют чарующие песни, которым не в силах противиться ни один смертный. Когда раздадутся их звуки, странник бросается в воду, увлекаемый столько же обаянием их красоты, как и гармонией сладостного пения; пловец спешит направить к ним свою ладью и так же гибнет в бездне, где схватывают его водяные девы» [17, с. 75]. Все живет, все заявляет о себе, и это с особой силой чувствует человек природы. Замечает он малейшие приметы — послания-символы, обращенные к тем, кто умеет их читать. Накануне 1 января кладут несколько луковиц, посыпанных солью; утром хозяин рассматривает их: если соль на луковице влажная — следует ожидать дождь, если же она совершенно мокрая, то будет ливень, а, выйдя во двор, следует обратить внимание на деревья, и если на них есть иней, то значит, в этом году будет урожай [243, с. 5]. А если урожай не удался, то не угодили полевому, не принесли вовремя дар хранителю полей. Появляясь на перекрестках дорог, полевой любит шутить над путниками: «водит», заставляет плутать, пугает, свистит, хлопает в ладоши, кидается головешками. «Никогда нельзя спать на межах: сейчас переедет полевик, так что и не встанешь. Один мужик лег таким образом на межу, да, к счастью, не мог заснуть и лежал не спавши. Вдруг слышит конский топот, а на него несется верхом здоровенный малый на сером коне, лишь только руками размахивает. Едва мужик успел увернуться с межи от него, а он шибко проскакал мимо и только вскричал: «Хорошо, что успел соскочить, а то на веки бы тут и остался» [48, с. 281]. Задабривая его, следует приносить пару яиц и краденного безголосого петуха, а иначе полевой истребит скот или чего худшего натворит.

Опасное заигрывания с духами природы не прекращается и с началом христианизации. Особой мистической предрасположенностью обладают дни больших христианских праздников. Например, Благовещение. В этот день женщины с утра идут в лес, трясут березу и собирают семя, веруя, что из семени вырастет рассада. «Если же кто желает иметь шапку-невидимку, то должен взять в этот день ужа, отрубить ему голову, взять три горошины и закопать их с головою ужа в углу дома. На Пасху эти горошины вырастут. Их надо сорвать и пойти с ними в церковь. Там ходит бес в золотой шапке и всех смешит, а его никто не видит, потому что эта шапка — невидимка. Тогда можно подкрасться к нему и снять ее, бес будет выкупать и платить большие деньги, но не следует отдавать, так как с помощью этой шапочки можно достать все что угодно» [243, с. 17].

С торжеством Христова Воскресения — Пасхой — уживаются жуткие истории об участии и влиянии мертвых на жизнь и судьбу живых. «Рассказывают, что один старик имел две дочери, младшая из них умерла перед пасхою. Старшая, желая видеть младшую сестру, пошла в «навский Великдень» к церкви и в 12 часов увидела двух юношей, которые трубили в трубы и зывали умерших. Мертвецы встали и пошли в церковь. Девушка за ними и остановилась у паперти. Последнею шла в церковь ее покойная сестра. Увидев свою живую сестру, она сказала ей: «Беги домой, а то мертвые тебя задушат здесь». Живая сестра побежала домой. Мертвецы погнались за ней, но не догнали. Прибежав домой, она рассказала виденное и тотчас умерла» [243, с. 22].

Во всем описанном нами мире живет струя живого всеединства, какой-то задушевной близости человека и природы. Об этой близости мы узнаем из жизни языка. Язык начинает свое бытие в момент появления корней слов или тех звуков, через которые проявлялось единство с сущностью называемой вещи. Можно сказать, что с корнем слова связывалось *живое чувство* предметов и явлений окружающего мира. Называя предмет, посредством имени человек актуализировал с ним глубинную связь. Сегодня же, потеряв ощущение единства с миром, именуя предмет или явление, человек прибегает к звуковому ярлыку, к абстрактному обозначению предмета. Этот переход четко запечатлел на себе живой организм языка, поэтому по языку можно проследить траекторию разрушения близости природы и человека.

Каждая ступень — фетишизм, анимизм, эстетизм¹ — отражены в жизни языка. Предметы и явления, имеющие общие признаки, сближались между собой и получали сходное название. Кроме того, «предмет обрисовывался с различных сторон и только во множестве синонимических выражений получал свое полное определение. При этом надо заметить, что каждый из этих синонимов, обозначая известное качество одного предмета, в то же самое время мог служить и для обозначения подобного качества многих других предметов и таким образом связывать их между собой» [18, с. 282–283], или, точнее, свидетельствовать об их онтологической взаимосвязи. Здесь находится разгадка поэтичности и метафоричности языка: имея общие корни, в какой-то момент истории одни имена предметов с лег-

¹ Об этих фазах в истории духовности человечества см. главу «Космологический и теологический символизм».

костью переносились на другие. Так солнце, проливающее свет на землю, и око человеческое, высвечивающее окружающий мир, имеют общее основание — проливать свет, делать невидимое видимым, а потому солнце легко становится оком, а последнее — связывается с небесным светилом.

Ясно, что человек, ощущающий единство вещей, находится на стадии *высокого анимизма*, но возникновение языковой метафоры выдает переход на ступень низкого анимизма и далее к эстетизму. Если человек проникается единством со своим домом, чувствуя себя его неотъемлемой органической частью, ощущая его таинственный дух, то, по-видимому, здесь мы включены еще в фазу высокого анимизма, но как только человек обнаруживает в этом единстве присутствие личного начала, персонифицируя безличностное бытие в образе домового, можно с уверенностью сказать, что он потерял способность подлинно чувствовать и разводить живое, но безличное основание от личности: здесь-то начинаются духовно опасные игры с силами демонического происхождения.

Все наши рассуждения можно резюмировать в нескольких положениях.

Итак, во-первых, главным принципом жизни человека древности выступает угасающее переживание всеединства.

Во-вторых, человек неудержимо стремится в своем угасающем переживании единства с миром персонифицировать отдельные явления природы.

В-третьих, во всем увидев присутствие живого существа, человек теряет способность к различению живого, личностного начала (духа) от безличностного.

В-четвертых, в таком синкретизме восприятия мира зачастую теряются знаки служения духов: человек перестает различать ангелов от демонов, что приводит к индифферентному отношению к духам (большинство религиозных систем древности не делают духов на добрых и злых), а по необходимости к занятиям магией.

В-пятых, параллельно процессу персонификации идет процесс поэтизации природы. Слово в ходе истории теряет свою связанность с предметом/явлением, превращаясь для человека в отвлеченный звук. Схожесть корней слов дает возможность предметам обмениваться именами, приобретая при этом поэтическую красоту и метафоричность.

3.2. Ангельская иерархия

Христианство об ангелах. — Образы ангелов в Писаниях. — Причины, по которым следует сокрывать подлинный образ ангелов. — Обоснование св. Дионисием земных образов, в которые облакаются ангельские чины. Символизм иконографический. — Смысл и назначение мировой иерархии по св. Дионисию. — Как держится бытие и все сущее, в том числе и ангелы, по св. Дионисию. — Общее устройство ангельской иерархии. — Имена ангелов обнаруживают их богоподобность. — Разделение в мире ангельском.

Христианство об ангелах. Бог сотворил мир ангелов прежде видимой Вселенной. Священное Писание многократно упоминает ангелов, но подробные описания ангельского мира в Священном Писании отсутствуют. Из святых отцов об ангелах писали многие, но систематическое учение находим лишь у одного — святого Дионисия Ареопагита¹.

Итак, основоположником глубокого созерцательного постижения умного неба — ангельского мира — его описания и осмысления в христианской традиции, можно считать св. Дионисия, посвятившего этому вопросу отдельное сочинение. «О небесной иерархии» — так называется его труд, где раскрываются основные положения и смыслы мира умного.

Писания ведают множество ангельских *образов*, по своему содержанию могущие вызывать недоумение у несведущего человека. Св. Дионисий считает необходимым разъяснить то, о чем символически говорит Писание. Прежде всего, он предостерегает от буквального понимания этих образов: «что бы и мы, подобно большинству, святотатственно не полагали, что небесные богоподобные умы суть некие многоногие и многоликие (см. Иез. 1, 5–6), преображенные по скотскому подобию быков или звериному образу львов, воплощенные по кривоклювому облику орлов или волосовидному крылатому естеству пернатых (см. Ис. 6, 2; Иез. 1, 6–11; Откр. 4, 6–7), и не воображали над небом какие-то огненные колеса (см. Иез. 1, 15–21) и вещественные престолы (см. Дан. 7, 9; Откр. 4, 2), чтобы восседать Богочалию, и неких многомаститых коней (см. Зах. 1, 8), и архистратигов-копьеносцев (см. 2 Мак. 3, 25), и все прочее...» [75, с. 11]

Есть две причины, по которым св. Дионисий считает необходимым существование таких образов. Первая коренится в нашем

¹ У современных авторов наиболее интересные рассуждения об ангельской иерархии, со ссылкой на св. Дионисия, можно найти в кн.: [136, с. 234–262].

естестве, которое не способно «подняться непосредственно до умственного созерцания и нуждающееся в соестественных и родственных его природе возведениях» [75, с. 15]. Вторая же причина, по св. Дионисию, состоит в том, чтобы «за неизреченными священными иносказаниями скрывать и делать для большинства недоступной священную тайную истину надмирных умов» [75, с. 17].

Св. Дионисий считает, что прием, к которому прибегают, изображая ангельский лик, не следует осуждать, ибо в нем есть все необходимое для возвышения ума, созерцающего эти образы. Как Бога можно описывать двумя путями — положительным¹ и отрицательным² — так и для описания ангельского лика возможно прибегать к подобному же приему³. Все это дает возможность уму в созерцании своем через грубые образы все же восходить на духовные уровни: «Итак, можно и не отступающие от небесного образы воссоздать даже из недостойнейших частей вещества, поскольку и оно, обрета существование от истинной Красоты (см. Прем. 13, 1–9; Рим. 1, 20), во всем своем вещественном устройстве имеет некоторые отзвуки разумного великолепия, и через них возможно возведение к невещественным первообразам...» [75, с. 25–27] Именно эта приобщенность к «истинной Красоте» дает возможность уму восходить от образа к первообразу⁴ не по логической или субъективно-психологической лестнице, но по тропе *реально-онтологической*. Иными словами, богослов отстаивает идею символичности изображения ангелов или их *иконографию*. Через взаимосвязь-символ создается подлинное единство земного и небесного, а раз так, то перед нами — в чувственных образах ангелов — узел, единящий два начала, или как мы с некоторых пор условились говорить — *символ*. Символическое ангельское изображение и его онтологический статус имеют более отношение к

¹ «И само Богочначалие, иногда у достойных явлений заимствуя, воспевают как Солнце правды (Мал. 4, 2; ср. Прем. 5, 6), как утреннюю звезду (см. 2. Пет. 1, 19; Откр. 22, 16)» [75, с. 27]

² «... иногда Он и в отрицательных определениях надмирно воспевается самими Речениями, называющими Его невидимым (см. Ин. 1, 18; Кол. 1, 15; 1 Тим. 6, 16; Евр. 11, 27), бесконечным и беспредельным...» [75, с. 19].

³ «Любящие созерцать божественные изображения не останавливаются на этих образах как на истинных и почитают божественное путем истинных отрицаний и различных уподоблений последним из его отголосков. Стало быть, по упомянутым причинам вполне уместно и небесные сущности воссоздавать из неправдоподобных несходных подобий» [75, с. 29].

⁴ «В мире нет ничего полностью лишеного причастности прекрасному, если действительно, как утверждает истина Словес: «Все хорошо весьма» (см. Быт. 1, 31)» [75, с. 23].

искусству/иконографии — миру, созданному творческим актом человека. Разобрав этот вопрос, св. Дионисий переходит к проблеме символизма самого ангельского мира, того мира, который есть результат творчества Бога.

На этой ступени размышлений/созерцаний св. Дионисий с необходимостью утверждает, что всему миропорядку свойственно *иерархическое устройство*¹. Цель иерархии состоит в том, чтобы достигнуть Богоуподобления², которое приемлется в силу приобщения «светоначального и богочначального луча» [75, с. 33]. Причастниками Божества иерархические ступени становятся через *подражание*, которое «в священном порядке является боголюбивым умом» [75, с. 39]. В другом месте св. Дионисий говорит, что *иерархия связана с подражанием Богу*, а подражание с богоуподоблением и что «все занятие иерархии делится на священное приобщение и преподавание другим беспримесного очищения, божественного света...» [75, с. 65] Итак, приобщаться самим божеству и делать других его причастниками — в этом смысл умной ангельской иерархии. Обожение — вот смысл бытия самих ангелов, и в этом смысл их существования для мира. Достигнув обожения — цели — *все становится через ангелов символом Бога*. Как же это возможно? Ведь для того, чтобы стать реальным символом-энергией Бога, необходимо соединить в себе божественное и тварное. Св. Дионисий на этот вопрос отвечает далее.

Ареопagit утверждает, что Бог все существующее, в том числе и ангелов, приводит из небытия в бытие, но вызванное из небытия бытийствует в силу *приобщенности* Богу: «Итак, промыслу, протекающему от пресущественного и всепричинного Божества, причастно все сущее, ибо его просто бы не было, если бы оно не причастовало Сущности и Началу сущего» [75, с. 41]. *Весь ангельский лик в своем единстве составляет высшую степень онтологической близости к Богу*: «Они первые многообразно причаствуют Божеству и первые многообразно раскрывают богочначальную сокровенность, а потому помимо всех и ангельского именования они избранно удостоились, что богочначальное озарение прежде всего на них изливается и через них переходят нам превышающие нас откровения»

¹ «Иерархия, по моему разумению, есть священное устройство, знание и действие, уподобляющееся, насколько это возможно, божественному и к дарованным ей от Бога озарениям соразмерно для богоподражания (см. Еф. 5, 1) возводимое» [75, с. 33].

² «Цель иерархии — по возможности уподобляться (см. Мф. 5, 48) Богу и соединяться с Ним» [75, с. 33].

[75, с. 43–45]. Ангелы онтологически первые, наиболее близкие существа, которые держатся Богом и в этом соединяют в себе тварное и божественное. Таким образом, ангельский мир есть *первый символ* Бога. Сам же этот мир представлен символами-чинами, постепенно онтологически удаляющимися от Бога.



Христос Пантократор. 1143. Капелла Палатина (Палермо), мозаика в куполе

Всякое откровение, происходящее от Бога, передается миру и человеку *не непосредственно Богом*, — это нарушило бы символический иерархический строй бытия — но через ближайший к Творцу чин — вестников Божиих, ангельских служителей¹. Когда Бог говорит с человеком, то посредником, по убеждению св. Дионисия, *всегда* выступают ангелы, и в этом не следует сомневаться. Если же кто-то станет утверждать, что Бог обращается к людям непосредственно, то «божественное подобие, поскольку оно возводит созерцающих его к божеству, справедливо называет *богоявлением*, потому что через него для созерцающих происходит божественное озарение и они свято посвящаются в нечто божественное» [75, с. 47]. Бог, можно сказать, является (отсюда св. Дионисий правомочно пользуется словом «богоявление») людям в своих символах, которые и есть ангелы.

¹ «Через ангелов нам был дарован закон, и наших славных — прежде закона и после дарования закона живших — отцов ангелы к Божеству возводили, то тому, что должно делать, научая и на прямой путь истины от заблуждений и нечестивой жизни наставляя, то священные чины, или сокровенные видения надмирных тайн, или некие божественные предвозвещения разъяснительно открывая» [75, с. 45].

Если мы говорим о счислении ангелов, то по учению христианской традиции и св. Дионисию *количеству их «нестъ числа»*¹, но, с другой стороны, их бесчисленное количество, оформляющееся в *законченный лик*, который представлен в тварном бытии *тремя чинами*. «Всего небесных сущностей богословие разъяснительными именами назвало девять; их наш божественный священнопосвяТЕЛЬ разделяет на три тройственных порядка. И первый, как он сообщает, есть тот, что вечно пребывает около Бога, близок к Нему и прежде остальных допущен непосредственно с Ним соединиться. Ибо, говорит он, откровение священных Словес передает, что святейшие престолы и многоокие и многокрылые чины, названные на еврейском языке херувимами и серафимами, по превышающей всех близости к Богу располагаются непосредственно вокруг Него. Именно об этом тройственном чине наш славный наставник говорил как о едином, равночинном и истинно первой иерархии, богоподобней которой и непосредственно к первоначальным озарениям Богоначалия ближе нет; второй порядок, говорит он, есть исполняемый властями, господствами и силами, а третий в последних небесных иерархиях — порядок ангелов, и архангелов, и начал» [75, с. 57–59]. Итак, бесконечное по численности небесное воинство имеет заверченный и оформленный вид, и притом такой вид, который слагается в троечную субординационную структуру:

I

Серафимы
Херувимы
Престолы

II

Господства
Силы
Власти

III

Начала
Архангелы
Ангелы

¹ «И то, как я полагаю, достойно внимания разума, почему предание Речений говорит об ангелах, что их «тысячи тысяч» и «тмы тем» (Дан. 7, 10; Откр. 5, 11), самые предварительные из известных нам чисел повторяя и умножая их друг на друга и с их помощью ясно показывая, что *чины небесных сущностей для нас неисчислимы*» [75, с. 131].

Первыми различные ведения и божественные откровения принимают серафимы, херувимы и престолы, как наиболее в близкой онтологии находящиеся к Богу: «Высочайшими сущностями священо исполняется первая из небесных иерархий, обладающая чином, превышающим все прочие, так как пребывают непосредственно близ Бога и первоначальные богоявления и освящения на нее, как на ближайшую, переходят прежде всего» [75, с. 61].

Серафимы (евр. — пламенеющие, огненные) пламенеют любовью к Богу и других побуждают к ней. Они изображаются в красных одеждах и со свечами в руках.

Херувимы (евр. — колесницы) — ангелы, которых Иезекииль видел в образах человека, вола, льва и орла (Иез. 1). Представляют божественную мудрость. Херувимы охраняют вход в рай, то есть приближение к Богу, аналогично, два херувима находились на крышке Ковчега завета. Изображаются в голубых и желтых одеждах, иногда с книгами в руках.

Престолы — на них опирается (восседает) своей благодатью Господь. Представляют божественную справедливость. Изображаются в судейских одеждах и с атрибутами власти в руках.

Первые чины озаряются светом от Самого Богоначалия и передают откровения, *в меру дозволенного*, чинам нижестоящим, величина приближенности к Богу у которых запечатлена в имени: «Ведь имя небесных начал обнаруживает их богоподобную начальственность и



Двенадцать апостолов и Мария Магдалина.
Вестфалия, 1370

— в соответствии со священным и подобающим для начальственных сил чином — предводительство, и способность всецело обращать себя к первоначальному Началу, и другими начальственно руководить, и самому этому началотворящему Началу по мере сил служить отображением...» [75, с. 89]

Господства — ангелы, владычествующие над последующими чинами. Они же наставники поставляемых от Бога земных властителей. Они научают бороться со страстями и контролировать свои чувства.

Силы творят чудеса и ниспосылают благодать чудотворения праведникам. Они помогают людям в различных трудностях, научают терпению.

Власти владычествуют над силами тьмы, а так же над стихиями природы.

Начала суть начальники над низшими ангелами, направляющие их деятельность к исполнению воли Божией. В их ведении находятся страны, народы и племена.

Архангелы «благовествуют о великом и преславном». Они открывают волю Творца людям.

Ангелы возвещают намерения Божии и наставляют людей в жизни праведной и добродетельной.

И все же, излагая учение об ангельской иерархии, св. Дионисий акцентирует внимание на том, что мы познаем мир умных сил лишь отчасти: насколько можем вместить и насколько сами ангелы нам открывают¹.

Интересно, что кроме имен ангелов по чинам, христианская традиция ведает и восемь отдельных имен, обычно не связываемых с иерархией. Вот эти имена.

Михаил (евр. — «Кто как Бог»), известнее как Архистратиг бесплотных сил.

Гавриил (евр. — «Муж Божий») — вестник Тайн Божиих.

Рафаил (евр. — «помощь Божия») — целитель различных болезней.

Уриил (евр. — «огонь Божий») — ангел, просвещающий любовью Божией.

¹ «Сколько чинов небесных существ, какие они и каким образом у них совершаются тайны священноначалия, в точности знает один Бог, Виновник их иерархии; знают так же и они сами свои собственные силы, свой свет, священное их и премирное чиноначалие. А нам об этом можно сказать столько, сколько Бог открыл нам через них же самих, как зияющих себя» [75, с. 24].

Селафиил (евр. — «молитва к Богу») — ангел, обучающий молитве.

Иеремиил (евр. — «высота Божия»), внушитель благих и добрых помыслов, возноситель душ к Богу

Иегудиил (евр. — «хвала Божия») — помощник в труде и послушании.

Варахиил (евр. — «благословение Божие») — посредник Божественных благословений.

Итак, все чины ангельские есть «выразители тех, кто им предшествует, старшие — Бога, их движущего, а прочие соответственно умов, движимых Богом» [75, с. 101]. В этом служении они неизменно стоят, как существа личностные, по своей доброй воле, всегда стремящейся к добру. Но, как утверждает преп. Максим Исповедник, стремление ангелов к добру не есть свойство их природы — «если бы они были сотворены такими, не отпал бы диавол» [75, с. 65] — но оно есть результат их свободного выбора, происшедшего мгновенно. С тех пор часть ангелов утверждается в добре, другая же часть — стремится удалиться от Бога и увлечь по возможности за собой большее число душ человеческих. Здесь начало иерархии демонов.

3.3. Демоническая иерархия

Иерархия темных сил. — Три источника происхождения сведений о демоническом мире. — Иерархия темных сил по «Завещанию Соломона». — Житие преподобного Антония Великого, как источник познания бесовских козней. — История рациональной мысли о существовании демонов.

Демонические силы, так же как и ангельские, подчинены строгой иерархии, причем структура ее подобна иерархии ангелов: отпав от лика небесного воинства служителей Господа, они сохранили принцип субординации¹: согласно христианскому богословию, ко-

¹ Представление об иерархии демонического мира присутствует не только в теоретических трактатах, но и в аскетической литературе: «Сказывал один из Фивейских старцев: я был сын идольского жреца, и когда был еще мал, сидел в капище и неоднократно видал отца моего входящим в капище и приносящим жертвы идола. Однажды я тайно подошел сзади его, и увидел Сатану сидящего, и все воинство, предстоящее ему. И вот один князь его подошедши кланяется ему. Сатана говорит ему: откуда пришел ты? — Я был, отвечал он, в таком-то селе, возбудил там брани и большой мятеж, и произведши кровопролитие, пришел возвестить тебе. Сатана спросил его: во сколько времени ты сделал это? — В тридцать дней, отвечал он. Сатана велел наказать его, сказав: во столько времени ты сделал только это! Вот кланяется ему и другой. Сатана спрашивает его: откуда ты пришел? — Я был

торое восходит к Дионисию Ареопагиту, Ангелы делятся на девять Чинов. Когда Сатана пал, с ним пала десятая часть каждого Чина, которая превратилась в отвратительных демонов. Можно сказать, что силы тьмы — онтологически наиболее отстоящие от Бога творения, но все же приобщенные бытию Его милостью и любовью: демоны — *край сотворенного*, за пределами которого лежит сумрак онтологического небытия.

Исследования, проливающие свет на жизнь темных сил, имеют три ветки. Первая из них связана с духовно опасной магической традицией. Другая ветка происходит из письменного аскетического наследия христианских подвижников, стремление к святости которых проливает свет на законы бытия бесовского мира¹. Третье направление полностью подчинено абстрактной мысли человека, законам рациональной логики, что, как мы увидим далее, неминуемо приводит к отрицанию темных сил вообще. Эти три ветки исследования в некоторой мере дополняют друг друга. Обратимся к этим исследованиям.

Один из самых древних магических гримуаров — «Завещание Соломона» — рассказывает историю о том, как Соломон получил власть над демонами, и заканчивается эта история впадением Соломона в идолопоклонство. Споры о времени написания этой книги продолжаются и до сегодняшнего дня. В этой книге мы находим *имена* чинов демонического мира, здесь же излагаются *имена и образы* 72 духов с описанием их положения в демонической иерархии².

в море, отвечал демон, возбудил в нем волнение, потопил корабли, и погубив множество людей, пришел возвестить тебе. Сатана спросил его: во сколько времени ты сделал это? — В двадцать дней, отвечал демон. Сатана велел наказать и сего, сказав: почему ты во столько дней сделал только это? И вот третий подошедши поклонился ему. Сатана спрашивает: откуда ты пришел? — Он отвечал: в таком-то городе был брак, я возбудил ссоры, и произведши большое кровопролитие, даже между женихом и невестой, пришел возвестить тебе. Сатана спросил его: во сколько дней ты это сделал? — В десять, отвечал он. Сатана велел наказать и этого за медлительность. Подошел еще один, и поклонился ему. Сатана спрашивает: откуда ты пришел? — Я был, отвечал он, в пустыне, — вот уже сорок лет имею я войну против одного монаха, и в сию ночь низложил его в любодение. Выслушав это, сатана встал, облобызал его, взял венец, который носил сам, возложил на главу его, посадил его на троне вместе с собою, и сказал ему: великое дело совершил ты! После сего старец присовокупил: так высок чин монашеский! Когда Господь благоволил даровать мне спасение, — я вышел (из мира), и сделался монахом» [251, с. 88–89].

¹ Аскетика, соединенная с преображенной мыслью, дает свои плоды, о которых мы говорили в предыдущей главе.

² Иерархическую структуру мира темных сил, их имена и облик мы излагаем по: [23, с. 65–132].

По тексту «Завещания...» высший дух — император — **Люцифер**, его низшие слуги обитают в Европе и Азии. Из двух главных помощников — **Беелзеберт** обитает и правит в Африке. Пределы **Астарота** — Америка. Беелзеберт и Астарот подчинены своему императору Люциферу.

Вот иерархия — одна из многих, бытующих в демонологической науке. Например, см. кн.: [206, с. 130–133].

I

1. Люцифер
2. Беелзеберт/Астарот
3. Короли

II

1. Герцоги
2. Принцы/прелаты
3. Маркизы

III

1. Губернаторы
2. Графы
3. Рыцари

Другим источником знания о бытии мира демонического, как уже говорилось выше, может послужить литература аскетическая и житийная. Здесь полезно обратить внимание на одно из древнейших житий — «Житие преподобного Антония Великого», написанное св. Афанасием Великим. Оно есть источник классического представления о воздействии духов тьмы на жизнь подвижника, а потому сохраняет свой приоритет и до наших дней, и представляет для темы нашего исследования значительный интерес.

Познание мира духов по св. Антонию весьма важно для дела спасения, а наша брань направлена, *прежде всего*, против «страшных и коварных врагов» [16, т. 3, с. 193]. Дело подвижника — познать их козни, а потому аскет обостряет свои отношения с бесами и, более того, поселяется в пустыне — месте их непосредственного обитания. «...Великое их множество в окружающем нас воздухе, и они недалеко от нас» [16, т. 3, с. 193]. Мы находим в «Житии» много описаний способов, которыми пользуются бесы, чтобы нас искушать. Во-первых, они стараются отклонить монаха от подвижнического пути и внушают ему оставить монашескую жизнь [16, т. 3, с. 182]. Далее, они начинают искушать различными дурными мыслями и плотски-

ми желаниями [16, т. 3, с. 183]. После этого они пытаются испугать подвижника устрашающими фантастическими явлениями [24, т. 3, с. 183]. Но если подвижник сопротивляется всем этим искушениям, и Дьявол видит себя «изгоняемым из его сердца» [16, т. 3, с. 184], он является ему в человеческом образе [16, т. 3, с. 184].

Борьба с бесами идет внутри человека, но ее отголоски могут быть замечены и другими людьми: демоны умеют производить устрашающий подвижника шум, который может быть слышен другими лицами извне [16, т. 3, с. 191]. Они даже способны причинять серьезные физические повреждения, как, например, раны тем, кого они искушают. Так, преп. Антоний был безжалостно избит злыми духами в начале своей подвижнической жизни и оставлен ими «лежащим на земле как мертвый» [16, т. 3, с. 186–187].

Бесы пользуются различными хитрыми приемами с целью вкратиться в доверие подвижника. Они поют, читают псалмы, будят его на молитву, внушают поститься [16, т. 3, с. 200–201]. Демоны умеют надевать на себя ложные лики. Они являются в образе ангелов света и обманывают нас ложными видениями. Бесы, как преп. Антоний объясняет своим ученикам, часто являются в виде ангелов. Они даже уверяют нас: «Мы — ангелы» [16, т. 3, с. 207].

Здесь может быть поставлен вопрос о различении духов, на который преп. Антоний дает следующий ответ: «Легко и возможно, — говорит преп. Антоний, — различить присутствие добрых и злых сил, когда Бог дает нам это. Видение... святых (сил) чуждо смущения... оно бывает столь тихо и кротко, что сразу радость и ликование, и смелость возникают в душе. Ибо посреди них находится Господь, Который есть наша радость и Сила Бога Отца. Душевные мысли остаются несмущенными и без волнения, так что душа видит тех, кто ей являются, озаренная ими. Ибо сильное желание божественных и будущих вещей входит вместе с ними в душу, и она всячески хочет соединиться с ними» [16, т. 3, с. 208]. Даже если явление устрашает нас своим Божественным величием, это чувство немедленно рассеивается теми, кто является [16, т. 3, с. 208]. «Когда... вы увидите кого-нибудь и испугаетесь, если страх будет сразу отняти, вместо него наступит неизреченная радость, благодушие и дерзновение... и безмятежность в мыслях... мужество и любовь к Богу, будьте смелы и молитесь. Радость и состояние души указывают на святость Того, Кто присутствует» [16, т. 3, с. 208–209]. Совершенно противоположно действие темных сил. Их явление сопровождается шумом,

смущением и страхом. Оно производит дурные чувства, беспорядок в мыслях и пренебрежение к добродетели. И чувство страха не проходит, как при добром явлении. «Когда воображается какое-нибудь видение, не падай в страхе перед ним, но кто бы оно ни было, спрашивай прежде всего со смелостью: «Кто ты? И откуда?» И если это было видение святых сил, они извещают тебя об этом и превращают твой страх в радость. Если же это было нечто дьявольское, оно немедленно ослабевает, когда видит тебя укрепившимся умственно. Ибо просто спрашивать есть уже доказательство несмущенности» [16, т. 3, с. 214]¹.

Свет так же может быть божественным и иметь демоническое происхождение. Преподобный Антоний рассказывает, как бесы «пришли однажды в темноте, имея с собою видимость света, и говорили: «Мы пришли посветить тебе, Антоний!», но я, закрыв мои глаза, молился. И свет нечестивых погас немедленно» [16, т. 3, с. 214].

Различные проявления демонических сил можно отыскать и в других источниках христианской аскетики. Существует так же литература, напрямую не связанная с духовной жизнью человека, но все же проливающая достаточный свет на этот вопрос. Сюда относятся, например, фактические [80] и оккультно-спиритические источники [123]. Также вокруг идеи существования сил тьмы всегда вилась отвлеченная мысль схоласта. Эта мысль привела к отрицанию существования демонов вообще². Парижский схоласт XIII века Витело в трактате «О природе демонов» утверждал, что демоны — «средние силы», они выше человека, но ниже ангелов, состоят из души и тела и смертны.

Ансельм Кентерберийский (XIII век) в трактате «О падении дьявола» интересуется причинами происхождения зла. Если рас-

¹ K IV веку относится и другой замечательный памятник по истории монашества и духовной жизни — «Житие преп. Пахомия». Оно перекликается с учением св. Антония о различении духов. Согласно с преп. Пахомием, истинные видения всецело пленяют сознание своею святостью, так что никакое сомнение не может возникнуть в нас. Самое незначительное сомнение есть уже признак того, что явление имеет бесовский характер. «Бес явился однажды ему (Пахомию) во образе Христа, и говоря, что он есть Христос... Но так как святой обладал различением духов, так что он мог различать лукавых духов от святых... он сразу же подумал: «При видении святых сил мысли выдающего видение совершенно исчезают. И они ничего не рассматривают, кроме как святость того, что является; а вот я вижу это, думаю и мыслю. Ясно, что видение лжет. Это не видение святых сил». И пока он так думал, ложное видение исчезло. Интересным моментом является здесь видение беса в образе Христа.

² При изучении этого вопроса может быть полезна монография американских ученых, учеников и последователей З. Фрейда: [4].

сматривать этот вопрос рационально, мир духов Ансельма принимает форму абстракции.

В XV–XVII веках богословы-схоласты занимаются вопросами проявления бесовской силы в человеке, который выступает, как слуга Дьявола. В это время раскручивается пружина процессов над ведьмами. Тогда же появляется целый ряд сочинений на тему демонологии.

Расцвет мистико-эзотерических учений в эпоху Ренессанса, обратившегося к традициям каббалы, неоплатоническим учениям о духах привел к повороту в демонологии, радикальность которого особенно ясно видна при обращении к трактату Парацельса «О нимфах, сильфах, пигмеях и саламандрах» (1566). Парацельс решительно порывает с традиционным христианским воззрением на эти и подобные существа как на демонов; на самом деле они — «дикие существа», отчасти похожие на людей, поскольку говорят, едят, имеют тело, рожают детей и умирают; нет у них лишь души, и этим объясняется, почему они так интересуются людьми: ведь для того чтобы получить душу и бессмертие на небесах, они должны вступить в брачный союз с человеком. Каждое из них населяет свой «хаос», свою стихию: нимфы — воду, сильфы — воздух, пигмеи (гномы) — землю, саламандры — огонь (вулканы).

Относясь к этим существам очень доброжелательно и одобряя, в частности, поступок некой «нимфы», убившей бросившего ее господина из Штауфенберга, Парацельс в то же время допускает, что дьявол легко может войти в них, и в этом случае они становятся опасными для людей.

В конце XVI–XVII веков представление о дьяволе как «обманщике», творце иллюзий начинает постепенно вытеснять веру в дьявола как материальную силу. В весьма сильной форме подобная концепция дьявола выражена в трактате Эразма Франциска «Адский Протей или тысячеискусный изобретатель», где дьявол именуется «обезьяной Бога», «адским фигляром», «ахеронским комедиантом».

Францисканский монах Бартоломей Английский (род. в 1480 году) описывал душевные болезни преимущественно в демонологических терминах, тем не менее рекомендовал рациональные методы лечения: ванны, мази и диету.

Субъективизм схоластики, в конце концов, побеждает, и решающее значение в этом вопросе имеет дискуссия между Жаном

Боденом, отстаивавшим тезис о реальности материальных дел дьявола и ведьм, об их чудесном вмешательстве в физическую причинность, и Иоганном Виром — человеком, который *впервые в демонологии занял в вопросе о ведьмах последовательно медицинскую точку зрения*, вытекавшую, впрочем, из его же теологического воззрения на дьявола как на обманщика, изводящего галлюцинациями душу. Вир побывал в Африке, где наблюдал местных колдуний. Вир различает магов, которые предались дьяволу сознательно и потому несут за свои действия полную ответственность, и ведьм — женщин, которых дьявол мучает, пользуясь слабостью их духа и извращенной фантазией.

В текстах Жана Бодена «О демонии ведьм», — напротив, нашла наивысшее выражение ренессансная идея о материальной мощи дьявола. «В природе мы видим немало удивительных вещей, полностью ускользающих от нашего понимания, — пишет Боден, — так, небесные тела пробегают за один день 245 791 444 лье; и мы откажем дьяволу в способности уносить человека за сотню или пару сотен лье от его дома?». В конце концов, — выкладывал Боден свой главный козырь, — заимствованный, впрочем, у Августина, — кто решится утверждать, что все проделанное Сатаной с Иовом — иллюзия? [25, с. 20, 19]

Беккер первый из демонологов, который ставит существование дьявола и его мира под сомнение: он стремится доказать, что влияние дьявола на человека и мир ничтожно. Комментируя Библию, Беккер пытается показать, что собственно дьявол фигурирует лишь в контекстах, где говорится о его падении и низвержении в ад (Ис. 14:15; Лук. 10:18; Откр. 20:2), в большинстве же других случаев под именем дьявола или сатаны имеются в виду злые люди или зло как таковое, истекающее из свободной воли человека. Окончательный вывод Беккера — «мы можем и вовсе обойтись без дьявола».

В 1701 году Христиан Томазиус в трактате «О преступлении магии» утверждает, что дьявол — существо невидимое, неспособное принимать плотское обличие, а договор с дьяволом — сказки ведьм. Таков печальный исход долгих блужданий мысли рационалиста-схоласта — человека, теряющего свою связь с непосредственным живым богословским опытом. Как тут вновь не вспомнить слова преп. Нила Синайского: «Истинный Богослов есть тот, кто истинно молится, и кто истинно молится тот — истинный Богослов» [176].

4. ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ. СИМВОЛИЗМ ЦЕРКВИ, ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ, ТАИНСТВ

Символизм Церкви. — Ошибки и крайности в понимании Церкви. — Христос как Глава Церкви. — Иконографический символизм Церкви. — Символизм Церковной иерархии. — Таинства. — Таинство Крещения. — Таинство Миропомазания. — Таинство Причащения.

Символизм Церкви. Задача излагаемого здесь материала состоит не столько в том, чтобы раскрыть *догматические* тонкости учения о Церкви, сколько рассмотреть вопрос о природе Церкви с точки зрения *символа*.

Церковь, как реальный онтологический символ, как *мистическое Тело Христова*, имеет свои проявления в людях, ее составляющих: «Как в одном теле у нас много членов, — пишет апостол Павел, — но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12: 4,5). Отсюда идея о том, что Церковь — организм богочеловеческий, то есть имеет *двойственную* природу. Она есть результат встречи человека и Бога во Христе: Церковь неразрывно связана со своим Творцом и неотделима от человеческого начала. Ошибочно было бы думать, что божественное в Церкви поглощает человеческую природу или что человечество довлеет над божеством и имеет здесь смысл абстракции — и то, и другое — опасные заблуждения.

Таким образом, можно сказать, что *церковь имеет непременно символическую природу*, в которой наблюдается *полное равновесие* двух начал: неслитное и нераздельное их единение. «Будучи элементами *различными*, Божественное и человеческое *нераздельно соединены* в церковном организме друг с другом. Господь Иисус Христос не есть *только* Основатель Церкви, внешний для нее самой и для ее жизни, потому что Он одновременно и Учитель, и Содержание учения, и Норма жизни, и Источник такой жизни, и Начало церковной истории, и ее сердцевина, и ее жизненный нерв.

Отношение Христа к Церкви существенно отлично от отношения разных религиозных деятелей к основанным ими религиозным

обществам. В то время как такие деятели, даже самые великие, всегда являются только *primi inter pares*, Христос есть явление исключительное и несравнимое со своими последователями. Ученики Магомета жили его учением, а ученики Иисуса Христа — Им Самим» [233, с. 332]. Эти рассуждения дают повод видеть в Церкви именно *символическую* природу, образователем которой является Богочеловек Иисус Христос, с одной стороны, и человечество — с другой.

Другая символическая реальность Церкви — ее *иконографическое изображение*, основанием для которого послужили как страницы Священного Писания, так и святоотеческая мысль, зрящая корень символа.

Церковная иерархия. Церковная иерархия являет продолжение той лестницы бытия, которая символически раскрывает благодатное нисхождение Творца. Церковная иерархия есть *отражение* и *продолжение* небесной — ангельской — иерархии. Об этом особым устроении говорили многие святые отцы. Так, к примеру, для св. Климента Александрийского церковная иерархия, возникающая на основании *подобия* — отражение небесной: «Я полагаю, — пишет епископ Александрийский, — что земные церковные чины — епископы, пресвитеры, диаконы — во всем *подобны* небесной ангельской иерархии. Степень славы, которая ожидает на небесах следующих по стопам апостолов и ведущих совершенную и евангельскую жизнь, соответствует, согласно Писанию, степеням славы этих ангельских чинов. Ведь «на облаках», как пишет апостол, они становятся сначала служителями (дяконами), затем удостоиваются славы пресвитера, и, наконец, становятся «совершенными мужами» [121, с. 60]. Аналогичные рассуждения мы можем отыскать в сочинениях св. Дионисия Ареопагита.

Как Господь раскрывает свои хотения в мире ангельском, так мир ангельский передает благодать, полученную от Творца церковной иерархии: «Вся эта ныне воспеваемая нами иерархия имеет единую и одну и ту же во всех иерархических делах силу, так что и сам иерарх в соответствующих ему существе, соразмерности и чине должен быть совершаем через божественные *таинства* и обоживаться и передавать находящимся внизу, по достоинству каждого, от Бога полученное им священное обожение; находящиеся же внизу (пресвитеры — прим св. Максима Исповедника) — следовать за лучшими, устремлять вперед более слабых и предшествовать им и, по мере сил, предводительствовать другими» [76, с. 571]. Цель же лестницы, выстроенной

таким образом, — высшая сопричастность Творцу: «Благодаря этой в Боге пребывающей иерархической гармонии, пишет тот же автор, — каждый должен, сколько есть сил, приобщаться по-настоящему Сущему, Доброму, Премудрому и Благому» [76, с. 571]. Высшей ступенью в этой иерархии является епископ, он принимает благодатные дары, нисходящие свыше, и передает священникам, дяконам, иподьяконам и далее — всего семь чинов церковной иерархии.

Епископы
Священники
Дьяконы

Иподьяконы
Экзорцисты
Чтецы
Привратники

Однако за долгие времена последние три сана были упразднены историей, а иподьяконство представляет промежуточный шаг на пути к старшим чинам...

Таинства. Многими святыми отцами из всех Таинств выделяются на первое место исключительно три. Это святое Крещение, Миропомазание и святая Евхаристия. Именно эти три Таинства особо отмечаются в сочинениях св. Григория Паламы. Николай Кавасила, ближайший ученик архиепископа Фессалоникийского, уже известный нам по толкованию на Божественную Литургию, дает подробный комментарий на важнейшие Таинства Церкви. Таинства для него весьма значимы, ибо они дают человеку жизнь во Христе, *соединяют* со Спасителем: «И так желающему *соединиться* с Ним надлежит и плоть Его принять, и в обожении участвовать, и гробу приобщиться, и воскресению. А затем и *крестимся* мы, чтобы умереть Его смертью и воскреснуть Его воскресением; *помазываемся* же, дабы соделаться с Ним общниками в царском помазании обожения. Когда же мы *питаемся* священнейшим Хлебом и *Пьем* божественную чашу, сообщаемся той самой плоти и той самой крови, которые восприняты Спасителем...» [111, с. 23]

На первое место поставляется *Таинство Крещения*, вводящее человека в Церковь. Оно есть рождение человека, получение им подлинного бытия: «Креститься, — пишет Николай Кавасила, — значит, родиться во Христе и получить самое бытие и существование тем, кои еще не существуют» [111, с. 23]. До крещения человек не

имеет бытия! Объяснение этой мысли — какова природа человека до крещения и что происходит в самом крещении — у Кавасилы следует позже, а сперва он берется доказать саму идею — «креститься — значит родиться во Христе».

Итак, из чего следует, что крещение есть рождение во Христе? Тому у Кавасилы есть три аргумента: «Во-первых, из *порядка*, потому что к этому таинству мы приступаем прежде всех прочих таинств и прежде других оно вводит христиан в новую жизнь, во-вторых — из *имен*, которыми называем его, и в-третьих — из того, что в нем *совершается и поется*» [111, с. 23]. Истина крещения следует из порядка таинства среди прочих, из его именовании и совершаемых действий. Очевидно, что для сегодняшнего дня это даже не слабый аргумент. Это вообще не аргумент! Но для представлений времен Кавасилы они имеют силу. Почему? По-видимому, представления о материи в дни, когда писались эти слова, были совершенно другие. И действительно, лишь только энергийное понимание мира делает мысль Кавасилы весомой. «С самого начала установлен тот порядок, чтобы сперва омыться, потом, помазавшись миром, приступать к священной трапезе, что служит *сильным доказательством* того, что купель есть начало бытия...» [111, с. 23] На этом доказательство завершается, и Кавасила переходит к раскрытию второго аргумента, подтверждающего его мысль. Этот аргумент сводится, как уже говорилось, к рассмотрению *имен* Таинства Крещения. Имена эти следующие: рождение, возрождение, воссоздание, печать, одеяние, помазание, дар, просвещение, купель. Вот эти самые имена и делают Крещение источником бытия человеческого. Здесь же Кавасила поясняет, что происходит с природой человека и говорит о том, каким именно образом она получает бытие: «Золото и серебро и медь, пока не потечет, расплавившись от огня, представляет взору только вещество, потому и называется золотом или медью, что служит именованьем вещества. Когда же образовательными формами сжато будет в определенный вид, тогда, прежде всего, представляется взору уже не вещество, а определенный вид, подобно одеждам на теле, почему получает и особое какое-нибудь именование, ибо называется уже статуей или перстнем, или чем-нибудь подобным, что означает уже не вещество, а только вид и образ. Потому, может быть, и спасительный день Крещения называется у христиан днем наречения имен, потому что *тогда мы образуемся и запечатлеваемся, и жизнь наша, не имеющая образа и определенного вида, получает и вид, и предел*» [111, с. 24].

Наконец, важно и то, что совершается в момент крещения. Здесь Кавасилой перечисляется множество действий, например, крещаемый изгоняет дьявола именем: «А бич есть имя, еже паче всякого имени» [111, с. 26]. Но наиболее интересен момент, в котором раскрывается сила *действий*. Когда Кавасила говорит о помазании, то утверждает, что «этот символ вполне свойственен и приличен имени христианина, ибо мы помазываемся и желаем *уподобиться* Христу, который Божеством помазал человечество, *почему сим помазанием сообщаемся его помазанию...*» [111, с. 27] Здесь является намек на *параллелизм* действий. Итак, Христос был помазан, а потому и мы теперь помазываемся: этот акт делает нас причастниками Христа. Но почему же мы приобщаемся именно Христа, может возникнуть вопрос. Кавасила считает, что помазание делает нас сопричастниками Христа в силу *слов* и *имен*, произносимых в этот момент. Священник произносит слова, которые некогда были сказаны Давидом о Спасителе: «Помаза Ты, Боже, Бог Твой елеем радости паче причастник твоих».

На примере погружения крещаемого идея параллелизма наиболее выпукло объясняется Кавасилой: «Когда человек, погружаясь трижды, возникает из воды, кто не видит, что сим указывает на тридневную смерть Спасителя и воскресение, что составляет конец всего домостроительства» [111, с. 28], а «домостроительству нужно *подражать* и показывать в делах» [111, с. 29]. В подтверждение своих слов Кавасила даже находит слова в Писании: «Ибо должно последовать стопам за нас Умершего и Воскресшего» (1 Пет. 2, 21). Итак, *подражание* и *имена* делают нас причастниками Спасителя! «Ибо та цель крещения, чтобы *подражать* исповеданию Христа...» [111, с. 40]

Николай Кавасила приводит три примера, утверждающие его идею о силе подражания и имени в Таинстве Крещения. «Так блаженный Порфирий, бывший в те времена, когда закон Христов владел всею Вселенною, и голос проповедников услышали все люди, трофеи же мученических подвигов были воздвигнуты повсюду, яснее слова свидетельствуя об истинном Божестве Христа, и тысячекратно слышав учение, и бывши самовидцем таковых подвижников и чудес, оставался в заблуждении и ложь почитал вместо истины. Когда же крестился и притом для шутки, в игре, не только вдруг соделался христианином, но и совершился в лике мучеников. Ибо он был комедиантом и, занимаясь сим делом, дерзнул и на сию смелость, дабы возбудить смех и представить Крещение и крестил самого себя, сойдя на театре в воду и провозгласив Троицу. Одни смеялись, коим

казалось сие театральным представлением, а для него происшедшее было не смех и не тень, но истинное рождение и воссоздание и то самое, что составляет таинство. Ибо вместо комедианта вышел, имея душу мученическую, тело мужественное, как бы привыкшее к любви и подвигам, язык, извлекавший у тирана вместо смеха гнев...» [111, с. 39] Другой пример — Геласий. «Так же и Геласий возлюбил Христа и познал сим же образом, и кажется одинаково, как тот, так и другой пришли со враждою неприязню, но когда гонимый отверз очи души его и показал собственную свою красоту, он тотчас же изумился красоте и показал совершенно противоположное направление и соделался почитателем вместо врага. Ибо восхищением была оная любовь, потому что пленных ею увлекала далее человеческих пределов...» [111, с. 39] Наконец, третий пример — Ардалион. «Мужественный Ардалион крестился, желая сим вместо иной какой игры угодить зрителям; ибо он был смехотвор и доставлял присутствующим иные такого же рода удовольствия. А крестился, не в символах и образах подражая страсти Спасителя, но самым делом. Он противно произнес доброе и мученическое исповедание, и ради шуток обнаженный поднят был на дерево играющим. Когда же произнес имя Христово и почувствовал удары, вдруг переменился и душа перешла в согласие с голосом, а воля — в сообразность с вымышленным представлением. И истинно соделался он тем, чем называл себя в шутку — христианином, и это было дело шуточных ударов и притворного слова, и сказав, что любит Христа, он тотчас возлюбил Его, когда любовь, подобно огню вдохнул от уст своих в самое сердце...» [111, с. 39]

Таинство Миропомзания. Это Таинство подает родившемуся во Христе возможность вершить духовное делание: «Тем, кои так (в крещении) духовно созданы и таким образом рождены, следует получить и действие, которое бы соответствовало таковому рождению, и сообразное тому движение. И это доставляет нам таинство Божественного мира, ибо деятельными соделывает духовные действия, то одно, то другое, то многие, судя по тому, какую имеет приемлемость к таинству» [111, с. 45]. Но главное для человека, живущего во Христе, стать, по Кавасиле, *усыновленным* Богу. Это усыновление становится возможным благодаря главному Таинству — Евхаристии.

Таинство Причащения — центральное в жизни Церкви, оно по Кавасиле есть «предел жизни, достигшие коего ни в чем уже не име-

ют нужды для желаемого благополучия... После же Евхаристии нет уже ничего такого, к чему бы нам стремиться, но остановившись здесь должны стараться узнать то, как до конца сохранить сие сокровище» [111, с. 51]. Таинство Евхаристии единит нас со Христом: мы пребываем в Нем и Он в нас (Иоанн. 6, 56). Кавасила постоянно подчеркивает, что в этом Таинстве мы принимаем не одно из Его даров, «но Его Самого, и не луч какой-либо и свет, но самое солнце принимаем в свои души, так что обитаем в нем и служим для него обителью» [111, с. 52]. Иными словами, мы становимся общниками уже не энергийной природы Творца, а Его природы во Христе Иисусе. Только приобщение Тела Христова дает подлинное бытие и противостояние греху, без этого *невозможно и подлинное подражание*: «поклонятся Богу духом и истиной, и служить Ему чисто — есть дело священной трапезы; ибо не только быть членами Христа и уподобляться Ему сим образом даруют нам сии таинства...» [111, с. 59] Стремление к добродетели и жизнь по заповеди Бога есть, по Кавасиле, и дело рабов, но лишь сыны Божии имеют служение высшее и получают общение с Господом в Его плоти и крови, ибо «не членами Его только соделываемся посредством таинства, но и чадами, так чтобы служить Ему». [111, с. 59] В этом Богообщении христиане движутся и направляются самим Богом: «Ибо что удивительного, — спрашивает Кавасила, — в том, что не имеющие сами в себе никакого движения движутся Богом, подобно как члены главою?» [111, с. 59]

Всесторонне Николай Кавасила подчеркивает, что наше общение с Творцом не энергийное, как например, по имени, но самое глубинное, природное: «И в сем важность прославляемого усыновления, не в слове состоящего, как у людей, и не потому только почитаемого. У нас усыновляемые сообщаются с родителями только в имени, и ради сего только общий у них Отец, а нет ни рождения, ни скорбей его. А здесь есть и рождение истинное, и *общение с Единородным не по имени только, но самым делом, общение крови, тела, жизни*» [111, с. 59]. Из последних рассуждений Кавасилы можно сделать интересный вывод, состоящий в том, что мы становимся *символами* Божества, Его подлинной энергией, то есть обоженными. Действительно, в Таинстве Святого Причащения мы вкушаем и становимся общниками природы Творца через высший Его — символ Хлеб и Вино. С другой стороны, мы несем в себе образ Божий, то есть мы являем Бога символически, однако грехопадение сдела-

ло природу человека ущербной и вот общение символов — Тела и Крови Господних, с одной стороны, и человека, с другой, — сделало возможным восстановление утерянного пути к состоянию обожения. Для обозначения этого высшего принципа богообщения и вводится Кавасилой понятие «усыновление», благодаря которому мы вбираем в себя все качества Бога, то есть сами *становимся богами, но по благодати*: «всыновление в таинствах состоит в сосуществовании и общении, а это уже значит быть поглощену и не существовать... Ибо освобождает рабов и соделывает их сынами Божьими, потому что Сам, будучи Сыном и свободным от всякого греха, общими соделывает им и тело, и кровь, и дух, и все Свое. Ибо таким образом Он и воссоздал нас, и освободил, и обожил, соединив себя всецело, свободного и истинного Бога, и, таким образом, Христос, будучи истинной природой, нашим благом, учреждает для нас священную вечерю, превыше самого естества...» [111, с. 60, 68]

5. СИМВОЛИЗМ ПРИРОДЫ

5.1. Мир флоры и фауны

Еще раз об онтологическом статусе символа и аллегории. — Символ и его понимание. — Специфика аллегории. — Аллегоризм флоры и фауны. — Орфей. — Мир животных. — Мир растений.

Еще раз об онтологическом статусе символа и аллегии. До сих пор мы подробно говорили о символе и его онтологическом статусе и выяснили, что символ есть не что-то пустое и надуманное, в духе субъективизма, но конкретная живая реальность. Весь окружающий нас мир — это именно *символическая* реальность: символом является и природа, и ритуал, и маска, и действие, и запах, и звук, и слово, и имя, и свет, и многое другое. Все названное — поле встречи двух реальностей, таинственное явление одного через другое, и потому отношение к являемому должно быть весьма серьезным.

Почувствовать онтологические стороны символа возможно только на уровне же онтологии. Например, если мы видим дерево, то перед нами видение единичного, но подлинное видение дерева есть не только видение конкретного и не только символическое его признание умом — за ним стоит не абстрактная идея — но действительное *созерцание* этой идеи. Для подлинного же созерцания логосов вещей необходимо, чтобы чувственные очи были преображены и приобрели способность видения духовных корней вещей — здесь начало духовного делания, аскетики.

Символ следует воспринимать не только как нечто статическое. Символ может являть пространственно-временную действительность *в динамике*. Так, в течении Литургии Престол символизирует (действительно являет) Голгофу, но в силу неоднородности пространства и времени этот же Престол впоследствии и в силу действия закона подражания символизирует уже гроб Господень.

Но кроме символа есть еще один способ восприятия действительности, который мы именовали *аллегорией*. Аллегория может восприниматься ошибочно, как иногда воспринимается и символ, отвлеченно-субъективно, но сама по себе аллегория, конечно, онтологична. Человеческий ум и природа не теряют своей сопричастности бытию и, хотя ощущение всеединства оказывается менее актуаль-

ным для человека, выпадающего из онтологического единства с миром, все же аллегория указывает на это всеединство. Аллегория и символ не следует противопоставлять друг другу. Если символ отражает *равновесие* в единстве двух начал — идеи и формы, — то аллегория это такое видение бытия, при котором равновесие идеи и внешнего образа нарушается: *в аллегории образ перевешивает идею*. Например, *якорь* — аллегория христианской надежды: это одна из наиболее распространенных христианских аллегорий. Указание о ней находим, прежде всего, в послании к Евреям, где апостол уподобляет христианскую надежду безопасному и крепкому якорю (Евр. 6:18–19), а потому Климент Александрийский рекомендовал христианам изображать эту аллегория на своих перстнях. Как и полагается для аллегории, здесь внешний образ довлест над идеей. Мысль как бы выхватывает необходимую ей идею единства из множества других, фокусируя на ней внимание человека. Но найденная идея единства не есть что-то отвлеченное, субъективное, а конкретная реальность, общая для самой вещи и того, на что она указывает. Аллегория указывает на единство особого типа, а потому ее следует так же, как и символ, признать онтологичной. Итак, аллегория строится на принципе всеобщего единства бытия, в то время как символ строится на принципе прямого единства.

Об онтологии такого типа можно отыскать размышления у православных богословов. Так, в XIII главе трактата «Об именах Божиих» Дионисий Ареопагит затрагивает сложную проблему Единого и множественного в творении. «Оно — Единое, потому что *объединяет* все сущее в Своем превосходящем единстве и является причиной всех существ, не выходя, однако, из Своего единства. Ничто из существующего не непричастно Единому. Это Единое, эта общая причина всего не есть, однако единство множественного, ибо Оно прежде всякого различия между единым и множественным, и Оно же ограничивает всякое единство и множество... Нет поэтому ничего из существующего, что каким либо образом не было бы причастно единству Единого, объединяющего Собою во всеобщем единстве всецело всех, не исключая даже противоположное, которое в Нем сводится к единству. Без единства не было бы и множества, тогда как без множественности вполне возможно Единое, точно так же, как единица предшествует всякому числовому умножению. Если, таким образом, предположить, что все будет соединено со всем, то все это создаст единое целое».

Разъясняя это место Ареопагитик, св. Максим пишет так: «Существует множественность по числу, но единство по виду». Он приводит примеры множества: монеты, травы, кони, быки, люди, духовные существа, всегда связанные единством: металла, растительности, живого начала. *«Множественное усматривается в проявлениях, объединяющее же начало всего в Боге, Который и есть Причина всего»*¹.

Таким образом, восприятие онтологии бытия может быть классифицировано следующим образом:

1. Природа как символ идей — явленная природа.
2. Природа изображенная — символ природы явленной.
3. Природа изображенная и явленная, как:
 - а) символ других, неоднородных явлений и событий (символический язык) — *многоуровневый символ реальности, не связанный с человеком;*
 - б) символ других, неоднородных явлений и событий (символический язык) — *многоуровневый символ реальности, связанный с человеком;*
4. Аллегорический язык.

¹ Вот как об этом рассуждает свящ. Павел Флоренский: «Пусть имеются два индивида А и В, например, два коня. Что значит, под углом зрения обсуждаемой проблемы, что А и В, эти два коня, между собою не разобщены? Это значит, что в коне А дан, содержится как-то и конь В, а в коне В — и конь А. Говорю «как-то», и это значит, что В содержится в А не так, не абсолютно так, как оно дано и содержится в самом себе. В своеобразном же толковании этого «как-то», то есть в своеобразной замене неопределенного «как-то» определенным «так именно», заключается и своеобразное решение проблемы универсалий.

Как же можно понимать неразобщенность коней А и В?

Конь А характеризуется в нашем сознании признаками: А1, А2, А3, А4... А_н; конь В — признаками: В1, В2, В3, В4... В_н.

И вот, часть признаков того и другого комплекса, а именно, положим, *три* первые признака **тождественны** между собою. Речь идет не о сходстве, ибо сходны кони А и В, а именно о **тождестве** признаков, каковым тождеством, или в силу какового тождества, кони А и В сходны. И еще раз должно повторить, что не **сходство** признаков, а **тождество** их имеется в виду; если же мы стали бы говорить о **сходстве** их, то тогда с необходимостью возник бы вопрос, в *чем же, чем же* сходны между собою самые признаки, и тогда это что, этот признак признака оказался бы уже **тождественным** в обоих признаках. «Но, — кажете, — а если и тут мы будем иметь в виду лишь сходство?» — «Тогда, — отвечаю, — тогда придется говорить о признаке признака, который будет **тождественным**. Вообще, или надо устремлять этот ряд ad indefinitum и, следовательно, отказаться от понимания, *чем* сходны кони А и В, или же где-нибудь прервать его, — на члене, который будет признан **тождественным** в А и В. Но тогда естественнее всего сделать это сразу же, отыскав его непосредственно в А и в В» [235, ч. 2, 86].

Приведем пример: море есть отображение или *символ* идеи моря, находящейся в сознании Творца — это природа явленная; изображенное на картине Айвазовского море есть *символ* моря, изображаемого художником, и это природа изображенная; но море, которое мне снится, так же может быть *символом* и, в частности, символом моего бессознательного и его динамики. Этот символ уже нельзя назвать прямым, его нужно уметь читать.

Подобные символы нам может подавать действительность, о чем-то сигнализируя. Мы их можем не замечать, но и, обратив на них свое внимание, мы не всегда имеем возможность истолковать их верно. Например, если говорить о море, то его шторм может символизировать, а, точнее, вещать неприятность или беду. На такие явления обратил внимание Карл Юнг в поздней работе: «1-го апреля 1949 года утром я занес в свой блокнот надпись, содержащую образ полурыбы-получеловека. На завтрак мне подали рыбу. В разговоре кто-то упомянул об обычае делать из кого-нибудь «апрельскую рыбу». Днем, одна из моих бывших пациенток, которую я не видел несколько месяцев, показала мне несколько впечатляющих картин с изображением рыб. Вечером мне продемонстрировали кусок gobelena с изображенным на нем морским чудовищем и рыбами. На следующее утро я встретил свою бывшую пациентку, которая была в последний раз у меня на приеме десять лет тому назад. Этой ночью ей приснилась рыба. Несколько месяцев спустя, когда я включил этот случай в одну из своих работ и как раз закончил его описание, я вышел из дому к озеру, на то место, где я уже побывал несколько раз в течение этого утра. В этот раз я обнаружил на волноломе рыбу длиной сантиметров в тридцать. Поскольку поблизости никого не было, то я не имел представления, каким образом она сюда попала» [250, с. 181–182].

Наконец, море может стать аллегорией свободы, или в бушующем море, бьющемся о скалы, можно увидеть аллессию человеческой силы и многие другие образы. Все они будут рождаться от сопричастности всего всему.

Рассмотрим некоторые христианские *аллегорические изображения* мира природы.

Среди христианских аллегорий можно найти образ *Орфея* с лирой в руках. Опишем одно из лучших изображений в катакомбах Домитиллы. В центре свода находится восьмиугольник, вокруг которого расположены изображения из Ветхого и Нового Завета: Даниила

во рве львином, Моисей, низводящий воду из скалы, агнцы, воскрешение Лазаря, Давид с пращой и сцены декоративного характера. В середине их помещена большая фигура Орфея: он сидит на камне между двумя склонившимися к нему деревьями, на нем фригийская шапка, туника, дважды опоясанная, и плащ; в руках лира; внизу между деревьями и на деревьях звери, животные и птицы слушают его игру. Изображение это сделано христианами. Но формы его имеют свой прототип в описании Орфея у Филострата¹. Возможно допустить, что свойства лиры Орфея послужили поводом к введению его в круг христианской аллегории. Как Орфей своей игрой укрощал диких зверей, так Спаситель Своим Божественным словом привлекал к Себе диких людей. Подобная параллель между Иисусом Христом и Орфеем приводится во многих сочинениях древних авторов, например, Климента Александрийского, Евсевия и других².

Животный мир. *Голубь* — аллегория Святого духа, такое значение усвоено Ему в евангельском рассказе о крещении Христа, поэтому в катакомбном изображении крещения Иисуса Христа Дух Святой является в виде голубя. Иногда голубь служит аллегорией невинной христианской души. Если голубь изображен с веткой в клюве, то он служит аллегорией мира, подобно голубю Ноя, как это подтверждает Тертуллиан. Голубь с виноградной кистью может означать христианскую душу, вкушающую от небесных благ.

Следующая аллегория — птица *феникс*. Иногда он держит в клюве ветку, иногда его голова украшена сиянием. В христианстве феникс служил аллегорией воскресения. Основанием этого было древнее воззрение на эту птицу. Легенда о фениксе известна древним египтянам, о ней знали Геродот и Тацит, она находится в так называемой «Книге Мертвых». Из древних христианских писателей о ней говорят Климент Римский, Тертуллиан, Ориген, Кирилл

¹ Языческий Орфей в описании Филострата является молодым человеком с едва заметной бородой, с тигром на голове, с острым пронзительным взглядом; он сидит на камне, на левую его ногу опирается арфа, а правой он отбивает такт. Он окружен деревьями, птицами всякого рода, которые слушают его игру, а эта игра, по древнему сказанию, была настолько совершенна, что могла привлекать милость богов, украшать ярость морских волн, останавливать течение рек, укрощать диких зверей.

² Аббат Мартиньи находит в орфической поэзии немало идей, сходных с идеями Ветхого и Нового Завета; в частности, опираясь на некоторые замечания христианского апологета Иустина Философа и Климента Александрийского, полагает, что учение о Едином Боге, выраженное в этой поэзии, стоит близко к учению библейскому.

Иерусалимский¹. В язычестве феникс был символом вечности, в христианстве он стал символом бессмертия.

Павлин служил аллегорией бессмертия, так как по мнению древних его тело не подвергалось разложению.

Петух — аллегория воскресения, потому что своим пением он пробуждает людей ото сна, что обращает мысль христианина к Страшному Суду.

Птицы — аллегория человеческих душ.

Собака — точное значение этой аллегории не определено, но большинство склонно видеть в ней доброго христианина.

Заяц — в древности полагали, что для зайца свойственно спать с открытыми глазами, и потому считали его аллегорией бессмертия души человеческой, которая продолжает жить, хотя тело погружено в смертный сон.

Аллегория *агнца*, заимствованная первоначально из жизни пастушеской, была весьма распространена в христианском искусстве. Самая простая древнейшая формула этой аллегории — это изображение агнца без всяких аксессуаров или с сосудом для молока: вероятно, это означает Христа и Евхаристию.

Лев — аллегория силы и могущества.

Орел — аллегория юности.

Змея — аллегория зла и, в частности, дьявола.

Олень — аллегория апостола, кающегося или святого.

Растительный мир. *Пальма* — аллегория победы.

Оливковая ветвь — аллегория вечного мира.

Дерево — аллегория рая.

Лилия — аллегория чистоты.

Вино — аллегория победы над смертью и дьяволом.

Таков язык аллегорий мира флоры и фауны в глазах христианина. Этот язык, так же как и язык символов, *онтологичен*, но для под-

¹ Вот суть легенды по Клименту Римскому. В восточных странах около Аравии совершается необыкновенное знамение. Там есть птица, называемая фениксом. Будучи единственной в своем роде, она живет пятьсот лет. Когда приближается время ее смерти, а устраивает себе гнездо из Ливана, мирры и других благовонных растений; входит в этой гнездо и умирает. Но из ее истлевшей плоти рождается червь, который питается влагой умершей и покрывается перьями. И вот, возмужав, он берет гнездо, где покоятся кости его умершего предка; с этой ношей он летит из страны Аравийской в Египет, в город называемый Иаиополем; и когда достигает этого места, то на виду у всех полагает эти останки на жертвенник солнца и затем возвращается туда откуда прилетел. Жрецы рассматривают летописи и узнают, что птица прилетела через пятьсот лет.

линного богослова как всегда важно не логическое восхождение к символу и аллегории, не субъективное их восприятие, которое никогда человек не прочувствует (например, символа неоднородных явлений и событий, не связанного с человеком), а подлинное включение в бытие, такое вхождение в него, при котором и символ, и аллегория воспринимаются реально-онтологично. Итак, *субъективизм не в самих категориях «символ» и «аллегория», а в их восприятии нашей природой.*

5.2. Символизм небесных светил

Язычество и астрология. — Халдея и Египет. — Рим. Причины запрета астрологии в Риме. — Христианство и астрология. — Священное Писание об астрологии и гадании. — Отношение к астрологии на Западе. — Отношение к астрологии на Востоке. — Современность. — Критика астрологии христианством. — Факты астрологов в пользу астрологии. — Решение. — Выводы.

Язычество и астрология. Астрология зародилась на востоке: ее родиной можно считать Халдею, и здесь впервые она, по-видимому, привлекла внимание египтян. Из Египта она распространилась в Европу через Рим. Местные гадатели не составили для астрологов большой конкуренции и отошли на второй план. Ее сила была настолько велика, что занятия астрологией стали весьма притягательными и даже были введены в перечень предметов, изучаемых молодыми патрициями. Однако завоевать первенство было невозможно: астрология давала ответы на все вопросы, волновавшие человека. Сознание же его всегда будоражила проблема жизни и смерти, человек всегда стремился познать час своей кончины. Астрология как раз располагала средствами познания часа смерти каждого человека, в том числе и императора, что могло привести к политическим и социальным беспорядкам. Это привело к табу на занятия астрологическими вычислениями.

Интересно заметить, что ни Халдею, ни Египет, ни Рим *не интересовала проблема свободы человека!* С детерминизмом бытия и человека, по-видимому, соглашались и искали лишь пути познания траектории судьбы. Даже Рим, запретивший пользование знаниями и приемами астрологии, противоречил не по существу этой науке: отрицание астрологии происходило из *утилитарных* соображений. Правда, что касается Халдеи и Египта, их взгляд на свободу челове-

ка достоверно определить тяжело, по крайней мере, *однозначного* понимания этого вопроса нет. Как бы там ни было, мы видим, что против астрологии в Европе вступили из соображений второстепенного порядка.

Табу на астрологию существовало *de jure*, но *de facto* эта наука настолько проникла в жизнь римского общества, что изжить ее было уже невозможно. До того, как астрология попала на территорию Рима, она отличалась сложностью, и для ее изучения требовался многолетний труд. В Европе наука о звездах стала более доступной широкому кругу людей: ее преобразовали и адаптировали — были придуманы специальные таблицы, пользование которыми значительно упрощали астрологические операции: император Римской империи Юлий Цезарь производит календарную реформу. После юлианской реформы оказалось возможным делать астрологические расчеты быстро, эффективно. Именно тогда планеты впервые были твердо привязаны к определенному дню недели, о чем пишет Тибул.

В восточных религиях астрология — это очень почитаемая часть священного знания. Например, в индуизме астрология — это часть веданты, в буддизме астрология является духовной наукой, которая изучается только на очень высоких степенях посвящения. Арабские астрологи, мусульмане сохранили астрологию для западных астрологов. В иудаизме мы знаем каббалистическую астрологию, китайцы составили свои астрологические сборники еще до вавилонских жрецов. Но важно, что во всех религиозных направлениях прошлого это скрытая, сокровенная часть учения¹.

Христианство и астрология. Прежде всего, следует ответить на вопрос, как к астрологическому знанию относится Священное Писание. Здесь мы находим множество мест, предостерегающих и прямо табуирующих занятия всякого рода гаданиями, в том числе и астрологические. «...не ворожите, не гадайте. Не обращайтесь к вызывающим мертвых, и к волшебникам не ходите, и не доводите себя до осквернения от них. Я Господь ваш. И если какая душа обратится к вызывающим мертвых и к волшебникам, чтобы блуд-

¹ В современной Европе, так же как и в США, астрология пользуется небывалой популярностью: она стала самым распространенным методом предсказания судьбы в наше время. В странах, большинство населения которых формально составляют христиане, значительная часть людей верит в астрологию. В США таковых 40%, во Франции — 53%, в Германии — 63%, в Великобритании — 66%. В США сегодня более 200 тысяч астрологов, из которых около 12 тысяч профессиональных.

но ходить вслед их, то Я обращаю лице Мое на ту душу и истреблю ее из народа ее» (Левит. 19,31;20,6). «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь, Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии. Не должен находиться у тебя... прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых. Ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь, Бог твой, изгоняет их от лица твоего. Будь непорочен пред Господом, Богом твоим. Ибо народы сии, которых ты изгоняешь, слушают гадателей и прорицателей; а тебе не то дал Господь Бог твой. Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет Господь Бог твой, — Его слушайте...» (Втор. 18,9–15). «Оставайся же с твоими волшебствами и со множеством чародейств твоих, которыми ты занималась от юности твоей; может быть, пособишь себе, может быть, устоишь. Ты утомлена множеством советов твоих; пусть же выступят наблюдатели небес и звездочеты и предвещатели по новолуниям, и спасут тебя от того, что должно приключиться тебе. Вот они, как солома; огонь сожжет их; не избавили души своей от пламени...» (Ис. 47, 12–14).

В Новом Завете мы видим такое же непримиримое отношение ко всем видам чародейства, как и в Ветхом, и постоянную победу сил Божьих при столкновении с чародейством. Так, апостол Павел изгоняет духа прорицательного из служанки, предрекавшей будущее (Деян. 16, 18), хотя, казалось бы, она возвещала *правду*, следуя за апостолами и говоря, что те «рабы Бога Всевышнего, которые возвещают нам путь спасения». Но апостол не желал и истины из нечи-



стых уст бесовских, давая тем самым пример отношения к демонам, даже пусть иногда вещающим правду. Ибо за этим стоит только одно желание — вовлечь в общение с целью завоевать доверие, чтобы потом погубить.

Тот же апостол Павел наказывает слепотой Елиму — волхва, противящегося евангельской проповеди и старающегося отвратить людей от истинной веры (Деян. 13, 8–11). И, наконец, из книги Деяний Апостольских мы узнаем о том, что под действием апостольской проповеди «...из занимавшихся чародейством довольно многие, собрав книги свои, сожгли пред всеми» (Деян. 19, 19).

У отцов, учителей и писателей церкви постепенно вырабатывается однозначный отрицательный взгляд на *занятия* астрологией. *Тертуллиан* пишет: «Между различными людскими занятиями нельзя не заметить некоторых искусств или профессий, благоприятствующих идолопоклонству. Об астрологах даже говорить не стоит, но так как один из них вздумал оправдать себя в том, что продолжает заниматься этой профессией, то я намерен сказать несколько слов по этому поводу. Я не скажу, чтобы помещать имена ложных богов на небе, приписывать им как бы всемогущество и отклонять людей от вознесения молитв Богу, внушая им веру, будто их судьба неизменно определена звездами, — чтобы все это было равносильно поклонению ложным богам. Но я утверждаю, что астрология в этом случае уподобляется падшим ангелам, отошедшим от Бога для обольщения рода человеческого... Если магия наказуема, а астрология — ее разновидность, то вместе с видом подлежит осуждению и разновидность. Так со времени появления Евангелия всякого рода софисты, астрологи, чародеи, маги, волхователи должны быть неминуемо наказаны»¹.

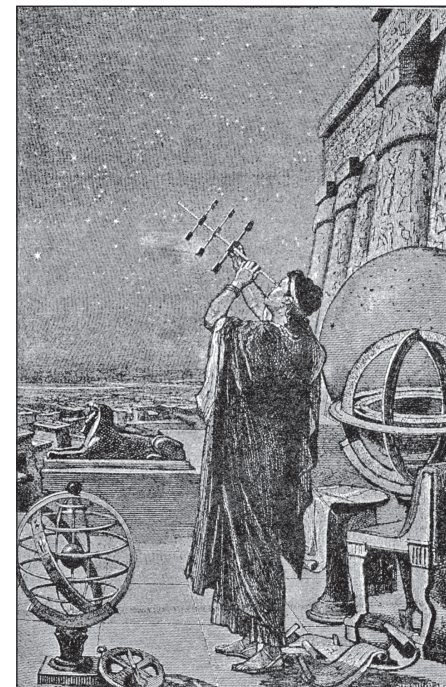
Татиан полагает: «Демоны сделали людей жертвою своего отступничества. Они, показавши людям порядок расположения звезд, как играющие в кости ввели судьбу, которая чужда справедливости, ибо судья ли кто или подсудимый, такими сделались по определению судьбы... демоны изобрели судьбу. Основанием к этому для них послужило помещение животных на небе. Ибо они удостоили небесной почести животных, с которыми жили по низвержении с неба, — пресмыкающихся, плавающих в водах, четвероногих, живущих в горах, — для того, чтобы думали, что и они пребывают на небесах, и чтобы посредством расположения звезд убедить, что жизнь на зем-

¹ Об идолах. — В кн.: [204, с. 167].

ле, чуждая разума, согласна с разумом: таким образом, гневлив ли кто или терпелив, воздержан или не воздержан, богат или беден кто, таким бывает от назначения тех, которые располагают рождением; ибо распределение Зодиака есть дело богов. Если свет одного из них, как говорят, сильнее, то он отнимает славу у прочих, и кто побежден ныне, опять может быть победителем. Они с удовольствием занимаются семью планетами как игроки в кости. Но мы выше судьбы, и вместо блуждающих демонов знаем одного Господа неизменного и, не подчиняясь судьбе, отвергаем и ее законоположителей» [215, с. 376–378].

Минуций Феликс, говоря о римских гаданиях и предсказаниях, пишет, что если в редких случаях эти предсказания и сбывались на деле, то это можно объяснить тем, «что между множеством ложных предсказаний какое-нибудь из них случайно могло попасть на истину», и что чародеи и астрологи, которые промышляют предсказаниями «не только знают демонов, но и при помощи их совершают все свои проделки, похожие на чудо: по их внушению и влиянию они производят свои чары, заставляют видеть то, чего на самом деле нет или наоборот не видеть того, что есть. Первый из таких магов по словам и делам своим Сосфен (Остан)...» [166, с. 574–575], то есть тот самый маг, который, как мы уже указывали, явился одним из первых распространителей астрологии в Элладе.

Для первых христиан сама личность Иисуса Христа заслонила не только астрологию, но и вообще астрономию. *Блаженный Августин* говорит о том, что астрономией за-



ниматься для христианина если не вредно, то, по крайней мере, мало полезно. Потому что надо заботиться именно о том, чтобы попасть на небо, а не изучать, как идет небо, как оно движется. Пик увлечения Августина наукой, астрологией в том числе, был связан с его пребыванием в секте манихеев. Когда он с ней порвал, он порвал и со всем, что было связано с этим периодом, в частности, со своим увлечением астрономией и астрологией.

Вот что пишет блаженный Августин, епископ Иппонский: «Царства человеческие устраиваются вообще божественным провидением. Если же кто-либо приписывает это судьбе на том основании, что именем судьбы называет самую волю или силу божественную, такой пусть мысль удержит, но выражение ее исправит. Ибо зачем ему не сказать сразу же того, что он скажет после, когда его спросит кто-нибудь, что он разумеет под судьбою? Ведь когда люди слышат это слово, они, согласно обычному употреблению его, разумеют под ним не иное что, как влияние известного положения звезд в тот момент, когда кто-либо рождается или зачинается. Это влияние некоторые представляют независимым от воли Божией, а некоторые утверждают, что оно именно на ней и основывается. Те, которые полагают, что звезды помимо воли Божией определяют, что мы будем делать, какие будем иметь блага или какие потерпим бедствия, должны быть предметом отвращения для всех, не только для исповедующих истинную религию, но и для тех, которые желают быть поклонниками каких бы то ни было, хотя бы и ложных, богов. Ибо подобное мнение к какому иному приводит следствию, как не к тому, что не нужно почитать или молить решительно никакого Бога? Те же другие, которые ставят в зависимость от воли Божией положение звезд, определяющих известным образом, каким кто будет и что с ним случится доброго или дурного, те, если думают, что высшей божественной властью предоставлена звездам такая власть... наносят великое оскорбление небу: ибо по их представлениям выходит, что в своего рода светлейшем сенате небесном и блистательнейшей небесной курии определяется, что должны быть совершаемы злодейства... Затем, какое место оставляется суду Божию о делах человеческих, которым придется небесная необходимость, когда Господь есть Господь и звезд и людей? Если же скажут, что звезды, хотя и получают власть от верховного Бога, определяют упомянутое не по своему произволу, а при известном сочетании неизбежных условий выполняют только Его повеления: в таком случае не приходится ли о самом Боге думать

то, что оказалось в высшей степени недостойным приписывать воле звезд? Скажут, что звезды скорее обозначают упомянутое, чем производят его, так что известное положение их есть как бы своего рода известная фраза, предсказывающая будущее, но не решающая его. Действительно, такого мнения держались некоторые довольно ученые люди... Но в таком случае как это выходит, что они никогда не могли объяснить, откуда в большинстве случаев такая разность между близнецами в жизни, в деятельности, в приключениях, в занятиях, в искусствах, в общественном положении, и в других условиях жизни человеческой; так что многие люди посторонние в этом отношении бывают на них более похожи, чем сами близнецы друг на друга, хотя они в рождении бывают отделены самым незначительным промежутком времени, а зачинаются в одно совокупление, в один даже момент?» [25, с. 234–235, 236]

В конце IV столетия *св. Иоанн Златоуст*, комментируя евангельский рассказ о Рождестве, говорит, что звезда эта не реальная, тем более не часть какого-то благоприятного расположения звезд, а духовный знак. Никто, кроме волхвов, этой звезды не видел. Это некое чудо, сверхъестественное, не имеющее отношения к реальным звездам. В поучении «О лечащихся от болезней волхованием» он строго предупреждает, что нельзя ходить ко врагам Божиим — волхвам и чародеям, ибо лучше умереть, чем к врагам Божиим идти, что те, кто пользуются их услугами, умирают прежде времени и в муку вечную идут.

Св. Максим Грек пишет объемную работу, направленную на разоблачение астрологии как разновидности магии, связывающей человека с демонами. В письме неизвестному лицу, сопровождавшем ее, он указывает, что посылает труд, «низлагающий убо прелесть звездочетную и всякое волшебное неистовство, бесами изобретенное»¹.

Западная Церковь. В «Сумме теологии» *Фомы Аквинского* слово «астролог» не имеет нынешнего значения: «человек, который гадает по звездам». Слово «астролог» в средневековом контексте значит то же, что сейчас — слово «астроном». Особенный всплеск интереса к астрологии в западном христианском мире приходится на XVI столетие. Именно тогда Римские Папы содержат придворных астрологов, как и вообще все знатные, богатые, состоятельные люди. Папа Юлий II по гороскопу определял день своей ин-

¹ Максим Грек. Послание неизвестному, сопровождающее одно из сочинений Максима Грека против астрологии. — В кн.: [31].

тронизации, а Папа Павел III выбирал по гороскопу даже время заседания каждой папской консистории...

Современность. *Священник Александр Мень.*

«— Как относится православная церковь к астрологии: есть ли расхождения по этому вопросу с католичеством? Отличается ли это отношение в настоящее время от существовавшего в средневековье?»

— Вы знаете, я бы мог ограничиться даже одним словом, хотя мне бы этого не хотелось. Я бы сказал: никак. Потому что в Православной церкви нет такой директивной энциклопедии, в которой на все вопросы можно было бы найти ответы; и если вы берете эту энциклопедию, открываете ее на букву «а», то находите «Астрология», и там сказано: «Не занимайся!» Этого нет, конечно. Астрология допустима, если она не притязает быть эрзац-религией, как это часто у нас бывает. Если взять ее научное ядро, то в чем оно заключается? В том, что при рождении человека конфигурация планет нашей Солнечной системы экранирует те или иные физические или какие-то еще воздействия, действует на новорожденного и таким образом накладывает свою печать на его характер, хотя там есть печать и генетики, и патологий различных, и так далее... Значит, есть еще некое космическое воздействие. Ничего особенного в этом нет. Если это будет доказано тщательно, статистическими и прочими исследованиями, то мы будем считать, что да, есть у нас некоторая предопределенность, вроде наследственности.

Можно ли считать, что эти факторы являются роком? Христианство знает, что существует нечто роковое в жизни. Скажем, ты получил глаза черные в наследство, ты не можешь их перекрасить. Но на самом деле в нравственной жизни, в духовной жизни человек христианин бросает вызов року... Он не имеет права сказать: «Вы знаете, отец у меня был вспыльчивый, поэтому я не могу себя удерживать». Таким образом, мы всякую ответственность за свое поведение с себя снимали бы. Или, например, я родился под созвездием Водолея или каким-нибудь другим, и уже никуда не денешься.

Я просмотрел (правда, не изучал) несколько десятков томов различных исследований по астрологии, где приводились обширные таблицы, что, к примеру, все полководцы или все проститутки знаменитые родились под одной звездой. Но я не верю, что это исчерпывающая информация, потому что надо провести более достоверные опыты, более тщательные подсчеты, и, может быть, вот по этим дан-

ным я смогу привести еще больше примеров, что под теми же звездами рождались другие люди и из них не получались ни полководцы, ни женщины легкого поведения, а были они совершенно нормальными людьми. Так что вопрос этот научный, и его надо изучать и веру здесь не примешивать.

Астрология как псевдорелигия, конечно, является просто вредной. И католичество так же на это смотрит, здесь нет различий. Что касается вопроса о Средних веках, то в Средние века астрология была не в почете. В эпоху Возрождения... вот тогда-то и началось... Тут и католики интересовались, и у нас интересовались довольно усиленно. Иван Грозный, в частности, без конца вопрошал астрологов, и всякие неоязычники... И Гитлер без конца вопрошал астрологов. Когда вера начинает колебаться, поскольку человек является религиозным по своей природе, ее обязательно, сразу заменяет эрзац. В Третьем Рейхе это была астрология. Я очень удивляюсь, как это у нас ее не ввели в свое время...

— Как вы лично относитесь к астрологии?

— Астрология возможна как наука. Тогда она говорит о том, что на нас влияет космос, материально и, возможно, духовно. Но она может стать и суеверием. Каким образом? Вот в статьях Глобы очень правильно сказано, что когда человек считает, что астрология его связала по рукам и ногам, что он уже детерминирован, что никуда не денешься, что выбора нет, вот тут начинается суеверие — это начинается рабство.

Не исключено, что кроме влияния наследственности, кроме влияний различных физических на человека влияет и Космос. Но это вовсе не значит, что человек — раб. Как человек, который имеет тяжелый характер, может стать святым, как человек, который ленив, может, в конце концов, побудить себя к творческой деятельности, так любой из нас свободен, свободен все-таки выбирать свою жизнь с Богом, бороться. Иначе это будет капитуляцией перед роком, перед судьбой, будь это звезды или наследственность. И мы будем кивать, что «во мне проснулся мой злой дядюшка»... Как в известной сказке Шварца, когда король говорил: «Вот сейчас во мне заговорила моя тетка, исключительно злая женщина». Значит, мы уже ни за что не отвечаем, мы на самом деле оказываемся просто марионетками в руках различных сил, в том числе и созвездий» [183].

Свящ. Олег Стеняев. «Многие люди верят в то, что небесные светила *вливают* на их судьбу. В Священном Писании часто говорится о

звездах. Так, например, в книге Бытия сказано: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной [для освещения земли и] для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов; и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так» (Быт. 1, 14–15). В этом тексте со всей очевидностью говорится о том, что звезды созданы «[для освещения земли и] для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов». О каком-то особом «фатальном» смысле их существования ничего не говорится. Звезды полностью находятся во власти Творца: «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезда; и звезда от звезд разнится в славе» (1 Кор. 15, 41). Господь Сам дает имя каждой звезде, то есть покоряет ее Своей воле: «Исчисляет количество звезд; всех их называет именами их» (Пс. 146, 4). Следовательно, трудно говорить о каком-то автономном и тем более влиятельном на жизнь человека существовании звезд. Напротив, Библия учит о тщетности астрологов решать судьбу людей и народов с помощью небесных светил. «Ты утомлена множеством советов твоих; пусть же выступят наблюдатели небес и звездочеты и предвещатели по новолуниям, и спасут тебя от того, что должно приключиться тебе. Вот они, как солома: огонь сожжет их, — не избавили души своей от пламени; не осталось угля, чтобы погреться, ни огня, чтобы посидеть перед ним. Такими стали для тебя те, с которыми ты трудилась, с которыми вела торговлю от юности твоей. Каждый побрел в свою сторону; никто не спасает тебя» (Ис. 47, 13–15).

Свящ. Родион. «По законам, данным Богом, в мире происходит взаимодействие материальных объектов, и в частности, воздействие солнца, луны и других небесных светил и планет на живую и неживую материальную природу земли. Человек, будучи своеобразным микрокосмосом, соединяющим в себе духовные и материальные начала, естественно, испытывает на себе это воздействие. Так, например, профессор Чижевский в своих работах показал зависимость эпидемий холеры и некоторых других заболеваний от уровня солнечной активности [242]. Известно влияние фаз луны на психическое состояние определенного контингента людей (так называемое явление лунатизма при полнолунии). Видимо, по аналогии можно говорить и о воздействии других небесных тел на физическое и психическое состояние человека и даже, в определенной степени, на формирование его характера, индивидуальных физических и психических способностей.

Вероятно, указанные знания были также даны *астрологам падшими духами*. При знании определенных физических и психических свойств человеческого организма, а также возможных результатов влияния на него космических излучений в определенный момент времени можно предполагать то или иное поведение, физическое или психическое состояние человека. Отсюда случаются некоторые совпадения между предсказаниями гороскопа и реальностью.

Но характерно, что большинство предсказаний астрологов не исполняется. Это объясняется тем, что, кроме астрономического фактора, индивидуальные психофизические особенности человека определяют его наследственность, географическое место рождения, воспитание, питание и множество других второстепенных факторов. Что же касается судьбы человека, его жизни и смерти, то ко всем вышеперечисленным факторам прибавляется еще один, который и является главным и определяющим — промысел Божий о человеке. Особенно о человеке верующем, христианине, который предается воле Божией и постоянно ищет ее. Такой человек находится под особым водительством Господа. Сказано в Евангелии от Матфея: «Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И не одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего. У вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф. 10, 29–30). Не христиане же, в силу отпадения от истинного Бога, в определенной степени преданы на волю случая, и их жизненный путь складывается из многих составляющих, в которых физические и психические природные задатки, а также космическое воздействие небесных тел играют уже большую роль. Вот почему для христианина верность астрологических предсказаний имеет практически нулевую вероятность, а для язычников определенную, хотя и довольно низкую, степень *совпадения*».

Системная критика астрологии христианством. Основные аргументы можно объединить в ряд и представить на обозрение читателя. Первый из них — это «аргумент Священного Писания». Из него ясно только одно: *заниматься астрологией — грех*. И в этом нет никакого сомнения!!! Но собственно как аргумент он не действенен: в Писании мы видим скорее запрет, чем обоснование этого запрета.

Сегодня для критики астрологии привлекают так же идею ее псевдонаучности. Вот исчерпывающая подборка на эту тему:

1. Фундаментальной проблемой астрологии является система авторитетов. Вся история астрологии представляет собой невообразимую смесь

многобожия, мистицизма, гадания и псевдонауки. Где же авторитет, где надежный источник истины? На каком основании астрологи полагают, что их истолкование событий верно? Почему одно сочетание светил является добрым предзнаменованием, а другое — дурным? Похоже, что Марс был назван своим именем в честь древнеримского бога войны из-за своего кровавого цвета. Соответственно «качества», которыми Марс (или вавилонский бог войны Нергал) наделяет того, кто родился, когда эта планета была в определенном положении, отражают представление о характере бога войны (агрессивная мужественность и т. п.). Интересно, что в китайской астрологии планетой войны считается Венера. Точно так же произвольно были установлены соответствия между другими планетами и персонажами мифологии. Похожим образом различные конфигурации звезд (созвездия), по внешнему виду напоминавшие различные предметы, людей и животных, наделили своими «магическими» качествами тех, кто родился «под ними» (Рыбы стали «водным» знаком с соответствующими этой стихии атрибутами, рожденному под знаком Тельца полагалось проявлять терпение и силу и т. п.).

Существует несколько противоречащих одна другой астрологических систем. Китайские и индийские астрологи интерпретируют картины звездного неба не так, как это делают их западные коллеги, да и в среде западных «звездочетов» есть определенные разногласия по поводу числа знаков зодиака. В книге «Астрология 14» Стивен Шмидт утверждает, что к знакам зодиака следует добавить созвездия Кита и Змееносца. Одни говорят, что знаков зодиака 8, другие считают, что их 10, а некоторые говорят, что их 24. Астрологи расходятся по поводу многих важнейших положений своего культа: по-разному рассчитывают и истолковывают «восхождения», «дома» (некоторые астрологи предпочитают иметь дело с равными «домами») и «аспекты» светил.

Впрочем, для современной астрологии, особенно вульгарной, характерна высокая степень эклектизма, сочетающего, казалось бы, несовместимые астрологические системы. Также надо заметить, что хотя в рамках одной астрологической школы существуют более или менее стандартные правила интерпретации личного гороскопа, разные астрологи по-разному истолковывают расположение светил в зависимости от своего субъективного мнения.

2. В своих предсказаниях астрологи всегда пользовались названиями и траекториями пяти планет, Солнца и Луны (которые они называют «семью планетами»). Однако с тех пор, как были открыты еще три планеты Солнечной системы, невидимые невооруженным глазом (Уран в 1781 г., Нептун в 1846 г. и Плутон в 1930 г.), большинство астрологов пытается ввести их в свои системы, перераспределяя часть функций от «старых» планет к «новым» (например, от Венеры к Нептуну), что изменяет их символические значения.

Пытаясь объяснить тот факт, что транссатурновые планеты не учитывались в гороскопах прошлого, астрологи прибегают к своему излюбленному приему толкования задним числом. Они говорят, что транссатурновые планеты имеют очень большой период обращения вокруг Солнца и вступили в такие взаимодействия с другими планетами, которые определенно влияли бы на земные дела (причем не на отдельных людей, а на народы), только тогда, когда они были открыты. Другими словами, начинавшееся влияние транссатурновых планет и предопределило их открытие.

3. Астрология возникла на широтах Средиземноморья, но многие люди рождаются в таких точках земной поверхности, для которых составление «полноценного» гороскопа в принципе невозможно. Например, все системы расчета «домов» полностью рушатся в крайних северных и южных широтах, тогда как за Полярным кругом рождается немало людей.

4. Астрологи утверждают, что они способны предсказывать судьбу и даже характер будущей смерти, но их предсказания опровергаются фактами, и, в первую очередь, такими массовыми социальными и природными катастрофами, как, например, атомная бомбардировка Японии и массовая гибель населения во время землетрясений. Индивидуальные гороскопы, составленные для некоторых из погибших в таких катастрофах, даже не упоминали о возможности подобных событий. Заметим, что одинаковым образом погибло множество людей, родившихся в разное время в разных местах.

Астрологи для объяснения этого противоречия говорят, что в случаях массовой гибели индивидуумы подчинялись гороскопам народов, городов, судов и т. п. Однако в случае, скажем, землетрясений катаклизмом бывают охвачены не отдельные населенные пункты или страны, но обширные территории, не отграниченные от прочей поверхности Земли, за исключением разве что некоторых геологических различий. Земля, как справедливо замечает святитель Григорий Нисский в трактате «Против учения о судьбе», создана не по частям, появившимся в разное время, которым могли бы соответствовать различные гороскопы.

5. Гороскопы, составленные для известных, выдающихся ученых и артистов, ничем не отличались от гороскопов обычных людей.

6. Даже если бы астрологические предсказания имели какой-нибудь смысл, с биологической точки зрения правильнее было бы составлять гороскопы, основываясь на времени зачатия, а не на времени рождения: все наследственные факторы берут свое начало с момента зачатия. Возражение, что тело матери некоторым образом экранирует плод от мифических «астральных влияний», не может считаться состоятельным: вряд ли тело представляет из себя лучший экран, чем крыша и стены родильного дома. Кроме того, процесс рождения может занимать длительное время — до нескольких часов. Почему следует вести отсчет от момента первого вдоха, как делает большинство астрологов? Не только время, но и дата рождения в современных условиях может быть искусственно предопределена врачами: беремен-

ность в наше время может быть ускорена или задержана, в зависимости от состояния здоровья матери. К тому же многие люди не имеют точных записей о времени своего рождения.

7. Слишком часто то, что было предсказано астрологами, не сбывалось. Например, астролог Джин Диксон ошиблась в самых известных своих предсказаниях (Третья мировая война не началась в 1959 году, Линдон Джонсон не был переизбран в президенты в 1968 и пр.).

В 1524 году происходил парад планет. Это явление периодически повторяется и вновь имело место в 1982 году. Астрологи предсказывали, что на мир обрушатся всевозможные катастрофы (наводнения, землетрясения, пожары и т. д.). Некоторые даже бежали в горы накануне этой даты. Однако ничего экстраординарного не произошло (Unger M., *Demons in the World Today*, Tyndale House Pub., Ill., 1971, p. 9.).

Бонатто, знаменитый астролог XIII века, не смог точно предсказать дату своей собственной смерти (Russel E., *Astrology and Prediction*, Drake Pub., Inc., N. Y., 1973, p. 60). Астролог Галилео в 1609 году составил гороскоп для герцога Тосканского, в котором предсказывал ему долгую жизнь. Герцог же умер две недели спустя (*Ibid.*, p. 77).

Почти во всех книгах, защищающих астрологию, можно найти упоминание о Нострадамусе как о выдающемся примере способности астрологов предсказывать будущее. Но даже сам Нострадамус признавал, что его предсказания достаточно неопределенны. Единственным его оправданием было утверждение, что он может указать точные даты событий, но не хочет делать этого! И это понятно, поскольку в тех случаях, когда Нострадамусом были названы конкретные даты, его предсказания не сбылись:

— Нострадамус предсказал, что в 1792 году Венеция обретет небывалое могущество и влияние в мире (*The Complete Prophecies of Nostradamus*, pp. 11, 236) (венецианцы, наверное, до сих пор ожидают этого);

— Нострадамус предсказал, что в 1607 году будут гонения на астрологов, однако эти ожидания не оправдались (*Ibid.*, p. 265);

— ниспровержение католического духовенства, которое, как он предсказывал, должно было произойти в 1609 году, так и не состоялось (*Ibid.*, p. 342);

— Китай, предсказывал Нострадамус, в 1700 году покорит всю северную часть мира (*Ibid.*, p. 24).

Астрологи не смогли предсказать начало второй мировой войны. Затем, когда война началась, они говорили, что Англия не примет в ней участия. Астрологи не смогли предсказать убийства Джона Кеннеди, вместо этого они предрекли его переизбрание на пост президента. Согласно расчетам астрологов, коммунистическое правительство Китая должно было пасть в 1970 году (Russel E., *Astrology and Prediction*, p. 119) Астролог Дэниел Логан предсказывал, что вьетнамская война продлится с 1965 по 1985 год, а также то, что США и Россия объединятся против Китая в 1980 году

(Logan D., *The Reluctant Prophet*, Doubleday & Company, N. Y., 1968, p. 207) Наконец, астрологи предсказывали, что Калифорния сползет в море в 1969 году (Noorberger R., *The Soul Hustlers*, Zondervan Pub. Co., Mich., p. 18).

Очень интересных фактов, когда гороскоп оправдывается с точностью до наоборот, как и можно предположить, достаточно много. Приводит такие примеры Цицерон, известный римский оратор, писатель и историк. Трем великим римским полководцам Юлию Цезарю, Помпею и Марку Крассу было предсказано, что они умрут в глубокой старости, окруженные всеобщим уважением. Все трое были убиты, умерли насильственной смертью — и притом, в среднем возрасте. Помпей бросился на меч, когда потерпел поражение в междоусобной войне с Цезарем, Цезаря убили заговорщики во главе с Брутом, а Марк Красс попал в плен к парфянам, и его казнили.

Всякие разговоры о том, что был Нострадамус, который предсказал 73 года существования советской власти, и он же предсказал, якобы, что будет такой замечательный полководец выходец из простых солдат. Все говорили — это Наполеон Бонапарт. Но Наполеон Бонапарт никогда не был простым солдатом. После окончания военного училища он был сразу произведен в лейтенанты, это его самый низший чин.

При дворе Алексея Михайловича был не чужд астрологии Симеон Полоцкий — поэт, воспитатель царских детей. Он предсказал великое будущее новорожденному сыну Алексея Михайловича — Петру. Но у него были и другие сыновья: Симеон, Алексей, и обоем Полоцкий предсказал великое будущее, в стихотворной форме, но оба они умерли, один 4-х лет, другой 16-ти. Кроме того, принадлежит ли предсказание судьбы Петра Великого Симеону Полоцкому весьма сомнительно¹.

Можно было бы привести еще немало примеров несбывшихся пророчеств, однако и этих вполне достаточно, чтобы оспорить способность астрологии к предсказанию будущего. Некоторые астрологи, однако, говорят: «Когда предсказание сбывается, это доказывает истинность астрологии. Если же нет, то причиной этого является то, что звезды не принуждают, а лишь побуждают. Люди могут отказываться сотрудничать со звездами. Таким образом, неисполнившиеся предсказания к делу не относятся». В таком случае астрологи гарантированы от ошибок! Вообще, астрологи придумали столько различных отговорок и софизмов, что трудно доказать несостоя-

¹ Об этом смотри: [29].

тельность астрологических предсказаний даже тогда, когда она видна с первого взгляда.

8. Чтобы продемонстрировать ложность астрологии, можно воспользоваться также весьма показательным «денежным тестом». Поскольку астрологи Запада занимаются своей «наукой» в течение тысячелетий, они должны были бы уже приобрести все богатства мира, если бы их предсказания были верными. С помощью астрологии они должны были бы навести порядок на фондовом и товарном рынках. Они должны бы всегда выигрывать на скачках и т. п. Очевидно, что если бы астрология и в самом деле «работала», астрологи давно бы уже выбросили на улицу проницательных бизнесменов с Уолл-стрит. Но как заметил один брокер: «Если хочешь потерять свои деньги, пользуйся астрологическими прогнозами при покупке акций» (Роберт А. Морей. *Астрология и христианство*. Новосибирск, 1997. С. 10).

9. Были проведены исчерпывающие научные исследования астрологии солнечных знаков. Р. Б. Калвер и П. А. Янна изучали разные человеческие черты, от агрессии и амбициозности до чуткости и мудрости, и не обнаружили никакой видимой связи между данными рождения и знаками зодиака (R.B. Culver and P.A. Ianna, *The Gemini Syndrome: A Scientific Evaluation of Astrology* (Buffalo: Prometheus Books, 1984), p. 130.)

Одним из способов оценки точности астрологии является метод сопоставления профессии и карьеры с солнечными знаками. Были рассмотрены судьбы спортсменов-чемпионов, актеров, военачальников, ученых, политиков, художников и т. д. при помощи обращения к разнообразным справочным изданиям. Так, Джон Макгерви исследовал дни рождения 16 634 ученых из сборника «Американские ученые» и 6475 персоналий из книги «Кто есть кто в американской политике» и не нашел никакого основания для суждений о том, что профессии имеют склонность к определенным знакам. Астроном Дж. Аллен Хайнек изучил даты рождения ученых, вошедших в каталог «Американские люди науки». Распределение дат их рождения по знакам зодиака оказалось случайным (Gaugelin M., *The Cosmic Clocks*, N.Y., 1967, p. 81–82). Доктор Бок проделал аналогичное исследование каталога «Кто есть кто в науке» и пришел к такому же выводу (*Scientific Monthly*, March 1941.). Другие основательные статистические исследования проведены Ван Дойзенем (E. Van Deusen, *Astrogenetics* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976)) и Калвером и Яннот, которые также не обнаруживают никаких корреляций. Однако иногда ссылаются на редкие совпадения, как, например, в работе, напечатанной в «Манчестер Гардиан», которые могут быть отнесены к статистической неустойчивости. То же самое относится и к утверждаемой совместимости или несовместимости людей, рожденных под определенными знаками. Например, женитьба мужчины рожденного под знаком Девы и женщины-Скорпиона, по мнению астрологов, «имеет гораздо больше отрицательных моментов, чем положительных, тогда, как бра-

косочетание женщины-Скорпиона и мужчины-Рака является великолепным браком» (Teri King, *Love, Sex, and Astrology* (New York: Harper and Row, 1973)). Развод представляется непереносимым знаком несовместимости, хотя профессор Берни Сильверман наблюдал в Мичигане за 2978 женатыми парами и за 478 парами, которые были разведены, сопоставляя их знаки и семейный статус с предсказаниями астрологов, и не обнаружил никакой связи (Bernie Silverman, *Contemporary Astronomy* (Philadelphia: W.B. Saunders, 1977), p. 437).

Два психолога, доктор Сильверман из Рузвельтского университета и доктор Витнер из Стокгольмского государственного колледжа, разработали тест на соответствие личностных черт астрологическому прогнозу. Сильверман и Витнер попросили 130 студентов и преподавателей оценить свои качества, такие как агрессивность, творческие способности, честолюбие и приспособляемость. Каждого из них попросили пригласить близкого друга, которому также предложили ответить на указанные вопросы относительно характера этого студента или преподавателя. Кроме того, каждый из участвовавших в опросе заполнил стандартную анкету и указал точное время своего рождения, свои солнечный и лунный знаки. Астрологи ознакомились с этими определяющими личностными характеристиками. Анализ результатов показал отсутствие какой-либо связи между самоописанием участников опроса, описанием их друзей или их рейтингом по результатам психологических тестов и характеристиками, приписывавшимися им гороскопами (*Human Behavior*, April 1975, p. 31).

Некоторые исследователи проводили своего рода эксперименты для проверки истинности гороскопов, учитывающих не только солнечный знак, но и расположение планет в момент рождения человека. Так, французский астроном Поль Коудерк опубликовал в газете рекламу бесплатных гороскопов для всех желающих. Всем респондентам он посылал один и тот же фальсифицированный гороскоп, включающий, как это принято в астрологии, общие фразы типа: «в Вашей жизни много проблем», «у Вас есть внутренние конфликты», «Вы иногда огорчаете окружающих» и т. п. Абсолютное большинство респондентов сочло гороскоп точным своим описанием (M. Gauguelin, *Astrology and Science* (London: Peter Davies, 1969), p. 149.)

Следующий случай касается человека, родившегося 17 января 1889 года в 3 часа ночи в Оксерре, Франция. В частности, в гороскопе говорится: «У этого человека инстинктивная запальчивость и сила сочетаются с глубоким интеллектом, понятливостью, умом. Он подчиняется социальным нормам, имеет склонность к собственничеству и наделен моральным чувством, которое согласуется с моральным чувством беспринципного, законопослушного гражданина среднего класса. Этот человек имеет предрасположенность к принадлежности всей душой к Венере. Его эмоциональная жизнь занимает важнейшее место — на первый план выходят его переживания, семейные связи, его дом, его внутренний, личный мир, чувства, которые обычно на-

ходят выражение во всецелой преданности другим, в спасительной любви, альтруистических жертвах, в тенденции быть домоседом».

Мишелем Гокленом во французской газете была помещена реклама, приглашающая людей прислать их имена, адреса, даты и места рождения. Ответило около 150 человек; каждому из них послали полный, десятистраничный гороскоп, из которого была взята вышеприведенная цитата, также конверт с обратным адресом и анкета. Из тех, кто ответил на вопросы анкеты, 94 % заявило о том, что они были точно изображены в гороскопе, а 90 % заявило, что это мнение разделили их друзья и родственники. Это был гороскоп доктора Марселя Петойта, серийного убийцы. Доктор Петойт избрал из себя подпольного агента, который должен был помогать беженцам укрыться от нацистов. Вместо этого он завладел их в свой дом, грабил их и растворял их тела в негашеной извести. Обвиненный в двадцати семи убийствах, он цинично хвастался шестьюдесятью тремя. Вот насколько «точным» может быть гороскоп!

Гоклен изучил также более 50 000 гороскопов, многие из которых были составлены для астроблизнецов, чтобы найти доказательства «параллельности» их жизней. Он не обнаружил никаких подтверждений этому, но выявил факты, свидетельствующие против астрологии. Гоклен пишет: «Ни один из астрологов, с которыми мы работали, не прошел классического теста, известного как «тест противопоставленных судеб». В нем используются даты рождения сорока человек, двадцать из которых — известные преступники, а остальные — люди, которые прожили долгую мирную жизнь. Астрологам предлагалось разделить две эти группы с помощью гороскопов, составленных по датам рождения. В результате всегда происходила большая путаница; астрологи неизменно выбирали преступников и законопослушных граждан примерно в той же пропорции, что и машина, смешивавшая их случайным образом. Необходимо добавить, что, во-первых, только искренне убежденные астрологи соглашались на тестирование; огромное большинство шарлатанов всегда находило повод, чтобы избежать «очной ставки», которая могла подорвать доверие публики» (*Gaugelin M., The Cosmic Clocks, p. 85*).

Астрологи утверждают, что Марс связан с насилием и смертью (*Benjamin E., Beginner's Horoscope, The Church of Light, Ca., 1943*). Следовательно, он должен преобладать в гороскопах преступников. Гоклен изучил гороскопы убийц для того, чтобы выяснить, действительно ли существует такое преобладание. Были отобраны дела 623 французских убийц, которые, по мнению экспертов, наиболее выделялись в анналах правосудия жестокостью своих преступлений. Большинство из них были гильотинированы. Когда были составлены гороскопы этих преступников, оказалось, что Марс не имел на них никакого влияния. Результаты распределения дат рождения по знакам зодиака незначительно отличались от случайного распределения (*Gaugelin M., The Cosmic Clocks, p. 85*). Барт и Беннет пытались об-

наружить преобладание Марса в гороскопах военных, но также не нашли никаких доказательств наличия «эффекта Марса» (*J.I.R., June 20, 1973*).

Джозеф Дин и Артур Мадер провели обширное исследование, результаты которого были опубликованы ими в книге «Современные достижения натальной астрологии: критический обзор 1900–1976». Авторы пришли к следующему негативному заключению: «Сегодня астрология базируется на неизвестных основаниях, которые догматизированы. Большинство из бесчисленного множества астрологических систем противоположны друг другу в фундаментальных посылах, и все они поддерживаются анекдотической очевидностью абсолютно недостоверных вещей. В результате астрология представляется поразительной, технически твердо обоснованной суперструктурой, поддерживаемой недоказанными верованиями... нет даже малейшего доказательства ее эмпирического обоснования...»

В равной степени отрицательными были и оценки Калвера и Янны, Айзенка и Наиса. Последние в предисловии к своей книге утверждали: «Нам приходится заключить, что большинство из этих верований (астрологии) не выдерживает строгой проверки» (*Ibid., p. ix-x*).

Из общего потока критической литературы выделяется работа Мишеля Гоклена «Астрология и наука». Вначале он верил в астрологию, провел годы за изучением гороскопов и астрологических диаграмм и нашел, что нет никаких оснований для того, чтобы придерживаться их. Работа Мишеля Гоклена готовилась как наиболее важный сборник статистических данных, опровергающих популярную версию классической астрологии.

Но в ходе своего исследования Гоклен решил, что обнаружил корреляцию между расположением планет по времени и месту рождения человека с его личностными характеристиками и профессией. Он назвал это космобиологией или астробиологией. Он полагал, что Марс, например, связан с судьбой спортсменов-чемпионов, Юпитер — с актерами и политиками, а Сатурн — с учеными и врачами.

Однако исследования, проведенные профессором Марвином Зеленом из Гарвардского университета и другими членами Комитета по научному расследованию заявлений о паранормальных феноменах (США), не подтвердили результатов Гоклена. Было показано, что Гоклен собрал данные не точно и руководствуясь субъективным критерием «наибольшей значимости» спортивных чемпионов.

Астрологи, не склонные принимать во внимание статистические исследования, подобные указанным выше, пытаются проводить собственные. Однако огромное большинство исследований, сделанных астрологами, не имеет никакой научной ценности и не вызывает доверия.

Комиссией американской ассоциации научных обществ были изучены результаты исследований, проводившихся астрологами. Ее члены пришли к выводу, что «наличие какого-либо воздействия, о котором говорили астрологи, не подтвердилось» (*Gaugelin M., The Cosmic Clocks, p. 85*). Даже Гоклен

вынужден был признать: «Как выяснилось, методы астрологов были весьма несовершенны: не учитывались законы вероятности, делались ничем не подкрепленные выводы» (*Ibid.*, p. 82).

Швейцарский астролог Робур утверждал, что проделанный им обзор гороскопов 2817 музыкантов показал: положение Солнца при их рождении свидетельствовало о том, что они будут иметь способности к музыке. Поль Коудерк решил проверить эти выводы. Его заключение таково: «Положение Солнца не имеет абсолютно никакого влияния на музыкальную одаренность. Даты рождения музыкантов распределены случайным образом в течение года. Никакой из знаков зодиака или отрезок внутри него не благоприятствует формированию музыкальных способностей и не оказывает отрицательного воздействия на них».

А вот что пишет один из участников интернет-форума: «Долгое время я думал, что такова только лишь наша постсоветская астрология, за рубежом, мол, и точное время рождения учитывают с начала XX века, и программы исследовательские имеются, и, наверное, результаты определенные достигнуты... Но в последнее время я получил возможность вести переписку по интернету с известными астрологами многих стран. И что же? В ответ на мою просьбу прислать какое-либо статистическое исследование (исключая работы Мишеля Гоклена), которое было бы выполнено безупречно и подтверждало законы астрологии, Рей Меррриман, Президент ISAR (Международного Сообщества Астрологических Исследований), стыдливо промолчал. Другой же известный исследователь, Джофри Дин, написал мне следующее: „До сих пор еще никто не подтвердил какое-либо астрологическое правило с помощью методики, заслуживающей доверия“».

Итак, не существует никаких *научных* доказательств истинности астрологии. Наоборот, здравый смысл, опыт и объективные исследования опровергают утверждения астрологов.

Астрология работает по козням бесов — таков следующий аргумент против астрологии. Следует заметить, что если бесы и вмешиваются в наши попытки познать будущее, то не обязательно так происходит всегда: темные силы могут подыгрывать, подтасовывать некоторую информацию, строить выводы и заключения на своем тысячелетнем опыте обольщения рода человеческого, они умеют перемещаться быстро на большие расстояния и этим пользуются для обеспечения себе доверия со стороны людей, но происходит ли *все* в законах астрологии по бесовским козням? Доказать это сложно, ибо не научно.

Факты астрологов в пользу астрологии. Рассмотрев мнения против астрологии, теперь время обратить внимание на некоторые факты, предлагаемым лагерем астрологов в пользу своей науки. Прежде всего, привлекают Священное Писание и ссылаются на

сны библейских патриархов, Иосифа, Даниила, знаменитых библейских снотолкователей, приводят текст из книги Иова (28, 14–17).

Астрология со времен Гипократа считалась чрезвычайно полезной при диагностике заболеваний, и даже в наше время некоторые врачи обращаются к ее диагностическому аспекту, обычно не ставя об этом в известность пациента из-за существующих предрассудков. В качестве примера можно привести следующий случай, рассказанный Киплингом в избранном кругу членов Королевского медицинского общества в отеле «Мейфер» в Лондоне: «Около трехсот лет назад Николас Кульперер, врач-астролог, практиковал в Спитафилде, как раз в это время служанка его друга слегла, местный врач определил у нее чуму. Кульперер был приглашен в качестве консультанта. Когда он прибыл, семья собирала свои вещи и готовилась к отъезду, решив бросить девушку умирать здесь. Он взялся за дело. Не занимаясь излишней чепухой и даже не удостоверившись в том, похож ли ее язык на язык зараженного чумой, он спросил, в котором часу девушка слегла. Затем составил гороскоп и стал смотреть по карте звездного неба, как можно излечить эту болезнь. Расположение звезд указывало, что это не чума, а всего лишь ветряная оспа, которую наши предки лечили так же просто, как и мы. Все так и оказалось. И семья вернулась обратно и жила с тех пор счастливо, девушка поправилась, а Кульперер высказал все, что он думает о своем коллеге, допустившем ошибку. И среди всего прочего назвал его слепцом и безнадежным глупцом». [286, с. 19]

В «Жизнеописании двенадцати цезарей» находим интересную историю. «Как-то Домициан, — рассказывает Светоний, — спросил астролога Асклетариона, какая участь ожидает его самого, астролога. Тот ответил, что вскоре его разорвут собаки. Император рассмеялся и приказал тотчас же убить Асклетариона. Довольный, что ему удалось изменить предназначенное судьбой, Домициан в тот же вечер за трапезой поведал друзьям о своем торжестве. Все принялись наперебой расхваливать императора, его находчивость и смелость. Только мимический актер Латин, возлежавший с остальными, не разделял общего восторга. Это заметил Домициан.

— Когда я шел сюда, — заговорил актер, заметив на себе тяжелый взгляд императора, — я проходил мимо площади, где сжигают мертвых. Как раз передо мною туда принесли астролога. Его положили на костер, но сильный ветер погасил пламя. И тогда я увидел, как стая бродячих собак рвала полусожженный труп».

Самый драматичный случай в истории Рима записан как разговор между Агриппиной, матерью Нерона, и халдейским астрологом. Эта изобретательная женщина искала совета звезд, чтобы удовлетворить свои амбиции и сделать своего сына императором римлян. Астролог просмотрел натальную карту и вынес следующее заключение: «Если он станет правителем, он убьет свою мать». Не колеблясь ни мгновения, Агриппина, сжав зубы, выдавила в ответ: «Пусть он убьет меня, но будет правителем!» Не стоит и говорить, что звезды дали верное предсказание. Позже Нерон окружил себя астрологами, и Бамилиус, являясь его постоянным советником, неоднократно предупреждал императора, что его безрассудное поведение приведет к безвременной кончине [286, с. 77].

Знаменитый итальянский астролог Гвидо Бонати был известен удивительной точностью своих предсказаний. Оказавшись в осажденном итальянском городе, он совещался с главным военачальником, графом Монсеррат, относительно подходящего времени для атаки осаждавших. В конце концов, Бонати вычислил благоприятный момент и объявил, что вылазка должна быть успешной, но неблагоприятный аспект показывал, что граф может получить легкое ранение колена. Астролог был так уверен в этом, что, сопровождая графа в этой вылазке, взял с собой необходимые перевязочные материалы.

Предсказание исполнилось до последнего слова. Враг был повержен, но в рукопашной схватке граф получил легкое ранение, в точности как описывал Бонати, и вызвал астролога с его копией и бинтами. У нас нет письменного подтверждения высказывания Бонати: «Я же говорил!», — но для этого был великолепный повод [239, с. 39].

В XV столетии жил Пикус, граф Мирандола, которого называли необыкновенно одаренным ученым, потому что в двадцатичетырехлетнем возрасте он опубликовал восемьсот суждений по логике, математике, физике, богословию и каббале. В одной этой личности «собраны» все оппоненты астрологии. У графа была столь яростная антипатия к звездной науке, что он был известен как «бич астрологии». Однако невольнo он превратился в выдающееся доказательство точности этой вечной науки. Три разных астролога предсказывали, что этот отважный дворянин не проживет дольше тридцати трех лет. Мирандола посчитал, что это пророчество может стать мощным орудием в его руках, так как с его помощью он сможет окон-

чательно доказать, что эти «звездные шарлатаны», как он их называл, были выжившими из ума старыми мошенниками. Но Пикус так много времени провел, критикуя их, что времени уладить дела своей жизни у него совсем не оставалось. Подобно прочим безрассудным смертным, он пользовался умом для того, чтобы осуждать и порицать, а не думать, и вот, как видите, именно в тот самый день, в тот самый час, как это было предсказано, — Мирандола умер, таким образом, защитив то самое дело, которое он хотел уничтожить. Те, кто критикует астрологию, сами являются жертвами судьбы, в то время как те мудрецы, доводы которых они отвергают, избегают жестоких обстоятельств и одни из всех людей наслаждаются свободой воли. [239, с. 128]

И напоследок еще три интересных случая. Архиепископ Сант Эндрюс, у которого было заболевание, поставившее в тупик английских врачей, в 1552 году послал на континент прошение в надежде получить помощь математика-астролога Джероламо Кардано. После составления прелату гороскопа, с помощью которого было выявлено и излечено его заболевание, Кардано уехал со словами: «Я могу вылечить вас от Вашего заболевания, но не могу ни изменить Вашу судьбу, ни предотвратить то, что Вы будете повешены». Восемнадцать лет спустя этот священник был повешен по приказу комиссии, назначенной Марией, королевой Шотландской. По дороге домой, проезжая Лондон, Кардано был также приглашен составить натальную карту для короля Эдуарда Шестого.

Второй пример относится к знаменитому пророчеству выдающегося астронома Тихо Браге. Исследуя в 1577 году великую комету, Браге пришел к выводу, что «на севере, в Финляндии, будет рожден принц, который нанесет урон Германии и стинет в 1632 году».

Время подтвердило правильность этого прогноза. В Финляндии родился принц Густав Адольф, причинивший Германии большие разрушения во время войны тридцатых годов и умерший, как и предсказывал астроном, в 1632 году. В «Британской Энциклопедии» это обстоятельство комментируется следующим образом: «То, что это пророчество сбылось во всех своих подробностях, предполагает, что у Тихо Браге были для этого предсказания определенные основания».

Третий пример взят из «Эссе о пророчествах» лорда Бэкона. Его светлость пишет: «Когда я был во Франции, я слышал от одного из докторов Пена, что королева-мать, которая интересовалась зани-

мательными вещами, попросила составить гороскоп короля, ее мужа, под вымышленным именем; и астролог предсказал, что тот будет убит на дуэли, над чем королева посмеялась, думая, что ее муж выше всяческих вызовов и дуэльных поединков. Тем не менее он был сражен в поединке обломком копья Монтомери, пробившим бобрый воротник его накидки». [239, с. 31]

Решение. Как же быть? Есть ли какая-нибудь возможность объяснить представленные нами противоречия? Ведь действительно, астрология не является наукой, а, следовательно, и системно-эмпирически ее подтвердить мы не можем, но, с другой стороны, астрология держится на множестве *положительных* фактов, завязанных на астрологическом предсказании, которые невозможно объяснить слепой случайностью или простой ложью. Как тут быть?

Прежде всего, следует согласиться с тем, что заниматься астрологией — грех, и в том, что астрология никогда не станет наукой, так же не следует ни на секунду сомневаться! Всякая попытка онаучить астрологию — бессмысленное стремление. Хотя в последнее время астрологи, чувствуя свою слабость, стремятся объединить астрологические знания со знаниями психологии (Радьяр), но говорить о полученном сплаве, как об астрологии, уже вряд ли возможно. Однако весьма интересные факты заставляют нас все же отыскать рациональный момент в этой сфере познания. Этот тезис имеет самое прямое отношение к христианскому мировоззрению. Мы постоянно говорим, что мир органичен и целостен: Бог «сопряг неким нерушимым законом дружбы во единую и согласную общность, чтобы даже и те, что всего далее отстоят друг от друга, оказались соединенными благодаря взаимной симпатии» [41, с. 25–26]. Это единство достигается в силу единства всего в Творце, Который так же соединен с миром неслитно и нераздельно, а результатом встречи двух реальностей является, как мы постоянно отмечаем, Мир как символ. Поэтому все, находясь во всем, запечатляется символически друг в друге.

Если мы говорим о звездах, то они, безусловно, есть некое зеркало всего бытия и в частности конкретной личности и человечества в целом. Нужно заметить, что как зеркало, в которое мы смотрим, никак не стесняет нашей свободной воли, но отражает все наши движения, так и окружающий мир, и в частности звезды, не стесняют нашей природы, но отражают ее. Повторим еще раз: *звездный рисунок на небе не отнимает нашей свободной воли, не влияет на наши поступки, но лишь отражает их*. Так же и Бог не детерминирует чело-

века, не подчиняет его, но ведает его жизнь от рождения до смерти, о чем пишет святой Иоанн Дамаскин в «Источнике знания».

Все символически раскрывается во всем! Этот тезис верен для астрологии и вообще для любой мантики, но все, что пытаются с этим знанием проделывать астрологи, основываясь на отмеченном тезисе, уже есть совершенная нелепость!!! Их путь использования этого верного знания далее лежит через *механистическую* попытку вскрыть символ. В этом и есть их величайшее заблуждение. Символ читается легко и непринужденно лишь человеком, находящимся на определенной духовной ступени, или, как мы уже неоднократно цитировали св. Максима Исповедника, «символ зрят *духовные* очи». Людей, пытающихся пойти путем механического подсчета судьбы с помощью формул и табличек, ждет разочарование.

С другой стороны, для человека духовной жизни это ведение оказывается доступным и не только в звездном небе, но и во всем бытии, скажем, достаточно произнести имя человека, и вся его жизнь — прошлое, настоящее и будущее — разворачивается пред духовным оком, он, человек с таким видением в христианской церкви именуется уже не астрологом, а духоносным старцем.

Итак, если привлечь язык символов для рассмотрения многих явлений нашего мира, то многое становится понятным: предельно ясным становится и исторический эпизод с волхвами, пришедшими с Востока на поклонение Христу Спасителю. Ведь знание их получено через *символику звезд* или астрологию, что согласуется с классическими толкованиями, изложенными у *А. П. Лопухина* в Толковой Библии. В частности А. П. Лопухин предлагает два возможных подхода к пониманию происходившего, как бы выписывая круг объяснений вне символизма, он приходит к недостаточности такого объяснения и, в конце концов, обращается к символическому мировосприятию. Вот что он пишет: «1. Думают, что звезда, явившаяся волхвам, не была обыкновенная, а чудесная, — так полагает Иоанн Златоуст, мнение которого разделяется многими экзегетами, в том числе и новейшими. Так, английский комментатор Евангелия от Матфея Морисон, возражая против мнения Кеплера (см. ниже), говорит, что это мнение не состоятельно ни с научной, ни экзегетической стороны. «Из стиха 2 мы заключаем, что звезда, которую видели маги, не была звездой, появившейся на небе в современном и научном смысле термина звезда. Она не была ни постоянной звездой, отстоящей от земли на огромном расстоянии, ни планетой, обращающейся вокруг

нашего солнечного центра. Маги никогда не думали о звездах, как об отдаленных мирах. Звезда была для них только светящейся небесной точкой. И такая светящаяся точка явилась им на западе от них, когда они наблюдали небесный свод. Она явилась им, указывая на Иудею, и звала их туда. Почему же она не могла быть чудесной звездой? Иисус Христос был центром огромного круга сверхъестественных существ; а этот круг пересекал во многих точках множество других кругов, и во внешней, и в человеческой природе. Отсюда — приготовление к Его явлению не только среди иудеев, но и среди окружающих язычников. Отсюда же и сосредоточение чудес при Его рождении, жизни и смерти и около них. Отсюда же и звезда волхвов».

Против этого мнения можно возразить, что ни из Евангелия, ни из других источников совсем не видно, чтобы звезда волхвов руководила ими на пути в Иерусалим. Если бы путешествие волхвов совершилось под руководством звезды, то спрашивается, почему она привела их в Иерусалим, а не прямо в Вифлеем? Не противоречит ли подобным предположениям самый вопрос волхвов о месте рождения Царя иудейского? Далее, ясно, что волхвы отправились в Вифлеем не потому, что путь туда указан был им звездой, а потому, что указали место рождения Христа, хотя бы и не сами лично, а чрез посредство других, от «первосвященников и книжников» (ст. 4). Когда звезда явилась волхвам снова на пути в Вифлеем, то это было только подтверждением уже полученных ими раньше сведений, которые были бы им совсем не нужны (и о них незачем было бы и упоминать) при исключительно чудесном руководстве. Наконец, мнение Морисона о том, что звезда явилась волхвам на западе от них и в направлении к Иерусалиму, совершенно произвольно и противоречит ясному утверждению самих волхвов, что звезда явилась им на востоке.

Если устранять из этих и подобных явлений все естественное, то это значит не только насиловать евангельский текст, но и умалять чудесное значение самых евангельских событий. Какая польза для какого-нибудь чуда, если мы будем объяснять его другим чудом? Приобретает ли ясность и делается ли понятным какое-нибудь чудо от подобных объяснений? Чудо не есть действие или событие, совершаемое при помощи других чудес, а есть чудо само по себе. В настоящем случае чудо есть явление Бога во плоти. Природа могла свидетельствовать об этом чуде естественным образом, нисколько не умаляя главного чуда, подобно тому, как солнце не получает никакого умаления или увеличения своего блеска, если мы днем гасим или за-

жигаем в своей комнате лампу. Правда, пришествие в мир искупителя сопровождалось чудесами; но рядом с ними были и такие явления и события, которые мы вполне можем и должны причислять к разряду естественных и даже ненормально естественных (избиение младенцев) событий.

2. Второе мнение принадлежит знаменитому астроному Кеплеру, наблюдавшему в 1603–1604 гг. соединение планет Юпитера и Сатурна, к которым в следующем году присоединилась еще планета Марс, так что из трех планет составила одна планета, светившая несколько времени. Соединение это было только видимое, оптическое, на самом деле планеты были столь же отдалены одна от другой, как и в другое время; только глазу казалось, что они слились или соединились. При помощи математических вычислений Кеплер нашел, что такое соединение планет бывает однажды в 800 лет. Если отчислить от 1604 года 800 и потом еще 800 лет, то окажется, что время соединения планет как раз попадает на время Рождества Христова. На основании этих соображений Кеплер определил год Рождества Христова 748 от основания Рима. Но последующие ученые находили эту дату неточной и не вполне соответствующей Евангельским рассказам, и определяли год Рождества Христова — 25 декабря 749 г. от основания Рима. Определение времени Рождества — 25 декабря 749 года — хорошо согласуется и с некоторыми другими данными, по которым можно определить год рождения Христа, объясняют так же и обстоятельства, почему Ирод велел убить младенцев в Вифлееме от двух лет и ниже — потому что новая звезда явилась, по вычислениям Кеплера и др., года за два до Рождества, в 747 г. от основания Рима. Однако против такого толкования выставляют то возражение, что в стихе 9 говорится, очевидно, о той же самой звезде, о которой и в стихе 2, которая по-гречески называется «*αστὴρ*». Если «звезда» ст. 9 образовалась из соединения трех планет, то каким образом случилось, что она «шла» перед волхвами и остановилась над домом, где был Младенец? Далее указывают и на еще одно обстоятельство. Если бы звезда волхвов, говорят, была соединением трех планет, то названа была бы *ατρον* — созвездие, а не *αστὴρ* — звезда, и этому соображению придают в настоящем случае решающее значение, но такие возражения едва ли сильны. На русском языке мы отличаем «созвездие» от «звезды» тем, что под «созвездием» разумею группу звезд, не соединенных ни оптически, ни в природе. Можно думать, что и греки разумели под *ατρον* именно такие созвездия. Но если бы

несколько звезд, например, Большой Медведицы, соединились в одну, то как греки, так и мы назвали бы такое соединение звездой — *αστήρ*, что было бы не точным научным термином, но совершенно понятным на обыденном языке... Мнение Кеплера принимается в настоящее время многими серьезными толкователями, и о нем можно сказать, что это лучшее и наиболее обоснованное мнение...

Гораздо более трудный вопрос о том, каким образом волхвы узнали по звезде, что родился именно царь, и при том царь Иудейский. Тут мы можем рассуждать о вероятности, причем должны несколько отрешиться от современных представлений и войти, насколько это возможно, в самую психологию волхвов.

И современному человеку, привыкшему, вследствие успехов астрономии, смотреть на звездное небо иначе, чем смотрели на него древние, может казаться, что небесный свод усеян письменами, которых не мог еще прочитать и объяснить ни один человек. *Тут какой-то особый язык, язык звезд. Тут какие-то особенные письменные знаки, которые гораздо мудрее всяких Египетских иероглифов.* Эти письмены, видимые нами на небесном своде, не слиты между собой. За исключением только млечного пути, где звезды только кажутся слитыми и представляют для нашего взора почти сплошную туманность, ни одна более близкая к нам звездочка не загорается другой, не сливается с нею. Этого не могло бы быть, если бы в звездном мире царил хаос. *Таким образом, и нам звезды могут говорить о порядке, в котором они движутся по велению и уставу Вседержителя.* Но древние могли читать то, что написано на звездах, иначе, чем мы. Для их взора небесный свод был не совокупностью многих, отстоящих один от другого на далекое расстояние миров, а рядом блестящих точек, с движением которых, так или иначе, сообразовалась наша земная жизнь. *Находились люди, которые посвящали себя изучению этих блестящих точек, и по ним старались предсказать судьбу отдельных людей, народов и царств.* Небесные знания, таким образом, не были тогда научными, но служили более практическим и земным целям. Однако дело не обходилось и без науки. Счет звезд, их распределение по созвездиям, сравнение одних звезд с другими, изучение их движений, — всем этим мы обязаны древним и преимущественно *арабским астрономам.* Звезда, которая явилась волхвам, была замечена на небе только ими и, может быть, немногими другими людьми, интересовавшимися небесными явлениями. В то время, как волхвы волновались вследствие необычайного усмотренного ими небесно-

го явления, тысячи и миллионы других людей не замечали на небе ничего особенного, потому что звезда, во всяком случае, была не настолько велика, чтобы привлекать к себе взоры не знающих астрологии. Даже в то время, когда астрология перешла в астрономию и сделалась наукой, звезду увидел едва ли не один только Кеплер и описал ее, а многие другие отнеслись, может быть, к этому явлению равнодушно. Необыкновенная звезда должна была, по понятиям волхвов, предвещать и необыкновенное событие. Если она явилась года за два до Рождества Христова, то волхвы могли переговариваться о ней между собой, и, может быть, сталкиваясь в это время с иудеями, рассеянными тогда по всему миру, узнали от них, что в Иерусалиме ожидают великого Царя и отправились туда, чтобы поклониться Ему» [219, с. 42–45]. Правда, ради одоления астрологии, иногда добавляют, что это единственный раз в истории, когда астрология была чиста и истинна в своих предсказаниях. С точки зрения символизма такое заявление неуклюже. Правильнее сказать, что знание о будущем Младенца Христа было украдено *запретным* для еврейской религии путем, но не делать вовсе исключение для астрологии...

Но почему среди людей, занимающихся астрологией, есть такие, которые расположены к прочтению символа без аскетического усилия над своей природой? Конечно, некоторые достигают знания, вступив, по ведению или неведению, в сношения с темными силами, но есть и такой массив людей, которые имеют *от рождения* такую восприимчивость. Почему? По-видимому, потому, что человечество духовно неоднородно, как есть люди, которые от рождения не берут молока от материнской груди в среду и пятницу, а есть те, которым предстоит проделать большой путь к духовным высотам. Не все из людей с *высоким духовным потенциалом* устремляются к Богу, некоторые противятся Ему, по своей воле изобретая какие-то совсем ненужные пути познания мира, мудрствуют по стихиям мира сего, как например, астрологи. В этом смысле астрологи — это люди с высоким типом духовного возрастания, но вектором движения, развернутым на 180 градусов. Им необходимо пробудиться, отложить свое тщеславие и гордость — отказаться получать знания своими усилиями — и обратиться к Богу! Все остальные люди, не имея главного — высокого типа духовного возрастания — к астрологии не имеют никакого отношения, они видят мир механистически и стремятся загнать астрологию в русло науки, что вызывает чувство глубокого сожаления о них...

6. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СИМВОЛИЗМА ЧЕЛОВЕКА

6.1. Образ и подобие в человеке

Вопрос о существовании вещей. — Понятия «экзистенция», «универсалия», «субсистенция». — Понятие «личность» («ипостась»). — Образ и подобие.

Вопрос о сущности предмета и ее отношении к миру, частично затронутый нами в предыдущей главе, становится принципиальным, если все наши рассуждения приложить к пониманию природы человека.

Сущность имеет свое прилагательное «существующий». Сущность каким-то образом есть — это ясно каждому — но вот каким именно образом каждая вещь бывает, однозначно сказать нельзя. Учение о различных видах существования, намеченное еще Аристотелем, получило в дальнейшей истории детальную разработку в двух основных видах существования. Первое из них обозначается понятием **экзистенция**, что означает существование во времени, в видимом нами мире. В умном мире сущности логические, абстрактные обозначаются как **универсалии**. Объекты же невидимого мира, но личностные, например, ангелы, именуются термином **субсистенция**. Все, что мы говорили до сих пор, рассуждая о сущности и энергии, относится к понятиям «универсалия» и «субсистенция». Теперь же, переключаясь на бытие человека, нам следует взять под прицел понятие «экзистенция».

Параллельно понятию «сущность» (греческое «усия»), в истории богословско-философской мысли формировалось понятие **личность**, что соответствует греческому **ипостась** и имеет отношение к бытию человеческому. «В образе мыслей восточных отцов, — пишет В. Н. Лосский, — очищенное от аристотелизма понятие ипостаси означает скорее не индивид, а личность в современном понимании этого слова. Действительно, наше представление о человеческой личности как о чем-то «личностном», делающем из каждого человеческого индивида существо «уникальное», совершенно ни с кем не сравнимое и к другим индивидуальностям несводимое, дало нам именно христианское богословие. Философия древнего мира знала только человеческие индивиды. *Человеческая личность не может*

быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационально-го определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. «Личное» может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: «Это — Моцарт» или «Это — Рембрандт», то каждый раз оказываемся в той «сфере личного», которой нигде не найти эквивалента» [145, с. 43]. Далее В. Н. Лосский сравнивает ипостась человеческую с ипостасями Св. Троицы — к последней обычно и главным образом и применялось это понятие. Лосский следует здесь за св. Иоанном Дамаскином, который указывал, что человеческие личности или ипостаси разведены и не находятся одна в другой, тогда как в Св. Троице три ее ипостаси — Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой — находятся одна в другой.

Вместе с тем, если видеть в человеке три части его «естественного состава» — дух, душу и тело, то, говорит Лосский, «личность или человеческая ипостась объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. *Будучи образом Божиим, она — незбываемое начало динамичной и изменяющейся человеческой природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели.* Можно сказать, что сообразность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает свое личное отношение к Богу, отношение, которое для каждого человеческого существа «уникальное» [145, с. 97]¹.

Человек существенным образом отличен от других творений Божиих. Мир и все, что в нем, сотворено в соответствии с теми «мыслями» или «предопределениями» Божиими, о которых уже говорилось нами выше, и которые были «образами» тварных вещей. Иное дело — человек, о котором в Св. Писании сказано: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27). При сотворении человека «образцом» стал Сам Бог, так что *человек является иконой (символом) своего Творца*. В человеке заключено нечто, изначально соответствующее Самому Богу. Будучи тварью, бытие которой восходит к небытию, из которого сотворено все, что сотворено, чело-

¹ Нужно заметить, что в современном русском быту слово «ипостась» означает человека, личность в той или иной ее социальной роли — например: Мария Ивановна выступает в ипостаси то директора, то главного инженера.

век в своем бытии некоторым образом отражает бытие Того, Кто его сотворил. Человек есть «происшедший от Бога через *подражание*» [97, с. 102] образ. Мы снова в словах хранителя христианского учения встречаемся с уже знакомым нам словом «подражание», но здесь оно прилагается к самому человеку. Человек — предмет творчества Бога, и здесь непременно налаживаются связи, аналогичные нитям, сопрягающим образ и первообраз в иконографии.

Какова же суть этих связей? Здесь мы должны снова уступить место идее о неслитном и нераздельном единстве, но указываемое нами единство дополняется, по-видимому, в этом случае, особой гибкостью: положение человека в бытии может устремляться к хаосу, и, напротив, сопряжение человека с Богом может достигать особо тесных уплотнений, так что можно говорить об обожении или богоуподоблении человека. У св. Григория Нисского описывается, по-видимому, единственное удовлетворительное понятие образа. Человек, созданный **по образу** — это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью. Поэтому неотъемлемый от человека образ может стать **подобным** или **неподобным**, и это вплоть до самых крайних пределов, во всех подробностях обрисованных св. Григорием Паламой: феосисом, когда (1) обожженный человек по благодати становится тем, что Бог есть по природе, или (2) предела другой крайности, который Плотин называет «местом неподобия» и помещает его в мрачные бездны Аида. «Думаю, что Божественным Писанием в сказанном преподается некий великий и возвышенный догмат, — говорит св. Григорий Нисский, — и он таков: человеческое естество есть среднее между двух некоторых, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, *между естеством Божественным и бестелесным и между жизнью бессловесной и скотской*, потому что в человеческом составе можно усматривать часть того и другого из сказанных естеств, из Божественного — словесность и разумность, что не допускает разности в мужском и женском поле, и из бессловесного — телесное устройство и образование, разделяемое на мужской и женский пол... Ибо это значит то же, что и сказать: соделал естество человеческое причастным всякого блага, потому что, если Божество есть полнота благ, а человек Его образ, то, значит, *образ в том и имеет подобие Первообразу, что исполнен всякого блага...* Итак, поскольку образ во всем носит на себе черты первообразной красоты, то, если бы не имел в чем-либо различия, был бы уже, конечно, не по-

добием, но казался бы по всему тем же самым, во всем неотличным. Поэтому какое же различие усматриваем между самим Божеством и уподобляемым Божеству? То, что Божество не создано, а подобие произведено творением» [62]. Образ Божий в человеке, конечно же, совершенный, а это означает, по мнению св. Григория Нисского, что он есть образ *непознаваемый*, так как символически отражает полностью его Первообраза.

Итак, образ Божий в человеке есть божественная идея, отражающая Самого Творца и соединенная неслитной и нераздельной связью с бытием тварным. Подобие же это — божественный план о человеке, реализующийся самим человеком, его свободной волей. Первочеловеку надлежало воплотить этот божественный замысел, но воля выбрала иной путь.

С момента грехопадения путь уподобления человека своему Творцу лежит через любовь, ибо кто стяжал любовь Христову, тот облекся в Самого Бога, как говорят святые. Нужно заметить, что многие богословы, в том числе и св. Григорий Палама, считают, что образ Божий в человеке распространяется на всю его природу: «Наименование человек не прилагается отдельно к душе или телу, но к обоим вместе, ибо они были созданы по образу Божию».

Человек больше «по образу Божию, нежели ангелы, — пишет Григорий Палама, — потому что его соединенный с телом дух обладает живительной силой, которой он одушевляет свое тело и управляет им. Это — та способность, которой нет у ангелов, духов бестелесных, хотя они ближе к Богу в силу простоты своей духовной природы». Сотворение всего человека по образу Божию дает нам возможность перейти к более глубокому осмыслению его устройства. Дело в том, что для св. Григория Паламы учение о Божественной жизни, как сущности, выходящей из своего вечного покоя в действиях или энергиях, может быть распространено и на человека, созданного по Его образу. В частности, Палама считает, что в человеке особое место занимает ум, который проявляется в своих энергиях, к которым можно отнести мышления, размышления, мнения и другое. Можно сказать, что ум человеческий по св. Григорию является отображением Ума вечного, по сходству с которым он и устроен. Но на этом останавливаться не следует. Палама, как уже говорилось, распространяет свой символизм на всего человека. Вечный Ум рождает Вечное Слово: «Ум есть сверхсовершенная и всесовершенная благодать, то что же другое могло бы происходить из нее, как из источ-

ника, как не Слово?». Конечно же, Слово Божие отлично от слова, произносимого человеческими устами, но оно есть отблеск того Слова Вечного Ума, по образу Которого сотворен человек. Кроме того, Слово «никто не может представить без Духа», следовательно, в целом описывая человека, устроенного по образу Божию, Палама находит *полное символическое соответствие между Богом и Его высшим творением*: «Троическое естество, следующее за высочайшее Троицею, больше всех других существ сотворено по Ее образу; это есть душа человеческая, и именно душа умная, словесная и духовная». Ум-слово-дух — троическое устройство человека, на котором зиждется символическая антропология Паламы.

Однако можно найти и второй путь для понимания человека, в принципе не противоречащий первому, так св. Григорию Паламе свойственно выделять в человеке дух-душу-тело. Д. И. Макаров в исследовании антропологических воззрений Паламы пишет: «Здесь (в гомилии на Богоявление) он (св. Григорий Палама), говорит, что человек обладает умом, духом и телом, получающим от духа жизнь. В другом случае вместо духа в трехчленной формуле упоминается душа. Св. Григорий *строго не разделял области духа и души*; среди его высказываний встречается и следующее: «Причиной же любви к Богу является любовь к нашему духу, то есть душе». Без учета этой «интегративной» тенденции при описании человеческой природы и человеческого пути мы не можем понять специфику антропологических взглядов учителя безмолвия» [150, с. 197]. Более того, из сказанного следует сделать весьма важный вывод: если нет строгой грани между духовным и душевным, то это в силу того, что нет чистой материи или нет заброшенности и забытости ее Богом, но есть неслитная и нераздельная связь. Это было показано нами выше, и это справедливо при рассуждениях о человеке — нельзя выделить в нем что-то, оторванное от духовного, от Бога, а потому всевозможные попытки сегодня разделить человека на куски или парафии обслуживания есть сущая нелепость! Говорят, что психологам следует обслуживать душу человеческую, а священникам — дух; с точки зрения св. Григория Паламы это было бы абсурдным делом. Человек — целостный организм, — говорит православная антропология, — и все, что в нем есть, имеет *религиозную* основу. У митрополита Антония (Блума) есть на этот счет интересное рассуждение. Вот что он пишет: «Одно мне кажется достоверным: духовное не есть просто продолжение или высшее выражение душевного, совершенство ду-

шевного. *Нельзя сказать, что где-то кончается душевное и начинается духовное*: есть какая-то область, где самым нормальным образом совершается взаимное проникновение. Трудность опознать, где что начинается или кончается, в том, что духовный опыт мы сознаем в душевной плоскости: все духовные явления так или иначе отражаются в нашей психической области. Скажем, благоговение, радость, страх Божий (в хорошем смысле, не в смысле испуганности перед Богом, а благоговейный трепет) — это духовные явления, но охватывают нас душевно и физически, отражаются в этой области и делают предметом нашего сознания» [9, с. 112]¹.

6.2. Человек как микрокосм и макрокосм

Микрокосм и макрокосм. — Имя. — Хиромантия. — Графология. — Сон. — Связь большого мира с миром малым. — Психометрия. — Личность и индивид.

Макрокосм и микрокосм. Почему символизм мира по св. Григорию Паламе так тесно связан с символизмом человека? Основание этому св. Григорий находит в Писании: человек создан по образу и подобию Божию, а если так, то человек в тварном мире — венец творения, высший символ Бога. Бог — высший принцип бытия, человек — высший принцип тварного мира; Бог символически раскрывается в мире, тогда духовная природа человека должна раскрываться в низшей составляющей его существа — теле — так же символически; человек своим устройством подражает Богу и тварному миру, малый мир усматривается в мире великом, но усматривается как часть его, превосходящая мир большой. Итак, перед нами учение о человеке как микрокосме, отразившемся в мире большом — макрокосме. Поговорим об этом подробнее.

¹ «С другой стороны, — продолжает Д. И. Макаров, — не следует забывать об отразившейся в творении Паламы старой и привычной оппозиции «нуса» и «дианис», а также об органическом — через святоотеческую традицию и непосредственное изучение аристотелевских текстов — усвоении учителем безмолвия античного философского представления о трех (в платоновском) и четырех (в аристотелевском, который и был принят Паламой, варианте) силах души — вожделем, раздражительной, питательной и разумной, которая и руководит человеческим поведением и, будучи отождествляема с умом, обозначается известным термином «властительное» или «повелевающее» начало. С учетом всего сказанного становится понятным, что применение к антропологическому учению Паламы старых и привычных определений «дихотомизм» и «трихотомизм» до известной степени условно и произвольно: в учении Паламы снято само это противопоставление, хотя на поверхностном уровне оба члена оппозиции имеют место».

Устроение человека глубоко символично. Его душа отражена в теле, как Бог символически отражается в мире, душа имеет *символическое продолжение в теле*. Если человеческая душа соединена с телом не по принципу неслитного и нераздельного единства, что запечатляется в символе, то мы сталкиваемся с трудностями, аналогичными пантеизму и деизму. Скажем, если душа растворяется в теле, отождествляется с ним, то мы получаем *докетизм* как разновидность спиритуализма, а если выносим ее за тело, то — *материализм*.

Итак, тело есть символ души, аналогично тому, как мир есть символ Бога, а, значит, если Бог содержит в Себе мир, то не тело вбирает в себя душу, а, напротив, душа содержит в себе тело. Именно так и полагает св. Григорий Палама, когда описывает взаимоотношения души и тела. По этому поводу он говорит так: «*Душа, однако, содержит тело*, с которым она создана и находится повсюду в теле, а не в каком либо месте тела; не как охваченная им, но как содержащая, охватывающая и оживотворяющая его; и это все по образу Божию». Сказать кстати, мы встречаем такие психологические интуиции-наработки у язычника Плотина и ученика его Порфирия, они заключаются в том, что вопреки обычному психологическому представлению, душа не признается находящейся в теле, а наоборот, сама его содержит, подобно тому, как солнечный свет объемлет и в то же время пронизывает собою воздух. «Душа проникает тело как солнечный луч воздух, — говорит Плотин, — ни с чем в нем не смешиваясь при прохождении и ничего с собой не унося... при чем вернее будет сказать, что воздух включается в свет, чем наоборот» [198, IV, с. 3, 20–23]. Эта идея заимствуется Платином у его учителя Аммония Сака: тело, как «множественность» сдерживается от распада лишь объемлющим его «единством» души.

Вернемся к антропологии Паламы. Душа, считает св. Григорий, не растворяется полностью в теле, так что уже не различима в нем, но, с другой стороны, не следует говорить и что она полностью разделена с ним, но вступает в силу неслитная и нераздельная связь между ними. Следовательно, можно сделать вывод: то, как относится мир к Богу, тоже имеет свое символическое отображение и во внутреннем устроении человека. Итак, душа символически отображает внутреннее бытие Божества. Ум человека имеет свои сущность и энергии. Бог также раскрывается и познается в Своей энергийной природе; Бог содержит в Себе мир, не растворяясь в нем и не разделяясь с ним, аналогично, человеческая душа сосуществует с телом неслитно

и нераздельно. Таков глубокий символизм человека по св. Григорию Паламе. Однако подобные интуиции не новы и появляются впервые не в христианстве, а идут из глубокой древности. Интуиции понимания тела и его органов по подобию мира можно отыскать во многих традициях.

Отдельные органы человеческого тела мыслятся народом происшедшими из недр земли. «Это представление имеет в своей основе общий взгляд примитивного человека на землю как на существо живое, подобное человеку», — пишет Афанасьев. Согласно такому взгляду, народ сравнивает широкие пространства суши с исполинским *телом*, в твердых скалах и камнях видит *кости* земли, в водах — ее *кровь*, в древесных корнях — *жилы*, в травах и растениях — *волосы*. Тут уместно напомнить, что и мы *волосы* и *царство флоры* одинаково именуем *растительностью*.

Подтверждений вышеприведенным равенствам, указанным Афанасьевым, можно найти сколько угодно. Вот одно, суммирующее, из «Люцидариуса»: «Земля сотворена, яко человек; камене, яко тело, имать (вместо костей корения имать), вместо жил — древес и травы, вместо власов — былие».

Если земля, по народным воззрениям, устроена подобно телу человека, пишет тот же исследователь, то, наоборот, и последнее в своей организации имеет близкое сходство с организацией земли. И это вполне понятно: потому-то тело человека и подобно земле, что оно взято из нее и в нее же возвращается по смерти. В апокрифическом «Сказании, како сотвори Бог Адама» говорится, что Бог создал человека, «взем горсть земли»; из этой «горсти» образовалось его «тело» (вернее плоть или мякоть), «от камени — кости», «от моря — кровь».

В рукописи XVII века под названием «Крин» из собрания И. Д. Беляева среди других вопросов о первом человеке есть такой: «От коликих частей сотворен бысть Адам? *Толк*: От седми частей. *Вопрос*: Что суть части? *Толк*: от земли тело, от моря кровь, от солнца очи, от камени кости.

«Нарече Бог имя первому человеку Адам... По языку еврейскому Адам толкуется человек земли или червлен, понеже от земли червленны создан. В эллинском же сказается *микрокосмос* еже есть малый мир, яко от четырех концов великого мира прият свое именование». Так начинается одна рукопись «О четвероконечном кресте» из собрания А. И. Вахрамеева.

Эта древняя традиция не угасает и с появлением христианства. Представления христианских богословов соединяются с воззрениями глубокой древности на человека как на макромир¹.

¹ Святой Григорий Нисский пишет: «Макрина: мудрецы утверждают, что *человек есть некий малый мир*, содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная. Если положение это верно (что и вероятно), то не будем, может быть, иметь нужды в другом пособии к подтверждению признанного нами о душе. Признали же мы, что существует она сама по себе, особым естеством, отличным от телесной дебели. Ибо, как целый мир познавая при помощи чувств, так же самую деятельностью нашего чувства путеводимся к уразумению того, что на деле и по понятию выше чувства и глаз делается для нас истолкованием всемогущей премудрости и созерцаемой во вселенной и указующей собою Того, Кто премудро в руке Своей содержит вселенную, так, смотря на мир, который в нас, немало имеем поводов от видимого гадать и о сокровенном. Сокровенно же то, что само в себе, будучи мысленным и не имеющим вида, избегает чувственного понимания» [61, с. 212–213]. *Святой Григорий Богослов*: «Но еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных — сего опыта высшей Премудрости, сего щедрости в образовании наших чувств; и не все богатство благости было еще обнаружено. Восхотев и сие показать. Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает, говорю, человека и, из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив в жизнь (что в слове Божьем известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в великом малый; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного, поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над ним, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает средину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать, и, страдая, припоминать и поучаться, сколько ущедрен он величием; творит живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения» [58, с. 242–243]. *Святой Василий Великий*: «Вообще же точное наблюдение себя самого дает тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо, если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следов Зигждителя в устройстве Вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость Своего Создателя». *Преподобный Иоанн Дамаскин*: «О том, что человек имеет общее и с неодушевленными вещами, и с бессловесными существами, и с одаренными разумом. Следует заметить, что человек имеет нечто общее с неодушевленными существами, причастен жизни неразумных и обладает мышлением разумных. С неодушевленными человек имеет сходство в том, что обладает телом и состоит из четырех стихий; с растениями в том же самом и, кроме того, в том, что имеет способность питаться, расти, производить семя и рождать; а с неразумными — во всем только что упомянутом и вдобавок в том, что имеет влечения, то есть доступен гневу и хотению, что наделен чувством и способностью движения по внутренним побуждениям [...] С существами бестелесными и духовными человек соприкасается посредством разума, рассуждая, составляя понятия и суждения о каждой вещи, стремясь к добродетелям и любя то, что составляет вершину всех добродетелей, — благочестие; потому что человек и есть малый мир» [94, с. 214]. Другой перевод: [96, с. 82]. *Святой Исидор Пелусиот*: «И сам избегай всякой хулы, и у нас решения

Интересно заметить: если верно говорить, что человек есть малый мир, устроенный по подобию мира большого, то верна и обратная аналогия: малый мир — есть малый человек, а большой мир — есть большой человек. Это еще более наводит принцип символического мировосприятия, делает его более ясным и отчетливым: *человек и вселенная становятся подобными*. К примеру, известно, что многие законы были открыты при пристальном наблюдением за жизнью человеческого организма, а после перенесены на окружающий мир и здесь работали с таким же успехом. Человек как бы вырастает во вселенную или, говоря языком отцов, зеркально отображается в ней. Вырастает человек постепенно, и этапами этого роста и в то же время его продолжением являются: его стабильная целостность — семья, а семья имеет свое символическое раскрытие в роде, род разворачивается в нации, нация — в человечестве — большом человеке, единстве всего человечества. Но и это еще не все: здесь завершает развитие эволюция языческой мысли о человеке, и начинается христианский символизм. *Идея языческой античности о человеке как микрокосме в христианстве была расширена: ибо человек отныне представляется не только как микрокосм, но и как макрокосм*. «Нет ничего удивительного в том, — пишет Григорий Нисский, —

на то, что останавливает тебя в Божественном Писании, требуй в строгом порядке. Ни самому мною всему миру вместити пишемых книг о чудесах Господних, сказал Евангелист (Ин. 21, 25); потому что человек, содержа в себе все составляющие мир стихии, сам есть сокращенный мир. Посему и о тех чудесах, которых, как сверхъестественных, Божественных, превышающих все, когда-либо бывшее, и наиболее величественных, не вмещал человек, всего чаще оказывающийся неверующим. Евангелист заключил, что не вместит их мир» *Послание Гигантию (№ 259)* [107, с. 155–156]. *Немезий, епископ Емесский*: «В самом деле, когда неодушевленными (предметами) человек сходствует по телу и по сложению (соединению) из четырех стихий, с растениями же кроме указанного еще по производительной и питательной силе; с бессловесными же тварями (животными) он сходствует не только во всем этом, но — сверх сего — по произвольным движениям, по стремлениям (желаниям), гневу, наконец, — по чувствительной (ощущающей) и дыхательной силе (способности): ведь это все общо людям и неразумным (животным), хотя и не всем все. Чрез посредство же разума человек соприкасается с бестелесными и разумными существами, когда рассуждает, мыслит и различает все, когда стремится к добродетели и особенно проникается благочестием, в котором венец (всех) добродетелей. Вследствие этого он находится как бы в середине (на рубеже), между разумным и чувственным бытием: по телу и телесным силам он соприкасается с неразумными животными и неодушевленными предметами, по уму же — с бестелесными существами, как сказано выше. Творец, по-видимому, мало-помалу приспособил (присоединил) друг ко другу различные природы (существа) так, чтобы все творение было единым и сродственным. Из этого всего яснее открывается, что Творец всего существующего Един» [170, гл. 1, с. 21–22].

что *человек есть образ и подобие вселенной*, ибо земля переходит, небеса меняются и все их содержимое столь же эфемерно, как и содержащее...» — здесь подтверждена святителем мысль о подобности человека вселенной, о том, что человек — вселенная в миниатюре, а далее он замечает: «Я — земля и потому призван к земной жизни, но я так же и *Божественная частица*, и потому ношу в сердце желание будущей жизни» [145, с. 241]. *Человек, по учению отцов, есть во вселенной начало, ее преобразующее, а потому подчиняющее и ведущее за собой вселенную*. Апостол Павел пишет, что «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих», а общая мысль всех богословов по этому предмету состоит в том, что уже не человек спасается вселенной, а наоборот, вселенная человеком! Вот почему отцы именуют человека макрокосмом. Мы ответственны за мир, нас окружающий, и наши судьбы — его судьба. В этом новизна и оригинальность христианского опыта по сравнению с древним античным. Однако, дав новое приращение старым идеям, не следует отменять их совсем: человек не теряет своих связей со вселенной, и все также остается ее подобием. Это сродство со вселенной сказывается в том, что человек имеет в ней свое продолжение, вселенная — символ человека, его зеркало.

В аспекте рассматриваемого нами вопроса уместно поднять проблему о *свободе и заданности человека*. Издревле человеческую мысль будоражил вопрос о возможности *прорицания*, и он страстно искал ответа, что же его ждет в ближайшее время, и можно ли другим узнать о том, что с ним происходило вчера. Как же объяснить знание судьбы человека с точки зрения символического мировосприятия? Для объяснения этого феномена укажем на два пути: первый имеет своим началом Бога и Его всеведение в силу Божественного всесовершенства. По мысли св. Иоанна Дамаскина, человек существо свободное, но Бог ведает жизненный путь его от рождения до Страшного Суда и ведение это никак не стесняет свободы человека. Вот как Дамаскин об этом повествует: «Должно знать, что Бог наперед все знает, но не все предопределяет. Ибо Он наперед знает то, что — в нашей власти, но не предопределяет этого. Ибо Он не желает, чтоб происходил порок, но не принуждает к добродетели силою. Поэтому предопределение есть дело Божественного повеления, соединенного с предведением. Но по причине предведения Своего Бог предопределяет и то, что не находится в нашей власти. Ибо по предведению своему Бог уже предрешил все, сообразно со своею благо-

стью и правосудием» [95, с. 115]. Ясно, что Бог не насилует человеческую волю, или, точнее, то, что в ее власти, но предопределяет события, лежащие вне ее, направляя их ко благу человеческому. Однако важно не это, а другое: Бог ведает все, а это означает, что, будучи соединенным с миром связью неслитной и нераздельной, знание это становится так же достоянием мира и вселенной, оно запечатлевается в мире тварном и таким образом становится и его содержанием. Божественное ведение начертывается на поверхности тела вселенной *символически*, нужно только уметь его считывать, научиться читать Божественные символы. Другое дело, христианская традиция, уходя своими корнями в древнееврейскую религию, *запрещает* читать эти символы людям грешным: Втор. 18, 19–12; 1 Цар. 6, 2; Ис. 19,3; Дан. 2,2; Лев. 19,31; 20, 6–27. Но человек святой жизни, стремящийся к обожению, может получить дар такого прозрения, и уж конечно, этот дар привносится в него не механически, как что-то инородное, а как результат благодатного соединения с Творцом. Тогда эти символы читаются промыслительно, ими человек приобщается знанию Божественного; и если бы этих символов не было, то и ведения благодатного человек бы никогда не обрел, ибо *символы эти и есть Ведение Божественное в мире*.

Или еще: человек — существо свободное, и это означает, что свобода его не может быть определена ничем тварным из дольнего мира. Судьбу человека ведает только Бог в силу своего совершенства, при этом никак не стесняя человеческой свободы. Тем не менее фактов раскрытия будущего неоспоримое множество (например, житие преподобного Сергия). Следовательно, *это может означать только одно — Божественное ведение находится каким-то образом в мире и через мир становится доступным для человека*. Так оно и есть — мир и Бог в неслитной и нераздельной связи, и потому ведение Божественное становится *символически* раскрытым в мире. Энциклопедия «Ларусс» XIX века уделяла народным пластам культуры значительное место. В статье «Дивинация», на которую имеются отсылки в статье «Судьба», приводятся 24 основных типа гадания эпохи конца Рима. Среди них аэромантия, арифмомантия, беломантия, капномантия, катопtromантия, клейдомантия, сиромантия, дактиломантия, геомантия, гидромантия, лампадомантия, некромантия, нефеломантия, онейромантия, пиромантия, ксиломантия и другие гадания. Уже простое перечисление субстанций гадания: воздух, числа, стрелы, дым, зеркала, ключи, воск, пальцы и

кисти рук, земля, вода, лампы, трупы, облака, сновидения, огонь, дерево — говорит о том, что в позднееримской культуре существовал вполне совместимый с языческим мировоззрением «язык» окружающей природы и предметов быта, характерный для народной культуры вообще. Весь этот богатый язык прорицания указывает на символическую связь Бога и мира, однако с точки зрения христианства для грешного же человека всегда существует опасность быть обманутым темными силами — отсюда и *запрет*. В гаданиях человек механически, можно сказать, противоестественно своей греховной природе восходит к истине, в то время как через преображение своей природы — законно, в силу духовной эволюции. *Человек в росте духовном преобразует свою природу, возвышая ее до уровня обожения, а благодатное приобщение Бога дарует и Его благодатные свойства, в том числе и ведение*. Итак, человек — существо свободное (свобода), но траектория этой свободы, через ведение Божие не стесняющее ее, запечатлется символически в мире (необходимость)!

Мы видим в силу сопричастности Творцу мировые события символически, но имеющий духовное око может перевести их на язык *реалий* мира сего. В этом смысле характерен феномен русского монаха Авеля. День смерти российской императрицы Екатерины II был назван им с удивительной точностью за год до ее кончины. Дата гибели Павла I была точно указана за четыре года до царевубийства. Сожжение Москвы во время наполеоновского нашествия было предсказано с точным указанием времени еще за десять лет до этого события. Заговор декабристов предначертан в словах Авеля за восемь лет до их восстания на Сенатской площади. Имена всех русских царей в их очередности правления вслед за Павлом I; трагическая кончина последнего русского царя, а вместе с ней конец самодержавия; и даже первая мировая война с участием в военных действиях танков и самолетов были предсказаны уже в самые первые годы XIX века. Личность монаха Авеля до сих пор остается одной из самых загадочных фигур в русской истории.

Интересна в рассматриваемом нами контексте личность Эдипа, сына фиванского царя Лая. По случаю судьбы новорожденный Эдип разлучается со своей семьей. Проходит время. Однажды, когда Эдип уже был взрослым юношей, какой-то подгулявший житель Коринфа обозвал его подкидышем, и, хотя приемные родители всячески успокаивали сына и не открывали ему тайну рождения, Эдип решил отправиться в Дельфы, чтобы спросить оракула Аполлона о своем про-

исхождении. Оракул вместо ответа дал Эдипу прорицание, что ему суждено убить отца и жениться на своей матери. Не смея вернуться в Коринф, который он считал своей родиной, Эдип отправился искать счастье на чужбине. По пути из Дельф на перекрестке трех дорог ему повстречался какой-то знатный мужчина на колеснице в сопровождении слуг. В завязавшейся дорожной ссоре незнакомец ударил Эдипа по голове, в ответ на это Эдип убивает незнакомца. Эдип, продолжая путь, подошел к Фивам и отгадал загадку обосновавшегося у городских стен чудовищного Сфинкса. В благодарность за избавление Фив от продолжительного бедствия фиванские граждане сделали Эдипа своим царем и дали в жены вдову Лая...

Вспомним «Песнь о вещем Олеге» Пушкина. Волхвы предсказали Князю, что ему суждено умереть от любимого коня своего. С того времени он не хотел ездить на нем. Прошло четыре года, и в осень вспомнил Князь Олег о предсказании и, слыша, что конь давно умер, посмеялся над волхвами. Захотел видеть кости его, стал ногою на череп и сказал: «Его ли мне бояться?» Но в черепе таилась змея, она ужалила Князя и он умер. Такие вот примеры.

Второй путь, из двух нами рассматриваемых (в первом Бог запечатлевает свое ведение о человеке на теле мира), заключается в том, что человек, как часть мира большого, связан с ним *органически*, а *потому его судьба должна отпечататься на поверхности вселенной*, как жизнь органа отражается на жизни тела. Христианское учение о человеке как макрокосме ни в коем случае не лишает его связей со вселенной, что отражено в богословии многих церковных писателей (например, св. Климента Александрийского). И свобода личности, могущая повести за собой весь мир, преобразуя его, обязательно в силу указанных связей так же напечатлится на поверхности вселенского организма. Если человек объявлен личностью, влекущей вселенную к обожению, это ни в коей мере не означает, что такая личность не отобразится в организме вселенной. Примером тому предсказания о судьбах многих святых и Спасителя. Но об этом мы уже подробно говорили в параграфе, посвященном символизму небесных светил.

Имя. Святость и онтологичность Имени Божия отстаивал в полемике с Варлаамом св. Григорий Палама. Символизм имени, следовательно, будет важен и для его антропологии, ведь если Имя Божие есть Сам Бог, а человек устроен по образу своего Творца, то и имя человека также есть сам человек: вся диалектика имени в отношении Бога может быть перенесена и на человека.

Если обратиться к истории, то можно обнаружить подтверждение сказанному в интуициях древности. «Имя признавалось *частью* самого существа того человека, который носит его, — пишет о. Павел Флоренский — так что посредством него можно было переносить его личность и, так сказать, переселять ее в другие места» (Тайлор). Человек без имени — не человек, ему не хватает самого существенного. «С именем — Иван, без имени — болван». «Без имени ребенок — чертенок», гласит народная мудрость. Имя — материализация, ступок благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами. И потому имя — самый больной, самый чувствительный член человека. Но мало того. Имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект. Но и этим еще не высказана полнота реальности имени. «Имя есть некоторое, от своего носителя сравнительно независимое, но для его благоденствия и несчастья высоко-важное, параллельное к человеку существо, которое зараз *представляет* своего носителя и *влияет* на него» (Гизебрехт). Уже не имя — при человеке, но человек — при имени. Имя — особое существо, по преимуществу со всеми прочими живое, дающее жизнь, жизне-подательное, то благодетельное, то враждебное человеку. В массивных представлениях имя почти отождествляется с *феруерами* или *фравашами* маздеизма, *питрами* индуистской теософии, *терафимами* евреев, *героями* греков, *манами*, *гениями* и *юнонами* римлян, *ангелами-идеями* Филона, *демонами* неоплатонизма, *фильгиями* — скандинавов, с *ангелами-хранителями* всех родов и всех видов. «Nomina — nomina», это не только суеверие, но и истинное определение того, чем были в древности nomina, потому что имя понималось как живое существо, как объективация мистической сущности, лежащей в основе мира, как отдельная волна или всплеск океана мировой воли. Мало того. По своему происхождению имя небесно. Оно — божественная сущность, приобщаясь которой тотемистическое животное делается бого-животным, а небесное животное — созвездие — бого-созвездием, человек же — истинным человеком, animal religiosum. Приобщаясь жертвенного мяса тотема, человек единится с таинственной сущностью тотема, — получает тотемистическое *имя* (Волк, Соловей, Баран, Сокол и т. д.) и сам делается чем-то вроде тотема для своих потомков. Культ животных и растений теснейше связан с культом семейного очага, а последний с почитанием предков. Мало того. Я позволю себе напомнить Вам теорию Фрезера и

Грандт-Аллена, по которой самое одомашнивание животных и растений есть дело вовсе не пользы, а *религиозное*, имеющее в виду культ, а не выгоду. Но все эти культы вяжутся *одною* нитью, — почитанием имени. В тотемном имени — живое единство сородичей. Их одинаковое или, вернее, их *единое*, общее для всех имя, в котором все они со-участвуют, которому все они подражают, которого все они приобщаются, делает их единственными (прошу не смешивать этого именипонимания с современностью, — когда общность имени делает соучастников имени лишь *подобно-сущными*). Отсюда — единство фамилии: Волковы, Соловьевы, Соколовы, Барановы и т. д. В сущности говоря, всякое имя, хотя бы оно и не было именем бога, есть нечто божественное. Но в особенности божественны имена, принадлежащие великим богам, феофорные, то есть бого-носные имена, несущие с собою благодать, преобразующие их носителей, влекущие их по особым путям, кующие их судьбы, охраняющие и ограждающие их. Ономатофоры самую вещь суть феофоры: имено-носцы-бого-носцы и, нося в себе бога, они сами божественны, сами-боги. Чем острее глаз к восприятию имени (своего и чужого), тем обостреннее само-сознание. В экстазе творчества именами феург сознает себя богом. Весь мир пронизан магическими и мистическими силами, и нет вещи, которая не была бы опутана сетями мага. Сами боги владеют всем потому, что знают имена всего; их же имен никто не знает. Но узнайте их имена, и боги окажутся во власти человека.

В отношении к своему носителю имя представляется двояко. Во-первых, оно *представляет* своего носителя, указывая, кто есть некто, и затем, что есть он. Во-вторых, оно *противопоставляется* своему носителю, влияя на него, то как предзнаменование грядущего, то — как орудие наговора, то, наконец, — как орудие призывания. Влияние это может быть добрым или худым, сообразно с волею носителя и идущих против нее.

Таким образом, имя оказывается *alter ego* своего носителя, — то духом-покровителем его, то существом, одержимым враждебными силами и потому губительным» [235, ч. 2, с. 162–163].

А вот еще несколько интуиций: «В Британской Новой Гвинее «пятнадцать лет тому назад туземец из Порт-Морсби был весьма не расположен назвать свое имя. Он всегда просил об этом друга. Вероятно, это основано не некоей магической идее. В представлении туземцев имя и человек очень тесно связаны. В настоящее время имена называются без особого нежелания». У каи с Северной

Новой Гвинее правила хорошего тона запрещают одному человеку интересоваться личным именем другого. Подобный вопрос сильно смущает человека, которому он адресован. Тест с тещей и свекор со свекровью, а также двоюродные братья и сестры не могут называть имен друг друга. Не могут произносить имена друг друга и мужчины, совместно проходившие церемонию инициации. Считается, что человек, произнесший одно из этих имен, подвергается риску умереть от чахотки. Свой проступок он должен искупить, заплатив человеку, которого назвал по имени, штраф в виде копыя, котелка и т. п. На Мала, одном из Юго-Восточных Соломоновых островов, «когда человека спрашивают о его имени, он редко отвечает прямо. Если при этом присутствует кто-то еще, он поворачивается к этому человеку и, либо говорит: «Ты», — и тот называет имя, либо для этого оказывается достаточно одного лишь взгляда... Назвать свое имя означает отдать себя во власть другого. Мое имя — это я сам. Вопрос: «Что есть твое имя? (Как тебя зовут?)» — переводится не как «Что», а как «Кто» (в идиоматическом употреблении), где доминирует идея личности». В Сибири каждый якут имеет два имени, и настоящее имя, за исключением неизбежных случаев, никогда не называется; они полагают, что таким образом скрываются от злых духов, которые намерены причинить им боль» [238, с. 267]. Такие примеры можно умножать до бесконечности, ими переполнена религиозно-практическая литература.

Таким образом, можно заключить: *имя человека есть его символ*. Это становится ясно не только из седой языческой древности, но из антропологии Паламы также. Ведь Имя Бога есть, как мы уже говорили, Сам Бог, символически раскрывающийся в нем, а если так, то имя человека так же есть сам человек, полагающий себя энергично. Если для Бога Имя Его — высшая энергия, являющая Его непознаваемую сущность, то и для человека, созданного по образу и по подобию Божию, его имя так же есть высшее проявление его сокрытой сущности. Однако на имени человека его символизм не заканчивается.

Хиромантия. Из принципов символического устройства мира, отражения в нем по законам символизма Бога, следует, что и в человеке присутствуют аналогичные законы отображения. Если Бог прослеживается в мире и дает откровения по поводу мировой судьбы, то и человеческая душа должна напечатлаться в его материальной природе. Тело, *как символ души*, необходимо несет в себе инфор-

мацию о душе человека и ее судьбе. И, действительно, тысячелетний опыт человечества проследживает эти связи.

Хиромантия — искусство определять по линиям руки характер человека и даже в известной степени события прошедшие и даже грядущие в его жизни. Рука была всегда загадочна для человека и в ней он видел много таинственного и раскрывающего индивидуальное человеческое существо. «У человека, — пишет В. В. Розанов, — кроме лица, какое мы знаем, есть полные в очерке, хотя эмбриональные по степени развития лица — кисть руки и ступня ноги. Одна и другая представляют точки, очень отдаленные, откинутые от главной массы тела; и, как бы выйдя из-под зависимости ему, они несколько развились. В кисти руки есть явно затылочная, покрытая легким пушком, часть, и, личная, лицо — ладонь, голая. Будем внимательны в наблюдениях и не глухи к мелочам человеческих инстинктов: приветствуя — мы касаемся рукою руки и не дотрагиваемся, но прикладываем ладонь к ладони, которые сжимают одна другую. Образовалась фразировка рукопожатий, без придумывания, сама собой: руки — ласкаются. Холодно, из почтительности целуя руку — мы ее целуем в глухую затылочную часть (верхнюю, с пушком); но, поразительно, что в неге и страсти — мы повертываем ее, довольно неудобно для нее — и целуем в лицо, в ладонь, *где сплетаются таинственные нити, задатки черт лица*. В минуту особо горячей молитвы мы почему-то «воздеваем руки»; руки кого-то ищут, тянутся к кому-то; и, станем следить, до чего это любопытно: мы обе кисти рук повертываем ладонями к образу, св. Лику; т. е. мы становимся на молитву всеми в себе лицами (священник во время Херувимской песни). Как ладонь есть эмбрион лица, так и эмбрион какой-то автономной души есть в ней. *Она имеет свою память*, независимую от головной памяти; на этом основана игра виртуозов, эти брызги движений, вызывающие брызги звуков, — движений, не уследимых глазом и уже, конечно, не следующих за отчетливым сознанием, на которую клавишу нужно в эту и ту секунду положить палец. Кисть руки имеет почерк, т. е. характер, манеру, тоже едва ли рационально объяснимую» [207, с. 22]. Глубоки интуиции понимания руки человека, но нужно сказать, что внешними наблюдениями это не ограничивается. Если человеческая душа раскрывается в ее теле, то можно наблюдать глубокие законы личностного бытия на частях тела и руке в частности, о чем свидетельствует тысячелетний опыт человечества, принимаемый, тем не менее, иногда весьма иронично. Иными сло-

вами нужно сказать, что рука по наблюдению множества поколений глубоко символична: в ней раскрывается бытийный стержень человека, на ней отражена его внешность, психология, судьба — свобода и необходимость. Вот несколько фактов, еще достаточно свежих, и подтверждающих эту идею.

«1. Несколько месяцев тому назад, — сообщает журнал *Light*, — нам удалось присутствовать при очень интересных опытах из области наиболее презираемой ветви тайных наук, презираемой, вероятно, потому, что доселе она еще слишком мало исследована, именно при опытах из области хиромантии. Результаты нашего сеанса с одним господином, который учился у Дебарроля, отца и создателя хиромантии, оказались истинно поразительны. Хиромант наш не только определял с удивительной точностью и вероятностью отличительные черты характеров, вкусов и наклонностей, но также и верно указывал некоторые события из прошлого и даже сделал несколько предсказаний относительно будущего, вскоре поразительно оправдавшихся.

Дебарроль, поработавший более всех в пользу хиромантии с целью вывести ее из области шарлатанства, недавно перешел в иной мир¹, Дюма-сын произнес над его могилой надгробную речь, в которой, между прочим, сказал, что Дебарроль сделал для руки то, что Галль и Спурцгейм сделали для мозга: он научно выработал хиромантию, как они выработали френологию, и научил нас познавать наши свойства по указаниям, почерпаемым в форме и линиях руки. Дебарроль сделал это открытие сорок лет назад во время своего путешествия по Испании в сообществе обоих Дюма, отца и сына. Толчком послужили удачные предсказания цыганки, гадавшей по руке ему и его товарищам. Его главное сочинение, носящее заглавие: «*Les Misteres de la main*» (Тайны руки), включает в себе до 600 страниц, наполненных остроумными соображениями и толкованиями. Во время их странствий по горам и долам товарищи нередко встречали таборы кочующих испанских цыган, к которым, вследствие своей любви ко всему живописному и необыкновенному, присоединялись на несколько дней.

Как известно, гадание по руке составляет один из главных промыслов цыганок, заявляющих, что их таинственное искусство перешло к ним по преданию от их прямых предков, египетских жрецов Изида. Такое заявление не могло не заинтересовать Дебарроля,

не раз пораженного верностью их гадания. Просьба его о посвящении в таинственную науку была охотно исполнена.

Дюма описал их странствование в интересном рассказе «От Парижа до Кадикса». Живое воображение романиста было сильно поражено сообщениями Дебарроля о его хиромантических опытах. По возвращении в Париж он представил Дебарроля капитану д'Арпентиньи, который тоже изучал руку, но делал свои заключения по ее внешнему складу, а не по линиям на ладони; свою систему он называл «хирогномией». Познакомившись с нею, Дебарроль нашел, что она легко может быть согласована с хиромантией, что, в сущности, одна подтверждает другую по всем пунктам. С того времени он оставил все другие занятия и стал посвящать все свое время и внимание исследованию великой задачи. Справедливо рассудив, что теории требуют подтверждения практикой, он в продолжение двух лет давал даровые консультации, тщательно наблюдая во время их все внешние симптомы, указывающие на те или другие физические или нравственные свойства, и находил их тождественными почти у всех, подвергавшихся его исследованию. Убедившись таким путем в верности хиромантии, он пожелал узнать, согласуются ли ее указания с указаниями физиогномики и френологии; к великому своему удовольствию он убедился, что системы Галля и Лафатера вполне согласуются с его собственной. Не доставало только одного камня для укрепления всего здания, именно — графологии, или искусства определять характер по форме и особенностям почерка. Некто Адольф Генце из Лейпцига разработал уже свою теорию, основанную на влиянии мозга на руку. Дебарроль поехал к нему в Германию и, зная хорошо немецкий язык, вскоре вполне ознакомился и с этой новой отраслью знания. Результатом его исследований была последняя его книга «*Revetarios completes*» (Полные откровения). В ней он авторитетно доказывает соотношение между хиромантией, хирогномией, физиогномикой, френологией и графологией.

Любители чудесного — а имя им легион — вероятно, найдут в его книге много для себя интересного, если даже и не убедятся в несомненности авторских выводов. Дебарроль никак не допускает, чтобы система его была бы простым времяпровождением; он наметил для ее цели гораздо более серьезные: по его мнению, она дает возможность не только направлять воспитание детей на путь, наиболее подходящий к способностям каждого, но и составлять себе более точное понятие о характере и predispositions наших ближних.

¹ Статья написана в феврале 1886 г.

Конечно, большинство относится к такому предмету не иначе, как с естественным скептицизмом. Дебарроль отлично понимает это, но очень любит иметь дело с отчаянными скептиками. Однажды Дюма-сын привел его с собою на вечер к д-ру Шарко, в обществе, состоявшее из товарищей по профессии хозяина дома. Насмешливая улыбка, появившаяся на лице каждого из гостей при виде Дебарроля не испугала бесстрашного адепта таинственной науки; храбро обошел он ученое собрание, поочередно составляя гороскоп каждого доктора, и те из гостей, кого не удалось ему убедить, были, во всяком случае, крайне удивлены. Подобный же успех выпал на его долю в Швеции три года тому назад. Услыхав, что король Оскар, человек с очень пытливым умом, желает ознакомиться с его системой, Дебарроль тотчас же отправился в Швецию и в самом непродолжительном времени ознакомил ученого монарха со своими воззрениями. В знак уважения и благодарности король наградил его орденом. Дальнейшее торжество ожидало Дебарроля в Упсале, где встретил его целый сонм профессоров, и многие из них согласились с выводами хироманта (журнал *Light*; см. «Ребус» 1887 год, № 41).

2. В «Историческом вестнике» (1888 год, кн. 1) Д. Н. Павлицев сообщает следующие факты из жизни матери своей Ольги Сергеевны, сестры поэта Александра Сергеевича Пушкина.

«Одним из любимых занятий Ольги Сергеевны в молодые годы ее было изучение физиогномики и френологии, так что сочинения Лафатера и Галля сделали ее настольными книгами, с помощью которых она, как творила, безошибочно распознавала характер людей; занялась она и хиромантией, сама иногда изумляясь своим предсказаниям, из которых привожу два примера. Однажды Александр Сергеевич, вскоре после выпуска своего из лицея, убедительно стал просить ее посмотреть его руку. Ольга Сергеевна долго не соглашалась на это, но, уступив, наконец, усиленной просьбе брата, взяла его руку, долго на нее смотрела и, залившись слезами, сказала ему, целуя эту руку:

— Зачем Александр, принуждаешь меня сказать тебе, что боюсь за тебя?.. Грозит тебе насильственная смерть и еще не в пожилые годы.

Предсказание сбылось в 1837 году.

3. Подобную же насильственную кончину Ольга Сергеевна предсказала своему родственнику А. Г. Батурину, полковнику лейб-гвардии егерского полка. Он, за два дня до своей кончины, провел у Пушкиных, родителей Ольги Сергеевны, вечером в полном цвете

здоровья и юношеских сил. Разговор зашел о хиромантии, и Ольга Сергеевна, посмотрев его руку, сказала:

— По руке Вашей, вы не умрете естественной смертью, впрочем, не верьте моим хиромантическим показаниям. На третий же день после этого предсказания Батурин пал от руки убийцы. Солдат полка, в котором служил Батурин, пылая мстью к наказавшему его жестокому фельдфебелю, решил его убить, а для ободрения себя к злодеянию напился допьяна и, ворвавшись в казарменную комнату, где думал встретить намеченную жертву, бросился с ножом на Батурина, приняв его за предмет своей мести. Батурин тут же умер» (см. «Историч. Вести.» кн. 1 за 1888 год)» [81, ч. 1, с. 305–308].

Графология. Представляют для нас интерес факты из области графологии. Графология есть искусство отгадывать по почерку характеры лиц, и даже физический облик их. Почерк человека есть продолжение человека, в котором усматривается сам человек и потому символически раскрывает его существо. Вспомним, что *«тот, кто смотрит на каждое материальное явление не чувственным зрением, но рассматривает каждый из видимых символов духовными очами, тот научается скрытому в каждом из символов боготворящему логосу и в логосе находит Бога...»*. Естественно и несомненно то, что, духовно рассматривая символы человека, можно взойти к самому человеку.

1. Вот факт, перепечатанный из «Ребуса» (№ 15, 1883 г.) в декабрьском приложении к журналу «Природа и люди» за 1896 год «В Брюсселе, в 1882 год, был убит адвокат Берней. Убийца обделал свое дело, как творится, так чисто, что сыщики сбились с ног, отыскивая его, и, наконец, решили отказаться от бесплодных попыток; убийца как в воду канул. Знали только, что он был известен под вымышленной фамилией Воган, но в руках следствия имелся клочок бумаги, исписанный им, и вот он-то и открыл ловкого преступника. Когда все средства были исчерпаны, судьи вспомнили о графологии,— и один из последователей этой науки, Бергамотт, взялся определить по почерку не только нравственный, но и физический облик Вогана. После нескольких часов усидчивого труда этот графолог вынес следующее заключение: «Темперамент горячий, пылкий, сангвиническо-желчный; кость большая, мускулы развитые; возраст средний; обращение недружелюбное; склонность к гневу, к сплину, к мизантропии; в состоянии гнева Воган бледнеет; походка правильная; человек положительный, точный, не любит споров; боль-

ше надменности, чем самолюбия; любит порядок во всем и считает хорошо; эгоист, гордец, честолюбец, говорит мало, тонкий дипломат, редко говорит то, что думает; учился, понимает искусство; лишен всяких религиозных чувств; лицо — смуглого цвета; глаза — скорее всего серые; нос слегка горбатый; руки маленькие, с тонкими пальцами; зубы хорошие; прищуривает глаза; произношение не совсем чисто; на правой руке средний палец феноменально неразвит». «Это заключение было передано инспектору полиции, и через десять дней убийца был в руках правосудия».

2. Вот другой факт, перепечатанный там же из «Нового времени» (1881 год). «Жил еще недавно в Москве некто Чижев, честнейшая личность, искренне-религиозный человек. У него был особый талант: узнавать людей по их почерку. Раз был он в Киеве, заходит к преосвящ. Феофилу и застаёт у него членов педагогического совета духовной академии. «Затрудняемся, — рассказывают ему, — решить вопрос, кому из трех студентов дать первый диплом: у всех одинаковые отметки. «...Чижев берет лежащие тут же на столе сочинения этих студентов, смотрит, сличает почерки и говорит: «Автор этот белокурый, худой... этот — красивый, живой, энергичный брюнет... этому и дайте первенство, он стоит»... «Удивился педагогический совет. Чижев вполне верно описал приметы студентов»...

— Как это вы узнаете по почерку человека? — приставали друзья и знакомые к Чижеву. «Сам не знаю, — отвечал он, — сам не знаю, — по наитию»...

Является мысль, что как этот Чижев, так и тот специалист-графолог Бергамотт постигали характер и все особенности кого-либо не посредством графологических признаков; графологам только кажется, что они из почерка собственно черпают знания, на самом деле источником знания графологов служит индивидуальный отпечаток автора рукописи, которым пропитана бывает исписанная бумага. Если другая какая-либо вещь дает сомнамбуле возможность проникнуть и в характер, и в состояние здоровья того, кому эта вещь принадлежит, то тем более эту возможность должна давать рукопись. При письме мы своею мыслью, так сказать, пропитываем бумагу.

3. Вот графолог-девушка, объяснения которой о своей способности как нельзя лучше подтверждают основательность этого мнения. В статье гр. Ф-та «Как узнать характер человека» читаем: «Она только отчасти пользуется графологическими признаками». «Во многих случаях эта девушка не в состоянии дать объяснения, она

судит тогда по тому настроению, которое вызывается у нее общим впечатлением, производимым почерком, «почерк внушает мне то-то», — говорит она тогда. Значительные, выдающиеся характеры девушка скорее и легче разгадывает, чем незначительные, обыденные; мужские — легче, чем женские. С натурами, живущими в мире своих идей, грез и мечтаний, девушка чувствует какое-то духовное родство; ей доставляет какое-то особое наслаждение следить за каждой черточкой и точкой их почерка. Почерки таких людей она разгадывает играючи, шутя. «Существуют богатые и бедные почерки, — говорит она, — есть люди с сильно выраженной индивидуальностью, а между ними такие, которые обладают магнитною силою; это позитивы или «дающие» (творящие) и их легче отгадывать, чем негативы или воспринимающих, желающих, которые больше берут, чем дают, изучать. Большинство людей постольку же позитивны, поскольку негативны». Мистические воззрения сенситива лучше всего характеризуются ее собственными словами: «Существуют состояния, — говорит она, — в которых зрение, слух, осязание приводят к одному: проникновению в природу и ее законы духовным взором. Во время сновидения я в состоянии слышать рукою. Язык души выражается одинаково, как в сновидении, так и в почерке». «Свеженаписанную рукопись я разбираю легче и быстрее, чем старую, пролежавшую уже несколько лет», говорит девушка («Ребус» 1897 год, № 41).

Написанное, таким образом, может быть представлено как образ человека, но образ связан с самим человеком, следовательно, и письма как разновидность образа так же связаны с их автором. Сказать кстати: в авангарде борьбы со грехом для всей святоотеческой традиции и Паламы в том числе стоит чтение Священного Писания. И не потому, что из него мы только поучаемся, как поступать правильно в той или иной ситуации, а прежде всего в силу символичности его. Писание — символ Христа, Его жизни, а это означает, что, всматриваясь в строки умными очами, мы от образа переходим к первообразу, наполняющему нас Божественной благодатью. Мы окунаемся в текст не субъективно-психологически, но онтологически приобщаемся через этот символ мира трансцендентного. Вот как об этом говорит опыт святоотеческой традиции: «Непрестанно бодрствуй, поучаясь в законе Божию, ибо через сие согревается сердце небесным огнем» [209, т. 2, с. 588]. Исаак Сирийский говорит, что чтение слов Писания сопряжено с получением благодатной силы: «Читай Евангелие, завещанное Богом к познанию целой вселенной,

чтобы ум твой погрузился в чудеса Божии. Чтение твое да будет в не возмущаемой ничем тишине, и будь свободен от многопопечительности о теле и от житейского мятежа, *чтобы ощутить в душе своей при сладостном уразумении самый сладостный вкус, превосходящий всякое ощущение...* К словам таинств, заключенных в Божественном Писании, не приступай без молитвы и испрошения помощи у Бога, но говори: *«Дай мне, Господи, приять ощущение заключающейся в них силы»*. Молитву почитай ключом к истинному смыслу сказанного в Божественных Писаниях» [106, с. 703, 749]. Ученик спросил авву Филимона: «Чего ради, отче, паче всякого Божественного Писания, услаждаешься ты Псалтирю и чего ради, поя тихо, ты представляешься будто разговаривающим с кем-то?» На это он сказал: «Бог так напечатлел в душе моей силу псалмов, как в самом пророке Давиде, и я не могу оторваться от услаждения сокрытыми в них всяческими созерцаниями» [2, т. 3, с. 364]. «Чтение Писаний инаково бывает для тех, кои только вводятся в жизнь благочестия, — пишет преподобный Никита Стифат, — инаково для тех, кои прошли до середины преуспевания, инаково для тех, кои востекают к совершенству. Для одних оно бывает хлебом трапезы Божией, укрепляющим сердца их на священные подвиги добродетели... так что они говорят: «Уготовал еси предо мною трапезу сопротив стужающим мне» (Пс. 22, 5). Для других оно — вино чаши Божественной, веселящее сердца их, в исступление их приводящее... так что им свойственно говорить: «И чаша Твоя упоявающи мя, яко державна» (Пс. 22, 5). *А для третьих (оно бывает) елеом Божественного Духа, умащающим их душу, укрощающим и смиряющим ее преизбытком Божественных озарений... так что и она, хвалясь, вопиет:* «Умастил еси елеом главу мою... и милость Твоя поженет мя вся дни живота моего» (Пс. 22, 5–6)» [171, с. 139–140]. А потому: «Блажен, кто ненасытно яст и пьет молитвы и псалмы здесь день и ночь и укрепляет себя славным чтением Писания, ибо такое причащение доставит душе в будущем веке неистощимое радование» [101, с. 98]. Вот каков символизм текста по учению святоотеческой традиции, что без сомнения, согласуется и с исихастской линией.

Сон. *Психология сна.* Сон всегда привлекал внимание людей, в нем искали таинственные вещания будущего и зеркало души человеческой, ее борений и страстных переживаний. Христианская традиция знает и психологию сна, и его метафизику, и оба этих принципа коренятся в словах Писания: «Старцы ваши сновидениями вразум-

ляемы будут» (Деян. 2, 17). Существует множество приемов в святоотеческой литературе, позволяющих раскрывать уязвляющие нас глубинные страсти. Выйти на них можно, приложив рассудительность к различным процессам нашей природы, включающимся иногда по мановению страстей. Так, то, что нам снится, например, может быть хорошим поводом для понимания наших желаний: «Чем душа занята и о чем говорит наяву, о том и мечтает или философствует она и во сне: проводит весь день в забавах о делах человеческих, о них же суетится она и в сновидениях; если же она все время поучается в вещах божественных и небесных, то и во время сна она входит в них же и умудряется видениями», [175, гл. 4, с. 167] и для анализа гнездящихся в нас страстей и иногда тайно заявляющих о себе. Почему?

На этот вопрос очень подробно отвечает в главе, посвященной сну, Нил Синайский. Он считает, что появляющиеся во сне образы всплывают из памяти, накапливаясь там от восприятия мира внешнего и его событий, но поднимаются эти образы из хранилищ памяти не хаотически и не все, а по определенному закону, закон же сей продиктован страстями. Страсти говорят на языке сновидений. Они не могут упокоиться, даже когда мы спим, и прорываются в наше сознание под различными образами. «Подобное сему обыкновенно бывает с умом, когда он или видит глазами, или слышит ушами, или принимает что-нибудь каким-либо чувством, — так попадают в нас образы вещей, затем они могут приводиться в действие, — как же демоны приводят в движение память? Конечно, посредством страстей. Впрочем, должно, принять во внимание, что, какие образы приемлет в себя душа с телом, такие память приводит в движение и без тела (то есть во сне. — Прим. автора)». [175, гл. 4, с. 167]

Итак, ночные образы и видения есть одна из форм реализации страстей и хороший предлог для их разоблачения. Дело за рассудительностью. Как же следует правильно пользоваться рассудительностью в этом случае? Прежде всего, необходимо помнить, что всплывающие во сне образы поднимаются из глубин памяти страстями и являются своеобразной их реализацией. Известно, что мы за сон и все совершающееся в нем ответственности не несем. Все, что рисуют страсти во сне, не налагает на нас никакой вины. Однако снять ответственность и вину можно лишь с преступившего нормы, потому и следует считать сновидение реализацией страсти, ее выходом, то есть *легализованным грехом*. Такое движение, хотя не вменяется в полную вину, в грех, однако ж служит верным признаком, что душа

еще не достигла совершенства, и показывает, что страсть еще не до чиста исторгнута, когда мечтательные образы успевают производить такого рода наругания. [251, с. 53] К тому же мы с вами, когда просыпаемся, замечаем то, как хорошо мы расслабились, отдохнули от житейских забот и повседневных стрессов: все накопившиеся за день и не реализовавшиеся по различным причинам тайные желания за ночь в сновидении находят себе выход. Так отдыхает наша греховная природа, настойчиво требующая своего и, грозящая рассеянностью, усталостью, утомленностью, а иногда и нервными срывами, в случае если мы отказываем ей в насыщении. Ясно, что чистая природа не дает страстям заявлять о себе как в повседневности, так и во сне просто, потому что их нет. Как еще одно доказательство подачи ночных образов страстями, преподобный Нил Синайский указывает на свободу от сновидений святых людей: чистые и бесстрастные ничего подобного не терпят. [251, с. 53]

Таким образом, сон может стать критерием духовного уровня нашей природы. Признаком и мерою совершенства стяжанной чистоты можно поставить то, если у нас, когда отдыхаем, или разнеживаемся в глубоком сне, не возникает никакого обольстительного образа, или если возникает какой, то не силен бывает возбудить никаких движений похотных. [251, с. 53] Однако здесь нам следует кое-что уточнить. Все что заявляют во сне страсти — они, естественно, заявляют *символически*, и нам следует научиться читать эти символы. Но *кроме страстей во сне символически могут проявляться и другие аспекты*, как нашей природы, так и бытия в целом, а потому следует сказать, что для чистых во сне отсутствуют символы страстей, но не *вообще всякие символы*. Сон в этом смысле есть символ, и если он связан со страстями, то в этом символически раскрывается страстная природа человека, святые же не видят символов восходящих к страстям.

Как следует поступать с совершенным во сне? Мы с вами убедились, что сон — узаконенная реализация страстей, оказывающих на нашу природу мощное давление. Избежать негативных влияний не реализовавшихся страстей позволяют нам ночные образы. Они — своеобразные клапаны выхода греха наружу. Грех совершен. Но никакой грех не следует забывать, напротив, требуется к соделанному приложить внимание и особую рассудительность, проследить, насколько возможно, всю цепь его развития, всю его скрытую стратегию, разоблачить все его тайны и подготовить себя, таким образом,

дать в следующей ситуации достойный отпор. Оставшись наедине с собой, — пишет Нил Синайский, — припоминай, что с тобою происходило, чем ты начал и до чего дошел, на каком месте уловлен был духом блуда, или гнева, или печали, и как опять случилось все, что было с тобою. В ясности дознай это и хорошо запомни, чтобы тебе, когда демон придет к тебе, обличить его... [175, гл. 9] Касательно сновидения, конечно же, сказать нельзя, что в следующем сне мы, зная путь шествия греха, преградим ему дорогу. Утверждать так было бы абсурдом. Но, пользуясь сновидением и вскрывая их глубинный смысл, мы достаточно солидно вооружили бы себя на брань днем. Качество помыслов, которое среди развлечений дня не совсем тщательно охраняется, обнаруживается во время ночного покоя; и потому, когда случилось сказанное наругание, то в этом не сон должно почитать виноватым, а не хранение внимания в предшествующее время, и видеть в сем обнаружение скрывающейся внутри болести, которую ночной час не породил в первые, а только скрытую во внутренних фибрах души вывел на поверхность кожи, во время подкрепления тела сном. [251, с. 54] Через сон можно познать свои слабые стороны и силы противника, сон может открыть нам старые еще живущие в нас страсти, обличить новые грехи. Сон — осуществление всех тайных желаний греховной природы — плоти.

Первый прием, который следует хорошо запомнить, следует из суждений преподобного Нила Синайского, приведенных нами выше. *То что мы встречаем во сне, возможно, результат поднятого страстями из памяти*. Все ночные иллюстрации продукт, прежде всего, нашего опыта, нашей жизни, а уж во вторую и физиологических процессов организма: «Насыщение напивает сон мечтою» [174]. А это значит, что видимое связано с пикантными событиями, в которых мы, возможно, наступили плоти на мозоль. Поэтому, рассматриваемый нами образ, символ, если связан со страстью, всегда — маска страсти, осуществляющей свое желание!

Далее, имеется еще несколько советов к анализу сновидений в практической святоотеческой литературе. Не всегда то, что мы с вами наблюдаем в сновидениях, представлено достаточно удивительно: многие сновидения — хаос и нагромождение образов, доходящих до полного абсурда. Например, мы можем во сне наблюдать прекрасную машину-иномарку, но при этом у нее там, где должны быть колеса, будут располагаться изящные, стройные ножки девушки. Как следует понимать такую несусурицу? Ответ простой.

Достаточно нам вспомнить, что помысел как таковой не обнаружим, но он всегда проникает в наше сознание, облачаясь в одну из трех одежд: слово, чувство или образ. Машина с ножками — пример помысла-образа, однако этот помысел *сложный*, а таковые практика повелевает разлагать на простые, и тогда вся несурзаца становится достаточной для понимания.

Наш пример с машиной достаточно простой. Во сне помыслы-образы, реализующие страсти, могут настолько скрывать и сгущать сою суть, что с ходу и не разберешь, какая тут страсть собственно говорит.

Путаница случается на первый взгляд абсолютно непроглядная для понимания. Но в этих ситуациях необходимо особо сосредоточить свое внимание на сложном помысле-образе. Когда сердцу твоему представляется помысел неудобоисследуемый, — пишет преподобный Нил Синайский, — тогда наиболее усиленные труды (на исследование — *прим. автора*) употреби на него! [173, гл. 12] Труднопонимаемый помысел-образ под пристальным вниманием рассудительности становится доступным. Вопрос: Отчего ночью мечтаются мне одни лица, а днем ощущаю брань через другие? Ответ: Те же, которые борются с тобою днем, борют тебя и ночью. Они преобразуются в то, или другое подобие. [40, с. 68] Из ответа старца становится ясно, что те лица, которые борют монаха днем, ночью маскируются, смешиваются с другими элементами сновидения, как бы прячутся от сознания. Уйти от эклектичности образа, разделить его на осмысленные элементы и по ним взойти к страсти — наша с вами задача.

Иногда нашему сознанию во сне могут представляться неясные и достаточно смутные образы, а порой и четкие. Что это значит? Преподобный Евагрий Понтийский, рассуждая о сне, дает ключ к пониманию этой ситуации. Неопределенные же лики считай за знаки старой страсти, а обретшие ясные черты — за примету уязвления страстью в настоящем [82, гл. 55]. И этого рецепта следует, что если образ невнятный, то корни его следует искать не в ближайшем прошедшем, а в древних страстях, пытающихся о себе заговорить. Актуализации этой страсти послужило, возможно, недавнее событие, каким-то образом связанное с давно забытым, но они оба, и старое и новое, реализуют одну тайную страсть. Это необходимо понимать.

Кроме всего сказанного, нужно заметить, что сон влияет на нашу последующую жизнь, иногда формируя наше настроение: «Когда

встаем мы от сна в благом и мирном настроении, то бывает это с нами по сокровенному воздействию Св. Ангелов, особенно если уснули с молитвой и трезвением. Но бывает, что встаем в мрачном и досадливом расположении, подвергаясь сему по причине злых сновидений» [104, с. 34]. И наоборот, настроение в течение дня и вообще характер влияет на сон: «Возмущенные сны видит раздражительный, и нападения зверей мечтается гневливым» [174, с. 22].

Символика сна очень насыщена, и это очень важный момент в понимании сна. Во сне символически могут запечатлеться различные органы нашего организма и процессы, связанные с ними, что может быть важно для диагностики и врачевания. «Так, например, легкие символизируются раскаленной печью, в которой бушует яркое пламя, сердце — пустыми коробками и ящиками, мочевой пузырь — круглыми выдолбленными предметами. В сновидениях мужчины, вызванном болезненным ощущением в половых органах, субъекту снится, что он находит на улице верхнюю часть кларнета, рядом с нею трубку и шубу. Кларнет и труба изображают пенис, шуба — растительность. В аналогичном сновидении женщины узкая паховая область изображается тесным двором, а влагалище — узкой, клейковязкой тропинкой, по которой ей приходится идти, чтобы отнести письмо какому-то мужчине... Фантазия в сновидении может, однако, обращать внимание не только на форму органа, вызывающего раздражение. В качестве объекта символизации она может воспользоваться и содержанием этого органа. Так, например, сновидение, вызванное болью в кишечнике, может изобразить грязные улицы». Движения легких во сне символизируются летанием на двух крыльях в соответствие двум легким; перистальтические движения — движением экипажа по кривым и неровным дорогам; жажда — попойка в веселой компании; символизация пищеварительных функций (сны этой группы самые обычные) имеет особенно резкий и определенный характер, выражаясь в целом ряде, иногда очень странных картин, развертывающихся наподобие романа, то веселого, то печального, смотря по состоянию желудка: обед... прогулка или путешествие... деревни и города... попадают и погребальные процессии (символ химического разложения в кишках). «Сновидения сердечных больных обычно весьма непродолжительны и заканчиваются кошмарными пробуждениями; почти всегда в них видную роль играет смерть при самых мучительных обстоятельствах. Легочным больным снится удушье, давка, бегство и т. п.» [235, ч. 1, с. 430].

Символика сновидения может выходить за рамки собственно сна и присутствовать в бодрственном состоянии человека. Так родственным для сновидения является галлюцинация и различные бредовые состояния — так называемые сны наяву. Механизмы, сдерживающие наши эмоциональные переживания, здесь расслаблены не в силу естественных обстоятельств, как во сне, а по патологическим обстоятельствам, но содержание и символика сновидений в целом ничем не отличается от бредовых состояний и материал галлюцинации так же символичен, как и сновидения.

Более того, можно пойти и дальше. Ведь в бодрственном состоянии мы иногда даем волю нашей фантазии и тогда желаемое нами, наша эмоциональность так же выплескивается наружу и тогда этот символизм так же хорош для тщательного анализа. Вот как авва Дорофей анализирует один из подобных случаев. «Ночью мимо стоящего, проходят три человека. Один думает — он ждет кого-либо, чтобы пойти и содеять блуд. Другой думает — это должно быть вор. Третий думает — он ждет соседа, чтобы пойти на молитву. Трое видели одного и того же — заключает авва Дорофей — но возымели о нем мнение сообразно со своим душевным состоянием». Но здесь мы уже начинаем выходить за пределы сновидений и касаемся общих тем психологии.

Сон как откровение. Святоотеческая традиция выделяет несколько источников происхождения сна. Сон может иметь Божественное происхождение и тогда это переживание нельзя понимать как сон в традиционном смысле, скорее это откровение во сне и посредством сна. В противоположность Божественному происхождению сон может иметь начало от темных демонических сил и здесь мы снова имеем дело не совсем со сном в собственном смысле этого слова — скорее это прямое воздействие на нас под видом сна темных сил. Далее, сон, в собственном смысле, может происходить от нашей природы и, тогда, мы имеем дело с монологом страстей их реализацией. К последней ситуации следует приложить все выше сказанное об анализе страстей.

Так, св. Никита Стифат разделяет сны на простые, зренья и откровения. Простые сны бывают у людей обыкновенных, подчиненных страстям. В этих снах много нечистого и обманчивого. «Зренья» бывают людям, стремящимся к очищению своих душевных качеств, чтобы через них они постигали Божию волю. «Откровения» бывают людям совершенным, исполненным Св. Духа.

Сон как прозрение. Есть еще один вид сна: сновидение может выступать как продукт нашей органической вписанности в мировое бытие. Тогда многие образы, наблюдаемые нами в такого рода сне, могут явиться предвидением грядущих событий, их предугадыванием. Приведем некоторые примеры.

«Пастору Ульричи друг его, исполнявший те же обязанности в соседней деревне, однажды сказал о предчувствуемой им смерти, несмотря на полное здоровье. Ульричи, который не придавал особого значения словам друга, попытался однако его успокоить. Спустя несколько дней, в шесть часов утра, Ульричи приснилось, что его друг, которого понесла лошадь, падает и разбивает голову о дерево. Он просыпается в слезах. Весь день пастор был в волнении, убежденный в смерти своего друга. Действительно, скоро стало известно, что накануне страшного сна, в пять часов вечера, пастор умер как раз при той же обстановке, какая представилась Ульричи во сне» (В. Битнер «Верить или не верить?». СПб, 1899, с. 11–26).

В газете «Киевлянин» сообщают о следующем странном случае. Козелецкого уезда, Бысовской волости, в селе Петровке, в марте 1869 года, неизвестно куда девалась собственница Фотина Костенкова. Розыски местных властей Фотины Костенковой не дали никакого результата. С 14 на 15 ноября девочке двенадцати лет, совершенно в противоположной стороне того же села, снится, что Фотина Костенкова пришла к ней и просит кусок хлеба, на что девочка ответила: «У меня самой мало хлеба, а ты гораздо богаче меня, да еще и хлеба просишь», потом спросила: «Фотина, где ты теперь живешь?». Фотина отвечала: «Я живу в пустой хате, в тесном месте под лавкой; сходи и скажи моему сыну, пусть меня ищет». Девочка, проснувшись, рассказала сон сначала матери, потом отцу, которые не замедлили передать об этом сыну Костенковой. Взявши жену и свидетелей, тот пошел с заступом в пустую хату и начал копать под лавкой; увидев ноги матери своей, спросил жену: «А се що?» Жена, в испуге, встав на колени, сказала: «Еще на третьей неделе великого поста, когда говели, а я со свекровью оставалась дома, мы повздорили; свекровь ударила меня два раза по лицу, за что я толкнула свекровь в грудь так, что она упала и ударилась затылком о прилавок. Заметив, что свекровь не поднимается, я ушла было в церковь, но, раздумав на дороге, воротилась домой, и тогда, увидев, что свекровь уже умерла, сначала спрятала ее под печь и прикрыла соломой. На другой день, когда снова все ушли из дома, я выкопала в пустой хате

под лавкой яму и убитую свекровь перенесла через сени и схоронила. («Простая речь о мудреных вещах», М. Погодин, изд. 1884 г.).

«Дорогой, когда Ломоносов плыл морем из-за границы в свое отечество, случилось с ним происшествие, которое он никогда не мог забыть. Михаил Васильевич видел во сне своего отца, попавшего в кораблекрушение и лежавшего мертвым на необитаемом, неизвестном острове на Белом море, но памятном ему с юности, потому что он некогда был прибит к нему бурей с отцом своим. Лишь только он приехал в С.-Петербург, как поспешил справиться об отце у своих земляков и узнал, что он еще прошлой осенью отправился на рыбную ловлю и с тех пор не возвращался, а потому полагают, что с ним случилось несчастье. Ломоносов так был поражен этим известием, как прежде своим сновидением, и дал себе слово отправиться на родину, отыскать тело несчастного отца на том самом острове, на котором он ему приснился, и с честью предать земле. Но так как занятия в С.-Петербурге не позволяли Ломоносову исполнить это намерение, то он с купцами, возвращающимися из С.-Петербурга на его родину, послал к тамошним родным своим письмо и поручил брату исполнить это. Желание его было исполнено в то же лето: холмогорские рыбаки пристали к указанному острову, действительно отыскали мертвое тело Василия Ломоносова, похоронили и взвалили большой камень на могилу (История Импер. Акад. Наук в С.-Петербурге, т. II, стр. 312)» [81, ч. 2, с. 29–31].

Подведем некоторые итоги. Во-первых, все, что есть в памяти человека — результат его личного опыта, накопленное через соприкосновение с внешним миром. Следовательно, все, что всплывает в нашем сознании во время сновидения, заимствовано из памяти.

Во-вторых, перед глазами сознания образы позаимствованы из памяти не хаотически. Все что мы видим, подчинено не случайности, а вполне определенному закону. Этот закон продиктован актуальностью страстей. Именно страсти выхватывают из глубин памяти нужные им образы и подают их во сне. Страсти как бы говорят на языке образов.

В-третьих, бесстрастные люди не видят снов, символически раскрывающих сокрытые страсти. Нет механизмов — страстей — которые бы поднимали их в сознание.

В-четвертых, во сне происходит реализация страсти через ее символ, а, следовательно, совершается грех, но за этот грех Бог, по учению святых отцов, снял с человека ответственность.

В-пятых, грех, раскрывающийся в символическом виде, должен быть проанализирован, необходимо взойти к истоку страсти и подготовить возможность дать отпор ей в дальнейшем.

В-шестых, во сне мы, как правило, встречаемся со сложными помыслами-образами, поэтому для понимания той несусразицы, которую мы часто можем наблюдать в сновидении, необходимо сложный помысел-образ разложить на составляющие простые и проанализировать последние.

В-седьмых, контрастность того или иного образа может свидетельствовать о древности события и страсти, к которому оно восходит: более яркие — к свежим, а более расплывчатые и тусклые к — забытым древним.

В-восьмых, сон может формировать наше настроение на день грядущий.

Онтологическая связь большого мира с миром малым. Психометрия. Как уже говорилось если, по св. Григорию Паламе, человек часть мира большого, то верно следующее: как мир внутренний символизируется в теле человека и его сне, так и человек как орган мира большого обязательно запечатлется в нем, *символически раскрывается в нем*. Как органы и судьба человека символически отражаются на поверхности его тела, так и сам человек, являясь органом большого человека, накладывает отпечаток (символ) на поверхности его тела и запечатляет себя вне самого себя. Рассмотрим несколько примеров.

Известно, что после смерти преп. Серафима Саровского на столе его рядом с пачкой нераспечатанных писем нашли стопку готовых, написанных на них ответов, что указывает на дар прозорения: преподобный мог читать письма не распечатывая их.

Как-то пришел к Серафиму один из окрестных крестьян:

— Батюшка, у меня лошадь украли, и я теперь без ней совсем нищий, а ты, говорят, угадываешь.

О. Серафим, рассказывал потом крестьянин, взял его за голову, приложил к своей и сказал:

— Огради себя молчанием и поспеши теперь в село (он назвал имя этого села), и когда будешь подходить к нему, то свороти с дороги вправо и пройди задами четыре дома, там ты увидишь калиточку, войди в нее, отвяжи свою лошадь от колоды и выведи молча.

Крестьянин тут же отправился по этому указанию и отыскал свою лошадь.

Василий Блаженный на пиру у царя Ивана Грозного — трижды выплеснул на пол поднесенную ему от царя чашу. А на окрик разгневанного царя ответил: «Я тушу пожар в Новгороде». Тотчас же в Новгород был отправлен гонец, а по прошествии нескольких дней он вернулся с известием, что в Новгороде вспыхнул пожар.

1. *Опыты отгадывания действия лекарств.* В медицинской школе некоторые товарищи обратили особенное внимание на студента и студентку, отличавшихся своей чрезвычайной сенситивностью, и решились сделать с ними несколько психометрических опытов, для чего выбрали два медикамента и налили несколько капель настойки арники, идущей из Германии, на ладонь студента и несколько капель настойки ипекакуаны на руку студентки. Оба описали действие медикаментов на человеческий организм так правильно, что другие присутствующие при этом студенты узнали, по их словам, какие это были лекарства. Но еще не все: каждый из них описал окрестности тех мест, где растение, послужившее для настойки, было сорвано. Опыты наши мы делали большей частью с девушкой, как с еще более сенситивным субъектом, а со студентом только определяли лекарства, наливая их ему на ладонь. С пульсатиллой и секальконутом описание их действия на мужской и женский организм вышло так ярко, что можно было подумать, что сам описывающий принимал их в больших дозах. Калифорнийское средство от лихорадки *Canchiadia*, в то время еще малоизвестное, произвело все симптомы перемежающейся лихорадки, хотя студент никогда не слышал даже имени этого растения. Студентка же была настолько сенситивна, что я раз попробовал дать ей в руку пузырек с лекарством, и как только она дотронулась одним пальцем до пробки, симптомы ее тотчас же обозначились, сперва медленно и слабо, но вскоре так же сильно и определено, как и при непосредственном соприкосновении с лекарством. Другой врач положил ей однажды в руку несколько корпии, и она вскоре описала железнодорожного рабочего и полученные им повреждения, описала хирургическую операцию и местность, где случилось с ним несчастье.

2. *Подробное описание местностей, построек и лиц, в них проживающих, по куску камня.* Проф. Буканин, открывший психометрическую силу, производил опыты с сотнями сенситивных женщин, больше же всего со своей женой, и достиг истинно чудесных результатов. Небольшой кусок надгробного камня с могилы одного индуса и несколько мраморных обломков из различных греческих развалин, как

только попадали в руки медиума, вызывали подробные описания местностей, построек и лиц, в них проживающих, описания бывших там сражений и проч. Достаточно было оторванного от письма клочка бумаги, чтобы установить духовную связь между медиумом и автором письма, и деревянного обломка, выброшенного морем, чтобы медиум увидал и описал страшную картину кораблекрушения.

3. *Описание планеты по куску метеорита.* В заключение мы вспомним поразительные результаты, достигнутые проф. Дентоном с метеоритами. Проф. Дентон много путешествовал по всему земному шару для геологических исследований. Однажды ему удалось вырыть из земли метеорит, упавший у его ног; как только тот несколько остыл, он отбил от него кусок и увез с собой, потом разломал его на двенадцать кусочков и разослал их двенадцати психометрическим медиумам, большинство которых друг друга совсем не знали, и вряд ли могли угадать, что им было прислано запечатанным в бумаге. Одиннадцать из двенадцати психометров описали небесное тело, внезапно уничтоженное со всеми животными, растениями и человеческими существами, похожими на земных людей, которые во время катастрофы обитали на нем; описали силы, там действовавшие, и тела жителей той эпохи, достигнувшие до высокой степени совершенства. Некоторые из медиумов оказались способными проследить события, совершавшиеся вплоть до ее разрушения, на той планете, чьи осколки вращались теперь вокруг солнца в виде метеоров, путь которых пересекается землей в ноябре.

Если психометр, взяв кого-нибудь за руку, воспринимает от него как физические, так и душевные впечатления, то в будущем, когда психометрия разовьется, она должна будет играть важную роль в диагнозе болезней, ибо посредством ее может быть исследовано умственное, духовное и физическое состояние больного не только в данную минуту, но и во все предшествующие со всеми его самыми отдаленными причинами и следствиями, одним словом, полная история болезни будет ясна для врача, тогда как в настоящее время умственное и духовное состояние больного мало известны и еще менее обращают на себя внимание (см. «Ребус» 1892, № 50, откуда мы извлекли вышеприведенные факты).

4. *Случай из жизни преп. Сергия.* Современник преп. Сергия Радонежского, св. Стефан, просветитель Перми, будучи в царствование В. князя Дмитрия Ивановича епископом обращенного им в христианство зырянского края, спешил в 1390 г. в Москву просить кня-

зя обуздывать своих чиновников, угнетавших его паству тяжкими поборами. На пути в Москву он проезжал в девяти верстах от Троицы, где подвизался преп. Сергей. Св. Стефан всей душой стремился повидаться с ним, но, спеша в Москву, отложил свидание до обратного пути, на этот же раз послал подвижнику свое приветствие издали. Остановив лошадей в виду Сергиевой обители, он слез с повозки, сотворил молитву и, духовно созерцая великого подвижника, поклонился ему до земли. В этот момент св. Сергей вместе с братией сидел за трапезой и, прозрев духовное приветствие Стефана, тотчас встал и ответил ему таким же приветствием, торжественно сказав изумленной братии: «Учитель шествует». Таково народное предание о заочном свидании двух великих подвижников (см. житие преп. Сергия, сост. архим. Никоном).

5. Рассказы о психометрических способностях миссис Коффан.

а) «Однажды моя приятельница, — пишет в своем дневнике миссис Коффан, — не допускающая возможности психического привидения (percipition), написала какие-то слова на бумажке, после чего потушила свет, закрыла мне глаза и положила мне на голову свою записку. Я тотчас же стала описывать незнакомую мне женщину и, охарактеризовав ее самым точным образом, добавила, что эта личность очень больна. В ту самую минуту я почувствовала страшный толчок в затылок, отозвавшийся вдоль спины, и должна была сказать еще, что больная страдает болезнью спинного мозга. Испытываемое мною ощущение было так неприятно, что я должна была сбросить с головы эту бумажку. Мне никогда не приходилось ни встречать эту личность, ни что-либо о ней слышать, а между тем мое описание оказалось безусловно верным.

б) В другой раз генерал Г. передал мне письмо, но так, что я не видела почерка, которым оно было написано. Я сразу сказала, что оно написано на иностранном языке, описала физические и душевные свойства его автора, объяснила цель письма и объявила наконец, что написавший скоро предпримет путешествие. Действительно, письмо было написано по-испански, на незнакомом мне языке, и путешествие было предпринято в течение того же месяца.

в) Доктор Л. дал мне белый камень со следами резьбы, и в моем воображении возникла следующая картинка: «Вижу белые колонны, с резьбой наверху. Кусок этот составлял часть верхнего стенового карниза. У основания стены вижу мозаичный пол, состоящий из чудных, разноцветных камней. Стена эта составляла прежде часть

здания, стоящего на горе, от которого теперь видны одни развалины! Над ними расстилается ярко-голубое небо, и воздух там удивительно чистый и прозрачный. А вот я вижу его и при лунном свете. Это был императорский дворец». Затем, после минутного колебания, я продолжала: «Это дворец цезарей в Риме». — Верность этот впечатления подтвердил доктор Л., сам нашедший этот камень в вышеописанных развалинах.

Вслед за этим доктор подал мне кусок темно-красного мрамора. Приложив его ко лбу, я получила такое представление. «Это взято с древних развалин на горе; когда-то они были окружены густой темно-зеленой рощей. Камень этот взят из стены, окружающей здание, не бывшее ни дворцом, ни храмом, но предназначенное для народных собраний. Вижу колесницы и конские ристалища. А вот и человек с величественной, благородной осанкой, одетый в чудное пурпуровое платье с золотой каймой. На плечах у него наброшена мантия, в руке у него трость с каким-то украшением на верхушке, а на голове венец, вроде архиерейской митры. Он обращается к толпе, и я слышу слова: победитель, победа!... Здесь лилась кровь, а человек этот великий оратор»... Поданный мне кусок был обломком амфитеатра, построенного Цицероном. Доктор дал мне еще камень, показавшийся мне обломком пола в каком-то священном месте. Воображение перенесло меня в обширный собор — одно из величайших зданий в мире, такой громадный, что глубина его исчезает во мраке. Над ним высится огромный купол, а вокруг средней части тянется ряд маленьких часовен. Массы народа входят и выходят оттуда. Вижу процессию священников с зажженными факелами. Мне думается, что это собор св. Петра в Риме.

И здесь доктор подтвердил точность моего определения.

г) Муж мой подал мне визитную карточку; не взглянув даже на нее, я положила ее себе на лоб и сказала, что на ней стоит мужское имя, что этот человек весьма сомнительных правил, и что преобладающими чертами его характера есть лицемерие и жажда к наживе. Стараясь вовлечь других в разорительные предприятия, он обогащается за счет их ошибок. Он не американец, а скорее жид или поляк, с черными глазами, крупным носом и громадными ногами. Занимается де-нежными и торговыми оборотами. Во время этого описания ни я, ни муж мой не имели ни малейшего понятия об этой личности, и только наведя о ней справки у знакомых, узнали факты, вполне подтверждающие точность моих впечатлений» («Ребус» 1892, № 21).

6. *Внутренний голос* (письмо в редакцию «Ребуса»). Причисляя себя к естествоиспытателям, для которых должен иметь значение всякий факт, как бы мало он ни поддавался объяснению с точки зрения современных научных теорий, считаю своею обязанностью сообщить редакции «Ребуса» о следующем загадочном случае, происшедшем вчера и поразившем меня лишь сегодня.

В 70-х годах, проживая в Киеве, я изредка встречал у моих знакомых профессора анатомии местного университета В. А. Беца. Знакомство мое с ним никогда не было близким, а, начиная с 1876 года, когда я часто менял место жительства, хотя и бывал в Киеве, встречался с ним крайне редко, быть может, несколько раз за все время, и то не у знакомых, где перестал бывать, а на улице, причем мы обменивались лишь поклоном. Могу с уверенностью сказать, что в течение последних нескольких лет, а в особенности с 1891 года, т. е. с тех пор как живу безвыездно в Одессе, я никогда не думал о проф. Беце, не зная даже, жив ли он, состоит ли по-прежнему профессором университета и пр. Хотя я и получаю киевские газеты и иногда их пробегаю, но не помню, чтобы хотя раз встретил в них какое-либо известие, касающееся названного лица. Поэтому-то меня довольно поразила вчера утром фраза: «Бец умер», произнесенная где-то внутри моего я, в тот момент, когда я просыпался. Это не был сон, не был голос, и я не могу даже сказать, на каком языке это известие было передано моему сознанию. Я тотчас же рассказал своим домашним об этом странном факте и просил жену следить за киевскими газетами, говоря, что «чего доброго, может и действительно проф. Бец умер». Это было 1-го октября 1894 г., и когда прибыли киевские газеты, мы убедились, к крайнему нашему удивлению, что проф. Бец скончался накануне, т. е. 30-го сентября.

Вот то, чего я решительно не умею понять и что считаю не лишним предать гласности, как голый факт. К этому позволяю себе прибавить, что не причисляю себя к спиритам, никогда не присутствовал на сеансах, и что это первое событие в моей жизни, которое я поневоле должен причислить к разряду необыкновенных. Примите и пр. (Редактор-издатель «Вестника опытной физики» Эр. Шапчинский. 2-е октября 1894 г., см. «Ребус» 1895, № 1).

7. *Предостережение об опасности*. Замечательное проявление высшей интуитивной, психометрической или пророческой способности спасло от страшного железнодорожного несчастья. Дело было так.

Поезд, наполненный путешественниками, отправлявшимся из Спрингфилда, провести 4 июля (1891 г.) в Чикаго, вышел из упомянутого города по Центральной Иллинойской железной дороге. Шел он со скоростью тридцати миль в час, когда машинист Гораст Сивей, сам не зная почему, начал уменьшать ход; вслед затем он очень живо ощутил овладевшую им психометрическую силу. Вот его собственные слова: «В одну секунду я ясно увидел перед собою очертания местности, в которой, на расстоянии двух миль от проезжаемого нами пункта, находится мост над крутым оврагом, так ясно, как будто она действительно была передо мною. Картина эта блеснула мне, как молния. Я сказал себе: «Моста нет, я знаю, что нет». Со мной бывало нечто подобное и прежде, и я не мог не полагаться на свои предчувствия. Так поступил я и в этот вечер с полным убеждением, что мост уничтожен. Я остановил поезд на расстоянии тридцати футов от моста. Кочегар и я, мы оба смотрели, как одурелые. Моста действительно не было; мы соскочили с паровоза и стали осматривать местность. Там, где был пролет, лежала целая груда тлеющей золы, от моста остались одни рельсы, висевшие над оврагом, все еще скрепленные своими болтами.

Подъезжали к мосту с той и с другой стороны крутыми насыпями. Кочегар спросил меня, как мне удалось остановить поезд, я ничего не мог ему ответить, я и сам не знаю. Одно, что я могу сказать: я знал, что моста нет. Кондуктор Эдуард Коллинз пришел посмотреть, что случилось, и, когда увидел висящие на воздухе рельсы, так поразились, что не мог вытворить слова. Мы все благодарили от всей души невидимое влияние или силу, спасающую жизнь двумстам человекам» («Light» № 512, см. «Ребус» 1894, № 31)» [81, ч. 1, с. 290–299].

Личность и индивид. Человек как образ Божий — существо личностное и потому *выбирающее*. Выбирает ли он добро или зло, устремляется к богоподобию или теряет его, он всегда имеет в себе образ Божий. Человеческая личность не есть часть существа человека; как говорит Вл. Лосский, «личность есть несводимость человека к природе» [145, с. 91]. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам

по себе, вне своей природы, которую он «воипостазирует» и над которой непрестанно восходит.

«Индивид» по смыслу будет противоположно понятию «личность». Индивид это некоторая ассимиляция личности в природе, личность же означает то, что отлично от природы. Нужно заметить, что нам недоступна личность вне ее связи с природой и потому то, что мы именуем обычно личностью, на самом деле есть индивид. «Когда мы хотим определить, «охарактеризовать» какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, «черты характера», которые встречаются у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно «личными», так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то что делает его «им самим» — неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и «бесподобной». Человек, определяемый своей природой, действующий в силу своих природных свойств, в силу своего «характера» — наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое «я», — и это есть смешение личности и природы» [145, с. 92–93]. В связи с грехопадением в человеке открывается теневая сторона, куда свет личности не проникает. Символизм грехопадения и бытия мира по страстям и без Бога имеет место и в человеке. Грех рождает глубокую испорченность в человеке и природе — истребить его не так легко. Борьба со грехом и его последствиями в святоотеческой традиции становится искусством, возводящим к вершинам святости. Достичь же обожения не так просто, ибо грех настолько укореняется в природе человека, что и обнаружить его при всей настойчивости и решимости не всегда легко.

6.3. Учение о сердце

Библейское учение о сердце. — Сердце как начало жизни телесной. — Сердце представляется как центр духовных и душевных состояний. — Сердце представляется в Писании как средоточие нравственной жизни. — Святоотеческое учение о сердце. — Выводы из учения о сердце.

Библейское учение о сердце. *Сердце как начало жизни телесной.* Сердце есть существенный орган в жизни: его «пронзают», когда хотят причинить верную смерть кому-нибудь (2 Цар. 18, 14; 4 Цар. 9, 24). «Кроткое сердце — жизнь для тела» (Притч. 14, 30).

Между прочим, у египтян смерть называлась «человеком с неподвижным сердцем».

Сердце представляется как центр духовных и душевных состояний. Оно — седалище мысли, размышления. Сердце «знает» (Иер. 24, 7), «размышляет» (Пс. 4, 5). «Мысли приходят в сердце» (Лк. 24, 38) или «на сердце» (Деян. 7, 23; 1 Кор. 2, 9). Сердце «верует» (Рим. 10, 10), иногда медлительно (Лк. 24, 25). Широта сердца свидетельствует о «мудрости» и «весьма великом разуме» (3 Цар. 4, 29); наоборот — «сердце глупого не удержит в себе никакого знания» (Сир. 21, 17). Слово есть обнаружение мысли (чрез произношение ее устами), так равно бывает «в устах глупых сердце их, уста же мудрых в сердце их» (Сир. 21, 29). Сердце, сделавшись чрез грехопадение прародителей злым, естественно источает из себя и «мысли злые» (Быт. 6, 5). Оно — седалище мудрости. Соломону было дано «сердце умное и разумное» (3 Цар. 3, 12). Седалище памяти, которая удерживает то, что воспринято рассудком (Втор. 4, 9; 8, 5–6; Исх. 51, 7). Заповеди должны быть написаны в сердце, как на скрижалях (Притч. 3, 3). Когда открывают тайну, открывают сердце свое (Суд. 16, 18). Оно — седалище воли. Сердце «влечет» человека к действию, оно есть деятельное начало (Исх. 35, 21). Хотеть — значит предоставлять сердцу свободу действий (Ис. 10, 7; 63, 4). Как воля человеческая свободна, так и сердце может противостоять внешним влияниям, в частности, даже повелениям Божиим. В этом случае говорят про сердце, что оно «ожесточенное» (Втор. 15, 7), «жестокое» (Ис. 46, 12); его твердость сравнивается с «камнем» (Иов. 41, 16) и даже с «алмазом» (Зах. 7, 12). Когда сердце смягчается, и воля делается более слабой (2 Пар. 34, 27; Иов. 23, 16). Седалище добродетелей и пороков, то есть различных чувствований и расположений душевных. Здесь мы, наконец, вступаем собственно область сердца. Расположения сердечные бывают добрые и злые. Среди первых священные авторы помещают «правоту» сердца (Втор. 9, 5), «простоту» (Быт. 20, 5), «разумность» (3 Цар. 3, 9), «смирение» (Дан. 3, 87), «преданность» Богу (3 Цар. 11, 4). Ко вторым относят: «суетность» (Пс. 5, 10), «легкость» (Сир. 19, 4), «дерзость» (Притч. 28, 26), «ожирение» (Пс. 118, 70), «упорство» (Сир. 3, 26). В сердце рождаются «надмение» (Втор. 17, 20), «зависть» (Притч. 23, 17), «сварливость» (Иак. 3, 14), «корыстолюбие» (Иез. 33, 31), «ненависть» и «вражда» (Лев. 19, 17), от которых оно «рвется» на части (Деян. 7, 54), но рождаются также и «любовь» (Мк. 12, 30–31), мужество и

дерзновение (2 Пар. 17, 6) и так далее.

Сердце представляется в Писании как средоточие нравственной жизни. В сердце соединяются, наконец, все нравственные состояния человека, от высочайшей таинственной любви к Богу, которая вызывает: Боже сердца моего, и часть моя, Боже, во век (Пс. 72, 26), до того высокомерия, которое, обожая себя, полагает сердце свое ако сердце Божие и говорит: Аз есмь Бог (Иез. 28, 2).

Сердце есть исходное место всего доброго и злого в словах, мыслях и поступках человека, есть доброе или злое сокровище человека; благий человек от благого сокровища сердца своего износит благое, и злой человек от злого сокровища сердца своего износит злое (Лк. 6, 45). Совесть имеет свое седалище «в сердце» (Евр. 10, 22); Христос вселяется верою в сердца наши (Евр. 3, 17), также дарует обручение духа в сердца наши (2 Кор. 1, 22). Благодатный свет возсия в сердцах наших (2 Кор. 4, 6). Но с другой стороны, грешнику дьявол полагает в сердце злые начинания (Ин. 1, 4). Исполняет сердце злыми помыслами (Деян. 5, 3) К невнимательным слушателям слова Божьего тотчас *приходит* сатана (Мк. 4, 15).

Святоотеческое учение о сердце. Библейское учение о сердце было воспринято и практически раскрыто святоотеческой традицией. Аскетическая мысль усваивает сердцу два противоборствующих закона — *плоти и духа*. Сердце — обобщающее начало двух законов. Негативные помыслы, конечно, происходят из сердца, и мы в состоянии на их место насадить добродетельные. «Впрочем, и в самом приращении помыслов не все надобно приписывать набе-



Символическое изображение очей в русской иконописной традиции

гу помыслов, или тем духам, которые стараются всеять их: но *от нас зависит исправить качество помыслов*, и сделать, чтобы в сердцах наших возникали духовные помыслы вместо плотских-земных, если не всегда, то наибольшей частью» [251, с. 157].

Здесь в сердце есть два начала, влекущие в противоположные стороны, — плоть и дух. «...В сердце находятся *добро естественное и зло неестественное*. От зла рождаются страсти душевные, каковы: осуждение, ненависть, самомнение и другие подобные» [7, т. 1, с. 60]. Кроме закона плоти, в природе нашей есть и противоположный закон — стремление к высшему. Это закон духа. «Будь уверен, что ко *всякому доброму делу, совершаемому в тебе сознательно или бессознательно*, посредниками для тебя были крещение и вера» [251, с. 8]. Закон духа характеризуется всеми характеристиками, которые усваиваются закону плоти — самостоятельность и неосознаваемость. Однако состояние прелести мешает человеку следовать закону духа.

Св. Макарий Египетский подчеркивает глубину сердечной жизни, ее малопроницаемость для света сознания и именует сердце бездной. «Воздержание от худого не есть еще самое совершенство, разве вошел ты в униженный ум, и убил змия, который таится под самым умом, во глубине помыслов, гнездится и умерщвляет тебя в так называемых тайниках и хранилищах души; потому что сердце есть бездна» [149, с. 155]. Словом «бездна» подчеркивается его глубинность и неохватываемость сознанием: этимологически бездна есть то, что не имеет дна, основания¹. Таким образом, недостаточно указать на наличие в сердце лишь двух законов — плоти и духа — «Ум и все помышления души находятся в сердце, как в своем органе» [149, с. 15–20]. Следовательно, и ум имеет свой корень в сердце и все другие помышления, что согласно и с библейским учением.

Указав на три основные проявления сердца, не следует на этом останавливаться. В сердце находятся и другие чувственные и эмоциональные проявления.

Одна из сторон цели христианской жизни является чистота сердечная. «Блаженны чистые сердцем, ибо те Бога узрят», — говорит Спаситель. Боговидение достигается вхождением и присутствием Духа Божия в наше сердце — бездонная глубина сердца вбирает Неохватного. «Через нее (добродетель) обитателем сердца нашего будет Дух Святой» [251, с. 57]. Тогда плоть и дух примиряются и не восстают более друг на друга. «Совершенное целомудрие бывает,

¹ Толковый словарь Даля: бездна — неизмеримая глубина; бездонная пропасть.

когда плоть перестает похотствовать на дух, начинает согласовываться с его желаниями и добродетелью, и когда они оба соединяются между собою твердым миром и как братья станут жить в купе — тогда и Бог бывает с ними, в постоянном покое сердца» [102, с. 66].

Итак, на основании сказанного выше, следует сердцу приписывать как чувственные и волевые устремления, так и разнообразные характеристики сознания. Сердце умеет думать, любить, смущаться, утрачиваться, печалиться, радоваться, мучаться, питаться наслаждением, содрогаться. «Библия приписывает сердцу все функции сознания, — пишет Борис Вышеславцев, — мышление, решение воли, ощущение, проявления любви, проявления совести; больше того, сердце является центром жизни вообще — физической, духовной и душевной. Оно есть центр, прежде всего, во всех смыслах» [49, с. 65–79]. И это не размыкает представление о сердце, как кажется на первый взгляд, а наделяет его глубоким смыслом. Сердце вбирает в себя все проявления человека, все его переживания, все его чувствования. Таким образом, сердце выступает как стержень человеческой природы, имеющей многообразие проявлений.

Сердце сокрыто от внешних глаз, и никто не может узреть его. Все наблюдаемые сторонним глазом движения человека, даже самые тонкие из них есть лишь проявления сердца, но еще не оно само! «Глубоко сердце человека более всего... кто познает его?» (Иер. 9–10). Все возможные проявления человеческой природы мы именовали энергиями, следовательно, сердце более энергий человека и не отождествимо даже со всей совокупностью их. Как знание всех энергий человека не есть еще ведение его глубинной природы, так и ведение проявлений сердца не дает еще полного знания о нем.

Более того, сердце сокрыто не только от внешнего взора, но и от самого человека. Познать себя — призыв древних эллинов — есть по преимуществу познание своего сердца, проникновение в его глубины. «Люди не знают самих себя, не только в смысле своего характера, своих страстей, своих недостатков, нет, в гораздо более глубоком смысле: они не знают своей истинной самости, своего истинного Я» [49, с. 65–79]. Не каждый знает свое сердце, хотя и призван к этому. Думается, верно будет понимать, что за категорией «сердце» стоит сущность человека. Сердце и глубинная природа человека, сокрытая от наших глаз и доступная лишь в своих проявлениях, суть одно.

Давайте вспомним схематическое пирамидальное устройство человека. Мы говорили, что контроль над всеми энергиями своего су-

щества сознание, как бы не стремилось, осуществить не может. Это есть результат отпадения от Господа, от Богообщения. Для восстановления утерянного необходимо, чтобы место плоти занял Бог в своем благодатном присутствии. Как это возможно? Бог — единственное существо, Которое может осуществить совместно с человеком, синергично с ним, тотальный контроль над природой человека. Это становится возможным в силу того, что сердце признано, в библейской и святоотеческих традициях, религиозным органом. Гармония человека с Богом и ближним достигается именно посредством его сердца — сущности. Дополняя глубинную природу Своим благодатным присутствием, Бог восстанавливает некогда утерянное — человек преобразается. «Когда благодать овладеет пажитями сердца, тогда царствует оно над всеми членами и помыслами, ибо там ум и все помыслы и чаяния души, почему благодать и проникает во все члены тела» [149, с. 223]. В этих словах преподобного Макария Египетского мы видим подтверждение мысли: Бог нисходит в сердце и через него проникает во все члены природы человека. Человеческая сущность, получив благодатное приобщение к своему Творцу, теперь во всей своей полноте проявляется, изгоняя хаос из природы. То, что Бог именно через сердце-сущность дополняет и организует человека, видно не только из святоотеческих текстов, но и из библейских: «Я Господь *проникаю* в сердце человека и испытываю внутренности» (Иер. 9–10). «Ты испытываешь сердца и утробы, праведный Боже» (Пс. 7, 10). «Я есть испытывающий сердца и утробы» (Апок. 2, 23). «Господь испытывает сердца и знает все движения мысли» (1 Парал. 28, 9). «Бог... Он знает тайны сердца» (Пс. 43, 22).

Итак, сердце есть глубинная сущность человека, имеющая свои проявления в энергиях. Человек не имеет возможности осуществить полный контроль всех своих энергий: для этого необходима помощь Божия. Для благодатного вхождения Бога в нашу природу необходимо себя подготовить к этому. Стяжание Святого Духа осуществляется путем ведения, то есть рассмотрения своего существа, выявления его страстей и грехов и максимально возможного обуздания их. Это очищение через глубинное ведение своей падшей природы по терминологии святых отцов есть *низведение ума в сердце*. Узреть свою порочность возможно через сосредоточенность ума. На пути к познанию своего существа, через снисхождение ума в сердце, мы приготавливаем восприятие Духа Божия, который «открывается душам и учит их сопребыванием» [149, с. 225].

Таким образом, можно выделить несколько основных моментов в святоотеческом учении о сердце:

Во-первых, сердце есть сокровенная сущность человека, доступная нам лишь в своих проявлениях.

Во-вторых, познание своей природы связано со схождением ума в сердце.

В-третьих, этот процесс возможного очищения одновременно есть и благодатное стяжание Святого Духа, вхождение Бога в нас. Через это происходит преображение нашей природы, осуществляется потерянный над ней контроль — восстанавливается пирамидальное устройство человека.

В-четвертых, ум в сердце как бы встречается с Божественным Духом лицом к лицу — так подается Боговидение, Богообщение.

В-пятых, здесь начало верной по православному учению гносеологии — через обращение ума в себя и Богообщение восстанавливается понимание мира и вырабатывается правильное отношение к человеку не по отвлеченному мнению о нем, а через онтологическое вхождение в него.

7. СИМВОЛИЗМ КУЛЬТУРЫ

7.1. Паламизм как символизм в живописи

Паламизм и его влияние на символизм в искусстве. — Отношение к образу в древности. — Античная классика. — Токсарид. — Статуя Пулидамаса из Скопусы. — Феоген с Фазоса. — Статуя полководца Пелиха. — Палладий. — Другие истории. — Раннее христианство и искусство символа. — Отношение и его причины к изображению в раннем христианстве. — Две классификации раннехристианских символов. — Символические изображения: якорь, голубь, птица феникс и другие. — Византийская теория образов. — Противостояние иконоборцев и православных. Постановление Седьмого Вселенского Собора. — Осмысление некоторых ключевых понятий теории образа. — Категория тождества. — Категория подобия. — Категория подражания. — Категория припоминания. — Образ и имя. — Пространство в иконе. — «Правое» и «левое» в иконе. — Категория воображения. — Восточная каноника и западная индивидуальность. Проблема разделения пути. Возрождение. — Примат индивида в католической теории образов. — Анализ творчества Леонардо да Винчи. — Протестантизм и его отношение к образу. — Якопо де Барбари. — Франц фон Зикинген. — Мартин Лютер. — Андре Карлштат. — Жан Кальвин. — Альбрехт Дюрер. — Реакция Триденского Собора на католическую теорию образа. — Габриель Палеотти. — Современность. — Образ и художественная литература. Н. В. Гоголь. — Леонид Леонов. — М. Ю. Лермонтов. — Концепция Василия Кандинского. — Художественные интуиции Ван Гога. — Тиссо. — Антология светского искусства и иконы. — Вырождение образа. Иллюстрации. — Некоторые выводы.

Паламизм и его влияние на символизм в искусстве. До сих пор мы говорили о двух типах символов: первый — *мир как символ идей или учение о материи*, которого придерживался святитель Григорий Палама в различных сочинениях и проповедях. Другой, более высокий ярус символов — это *божественные имена, раскрывающие сущностное начало Бога*¹. Попытка Варлаама отстраниться от символического понимания Бога в мире привела к полемике, в которой главным сторонником символического боговосприятия и

¹ Следует заметить, что сегодня появляются возражения против иерархии и, в частности, против тезиса о «высочайшей и величайшей из энергий — Имени Божиим». Об этом см.: [157, с. 11].

был Палама. Это, по преимуществу, его центральная деятельность, которой он посвятил всю жизнь. Однако есть еще один момент, касающийся деятельности Григория Паламы, он связан с *искусством, и более узко с иконографией*. Соборные решения, которые мы приводили выше, получили богословское обоснование в трудах святителя и имели глубочайшее значение во всем православном мире и распространялись на все сферы жизни, как в плане духовном, так и в плане церковного искусства и даже шире — внецерковного. Так, рациональное зерно можно отыскать в светской живописи. Св. Григорий, однако, предупреждает: «Мы никому не мешаем знакомиться со светской образованностью, если он этого желает, разве только, что он воспринял монашескую жизнь. Но мы никому не советуем предаваться ей до конца и совершенно запрещаем ожидать от нее какой бы то ни было точности в познании Божественного; ибо невозможно получить от нее какого бы то ни было верного учения о Боге». И немного далее: «Итак, у светских философов есть и кое-что полезное, так же как в смеси меда и цикуты; однако можно сильно опасаться, что те, кто хочет выделить из смеси мед, выпьют нечаянно и остаток смертоносный» [64, с. 1, 36–37, 56–57]. Обратимся к светской живописи и отыщем в соответствии со словом св. Григория то, что там может быть положительного и полезного для нашего духовного роста.

Теоретическая база живописи в своем глубинном принципе опирается на уже известную нам платоновскую концепцию *подражания*, — восходящую к энергийному учению о материи, — но прежде чем мы заговорим об этом подробнее, хочется указать на некоторые интуиции древности, связанные с образом. Эти интуиции присутствуют во многих сферах жизни человека, и замечает это глаз всякого, кто хоть немного внимателен к рассматриваемому феномену.

Отношение к образу в древности. Человек древности не имел стремления как-то аргументировать и обосновывать единство образа и его прототипа. По-видимому, для него это было занятием ненужным и, даже в некотором смысле безумным и диким: ведь вещи очевидные нуждаются в обосновании в тот момент, когда теряют свою очевидность, а если вспомнить, что признание онтологической связи между образом и первообразом до некоторого времени было достоянием подавляющего большинства, их стихийно-естественной мировоззренческой позицией, то становится легко объяснимым и отсутствие каких-либо теорий на этот счет: «Общеизвестен факт, что первобытные люди, — пишет известный исследователь и этно-

граф Люсьен Леви-Брюль, — и даже члены уже достаточно развившихся обществ, сохранившие более или менее первобытный образ мышления, считают пластические изображения существ, писанные красками, гравированные или изваянные, столь же реальными, как и изображаемые существа» [130, с. 37]. Образ всегда мыслился древностью как энергийное проявление глубинной человеческой сущности и вот эту уже онтологию — энергию сущности — рассматривали под разными знаками: либо *религиозно*, когда к образу относились с позиций полезности и духовной нужности, либо *магически*, когда манипулировали и эксплуатировали его на всякий лад во имя субъективного понимания блага и зла — словом, образ жил, и его дыхание человек ощущал как свое собственное.

«У *китайцев*, — пишет де Гроод, — ассоциирование изображений с существами превращается в настоящее отождествление. Нарисованное или скульптурное изображение, более или менее похожее на свой оригинал, является alter ego живой реальности, обитателем души оригинала, больше того, это сама реальность...

В *Северной Америке мандалы* верили, что портреты, нарисованные Кетлином, были такими же живыми, как и их оригиналы, что эти изображения заимствовали у оригиналов часть их жизненного начала» [130, с. 37–38].

Идеей о том, что изображения имеют особую силу, фактически охвачена вся древность: *Египет, Вавилон, Ассирия, Сирия и Финикия* — вся культура этих цивилизаций пребывала в глубокой вере в таинственную метафизическую связь образа и первообраза. *Древняя Греция* в этом ряду не составляет исключения.

Античная классика. Мы уже разбирали некоторые важные категории символического мироощущения, выработанные Платоном, Аристотелем и другими греческими философами периода классической античности; главная среди которых — «*подражание*». Есть и другие важные для понимания теории образа категории, но о них мы станем говорить более подробно в связи с византийской теорией образа, сейчас же нам хотелось соприкоснуться не с теоретическим обоснованием связи образа и первообраза, но обратиться к практике и живой реальности: знает ли повседневность и быт античности факты, подтверждающие то, что обосновывали в дальнейшем философы и богословы, есть ли данные в период классической античности о связи образа и его прототипа? Ответ на этот вопрос однозначно положительный.

Итак, обратимся к фактическому материалу. Хотелось бы начать с истории о целителе-скифе Токсариде, дающей один из самых ранних примеров проявления взаимосвязи образа и первообраза. Токсарид жил в Афинах в V веке до н. э., и еще при жизни за ним утвердилась слава целителя [147, с. 2]. Лукиан говорит, что его смертное изображение было покрыто жертвенными венками, поскольку афиняне верили, что само изображение Токсариды обладает способностью исцелять. Поскольку Токсарид был знаменитым целителем, его способность к излечению и изображение умершего врача имеют непосредственную связь. Способность эта сохранилась и обитала в его изображении. Но известны и другие случаи.

Существуют повествование о двух знаменитых спортсменах, чьи изображения также обладали способностью исцелять. Греческий историк Павсаний рассказывает историю героя-атлета Пулидамаса из Скопуссы, обладавшего чудовищной силой, чья статуя была установлена в Олимпии в конце V века до н. э. [184, VI, с. 1–9] Павсаний больше останавливается на легендах, возникших в середине золотого века, времени жизни Пулидамаса, чем на его спортивных успехах. Например, согласно легенде Пулидамас, из зависти к Гераклу, задушил льва голыми руками, одной рукой укротил быка, остановил колесницу понесших лошадей и в одиночку расправился с тремя телохранителями персидского царя. Так же как и жил, он умер как герой, пытаясь удержать обваливающуюся пещеру, чтобы спасти своих товарищей. Лукиан свидетельствует, что жители поклонялись его изображению, рассчитывая на его целебные свойства [148, с. 12].

Павсаний рассказывает историю другого атлета — Феагена с Фазоса. [184, VI, с. 11, 2–9] Феаген жил в начале V века до н. э. и проявил себя в различных видах спорта, завоевав спортивную корону не только в кулачном бою и многоборье. Он, *подражая* Ахиллу, хотел выиграть бег на длинную дистанцию; Феаген вышел победителем, завоевав 1200 или 1400 венков. Далее Павсаний продолжает: «Когда он скончался, какой-то человек, из числа враждовавших с ним при жизни, каждую ночь приходил к *статue* Феагена и стегал бичом это медное произведение, как будто бы этим он наносил оскорбление самому Феагену. Это издевательство прекратила сама статуя, упав [на оскорбителя], а дети убитого предъявили к этой статуе обвинение в убийстве; жители Фазоса бросили эту статую в море, следуя постановлению Дракона, который написал для афинян уголовные законы и определил, чтобы подвергали суду и неодушевленные предметы,

если какой-нибудь из них, упав, убивал человека. С течением времени, так как земля перестала приносить фазосцам плоды, они отправляют в Дельфы торжественное посольство, и бог изрек им: вернуть изгнанников. Когда, согласно этому прорицанию, они приняли назад изгнанников, тем не менее от этого не получилось для них никакого исцеления от бесплодия. И вот они вторично отправляются к Пифии сообщить, что, несмотря на то, что ими исполнено веление бога, гнев богов, тем не менее продолжает проявляться против них. И тогда Пифия им вещала: Вами оставлен в забвенье у вас Феаген достославный. Когда они недоумевали, каким образом они могут теперь спасти статую Феагена, говорят, рыбаки, отправившиеся в море для рыбной ловли, захватили ее сетями и вновь вытащили на землю. Водрузив эту статую там же, где она была раньше, фазосцы постановили приносить ей жертвы как богу. Я знаю, что и во многих других местах, и у эллинов, и у варваров сооружены статуи Феагена; считается, что он врачует болезни и пользуется у местных жителей большим почетом» [184, VI, 11, 6–9].

А вот совершенно другая история. Возможно, самый удачный пример развлекательного характера можно найти в рассказе Лукиана о Пелихе. В доме афинянина Евкрата находилась статуя полководца Пелиха из Коринфа, изображавшая пузатого и лысого человека. Евкрат сообщает, что статуя не только могла излечивать лихорадку, если ее попросить, но и насылать эту болезнь, на кого пожелает. Больше того, Евкрат говорит: «Как только наступает ночь... Пелих сходит с основания, на котором стоит, и обходит вокруг нашего дома. Он всем попадается навстречу, иногда при этом напевая. Изображение никого не обижает: надо только посторониться с его дороги, и статуя проходит мимо, не причиняя неприятностей увидевшим ее. Обыкновенно она целую ночь весело моется: бывает слышно, как плещется вода» [146, с. 18–20]. В данном случае нет никаких указаний на то, что полководец, в честь которого была изваяна статуя, обладал каким-либо необыкновенным талантом.

Наряду с статуями-целительницами наиболее часто встречаются статуи-предсказательницы и хранительницы. Несколько примеров предсказания будущего мы рассмотрим позднее, а сейчас остановимся на хранительницах. Многие города имели такие статуи. Наиболее известная из них — Палладий. О ее происхождении существовали разные слухи. Одни говорили, что статуя была подарена городу самим Зевсом, другие — что она упала с неба. Последнее определе-

ние имеет отношение и к другому известному городскому культу богини Афины, установленному в Афинах. Афинский Палладий, хранившийся в Эрехтейоне на акрополе, был ксоаном — статуей из части дерева, которая обладала округлой формой. Палладий пользовался особым уважением горожан. С ним был связан обряд, в котором участвовали все жители Афин. Статую облачали в узорное одеяние из тонкой ткани, которое периодически меняли. Этот обряд совершался во время панафиной — возможно, самого важного религиозного праздника в Афинах. На другом празднике — плинтерии — статую омывали, а во время праздника каллинтерий — украшали. Когда персы захватили Афины в 480 году до н. э., только эта скульптура была вывезена спасшимися афинянами на остров Саламин. Несомненно, афиняне верили, что этот небольшой кусок оливкового дерева обладал волшебной силой.

Вергилий рассказывает, что когда Одиссей и Диомед возвратились с разбойного набега и:

*В лагерь едва был образ внесен — в очах засверкало
Яркое пламя, и пот проступил на теле соленный;
И, как была, со щитом и копьем колеблемым, дева —
Страшно об этом сказать —
На месте подпрыгнула трижды. [46, с. 3]*

Истории таких видений часто встречаются в греческих источниках — от большого числа рассказов, особенно о ранних работах Дедала, о статуях, скованных для того, чтобы помешать победе, до эллинских статуй Аполлона с описанием пота, кровотечений и воплей, производимых статуями. Истории Рима Ливия, Тацита и Диона Кассия заполнены рассказами о том, что статуи плакали, покрывались испариной и даже падали со своих пьедесталов.

Рациональный философ в Цицероне вынуждает его искать научную причину такого феномена, предлагая, к примеру, конденсацию как объяснение испарины на статуе. Светоний рассказывает историю статуи Зевса (Юпитера) в Олимпии, созданной Фидием из золота и слоновой кости — одного из семи чудес света античного мира. Император Гай Калигула повелел разобрать статую и привезти в Рим, попутно заменив голову Зевса своей, но когда работники подошли к статуе, она так страшно захохотала, что до смерти перепуганные нечестивцы разбежались, и приказ не был исполнен. Его *ipso* интуиции древности в отношении образа весьма обильны, их богатство есть приоритет не только философии или священного, но по-

вседневность и быт людей обильно исполнены фактов, подтверждающих единство образа и прототипа.

Раннее христианство и искусство символа. С появлением христианства на сцене истории, существующие натурфилософские представления классической античности, естественно, вовлекались в ток богословской мысли, а потому символ вообще, и образ как разновидность символа в частности, для становящейся христианской мысли не были чем-то абсолютно чуждым. Напротив, для раннего христианства было естественно пользоваться образом и на языке символов выражать то, что невозможно было пока еще произвести вслух — *insign* выполнял функцию сакрального языка.

На первых порах священные изображения христиан были многочисленны. Сама жизнь и условия первохристианской общины были весьма скудными и в этом смысле не особо располагали к пышному процветанию образа: для христиан из иудеев образ был запретным, а для христиан из язычников он сопрягался с представлением об идолопоклонстве. В дополнение ко всему этому «явились в среде самого христианства отщепенцы, с сильною склонностью к выражению своих учений в формах художественных.

Известно, что некоторые из гностических сект выражали сущность своего учения посредством понятных фигур и образов. В манихействе этот искусственный прием пропаганды был весьма развит, и, прежде всего, сам основатель манихейства Манес изложил все «вечное евангелие» при посредстве фигур и эмблем, выражающих сущность его учения. Офиты излагали сущность своего учения на особых табличках с символическими знаками и фигурами; карпократиане имели у себя живописные и скульптурные изображения, и в том числе изображение Иисуса Христа и языческих философов Пифагора, Платона, Аристотеля и других, украшали их венками и оказывали им особые знаки почитания. Поэтому если христиане не желали иметь ничего общего с еретиками даже и во внешней обрядности, то должны были с осторожностью пользоваться священными изображениями, не потому, что изображения эти были противны основным началам христианского вероучения, но потому, что они могли произвести печальный соблазн в среде христиан» [200, с. 30]. Понадобятся столетия, чтобы поднять *imago christianis* на достойный уровень почитания.

При попытке классификации раннехристианского символа мы можем увидеть две системы: первая опирается на *внутреннюю спец-*

ифику символов, вторая же рассматривает символ в его связи с классической древностью. Приведем здесь обе.

I¹

- Изображения собственно символические, выражающие христианские идеи посредством художественных знаков;
- Аллегорические выражения, выражающие с большей или меньшей точностью притчи Евангелия;
- Факты и события Ветхого и Нового Завета;
- Изображения Спасителя, Богоматери и святых;
- События из жизни святых и из истории церкви;
- Эмблемы и действия литургические.

II²

- Античные погребальные изображения, принятые христианами без перемены их внутреннего значения;
- Христианизированные изображения языческого изображения (агнец, павлин и др.);
- Собственно христианские изображения (Ветхий и Новый Завет);
- Изображения исторические (портреты, эмблемы);
- Изображения иконографические (Спаситель, Богоматерь, апостолы);

Так как нас интересует более специфика самого символа и его смысла, то мы признаем первую классификацию. Многочисленные образцы символики можно видеть в литературных произведениях писателей первых веков христианства: Варнавы, Климента Александрийского, Оригена. При этом характер Александрийской школы нам уже хорошо известен, а потому и изобразительное искусство легко могло ступить на путь символизма³.

Византийская теория образа⁴. Время перейти непосредственно к *иконографическому искусству*. Тема иконографии — многосмысленна, в особенности если мы затрагиваем ее онтологический план. Когда мы пытаемся понять природу иконы, выявить и подслушать биение ее сердца — нам приоткрывается сокровенная тайна ми-

¹ Автор классификации — католический ученый де-Росси.

² Автор классификации — протестантский ученый В. Шульце.

³ К числу древних христианских символов нужно отнести крест. Рыба — ΙΧΘΥΣ — собирает в одном греческом слове древнейшую формулу изложения символа веры — Иисус Христос Сын Божий, Спаситель.

⁴ Интерес для нас представляет исследование: [35, с. 401–469].

роздания, всего тварного космоса. Метафизическое единство образа и первообраза, живительная связь между ними — средоточие гносеологии иконы. Духовное ощущение перстом молитвы этой незримой сакраментальной нити, сопрягающей два мира, утверждает человеческое существо в гармонии и единении со всем Миром. Тогда человек не только накопительно *узнает* о своей глубинной причастности природе и вселенной, но воистину *ощущает* себя микрокосмом — малым миром. *Онтологическое* единство космоса раскрывается для человека по мере духовного его возрастания, но самое тварное единство становится постижимым для человеческой природы только в меру *его сущностного превосходства надо всем миром*. По выражению о. Павла Флоренского человек — конспект вселенной. Нет такого содержания в мире ни химического, ни физического, вообще, никакого иного наполнения, которое бы не присутствовало в природе человека. Но все же человек преодолевает природу, он выше ее, он довлеет над ней — он не от мира сего, и нем есть что-то надмирное, занебесное, сокровенное. Эта таинственная внемирность — скачок над механическим током — позволяет человеку осмыслить свою нездешность, ибо чтобы понять и признать себя *странником* дольного необходимо выйти из этого мира, взглянуть на него свысока, и, вот, чудо — человек наделен такой возможностью! Он парит над землей, вселенной, всем мирозданием!

Что сегодня помогает нам в формировании правильного, православного взгляда на образ? Прежде всего — теория *древнего искусства*, далее сама *история догматического движения*, выносившая истинно православное кредо в борьбе с иконоборческой оппозицией. Наконец, кроме внешнеисторической стороны, важное значение имеет *полемическое наследие*, сохранившееся в деяниях и актах Вселенских Соборов. Прибегнув к этим двум положениям одновременно, можно получить правильное осмысление важнейшего догмата Православной Церкви об иконопочитании.

Теперь совершим краткий историко-догматический экскурс во времена стояния Православия за догмат иконопочитания.

В чем обвиняли иконоборцы православных? Они стояли исключительно на *рациональных* позициях, основная аргументация была подчинена законам железной логики, но такой логики, которая оторвана от онтологии. Ядро обвиняющих рассуждений иконоборцев наносило удар следующим образом: *первым* диалектическим ходом ставился в вину факт изображения Бога, как такового. Это была

уловка — иконоборцы хорошо представляли расстановку исторических позиций, хорошо знали ветхозаветную историю, не говоря уже о новозаветной, они знали те причины, по которым богоизбранному народу было категорически воспрещено изображение Бога, помнили они и что «Слово плоть бысть и вселися в ны...», поэтому, обвиняя православных в написании образа Бога, иконоборцы говорили о возможности понимания изображения Христа в смысле *Невидимого Бога*. Не в изображении Богочеловека винили православных, но в невозможности изобразить Божество. Акцент намеренно смещался с природы Спасителя на существо Троицы. В центр рассуждения попадала возможность изображения УОСТ-и . И формулировалось это как упрек в изображении сущности Божественной Троицы — а раз так, то это есть ересь и да будет анафема.

Второй диалектический ход, сделанный иконоборцами, состоял в осуждении возможности толкования образа, как Богочеловеческого. При этом давался следующий комментарий — естества во Христе соединились не слитно, неизменно, нераздельно, неразлучно, указывая на это, иконоборцы утверждали, что с помощью кисти и красок не возможно изобразить иррациональный элемент соединения естеств, кисть не в силах обозначить не слитное и нераздельное соединение, а, стараясь изобразить *два* естества, соединенные по алогичным законам, под кистью художника происходит *поглощение человеческого естества Божественным*, а это есть ни что иное, как *ересь монофизитства* и да будет анафема.

Третий логический ход против православных состоял в рассмотрении, как им казалось, последнего возможного варианта: если, стремясь избежать монофизитской ереси, православные изображают одну только *человеческую* природу Спасителя — Человека Иисуса Христа, то мгновенно впадают в другую ересь — *несторианство*.

Такова зубастая диалектика иконоборцев. И все как кажется на первый взгляд у них логически продумано; приведенная выше аргументация была, так сказать, фронтовая, основная, за ней шли традиционные тезисы из Писаний Ветхого и Нового Заветов, ссылки на авторитетных отцов церкви, но в авангард полагались именно три указанных логических звена.

Православные ответили неожиданно: *изображая Спасителя, мы живописуем Его Ипостась...* Ведь через Ипостась сокровенно произошло соединение двух природ — Божественного и Человеческого естества, человеческая природа принимает Божественную Ипостась

(*ипостась*), которая *нераздельно* сцеплена с Божественным естеством (*ουσία*), поэтому, написав на доске Ипостась, художник, *volens polens*, пишет два естества — Божественное и Человеческое.

Изображая икону Спасителя, Его Ипостась, православные говорили и о некоторых следствиях этого факта. Природа иконы сравнивалась с природой Предвечной Троицы, имеющей одно Естество и три Ипостаси — икона имеет *две* природы (*ουσία*), Божественную и материальную и *одну* Ипостась, *вносящую Божественный (энергийный) элемент в икону*. Икона сравнивалась со своим первообразом, как *предмет с тенью*, а, так как, два последних между собой *взаимосвязаны*, то и образ *связан* со своим первообразом. Между образом и первообразом натягиваются метафизические нити, обнаруживается *живая связь*. Но на основании чего? *Изображенная ипостась, как символ Ипостаси Спасителя, соединена с подлинной Ипостасью не слитно и не раздельно*. Таков вывод, подтвержденный интеллектуальной интуицией и многими практическими данными.

Постановления Второго Никейского собора (787 года). Этот святой Вселенский собор, который по милости Божьей и велению наших благочестивых императора и императрицы Константина и его матери Ирины собраны во второй раз в славной митрополии Никейской в провинции Вифинской, во святой церкви названной Святой Софией, следуя преданию Вселенской Церкви, постановил то, что здесь приводится...

Вкратце, мы оберегаем свободным от всяких новшеств все писанное и неписанное церковное предание, что было вверено нам. Одно из них есть произведение изобразительного искусства, ибо оно находится в согласии с историей распространения Евангелия, поскольку предоставляет подтверждение тому, что грядущий человек Слова Божьего был настоящий, а не воображаемый, ибо несет и нам таковое же обретение. Поелику предметы, которые освещают друг друга, несомненно обладают сродством друг другу.

Обозначив такое положение дел и выступая как бы по царской дороге, следуя, как мы это делаем учению наших Святых Отцов и следуя преданию Вселенской Церкви — ибо мы признаем, что это предание проистекает от Духа Святого, что пребывает в нас, — мы постановяем со всей точностью и тщательностью, что подобно древу честного и животворящего креста, чтимые и святые образы будь-то написанные либо сделанные из мозаики, либо из другого подходящего материала, должны быть выставляемы во всех церквах, на священных сосудах и облачениях на стенах и досках в домах и подле общественных дорог: это образы нашего Господа Бога и Спасителя, и нашей непорочной Девы Святой Богородицы, и чтимых ангелов и любого из святых мужей. Чем чаще они представлены в изобразительном искусстве тем более тех, кто видит их, призванных вспоминать и устремляться

к тем, кто послужил для них первообразом, дабы отдали этим образам долг приветствия и почтительного поклонения.

Конечно, в согласии с нашей верой, это не есть полное поклонение, которое, собственно, надлежит только божественной природе, но оно напоминает то поклонение, что совершается честному животворящему кресту, а также священным книгам, Евангелиям, и другим чтимым богослужебным предметам. Кроме того, люди, призваны поклоняться этим образам с приношением благовоний и свечей, как это было благочестиво установлено древним обычаем.

Воистину, почитание, воздаваемое образу, проходит через него, достигая первообраза, и тот, кто поклоняется образу, поклоняется лицу, изображаемому на сем образе.

Вот то, чем укрепилось учение наших святых отцов, а именно предание Вселенской Церкви, которая распространила Евангелие от одного конца земли до другого...

Посему те, кто дерзает думать или учить что-либо отличное или те, кто следует за проклятыми еретиками в отрицание церковного предания, или кто создает новшества, или скажет что-либо в вверенное Церкви (будь это Евангелие или древо креста или другой образец изобразительного искусства, или святые мощи мученика), или кто создает извращенные или злые предубеждения против бережного отношения к какому-либо из законных преданий Вселенской Церкви, или кто отвергает священные предметы или святые монастыри, мы повелеваем, чтобы они были лишены сана, будь они епископами или отлучаемы, если они монахи или миряне...

К такому объяснению иконоборцы готовы не были. Они, в силу схоластических суждений, приходили к выводу о том, что православные *сливают* образ и первообраз и укоряли их в идолопоклонстве. Из-за чего это произошло? Ответ на этот вопрос состоит в связи с недоразумением в осмыслении символа и непониманием *онтологической* специфики категорий:

- «тождества»
- «подобия»
- «подражания»
- «припоминания»
- «имени»
- «пространства» в иконе
- «правого» и «левого» в иконе
- «воображения»

Все указанные понятия сегодня, в наш день, так же пронизаны и переосмыслены в духе субъективизма и механистической психологии, а значит — иконоборчески. Для понимания сути спора между

иконоборцами и почитателями икон нам необходимо восстановить указанные категории в онтологии, наполнив их подлинным смыслом в духе сущностно-энергийного понимания материи.

Тождество и подобие. Икона *не тождественна* изображаемому прототипу — это первое, что нам следует заметить, говоря об образе. Вот что пишет св. патриарх Никифор — защитник православного вероучения: «Икона есть *подобие* первообраза». [225, с. 135] А вот как в более широком охвате рассуждает преподобный Феодор Студит: «Итак, *всякое* искусственное изображение является *подобием* того (предмета), которого оно служит изображением» [228, 1, прил. 4]. Таким образом, мы еще раз видим, что вся загадка в осмыслении понятия «подобие».

Подражание. Какой же основной закон лежит в основании теории образа? «Вещи, явленные суть воистину иконы вещей незримых»; именно на этом фундаменте и построила Византия свою «теорию иконы» как отображения, отделенного от своего первообраза некоторым важным различием, но позволяющего энергиям первообраза реально в нем присутствовать» [223, с. 226]. Верное понимание *подражания как действия* и *подобия как результата этого действия* рождает образ искусства или в частности икону, сохраняющую единство различий. «Для православных иконопочитателей икона не только не единосущна (omousion) своему «архетипу», или «тождественна» с ним (tauton), каковой в иконоборческом представлении она должна быть, — напротив, согласно православным апологетам святых икон, в самом понятии слова икона (eikon) заключается сущностное различие образа от его архетипа» [182, с. 48]. Но это самое различие не доходит до совершенного разделения между образом и первообразом, имеется и сходство. Конечно, это сходство строится не на узнавании, не на ассоциативности нашего мышления, словом не на психологизме, а на законе *онтологического подражания*, как его понимали в классической античности. Поэтому святой патриарх Никифор и называет эту теорию единосущия образа и изображаемого (как это было у иконоборцев — прим. автора) бессмысленной и смехотворной. «Икона есть *подобие* первообраза, — разъясняет он, — [...] или *подражание* первообразу и отражение его; своей сущностью, однако, от архетипа она отлична; икона сходна с архетипом благодаря *совершенству искусства подражания*, сущностью же она от первообраза отлична. И если бы она ни в чем не отличалась от первообраза, то это была бы и не икона, а не что иное,

как сам архетип» [225, с. 135]. *Подражание* вводит нас в некую таинственную связь с предметом, которому мы подражаем, в этом акте раскрывается существо вещи, ее сокровенная суть, и, конечно же, явление вещи в ее образе и есть сама вещь. Это чисто платоновское представление о подражании было взято на вооружение защитниками икон. «Основная концепция подражания, — пишет А. Ф. Лосев, — изложенная в «Кратиле», может быть выражена очень кратко. Прежде всего, подражание мыслится здесь исключительно физически, — как, например, в том случае, когда мы для обозначения верха поднимаем руки вверх. То же самое относится и к именам, когда, по Платону, имя отнюдь не исчерпывается только одним физическим звучанием и подражанием каким-нибудь именуемым вещам (423ab). Это было бы бессмысленным звукоподражанием или вообще звуковым движением, подобно тому, как и в живописи, подражание чему бы то ни было при помощи красок само по себе ровно ничего не говорит о том предмете, которому живописец подражает. Кукарекать по-петушиному или блеять по-овечьи еще не значит создавать самые имена петухов или овец. *Основное учение Платона сводится к тому, что если имена и можно рассматривать как подражания, то это — подражания не физическим сторонам вещей и предметов, но их сущности*, и потому первыми наименователями вещей были сами боги (423e — 425e)» [140, с. 36]. Понимая должным образом категорию «подражание», мы можем уяснить слова св. Василия Великого: «Что повествовательное слово передает через слух, то живопись показывает молча через подражание» [42, с. 296]. Св. Василий, очевидно, проводит *параллель* между словом/речью и образом, но энергичная онтология слова/речи не могла в то время вызывать никакого сомнения, следовательно, образ суть живописная речь (аналогично можно сказать, что речь — звуковой образ), имеющая под собой живую онтологию единства со своим архетипом. Итак, подражание с необходимостью следует понимать не в рамках сегодняшней, современной психологии, не в духе механистического мироустройства, но непременно онтологически — подражание есть обнаружение онтологического единения между самыми различными явлениями и вещами нашего мира¹.

¹ Плутарх: «Юноша должен учиться ценить искусство и способность подражания, а воспроизводимые события и поступки — порицать и презирать. Подражать хорошему и подражать хорошо — не одно и то же. Подражать хорошо — значит воспроизводить точно и сообразно предмету. В таком случае дурные вещи дают и уродливые подражания». Виктор Бычков считает, что механизм подра-

Припоминание. Очередная категория, которую следует нам восстановить в онтологии, это «припоминание». Когда мы припоминаем что-либо, то в этом акте *единимся* с событиями, бывшими некогда, вновь становимся их непосредственными общниками. Против всякого рода психологизмов, и в частности понятия категории «припоминания» как вульгарно-ассоциативного акта, выступает свящ. Павел Флоренский. «Защитники икон бесчисленное число раз ссылаются на наминательное значение икон: иконы, говорят святые отцы и, их словами, Седьмой Вселенский Собор, напоминают молящимся о своих первообразах, и, взирая на иконы, верующие «возносят ум от образов к первообразам». Такова очень прочно окрепшая богословская терминология. На эти выражения теперь нередко ссылаются, да и толкуют их вообще в смысле субъективно-психологическом и коренным образом ложно, до основания извращая мысль святых отцов и собственными руками, под видом защиты икон, восстанавливая, да притом грубо и безоговорочно, иконоборчество; да и насколько то, древнее, иконоборчество, над которым восторжествовало церковное учение, было вдумчивее, тоньше и осторожнее, сложнее по мысли, нежели современные перепевы на ту же тему при возражениях протестантам и рационализму! Ведь иконоборцы вовсе не отрицали возможности и полезности религиозной живописи, к каковой ныне приравниваются иконы; иконоборцы именно, говоря по-современному, и указывали на субъективно-ассоциативную значимость икон, но отрицали в них онтологическую связь с первообразами, — и тогда все иконопочитание — лобызание икон, молитва им, каждение перед ними, возжигание свечей и лампад и т. п., то есть относимое к «изображениям», стоящим вне и помимо самих первообразов, к этому двойнику почитаемого — не могло не расцениваться как преступное идолопоклонство. Если иконы суть «изображения», то нелепо и греховно этим педагогическим пособиям воздавать «честь», подобающую одному только Богу, и совершенно непостижимо, что, собственно, значит издавняя вера Церкви о восхождении к первообразу — чести, воздаваемой образу. Но тогда, в период иконоборческих споров, люди знали, о чем, собственно, они спорят и в чем между собою не согласны: были иконопочитатели и были иконоборцы. Теперь и иконопочитатели учат по-иконоборчески, сами не зная, отстаивают ли, собственно, они иконы или, напротив, отвергают. Дело же — в забвении, что споры об иконах жания сложен «и еще по сей день не до конца понятен науке. Очевидно, однако, что он коренится где-то в глубинах человеческой психики, в сферах внесознательного психического». См.: [34, с. 65].

происходили в IX веке, а не десятью веками позже, в Византии, а не в Англии, и на почве философии платоно-аристотелевской, а не юмилле-бэконовской. Подставив в святоотеческую соборную терминологию содержание английского сенсуализма вместо подразумевавшегося ими значения онтологического, на почве древнего идеализма, нынешние защитники икон успешно выиграли победу, некогда потерянную иконоборцами». [231, с. 448] В другом месте он пишет с сожалением, что *напоминание* как категория античности было модернизировано. «Искусство напоминательно, по учению отцов VII Вселенского Собора. Наши современники, позитивистически настроенные, охотно ссылаются на это учение, но они при этом делают глубокую историческую ошибку, модернизируя это слово — «напоминательность» и освещая его в смысле субъективизма и психологизма. Нужно твердо помнить, что Святоотеческая терминология есть терминология древнеэллинистического идеализма и вообще окрашена онтологией. В данном случае речь идет отнюдь не о субъективной напоминательности искусства, а о платоновском припоминании — как *явлению самой идеи в чувственном: искусство выходит из субъективной замкнутости, разрывает пределы мира условного и, начинаясь от образов и через посредство образов, возводит к первообразам...*» [223, с. 226].

Разработкой и детализацией теории иконопочитания занимался св. Иоанн Дамаскин. Если не становиться на платформу *символического мировосприятия*, то обоснования защитителя икон просто повисают в воздухе. Они мало актуальны в наш день и если сегодня заимствуется что-то из его сочинений, то весьма второстепенное (например, подборка текстов из Писания в пользу почитания икон, отвлеченные логические аргументы, не имеющие отношения к онтологии). Причина же такого отношения лежит в непонимании сути символического восприятия мира. Важно еще одно: Дамаскин не только защищает иконы, но, опираясь на онтологическое восприятие, дает *классификацию символов и знаков*. Это дарует нам право к двум ранее предложенным классификациям символов — отражающим внутреннюю специфику символа и взаимосвязь его с языческой античностью — присовокупить еще одну типологию, основанную на восприятии онтологической меры символа.

В своем «Первом защитительном слове против порицающих святыне иконы» преп. Иоанн Дамаскин дает следующее наиболее общее определение образа: «Образ есть *подобие*, выражающее первообраз и вместе с тем имеющее и некоторое в отношении к нему различие»

[97, I, 9]. Такое же определение он дает и в своем третьем Слове: «Образ есть подобие и образец, и оттиск чего-либо, показывающий собою то, что изображается» [97, III, 16]. Очевидно, что при таком общем определении образа в него попадает и понятие *имени* и *символа* вообще: имя есть некое подобие, показывающее собой именуемое. И действительно, например, преп. Феодор Студит дает следующее определение *имени как образа*: «Имя есть имя того, что им называется, и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя: в них единство поклонения нераздельно» [227, I, 14]. Здесь полагается тесная взаимосвязь между образом и именем — основания для почитания *образа* едины с основаниями почитания *имени* и вообще *символа*.

В зависимости от того, насколько он отличается от первообраза, образ может быть более или менее совершенным. Преп. Иоанн Дамаскин перечисляет различные типы образов, насчитывая среди них шесть самых общих. Изображения почитаются в силу того, что они делают явным сокрытое, при этом защититель икон ссылается на знаменитого символиста церкви Дионисия Афинского: «Доступные зрению вещи суть *поистине* видимые изображения того, что невидимо» [97, III, 1]. Но каким именно образом происходит явление сокрытого в изображении и какова взаимосвязь между ними? Ответ дается как сам собой разумеющийся: «искусство выражало и изображало через *подражание*». И здесь необходимо помнить, что «подражание» это категория классической античности, а иначе все дальнейшие выкладки превращаются во что-то банальное и теряют свое приложение к защите символа. Это подражание приводит к тому, что Бог является в образе: «Икона полна божественных сил. *Бог находится везде, но не в одинаковой степени, а соответственно способности данного бытия к восприятию Божества*. Обоженная плоть Христова вся проникнута Божеством. Но плоти свойственен образ, очертание, которые в лице Христа также были носителями божественной силы. Икона содержит в себе не всю обоженную плоть, а лишь ее тень, внешний образ, очертание, а потому и *Божество присутствует в ней, насколько может вместить эта тень*» [203, с. 38]. Еще: «Божество настолько и присутствует, и является поклоняемым в иконе, насколько присутствует в ней, как в *тени*¹ соединен-

¹ Естественно сказать, что теперешнее понимание тени отличается от того понимания, которое существовало две тысячи лет назад. Тогда тень — продолжение самого человека, составляющая его природы, теперь же тень есть место, образовавшееся от предмета, стоящего на пути распространения света.

ной с ним плоти... Оно присутствует также в изображении креста и в других божественных предметах, но не по единству природы, так как эти предметы не плоть обожествленная, но по относительному их к ним причастию» [97, с. 118].

Итак, к первому и главнейшему аргументу св. Дамаскин относит явление Сына, в котором говорится Отец. Сын и есть *образ* Отца, Его изображение, через которое становится возможным его познание. Христос есть совершенный Богочеловек, естества в Котором соединились неслитно, нераздельно, неизменно и неразлучно, и потому являющий собой Отца. Это самый высший образ, высший символ Отца¹.

Второй род изображения св. Иоанн определяет как «находящееся в Боге представление о том, что от Него имеет быть, то есть, *предвечный Его совет*, всегда остающийся неизменным. Ибо Божество

¹ Как таковой Сын есть Имя Отца, являющий не только Его видимый образ, но и Его невидимое Божественное действие. Писание неоднократно называет Сына Именем Отца по сиянию Его славы. «Явих Имя Твое человеком», — говорит о Себе Спаситель. «И ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебя Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть» (Иоанн. 17, 5–6). Или: «Иисус же отвеща има глагола: прииде час да прославится Сын человеческий... Отче! Прослави Имя Твое. Прииде же глас с небес: и прославих, и паки прославлю». Первые слова Молитвы Господней: «Отче наш, иже еси на небесех! Да святится имя Твое, да приидет царствие Твое», — называют Сына Именем Отца. Как пишет, вслед за другими Отцами, преп. Максим Исповедник в «Толковании на Молитву Господню»: «Слова Молитвы являют Отца, Имя Отца и Царство Его, чтобы мы с самого начала научились чтить единую Троицу, призывать Ее и поклоняться Ей. Ибо Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом, есть Единородный Сын Его. А Царство Бога Отца, также пребывающее сущностным образом, есть Дух Святой» [151].

Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом и пишемое с большой буквы, есть Единородный Сын Его, образ Отчей ипостаси и сияние Его славы, обнаруживающее почитание Духа на Нем. Сын являет *Имя* Отца по действию Св. Духа и Сам есть это *Имя* как Самосовершитель этого явления и образ Отчей ипостаси. Имя же Бога Отца и *Имя* Сына, являемое не сущностным образом и пишемое с маленькой буквы есть явление Его славы в другой природе и через это проявление в ней образа Отчей ипостаси. Как пишет далее преп. Максим Исповедник: «И это для того, чтобы, испытывая благоговейный перед именем Родителя [нашего] по благодарности, мы старались бы запечатлеть в [своей] жизни черты Родившего нас, освещающая *имя* Его на земле, уподобляясь Ему, являя себя делами своими детьми [Его] и прославляя своими мыслями и делами Самосовершителя усыновления [нашего] — по природе Сына Отца». Таким образом, уже при рассмотрении самого первого и совершенного типа *образа* — Сына как образа Отца — мы обнаруживаем в нем природный образ, как образ ипостаси первообраза, и *имя*, как явление действия первообраза в образе или сияние его славы. Такая структура образа характерна для всех церковных *символов*: *облик* являемого характеризует его ипостась, а *имя* являемого являет его действие. Итак, *имя* являет действие именуемого. Здесь уже содержится отеческое обоснование имяславия и основа для почитания Имени Божиего.

неизменно и безначален Его совет, вследствие чего то, что Им постановлено, происходит в predetermined Им время так, как Оно предвечно определило. Ибо изображения и образцы того, что имеет от Него быть, суть представление о каждом из этих предметов; и они у святого Дионисия называются предопределениями» [97, III, 19]. В этих словах имеем фактически учение о материи, о котором нам уже приходилось говорить в предыдущих параграфах нашего исследования. Материя происходит как результат *подражания* божественным образцам-идеям — она есть символ мира горнего.

Третий вид изображения по св. Иоанну есть человек, который происходит от Бога через *подражание*. «Ибо тот, кто сотворен, не может быть одной и той же природы с Несозданным, но есть *образ* через подражание и *подобие*» [97, III, 19]. Дамаскин выделяет человека в *отдельный символ*, ибо человек высшее творение, единящее в себе духовное и материальное — в этом его уникальность и непревзойденность.

Четвертый вид изображения — «тот, когда Писание создает образы и виды, и очертания невидимых предметов», ибо мы «не в состоянии подниматься до созерцания духовных предметов без какого либо посредства» [97, III, 19]. Эти образы не есть результат человеческой засоренной грехом фантазии, какого-то искусственного выдумывания, а предлагаются людьми, имеющими духовное зрение, образы видятся ими как посредники. В книге «О небесной иерархии» св. Дионисий называет их «иконами невещественного светодаiania», «ангеловидной иконографией».

К пятому виду изображений Дамаскин относит образы, представляющие будущее. Это образы-события, к ним следует отнести, например, жертвоприношение Авраамом сына своего Исаака, которое предызображает искупительную жертву Христову, лестница Иакова, в свою очередь, прообразует Боговоплощение Сына Божия и Божию Матерь. Таким образом, между историческими событиями, по мысли св. Иоанна Дамаскина, так же натянуты связующие их онтологические нити.

Наконец, к шестому виду изображений относят словесный и живописный образы установленные «для воспоминания о происшедшем...» [97, III, 19]. На VII Вселенском Соборе было замечено, что если Бог неопишем в линиях и красках, то и в словах, а потому если кто-то отказывается изображать Христа, то и описывать в словах то же Его не следует, ибо «дело изображения и слова — одно» [97, III, 19].

Итак, и *изображения* так же *символичны*, как и весь мир. Для того чтобы аргументы св. Иоанна Дамаскина прозвучали убедительно нужно помнить, что все виды образов, им предложенных, объединены и подчинены одному и тому же *закону символа — неслитному и нераздельному единству*.

Образ и имя. Но этой типологией дело не ограничивается. Икона усугубляет свою взаимосвязь с первообразом от *надписания имени*, она освящается именем изображенного на ней лица, надписанным на иконе. Как пишет преп. Иоанн Дамаскин в Слове 1-м: «Повинуясь церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого осеняемым благодатию Божественного Духа» [97, I, 16]. Итак, согласно учению преп. Иоанна Дамаскина икона через свое надписание осеняется благодатию Св. Духа. Икона есть тоже образ Отчей ипостаси (но уже иноприродный Отцу) и сияние Его славы, действующее через ее надписание. Здесь же преп. Иоанн пишет: «Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, *так как они носят имена тех, кто на них изображается*» [97, I, 36]. Божественная благодать сообщается веществу образа по причине присутствия на нем Имени Божия.

Вещество, освящаемое Именем Божиим, способно быть носителем Божественной благодати. На этом основана *апология материи* у преп. Иоанна. Через Воплощение Христово материя соделалась «богоравной», как пишет он в Слове 1, 14, и способной ко вмещению в себя Божества. Имя Христово — благодать обожения, соединения всей твари со Христом. Это учение не является собственной разработкой преп. Иоанна Дамаскина, а, как и многое другое, преп. Иоанн воспринял его у преп. Максима Исповедника. Вопрос об обожении материи — *lapis angularis*, разделяющий учения иконопочитателей и иконоборцев (так же как и учения имяславцев и имяборцев). Способна ли материя быть вместилищем Божественной благодати, и может ли она по этой причине называема быть Богом? Да, — отвечает на этот вопрос преп. Иоанн, и краеугольный камень, разделяющий эти учения, это Сам воплотившийся Христос, воипостазировавший человеческую природу и *воипостазировавший Свои* (Св. Троицы) энергии в тварное. Преп. Максим Исповедник определяет благодать обожения как «*воипостасное озарение*, не возникающее, а недомыслимо проявляющееся в достойных» [152, т. 2, с. 61].

Энергия Божия может воипостазироваться в ипостасях твари: при этом она не «возникает», постоянно присутствуя в них, а «не-

домыслимо проявляется» в зависимости от достоинства обращающегося к священному предмету, будь то икона или Имя Божие, и по смотрению Промысла. О воипостазировании Божественных энергий в творение пишет и свт. Василий Великий: «Жизнь, которую Дух посылает в ипостась иного, не отделяется от Него» [43].

Святой Григорий Палама определяет благодать обожения как «свет, открывающийся в таинственном озарении и ведомый лишь достойным, ипостасный, но не потому что у него собственная ипостась, а потому что Дух посылает эту жизнь в «ипостась иного», где она и созерцается. Таково и есть, в собственном смысле, воипостасное созерцаемое и не само по себе и не в сущности, но в ипостаси» [64, III, 1, 9].

Этот Свет, открывающийся верным в иконе или в Имени Божиим, и есть Бог, и по причине этого света и иконы и Имя могут и должны называться богами, как и Писание называет обоженных людей богами: «Бог ста в сонме богов».

Учение преп. Иоанна Дамаскина о том, что икона почерпает освящение в своем надписании, поддержал и сделал обязательным VII Вселенский Собор. На следующие возражения иконоборцев: «Нечестивое учреждение лжеименных икон не имеет для себя основания ни в Христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании; нет также и священной молитвы, освящающей их, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми; но постоянно остаются они вещами обыкновенными» Собор отвечал: «Пусть же они выслушают и правду. Над многими из таких предметов, которые мы признаем святыми, не читается священной молитвы; потому что они по самому имени своему полны святости и благодати... Таким образом, и самый образ животворящего креста, хотя на освящение его и не полагается особой молитвы, считается нами достойным почитания и служит достаточным для нас средством к получению освящения... То же самое и относительно иконы; обозначая ее известным именем, мы относим честь ее к первообразу; целуя ее и с почитанием поклоняясь ей, мы получаем освящение»¹. «...Христиане исповедуют, как указала сама истина, что видимая икона только по имени имеет общение с первообразом, а не по сущности»².

Итак, согласно учению VII Вселенского Собора икона по имени имеет общение с первообразом. Какое это общение? Разумеется,

¹ Деяние шестое. «Опровержение коварно составленного толпою христиано-обвинителей и лжеименного определения».

² Там же.

не по сущности, а по энергиям. Энергия первообраза присутствует в иконе через ее надписание. Это полностью согласуется со всем сказанным выше об учении преп. Иоанна Дамаскина и о воипостазировании Божественных энергий в творение.

Учение о том, что икона по своему имени имеет общение с первообразом, с новой силой было развито во времена второго иконоборчества преподобным Феодором Студитом (VIII–IX века). В первой Антирритике преп. Феодор дает определение самого имени как образа: «Имя есть имя того, что им называется, и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя: в них единство поклонения нераздельно» [227, I, 14].

Итак, имя — это естественный образ предмета, который носит это имя. Более того, из всех образов, имеющих надписание, имя есть тот образ, который совпадает со своим надписанием. Имя является своим собственным надписанием и, как таковое, среди всех остальных образов по преимуществу выражает связь с первообразом. Эта преимущественная связь с первообразом выражается в том, что *имя есть родовое понятие*. Об этом пишет преп. Феодор Студит в Антирритике 1, 9. Приведем это место полностью:

«*Еретик*. В результате, как говорят, получается, что называются многие Господами и Христами, по различию изображений; а отсюда — многобожие; у нас же один Господь и Бог поклоняемый.

Православный. Что это такое? Разве не Господь (Бог) Отец? Разве не Господь Бог Сын? Разве не Господь Дух Святой? Разве не Бог, Бог и Бог? Да, конечно. Но разве, поэтому, — три Бога и Господа? Это — нечестиво. Один Бог и Господь. Также, любезный, следует понимать и относительно икон: хотя изображений по числу и много, но один Христос, а не многие; также и Господь один и тот же, а не различные. Пойми же, — как там единое название *Бог* и *Господь* не препятствует природе разделяться на три лица, так и здесь призывание одного имени (возводит) многие образы к единому виду; из этого видна пустота твоего неразумного возражения» [227, I, 9].

Итак, иконы Спасителя составляют один род с ним по причине одинакового наименования. Все они находятся в разных ипостасях, но являют одинаковое действие, как и Лица Св. Троицы. По этому одинаковому действию мы и можем сказать, что они образуют один тот же вид. Все изображения Христа, несмотря на различие их природ и кроме различия их природ, обладают еще и одинаковым действием, заключенным в их надписании, как бы некоторой другой

природой, воипостазированной в их ипостаси и делающей их представителями одного вида. Но это не природа, а воипостазированные через Божественное Имя энергии Божии, тот воипостасный Свет, о котором мы уже писали выше. Иисус Христос воипостазировав человеческую природу в Свою ипостась, воипостазировал в Своем Имени и энергии Св. Троицы в церковные *символы*, подвергая обожению не только человеческое естество, но и весь материальный мир внутри Церкви, образующий, таким образом, новое творение или, по слову ап. Иоанна Богослова, «новый мир и новую землю».

Таково учение преп. Максима Исповедника, и оно отчетливо отразилось во взглядах иконопочитателей и почитателей Имени Божия. Одновременно в вышеприведенном отрывке отвергается обвинение в многобожии и утверждается возможность называть икону, а, следовательно, и Имя Христово, Богом. Икону Христа через ее надписание, как и само Имя Христово, вполне допустимо называть Самим Богом. Эта мысль отчетливо выражена в учении иконопочитателей. «Если некто написал Христа распятого на иконе и кто-то спросит его: «Кто это?», то он ответит: «Христос Бог наш, ради нас ставший человеком» [97, I, с. 67], — пишет преп. Иоанн Дамаскин.

Ясно выражает ту же мысль и преп. Феодор Студит: «Если исследовать отпечаток изображенного лица, то икону называют «Христом» или «образом Христа», — «Христом» по причине идентичности имени, «образом Христа» из-за отношения (к изображению Христа)» [97, сл. 1, 67].

Итак, образом Христа называют икону по причине сходства изображения, а по причине ее надписания — называют Христом. Тем более само Имя Христово может и должно быть называемо Богом по причине присутствия в нем Божественных энергий. Более того, как пишет преп. Феодор Студит в Антирритике 2, 17, к иконе Христа применимы все те наименования, которые Писание усваивает Самому Христу. Вот этот отрывок: «В отношении имени изображение сходно с первообразом, равно как и в отношении чести и поклонения, по природе же совершенно обособлено от него. Поэтому, какими именами назван Иисус Христос, такими же называется и Его изображение. Если назовем Христа Господом славы, то и Его изображение равным образом называется Господом славы. Если назовем Христа Божиею силою и Божиею премудростью, то и Его изображение точно таким же образом называется Божиею силою и Божиею премудростью. Если назовем Христа Сыном

Человеческим, то Сыном же Человеческим совершенно одинаково называется и Его изображение. Поэтому, коль скоро сам Бог слово говорит: *Аз есмь свет миру* (Иоанн 8, 12), то же самое могло бы сказать посредством надписания и Его изображение. Равным образом, если Христос говорит: *Мне поклонится всяко колено, небесных, земных, и преисподних*, — то это могло бы сказать чрез надписание и Его изображение. Далее, — так как Христос говорит: *Аз есмь воскресение и живот* (Иоанн. 14, 6), — то же самое могло бы сказать посредством надписания и Его изображение. И какими бы именами ни обозначался Спаситель в боговдохновенном Писании, (каждым из них) может быть названо и Его изображение». Особенно интересно для нас место, в котором преп. Феодор Студит цитирует ап. Павла: «Равным образом, если Христос говорит: *Мне поклонится всяко колено, небесных, земных, и преисподних*, — то это могло бы сказать чрез надписание и Его изображение». Всякий византиец, к которым и обращался преп. Феодор, непременно должен был вспомнить и начало этого стиха: «*Да о Имени Иисусове поклонится всяко колено, небесных, земных, и преисподних*». «То же самое, — добавляет св. Феодор, — могло бы сказать посредством надписания и Его изображение». Этим св. Феодор недвусмысленно указывает, что вся вселенная поклонится именно Имени Иисусову как надписанному на иконах, так и — что для нас особенно важно — Имени Иисусову самому по себе. «*Аз есмь свет миру*», — говорит посредством надписания изображение Христа. Таков воипостасный Свет Божий, проявляющийся в иконе через ее надписание. «И далее, — продолжает преп. Феодор (Антирритика 2, 18), — когда поклонение воздается Христу, то и Его изображению воздается поклонение, как находящемуся во Христе; и когда поклонение воздается его изображению, то поклонение воздается и Христу, ибо в нем (то есть в изображении) поклоняемый (есть именно Христос). И если Христу, бесспорно, поклоняется всякое колено небесных, земных и преисподних, то ясно, что всякое колено небесных, земных и преисподних несомненно (поклоняется) и Его изображению, как находящемуся во Христе. Таким образом, сходство первообраза и изображения указывается только в отношении имени, равно (утверждается) тождество поклонения, а не вещества (изображения и природы первообраза), которое и не может получить участия в поклонении, хотя изображаемый и в нем (то есть в веществе) является поклоняемым». То есть, благодаря надписанию, образ находится во Христе и Христос

в нем. В Имени Христовом действует Сам Христос, и Сам Христос действует через Свое Имя. Имя Христово соединяет тварь со своим Создателем в новом мире — Церкви, каждую — своим особенным для нее образом, и во Втором Его пришествии соединит ее с Ним настолько, насколько она способна вместить.

Как мы видели выше, иконе и Имени Божию могут быть усваиваемы все те Имена, какими называется спаситель в Писании. Если Христос — царь славы, то и Его икона — Царь славы. Если Христос — Божия сила и премудрость то и икона — Божия сила и премудрость и так далее. Для византийцев, хорошо знакомых и почитающих творения Дионисия Ареопагита, это могло означать только то, что икона в надписании обладает всеми теми энергиями, что и первообраз, так как все те Имена, которые Писание усваивает Богу, являются, согласно Дионисию Ареопагиту, Его энергиями. Иначе говоря, в иконе и в Имени Божиим действует Сам Христос. И не только действует, но и страдает. И о том, насколько реальны эти действие и страдание, пишет далее преп. Феодор Студит. В доказательство этого своего утверждения он приводит случай из жития мучеников Кира и Иоанна, когда они молились перед иконой Господа о выздоровлении некоего юноши, и от иконы, как от Самого Христа, — пишет преп. Феодор, — исшел глас, обещающий исполнение просьбы. В иконе действует Сам Христос. В доказательство же того, что «страдание изображения Христова является страданием Самого Христа», он приводит случай, когда некие иудеи, собравшись, решили совершить над иконой Спасителя все то, что их отцы совершили над Самим Господом. Они плевали в лицо изображения Христова, ударяли его по лицу, били тростью, пронзили руки и ноги изображения гвоздями, поили его уксусом и, наконец, пронзили ребро изображения копьем. «И, когда это совершилось, тотчас из иконы вытекла в избыток кровь и вода».

Итак, в образе Христовом, — заключает св. Феодор, — действует и страдает Сам Христос. Так же и в Имени Христовом, которое является образом Господа по преимуществу, действует и страдает Сам Христос. Действует, когда совершаются бесчисленные чудеса Именем Христовым, и страдает, когда Имя Христово находится в поношении, чему немало примеров находим в прошлом и по сей день. Вот почему, — заключает преп. Феодор Студит рассмотрение взглядов иконоборцев в Антирритике 1, 20: «Если кто описание телесного вида Слова не называет изображением Христа, или

Христом, по одинаковому наименованию, но называет идолом заблуждения, тот — еретик».

Пространство в иконе. Понимание глубокой онтологии иконы, естественно влечет за собой и определенную специфику ее языка — семиотику образа. Этот язык выводит особенность отношений между иконой и молящимся: человек, стоящий пред иконой мыслится неслитно и нераздельно соединенным в молитве с ней, и через образ с его воипостазированным энергийным моментом, а это полагает основание для создания особого языка иконы, создает особый чин ее написания.

Задача иконописца — организовать такое восприятие пространства, которое бы мыслилось и воспринималось *бесконечным*. Если в картине рама — граница, отделяющая ее сюжет от внешнего мира, то в иконе задается пространство неограниченной протяженности. Иконописец как бы не разделяет видимое бытие на мир, в котором находится созерцатель и мир образа, но видит наше пространство, как продолжение бесконечного пространства иконы, оно как бы выливается-вливается в нее и тем самым подтверждает их безусловную взаимосвязь. *Отказ от жесткой границы между миром образа и миром созерцателя* — вот что пытается проявить кисть иконописца, при этом важно, что такой отказ происходит не по интеллектуальному или зрительно-иллюзорному принуждению, но от *неподдельного* ощущения взаимосвязи этих пространств: бесконечность нашего пространства где-то смыкается с бесконечностью пространства образа¹. От этой взаимосвязи пространств, кстати сказать, происходит возможность для святых нисходить к нам с икон.

Кроме того, иконописец стремится организовать пространство по принципу *обратной перспективы*. Система обратной перспективы исходит из множественности зрительных позиций, то есть, связана с *динамикой* зрительного восприятия и последующим суммированием зрительного впечатления. При суммировании эта динамика зрительной позиции переносится на изображение, в результате чего возникают специфические формы образа. Иконописец воспринимает развернутый образ, образ, существующий где-то в четвертом из-

¹ Исторически впервые такую взаимосвязь пространств можно встретить в искусстве Египта. «Первая закономерность, которая отчетливо выступает именно в древнем египетском искусстве, — это восприятие бесконечного пространства, ничем не ограниченного. Оно ощущалось в самой природе Египта. В пустыне горизонт по мере движения человека удалялся, и пространство кажется действительно неограниченным» [220, с. 47]

мерении, а потому вынужден уйти от реалий трехмерного пространства в мир, в мир, где пространство и движение существуют нераздельно и целостно.

Правое и левое в иконе. Еще более наводится онтологический абрис в восприятии пространства, если мы обратимся к иконописным подлинникам, в которых правая часть изображения считалась «левой», и, напротив, левая часть изображения — «правой». Иначе говоря, пространство воспринимается не сторонне, не отдельно от самого образа, но наблюдатель включается в систему пространства произведения: созерцатель и образ мыслятся целостно, нераздельно. Обращаясь к иконе, мы становимся частью происходящего на ней, а потому и система отсчета должна быть действительна не наша, а задаваемая иконой — *мы воистину оказываемся внутри мира и событий, описываемых образом*.

К примеру, возьмем восьмиконечный крест, нижняя поперечная часть которого изображается с наклоном слева направо:



Канон сообщает, что символически наклон левой части перекладины означает вхождение грешников в геенну огненную, а наклон правой части перекладины — восхождение праведников в обители горние. Такое восприятие возможно, если мы находимся непосредственно в системе изображения, отождествляем себя с самим распятием, мыслим себя распятыми, смотря же извне, четко разделяя миры изображения и наше бытие, мы можем воспринять наклоны перекладины только с точностью до наоборот.

Воображение. Итак, икона отсылает к онтологии всем своим существом: все, что она выражает, свидетельствует о ее особом настрое — икона говорит с нами из *иного* мира, увлекает нас с собой в перспективы неземные и делает тем самым сопричастниками Божественных энергий. Богословски образ приобретает благодать как минимум по двум причинам: (1) в силу *изображения ипотаси* прототипа и (2) в силу *надписания на иконе имени* первообраза. Со вторым положением никаких особых проблем, по-видимому, не возникает, в то время как первое положение заставляет нас задуматься. Так, прежде всего, становится проблема идентичной передачи первообраза: икона передает какие-то лики, но ведь истори-

ческим лицам они, очевидно, не соответствуют — в иконе нет портретного сходства, и тогда кому мы собственно поклоняемся? Этот вопрос стал тревожить умы уже в древности, и на него был дан любопытный ответ. Для того чтобы образ был подлинным необходимо выполнение единственного условия: следует достигнуть *коллективного согласия* верующих в признании того или иного образа подлинным, то есть тем, который соответствует исторической личности. Такая позиция решительно порывает с портретным сходством, и образу остается воспроизводить и походить на самого себя. В этом смысле иконография стремится избежать капризов художника и принуждения со стороны исторической правды.

Уже в раннем христианстве мы встречаем многообразие художественных форм личности Христа. Ориген пишет об этом множестве форм следующим образом: «Хотя Иисус был существом единым, но однако в Нем было и то многое, которое было результатом разнообразия точек зрения, с каких Его можно было рассматривать; Он всем тем, которые Его видели, представлялся не в одинаковом свете и не с одной и той же стороны» [180, с. 170]. Эта многообразность внешнего облика Спасителя давала повод в истории изображения Христа к самым противоположным представлениям о Его виде. Христиане при живописании Христа могли опираться на слова Ветхого Завета о том, что в Нем не было «ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему» (Исаия 53, 2–3), с другой стороны, на основании Псалма 44 святитель Иоанн Златоуст один из первых стал утверждать красоту Его облика. Разнообразие форм иконографического изображения Спасителя должно было повести практику образа в разрез с какими-либо письменными данными и историческими свидетельствами — образ породил свою собственную практику и теорию, особенность которой заключается собственно в осмыслении древнеантичной категории «*фантазирование*».

Историческая жизнь иконографического образа показывает, что решающим значением в идентификации прототипа и его изображения выступает *коллективное* признание изображения за подлинное. Многие жития указывают на опознания святого именно по его иконографическому изображению. Так святой монах Косма узнал апостолов Андрея и Иоанна; так же Ирина Хрисоволантос увидела св. Василия Великого и узнала его по ранее виденным иконам, а потому на VII Вселенском Соборе подобные события комментировались

следующим образом: «Это ясно показывает, что именно потому, что *он раньше видел икону святого*, он смог опознать мученика, когда тот явился, что бы спасти его».

Интересно, что ситуация может быть прямо противоположной: человеку мог явиться в видении образ, с которым он до сих пор не был знаком, и после описания которого становилось возможным определить какой именно святой явился в видении. Согласно житию Константина Великого, до тех пор, пока папа Сильвестр не показал императору иконы св. апостолов Петра и Павла, тот был не в состоянии опознать лиц, явившихся ему в сонном видении. Из сказанного следует вывод: святой связан/связывается с тем иконографическим образом, который признается коллективным согласием. Итак, можно заключить, что единое мнение верующих утверждает иконографический канон и, более того, понуждает святого облачаться в тот канон, который утвержден этим большинством. Мы узнаем Спасителя или любого святого по его изображению, но это изображение предугадывает всем в каком именно облике святой будет явлен в видении. Это достаточно важный для нас вывод, однако к нему исторически приходят не сразу, а через длительный искусс полемики. Почему для святого становится приемлемой такая метафизическая гибкость? На этот вопрос есть два ответа. Первый из них был дан Анастасием Синаитом, который полагал в случае духовных явлений активность не самого святого, но ангелов Божиих: они по велению Творца одевают на себя маски иконографической каноники, в которых и являются людям. «Должно разуметь, — пишет Анастасий, — что все видения святых в церквях или местах их упокоения совершаются при посредстве ангелов и по Божьему повелению. Иначе как было бы возможно, чтобы прежде воскресения из мертвых, когда плоть и кости все еще остаются рассеянными по земле, видеть святых как полноценные человеческие существа, без какого-либо недостатка, и притом часто верхом на конях и в полном вооружении? И если ты с этим все-таки не согласен, то скажи мне, как же тогда Петр, Павел и другие апостолы бывают видимы в одно и то же время сразу во многих и совершенно разных местах? Быть одновременно более чем в одном месте невозможно даже для ангелов; одно только неопишное Божество способно на это» [69, с. 32]. Общение с потусторонним миром посредством видений и сновидений описывается Анастасием Синаитом как причудливый маскарад, управляемый Богом (впрочем, можно предположить, что это может быть де-

лом не только Бога, но и дьявола), где ангелы носят личины — слово маски! — с чертами облика тех святых, которые они, таким образом, представляют. «Это ни в коем случае не литературная фантазия, но настоящая «теория», попытку опровергнуть которую уже в VI веке предпринял пресвитер Великой Церкви Евстратий, отнесший ее к числу измышлений «философов», иначе говоря — «вольнодумцев». «Ставки в игре» были достаточно высоки, ибо в случае бездействия святых в течение их посмертного, потустороннего существования не было никакого смысла жертвовать деньги в посвященные этим святым храмы. Души святых, парировал он «измышления» своих противников, пребывают в особых «духовных местах», откуда они могут являться людям; по заповеди Божией, они нисходят на землю и являются перед нами, подобно ангелам. На это можно было бы возразить, что души святых иногда являются людям вооруженными, верхом на конях или снаряженными иным образом. На это мы ответим вот так: так же, как ангелы, которые по определению *asomatoi* (бестелесны), запечатлевают видения, «так же точно души производят, накладывают на души людей впечатления хотя и не реальные, но при этом не менее совершенно истинные и достоверные. Так же, как живописец при помощи различных красок представляет зрителям предметы, реально в данном месте не присутствующие, бестелесные духи обладают способностью, хотя и ограниченной, создавать подобные впечатления. Их нельзя принимать ни за просто фантазии, ни за реальные вещи, но было бы при этом ошибкой и сомневаться в том, что они истинны и достоверны». Евстратий защищает то, что он считает самым ценным, утверждая, что *святые и после своей смерти сохраняют способность к действию*, так что молитвенное обращение к ним оказывается, таким образом, вполне оправдано. Однако конкретный механизм их появления перед людьми представляется Евстратию более или менее тождественным тому, что был описан Анастасием Синаитом, за тем лишь исключением, что уже не ангелы, но сами святые носят — свои собственные! — маски. Сравнение с живописью снимает всякое сомнение: мы по-прежнему находимся в царстве образов и воображения» [69, с. 33]. Итак, святые сами активно надевают те маски-каноны, которые им предлагает соборное сознание верующих. Это, во-первых.

Во-вторых, относительно самих масок — иконографических канонов — следует сделать одно весьма важное замечание. Их созда-

ние принадлежит исключительно чистой, богословствующей душе уклоняющейся от всяких греховных сопричастностей и в этом одна из главных особенностей иконографического канона. Канон есть символ, явившейся от соединения очищенной души иконотворца с ипостасью святого. Иначе сказать — *воображение* бесстрастной души облачает подлинную ипостась святого приличной ему атрибутикой. Это означает, что воображение может быть восстановлено в онтологии и поставлено на служение добродетели. Главная особенность такого воображения состоит в том, чтобы избежать индивидуальных сопричастностей, свойственных воображению страстной души. Последнее обязательно запруживает образ страстными сопричастностями, увлекая душу молящегося в водоворот греха.

Такое понимание *воображения* восстанавливает эту категорию в том виде, в каком ее знала классическая древность с прибавлением идеи *бесстрастности* и *соборности*. Вот как об этом говорится в житии языческого святого Аполлония Тианского: «Тогда ваши искусники, вроде Фидия и Праксителя, поднялись, как я полагаю, на небеса и запечатлели формы богов. И затем воспроизвели их с помощью своего искусства. Или же было иное какое-нибудь воздействие, руководившее и направлявшее их в выборе формы необходимой для отливки той или иной бронзовой статуи?

— Было, — сказал Аполлоний. — ...Воображение произвело на свет эти творения — искусник, гораздо более мудрый и проникательный, чем подражание; ибо подражание способно создавать лишь только то, что оно само видело, а воображение, главным образом, еще и то, чего оно никогда не видало; ибо оно, основываясь на реальном, способно постигнуть и идеальное» [230, VI, с. 19]. Таково условие формирования подлинного канона, фактически приходящее к нам из глубины древности. Это условие образуется на основании онтологии *бесстрастного* человеческого воображения, творчески выражающего *соборную* интуицию.

Восточная каноника и западная индивидуальность. Проблема разделения пути. Возрождение. Вспомним еще раз, что одним из основных аргументов иконоборцев против обоснования иконы было несоответствие ее исторической реальности. Судя по фрагментам, прочитанным в 754 году на иконоборческом соборе в Иерии и сохранившемся в тексте опровержения, составленным патриархом Никифором, Епифаний Кипрский опровергал вообще какую-либо историческую достоверность предполагаемых изобра-

жений пророков, апостолов и Христа, которые были изготовлены, по его убеждению, живописцами на основании исключительно *своего собственного воображения*. Изображение Христа с длинными волосами, коротко постриженного бородатого Петра и Павла с характерной лысиной не были основаны ни на каких исторических свидетельствах. Подобно Христу, из приведенного высказывания, Епифаний, а затем и воспользовавшийся его текстом иконоборцы как бы обращались к живописцам с вопросом: «А где же вы их видели?» при этом они были убеждены еще и в том, что между изображением и святым вообще не существует какого-либо сходства и, таким образом, осуждали священные образы в принципе, как низменное человеческое изобретение, *eo ipso*, иконоборцы занимали крайнюю позицию, в которой вообще отмежевывались от какого-либо изображения.

В противоположную крайность впадала Западная Церковь, которая отстаивала *произвол индивида*. В нескольких положениях трактата «О Св. Троице», Блаженный Аврелий Августин разъясняет, что невозможно любить, и знать, не видя или не представляя. Верующий, читая Евангелие или Послания апостола Павла, не в состоянии представить себе Христа и апостолов иначе, кроме как только в телесном облике. «Соответствует ли образ действительности или нет, важно здесь, тем не менее, не то, чтобы верить в него, но чтобы достигнуть иного драгоценного знания, предлагаемого этим воспроизведением». Августин *a priori* исключал возможность сходства между образом и его прототипом. Он признал, что «лик Господень» (или Богородица, или апостола Павла) без конца меняется в соответствии с различными его воспроизведениями, которые каждый изготавливает для своей пользы». Он допускал многообразие, проистекающее из *индивидуальных* особенностей образного мира каждого отдельно взятого верующего, и художника в том числе, ибо Христос, как историческая личность был «единственным в своем роде, кем бы Он ни был». *Решение состояло в том, чтобы принимать эти сомнительные воспроизведения, однако так, чтобы не наделять их сомнительными атрибутами; надлежало не останавливаться на самих изображениях, но стараться достигнуть того, что скрывается за ними, постичь с помощью веры и размышления то, что они воспроизводят*. Этот текст представляет собой, таким образом, основание для той религиозной живописи, которая возникает на Западе, но не имеет ничего при этом общего с *культовым образом*, ибо оставляет изображение на уровне *индивидуального воображения*, предавшегося хаосу страстей.

Ярким примером субъективизма и индивидуализма, благословленного и возмевшего силу в период Возрождения, является творчество Леонардо да Винчи (1452–1519). Исследованию его художественных работ посвящено множество сочинений, удачное резюме которых мы можем отыскать на нескольких страницах «Эстетики Возрождения» А. Ф. Лосева. «В ранних своих «Мадоннах», — пишет автор, — Леонардо достигает небывалой интимности и глубины переживания при совершенно светской трактовке образа. Характерной чертой этих работ является полная выраженность внешними средствами внутренней жизни человека. Все глубинно-личностное, поскольку оно осознается как таковое, находит свое материально-внешнее выражение. В «Мадонне Бенуа», которую можно видеть в нашем Эрмитаже, Пресвятая Дева Мария, которую весь христианский мир считает матерью Самого бога, с нежной улыбкой протягивает цветок своему младенцу, и тот хватает его подетски наивно и изящно. Где же тут Матерь самого Бога и где тут ее Сын как Спаситель мира? Рационалистическая сухость психологических характеристик здесь еще пока не дает о себе знать.

«Тайная вечеря», являющаяся вершиной художественного мастерства Леонардо наиболее четко обнаруживает наиболее сильные и слабые стороны его творческого метода. Тончайшая психологическая характеристика апостолов и Христа достигается здесь при совершенной пространственной организации картинной плоскости за счет максимальной выразительности жеста. Ценой полного подчинения изображаемой фигуры условиям, создаваемой пространственной конструкции Леонардо достигает видимости свободы и естественности движений. Но искусствоведы неоднократно отмечали, что за этой видимой свободой коренится абсолютная скованность и даже некоторая хрупкость, поскольку при малейшем изменении хотя бы одной фигуры вся эта тончайшая и виртуознейшая пространственная конструкция неизбежно рассыпается. Можно сказать, что в «Тайной вечери» сугубый рационализм и механицизм доведены у Леонардо до такого их предела и виртуозного совершенства, что захваченный предельным напряжением всех возможностей этого механического и сухо-рационалистического реализма, зритель не замечает отсутствия той теплоты и интимности того переживания, которые были достижением ранних работ художника. Но здесь же обнаруживается недостаточность такого реализма, поскольку Леонардо не может удовлетвориться средствами механистическо-

го реализма и, не зная иных, оставляет незавершенным центральный образ картины — фигуру Христа. Удивительным образом, при всей механистической планировке картины каждый апостол представлен здесь вполне индивидуально, со своей собственной и весьма глубокой реакцией на слова Христа...

Что касается знаменитой «Моны Лизы», то зоркие глаза искусствоведов уже давно рассмотрели в этом портрете чисто классические, то есть возрожденческие черты — ясность очертаний, осязаемую гибкость линий, скульптурные переливы настроения в пределах физиономии и гармонию противоречивого и зовущего в неопределенную даль портрета с полуфантастическим пейзажем и неопределенно звучащими голубовато-зелеными горами, с извилистой трактовкой пейзажа — это Ренессанс. Однако едва ли возрожденчески трактована улыбка Джоконды, вызвавшая к жизни столь неимоверное количество разных анализов, часто весьма вздорных. Хорошо, если просто говорят о влечении к себе этой улыбки. Ведь стоит только всмотреться в глаза Джоконды, как можно без труда заметить, что она собственно не улыбается. Это не улыбка, но хищная физиономия с холодными глазами и с отчетливым знанием беспомощности той жертвы, которой она хочет овладеть, и в которой кроме слабости она рассчитывает на бессилие перед овладевшим ею скверным чувством¹. Едва ли в этом можно находить вершину Ренессанса. Мелкокорыстная, но, тем не менее, бесовская улыбочка выводит эту картину далеко за пределы Ренессанса...

В дальнейшем характеристика человеческого образа становится у Леонардо расплывчатой и неопределенной так, что в слащавом Иоанне Крестителе мы едва ли можем найти те черты человеческой личности, на которую мог бы опереться возрожденческий человек. Ясность чувства обращается туманностью и неопределенностью неуместной чувственности. Сухость и строгость пространственных характеристик сменяется аморфностью и зыбкостью в трактовке фигур. Отсутствие смысловой собранности и духовной ясности картины приводит к ужасу распадающегося внепросветленной сумеречной бездне человеческого тела, несвязанного с жизнью человеческой души. И рука Иоанна, указующая на крест представляет жест отчаяния и бес-

¹ Аналогичную характеристику «Джоконды» мы можем отыскать у свящ. Павла Флоренского в работе «Столп и утверждение Истины»: «В сущности, эта улыбка греха, соблазна и прелести, — улыбка блудная и разленившая, ничего положительного не выражающая (в том-то и загадочность ее!), кроме какого-то внутреннего смущения, какой-то внутренней смуты духа, но — и нераскаянности» [234, с. 174].

помощности неверия, обратившегося в своей трагической обреченности к чуждой, непонятной и ненужной ему вере» [139, с. 437–439].

Протестантизм и его отношение к образу. Полагание *индивидуального* в основание концепции образа заводит человеческую природу в лабиринты субъективистического забвения и, в конце концов, к потери образа как такового вообще. Постепенно человек перестает воспринимать образ, как *энергичное* продолжение глубинной структуры изображаемого, не зрит он умным оком их онтологической взаимосвязи: образ умирает. Медленно он превращается в некую отвлеченность, связанную со своим прототипом ассоциативно, отвлеченно, что является результатом новонарождающейся теории материи¹.

Такая тенденция есть результат постепенного омертвления человеческой духовности к восприятию онтологии бытия. Теперь если и возникает какое-либо благоговение перед образом, то исключительно эстетического (или педагогического) порядка, которое есть смутное эхо утасяющей восприимчивости человека к онтологии. Художник и его произведение могут приветствоваться, но это художник образованный технически, знаток своего дела. **Якопо де Барбари** (ок. 1502) — венецианский художник, отстаивавший значимость образа и грамотность самого творца образов. В письме на итальянском языке к саксонскому курфюрсту Фридриху Мудрому по поводу великолепия живописи он пишет: «Они должны быть знатоками в названных искусствах, особенно в геометрии и арифметике, являющимися двумя условиями измерения пропорций. Не бывает пропорций без чисел и форм, без геометрии. Если художники осмысленно хотят изображать образы природы, они должны особенно исследовать соотношения измерений человека, формы и размеры тела которого совершенны... кроме того, художники нуждаются в поэзии, которая происходит от грамматики и риторики, для того, чтобы творить свои произведения, а также они нуждаются в богатстве различных историй... наконец, астрономия заслуживает особого внимания живописи, так, как индивидуальный облик и хиромантия формируются следствием влияния звезд. Люди воспринимают это влияние... особенно на лице и на руках... и художники должны обращать на это внимание, когда

¹ Однако если для католицизма образ дорог, и здесь еще говорят об онтологической связи, (в действительности же, исходя из целостного учения католической доктрины о материи, имеет место только их логическая взаимосвязь), то в дальнейшем (в реформации) онтология забывается совершенно, и защитники образа говорят только о связи логической и ассоциативной.

они размещают знаки на людях, в зависимости от истории и поэзии... если этих знаний у художников нет, их произведения становятся недостоверными и ложными, как это видно сегодня. Искусство попало в руки необразованных художников так, что оно не достигло того качества, которым обладали Апеллес¹ и другие во времена Александра Великого. Отсутствует не дарование, но опыт и образование...» [22, с. 614] Образ пишется не столько на интуиции, сколько на технике и отсутствие образования создает ложный образ. Итак, не мистическая одаренность человека создает подлинный образ, — считает Якопо, — но более всего светская грамотность художника.

Таким образом, концепция образа формируется в соответствии с господствующим учением о материи². Если материя воспринимается *атомистически*, вне принципа единства всего во всем, то и концепт образа формируется как результат этого учения о материи. В разных парадигмах можно как защищать, так и опровергать образ, но жизненная ценность образа в символизме, с точки зрения восточного богословия, выше чем вульгарно-эстетическое его обоснование. Хаос, одолевая человеческую природу, отказывает ему в под-

¹ Апеллес, древнегреческий живописец II половины IV века до н. э. Писал темперой на деревянных досках; искусно владел светотенью («Афродита Анадиомена»). Произведения не сохранились. Выражение «черта Апеллеса» означает высокое совершенство, достигнутое упорным трудом.

² Позже, с XVII века начинается эпоха увлечения всем искусственным. Если живая природа ассоциировалась с аффектами, страстями, свойственными поврежденной человеческой природе, хаотическими влечениями, раздирающими сознание, мешающими его «центростремительным» усилиям, то искусственные механические устройства, артефакты, ассоциировались с систематически-разумным устройством жизни, полным контролем над собой и окружающим миром. *Образ механизма* начинает приобретать в культуре XVII века сакральный характер. Он не только становится моделью мироздания, превращая Бога в часовщика, в искусного механика, но и начинает выступать в странной роли учителя нравственности, механизм не проявляет пагубного своеволия, он предельно «послушен», «разумен» и являет образцы исполнения высокого долга — быть, ни на что не претендуя, просто полезной вещью. В живописи протестантского Севера рождается совершенно новый жанр — назидательно-воспитующее изображение вещей, мертвого естества, натюрморта. Конструирование различных механических устройств, игрушек и т. д. становится увлечением, далеко выходящим за пределы нужд производства, в протестантских странах такое конструирование становится распространенной формой благочестивого семейного досуга (в посрамление католических воскресных либертин). Именно этому, санкционированному протестантскими ценностями, взрыву в Англии и Голландии массового конструирования различных механизмов (подчас совершенно «ненужных» дикивинок) мы обязаны формированием экспериментального гения Бойля, Гука, Гюйгенса и Ньютона. Все это вместе взятое радикально меняет отношение к инструментам, техническим приспособлениям в них начинают видеть потенциальных «помощников» человека в деле познания природы.

линном ощущении образа; пожирая его онтологию, хаос умерщвляет корни, сопрягающие человеческую природу с мировым бытием. А потому и защита образа в таких рамках оказывается малосостоятельной. Как бы там ни было, плодом нарастающего субъективизма явилось онтологическое огрубление в восприятии художественного произведения и тогда любая защита образа в рамках механицизма есть на самом деле его уничтожение. В такой среде являются концепции нейтрального отношения к образу. Франц фон Зиккинген¹ (1522) в «Послании» о культе и художественном характере образов рассуждает о различном воздействии образа на душу человека, подготавливая почву к *нейтральному* осмыслению образа: «Посредством таких образов можно как совершенствоваться, так и испытывать чувство досады. Если им поклоняться из-за ложной веры, то это было бы идолопоклонством... если же при их созерцании рассматривают их (святых) стойкую жизнь и твердую веру во Христа и мы бы их жизнь и действие сделали бы образцом для нас, то они (образы) были бы для нас благотворны. Но меня беспокоит то, что такое редко случается, а чаще видят в них искусство и красоту. Этим наша душа отвлекается от правильного пути к Богу, ввиду чего они почти... больше годились в красивых комнатах, чем в церкви для того, чтобы затраты и... старания не были бы применены без пользы» [22, с. 615].

Итак, выработанное временем отношение к образу в католицизме, покоящееся на принципе *индивидуализма*, в дальнейшем повлекло за собой возвращение в период Реформации (для которой индивидуальное высоко возвышается над коллективным) древних иконоборческих аргументов против иконопочитания. С ними вновь пришлось бороться католицизму. Протестантизму же наверняка было известно учение о материи развитое в классический античный период, но путь протестантизма пошел дорогой, над которой поднималась звезда *новой натурфилософии*, а потому и представление об онтологии, например, категории «*воображения*», здесь находилось в полном пренебрежении. Происходит постепенное разложение и прочих понятий: «подражания», «припоминания», «имени» и др.

¹ Зиккинген Франц фон — немецкий рыцарь, вождь Рыцарского восстания 1522–1523 годов в Юго-Западной Германии. Примкнув к Реформации, Зиккинген стал сподвижником Ульриха фон Гуттена. Во главе швабских, франконских, верхнерейнландских рыцарей он выступил против трирского архиепископа, но потерпел поражение. В апреле 1523 года был смертельно ранен при штурме замка Ландшуль. Зиккингену была посвящена драма Фердинанда Лассалы «Франц фон Зиккинген» (1859).

Правда, нужно отметить, что реформация знает не только борцов против икон, но и защитителей образа, однако защитительная полемика строится на абсолютно иной, новой почве. Хотя образ находит себе апологетов, но его теория теперь опирается на *субъективизм, психологизм, механицизм* и тем самым теряет свою прежнюю силу. Протестантизм пытается осмыслить образ религиозно и тем самым насилует ситуацию, забывая, что вся концепция о почитании образа — не имеет значения какого именно — берет свое начало в учении о материи. *Вопрос этот изначально к религии не имеет никакого отношения* — с точки зрения сущностно-энергийного осмысления бытия между образом и его прототипом *всегда* существует связь. Образ есть энергия сущности вещи, а потому и принадлежит ей. Теперь, если мы хотим говорить о культовом образе, все зависит от того, о каких именно связях идет речь: если это связь между тварной вещью и ее иконой, то, перенося эту связь в сферу религиозную, естественно получаем идолопоклонство. Если же речь идет об образе-энергии Спасителя, то о каком идолопоклонстве нам говорить? Более того, нужно сказать, что отказ от почитания иконы приводит к открытому богоборчеству. Протестантизм такого подхода почему-то понять не мог, а потому рассуждал об иконах профанно.

В период Реформации искра иконоборчества впервые вспыхнула в 1522 году в Виттенберге, и имела в лице Андре Карлштадта своего первого защитника, а в качестве первого противника — Мартина Лютера, но тот и другой по своей логике, в сущности, были иконоборцами.

Мартин Лютер имел более дифференцированное понимание образа и считал, что к изображению следует относиться *нейтрально*: он имеет право на существование, но не имеет права на культовое значение. Основания при этом понимании Лютером заимствуются из свободной логики, но не из теории о материи: «Касательно образов рассудили так, — пишет Лютер, — что они являются бесполезными, но свободными. Мы можем хотеть или не хотеть иметь их. Запрещено поклонение, но не изготовление... Ибо я думаю, не найдется такой человек... который, обладая умом (не сказал бы): Распятый, который стоит там, не мой Бог, ибо мой Бог — на небе. Это только знак. Поэтому я должен признать: иконы ни то, ни се, ни хороши, ни плохи. Можно хотеть их иметь или не иметь... Возможно, что может существовать человек, который сможет их использовать должным образом» [22, с. 609]. Интересно, что Лютер го-

ворит о полезности образа в связи с его напоминательной функцией, но здесь «припоминание» уже не сопричастность самим событиям или человеку — оно имеет чисто субъективистическую характеристику: «Памятные образы и образы и образы-свидетельства, такие как Распятие и образы святых... следует сохранять... и они суть даже почитаемые, так как с ними связано воспоминание и свидетельство... Мы желаем лишь, чтобы нам оставили Распятие или образ святого для созерцания, как свидетельство, на память и как знак, подобно тому как это было с портретом императора» [22, с. 609]. Такая позиция приводит к полному не чувству символа и устремленности к хаосу. Живопись становится самостоятельной, строящейся на фундаменте индивидуализма и, в конце концов — субъективизма, что мы и наблюдаем в период Возрождения.

Лютеровская позиция настолько скользка, что постепенно, но неминуемо приводит к отрицанию вообще любой связи между образом и первообразом, в том числе и логической, налагая абсурдное *табу* вообще на любое изображение и его изготовление. Против изображения выступал **Андреас Карлштадт**¹, который считал, что всякий образ несет исключительно вред душе человеческой, ибо подменяет собой живого Бога. В 1522 году он опубликовал сочинение «Об устранении изображений и что среди христиан не должно быть никаких». Аргументы, изложенные в этом трактате, сводятся к ссылкам на Священное Писание, что говорит о низком уровне богословского мышления: «То, что у нас в церквях есть изображения, является... нарушением первой заповеди: «Ты не должен иметь чужих богов». Храмы суть дома, где поклоняться следует одному Богу... Почему мы заказали рисовать (образы) с бархатом и камкой... и увешали их золотыми венцами? Рисованные образы отвратительны, а отсюда следует,

¹ Карлштадт Андреас — деятель Реформации в Германии. Профессор Виттенбергского университета с 1505 года. Уже с 1517 года Карлштадт поддерживал проповеди Лютера, но позднее занял более радикальную позицию в отношении преобразования религиозной сферы. В 1521–1522 годах Карлштадт со своими сторонниками произвел в Виттенберге церковный переворот: из храмов были удалены иконы и другие предметы внешнего культа, отменен celibat. После конфликта с Лютером он был вынужден в 1523 году переехать в Орламюнд, где продолжил радикально-реформационные проповеди, выступал против ограничения Реформации только религиозной сферой. В то же время Карлштадт был противником идей социального переворота, которые пропагандировал Томас Мюнцер. После подавления Крестьянской войны 1524 — 1526 годов Карлштадт был обвинен в симпатиях к восставшим, но избежал репрессий благодаря заступничеству Лютера. Тем не менее в 1528 году Карлштадт был принужден оставить Саксонию и уехал в Цюрих, где встретил дружеский прием у Цвингли.

что мы тоже становимся отвратительными, когда мы их любим. Они убивают своих поклонников... Поэтому наши храмы можно называть вертепами разбойников, ибо наш дух в них... умерщвляется. Бог нас мог бы упрекать: ты приносишь им восковые обетные дары в виде своих больных рук и ног... как если бы такие образы тебя исцеляли...

Художники как творцы образов не приносят никакой пользы, они ничего не разумеют... Кто посмеет сказать, что их образы приносят пользу?... Художники творят образ и повергаются пред ним с молитвой: спаси меня... Они забыли, что глаза образов не видят, а сердца их не разумеют» [22, с. 606]. Такие слова показывают полное непонимание теории образа сформировавшейся в христианской среде до эпохи Реформации, более того, как мы видим, такие рассуждения закрывают глаза на многовековую практику отношений человека и образа. Однако такая позиция не единственная: у образа есть защитники, уклоняющиеся от крайностей теории Карлштадта.

Еще более реакционную позицию во взгляде на образ занимал **Жан Кальвин**¹, считавший невозможным не только поклонение, но и любое изготовление образа: «Вторая заповедь означает, что всякий культ и всякое почитание подобает только одному Богу. Так как Бог не представляем, бестелесен и невидим... мы не должны изображать его на иконе или в статуе и почитать идола, как будто он имеет сходство с Богом. Скорее Бог, который есть чистый дух, позволяет нам почитать его в духе и истине. Так нас поучает заповедь Моисея и... и запрещает нам приписывать ему плоть или подчинять его нашим чувствам... все иконопочитатели, что Бог таков, каким Его представляет их суетный ум... ум выдумал идола, а рука его лишь исполнила. В некоторых местах содержит правда описания, в которых истинное лицо Бога является наглядно... но в этих описаниях Он изображается не таким, каким Он есть сам по себе, а таким, как Он к нам относится... значит, мы узнаем Бога таким, каким Он открывается нам своим Словом. Мир одержим вздорной идеей иметь в своем желании обладать видимым образом Бога...» [22, с. 612]

Подарив образ и его силу индивиду, протестантизм, вместе с этим, вручил судьбу образа психологизму, самодостаточности, чувственности, а значит и греху. Утилитаризм отныне правит жизнью

¹ Кальвин Жан — французский богослов, один из лидеров Реформации, основатель кальвинизма. Главное сочинение Кальвина — «Наставление в христианской вере». Став с 1541 года фактическим диктатором Женевы, Кальвин превратил ее в один из центров Реформации. Отличался крайней религиозной нетерпимостью.

всякого образа. Те, кому образ не безразличен, а таковы прежде всего светские художники, пытаются защищать художественное произведение, но апологетика совсем слаба — здание теории образа уже разрушено. **Альбрехт Дюрер**¹ (1525) в «Руководстве к измерению» в качестве предисловия резюмирует бытующие в его время дискуссии по теории образа с позиции светского художника: «...И это не смотря на тот факт, что теперь у нас и в наше время искусство живописи некоторыми весьма презирается и говорят, что оно служит идолопоклонству. Однако картина или живописное произведение также мало может склонить к суеверию христианина, как и кроткого, благочестивого человека может склонить к убийству оружие, которое он носит. Действительно, лишь неразумный человек захотел поклоняться картине, дереву или камню. Поэтому, картина вызывает более благоговения, чем негодования, если она исполнена благопристойно искусно и хорошо. Как почитались и ценились эти искусства у греков и римлян, достаточно отчетливо показывают произведения древних римлян. Хотя они впоследствии исчезли и тысячу лет оставались скрытыми, пока они, благодаря итальянцам 200 назад не были обнаружены» [22, с. 615]. Защищая образ, Дюрер апеллирует не к теории материи, с необходимостью выводя из нее образ, а к логике и метафорическому сравнению, что все же на практике оставляет образ слащавым и ненужным, а аргументы художника — наивными.

Другая попытка защитить образ была сделана на **Триденском соборе** (1563) католической церковью. Разложение теории образа и низведение его до уровня эстетического и педагогического подняло волну мнений в католическом богословии, стремящихся отстоять онтологию образа, но на практике осуществить этот проект оказалось весьма сложно. Как же мыслила Западная церковь почитание образа? Епископат Триденского собора вынес следующее постановление: «Святой собор призывает всех епископов наставлять верующих по поводу заступничества святых, просьб их о помощи, почитания реликвий и законного использования образов, а именно соглас-

¹ Дюрер Альбрехт — немецкий живописец и график. Основоположник искусства немецкого Возрождения. В напряженно-экспрессивных формах, фантастических образах воплотил ожидание всемирно-исторических перемен (серия гравюр «Апокалипсис», 1498), выразил гуманистические представления о смысле бытия и задачах искусства (т. н. мастерские гравюры, 1513–1514). Создал полные силы и энергии образы человека реформационной эпохи («Портрет молодого человека», 1521, диптих «Четыре апостола», 1526), людей из народа (гравюра «Три крестьянина»). Известен как тонкий, наблюдательный рисовальщик (св. 900 рисунков). Теоретик искусства («Четыре книги о пропорциях человека», 1528).

но унаследованному от первых времен христианской религии обычаю католической и апостольской церкви, согласно воли святых отцов и святых соборов... образы Христа, Богородицы и Девы и других святых должны сохраняться в церквах, в которых они сейчас находятся, и получать надлежащие почести и почитания. Это должно происходить не потому, что в них видят божественность и силу, ради которых их почитают. Также не следует на них полагаться, как когда-то это было у язычников, которые возлагали свои надежды на идолов. Пусть это происходит скорее потому, что почести, которые им (образами) оказывают, относятся к прототипам, которые они представляют. Тогда происходит, что мы посредством образов, к которым мы прикладываемся, перед которыми обнажаем головы или преклоняем колена, самого Христа почитаем и тем святым поклоняемся, образы которых они изображают. Это то, что содержалось в решениях соборов и особенно в решениях Второго Никейского собора против иконоборцев» [22, с. 617].

Через девятнадцать лет после Триденского собора Габриэль Палеотти, архиепископ Болоньи, задумал грандиозное пятитомное сочинение в защиту образа. Его основная идея состоит в том, чтобы разделить все образы на светские и культовые. Светские создаются, по Палеотти, для увеселения, в то время как культовые призваны возвышать душу человека: «Цель живописца как художника заключается в том, чтобы средствами своего искусства получать прибыль... и заслуживать похвалу... Главная цель христианского художника... состоит в том, чтобы посредством своего умения и прилежания достигнуть божественной милости... В случае с произведением искусства... цель достигнута не с помощью привычного сходства, но она служит более высокой цели — узреть в акте добродетели вечное величие, отвлечь людей от пророков и привести их к истинному культу Господа, причем образы как предметы внешнего культа следует отличать от внутреннего культа» [22, с. 619]. Однако благочестивой защиты образа из такой апологетики получиться не могло по нескольким причинам.

Во-первых, по сути, католическая церковь отвергала энергичную природу Бога в мире — это отчетливо мы уже видели на примере спора св. Григория Паламы с Варлаамом: она не принимала ни учение о нетварном свете, ни символизма молитвы и тем более не могла принять энергичной природы образа. Символизм, по видимому, вообще не может быть принят католической церковью и если мы слышим какие-то намеки и его отголоски, то это только ло-

гические послышки и эхо древнего учения, но никак не подлинное символическое/онтологическое учение западной церкви.

Во-вторых, нужно сказать, что для католицизма навсегда остается важным *принцип индивидуализма* в художественном творчестве, так и не позволивший создать каноническое творчество, а потому Западу неведома икона и ее мистическая привлекательность. Джироламо Савонарола¹, больше понимавший в искусстве, чем принято о нем думать, говорил в одной из проповедей: «Каждый художник пишет собственно самого себя. Поскольку он художник, он рисует согласно собственной концепции»...

В-третьих, попытка отстаивать образ через разделение его на две группы — светские и культовые — не приводит к желаемому результату, так как нет четких критериев для подобного разделения из-за принципа вседозволяющего индивидуализма. Об этом можно судить по спору, разгоревшемуся вокруг «Сикстинской Мадонны» Рафаэля. Эта картина была мало известна, пока саксонский король Август III не приобрел ее в 1754 году для собрания в Дрездене. Ценители искусства совершали паломнические рейсы для удовлетворения своей эстетической жажды. Произведение Рафаэля стало образцом для подражания молодым художникам, овладевавшим античными канонами. Более того, образ Мадонны вызвал замешательство среди благочестивых протестантов так, что некоторые перешли в католицизм. Разгорелся спор: одни считали, произведение светским, другие же полагали, что оно написано не случайно, а продиктовано подлинным явлением Девы Рафаэлю, последнее обстоятельство естественно понуждает видеть в созданном образе отражение мира небесного и тогда ложь в отмежевании от его неземной красоты. Споры вокруг этой картины не прекращались никогда.

Современность. Онтология образа ощущается не только художником, ее зачастую ведаёт и светский писатель. В *художественной литературе* можно заметить интуиции к признанию связи образа и первообраза, вспомним хотя бы «Портрет» Гоголя, вызывающий у читающего какой-то таинственный страх. Главный герой Чертков, приобретший портрет за двугривенный, замечает особо

¹ Савонарола Джироламо (1452–1498), настоятель монастыря доминиканцев во Флоренции. Выступал против тирании Медичи, обличал папство, призывал церковь к аскетизму, осуждал гуманистическую культуру (организовывал сожжение произведений искусства). После изгнания Медичи из Флоренции в 1494 году способствовал установлению республиканского строя. В 1497 году отлучен от церкви, по приговору приора казнен.

жуткий взгляд, наблюдающий за ним с холста. «Он опять подошел к портрету, с тем, чтобы рассмотреть эти чудные глаза, и с ужасом заметил, что они точно глядят на него. Это уже не была копия с натуры, это была та странная живость, которою бы озарилось лицо мертвеца, вставшего из могилы. Свет ли месяца, несущий с собой бред мечты и облекающий все в иные образы, противоположные положительному дню, или что другое было причиною тому, только ему сделалось вдруг, неизвестно от чего, страшно сидеть одному в комнате. Он тихо отошел от портрета, отворотился в другую сторону и старался не глядеть на него, а между тем глаз невольно, сам собою, косясь, окидывал его. Наконец ему сделалось даже страшно ходить по комнате; ему казалось, как будто сей же час кто-то другой станет ходить позади его, и всякий раз робко оглядывался он назад. Он не был никогда труслив; но воображение и нервы его были чутки, и в этот вечер он сам не мог истолковать себе своей невольной боязни. Он сел в уголок, но и здесь казалось ему, что кто-то вот-вот взглянет через плечо к нему в лицо. Самое храпенье Никиты, раздававшееся из передней, не прогоняло его боязни. Он наконец робко, не подымая глаз, поднялся с своего места, отправился к себе за ширму и лег в постель. Сквозь щелки в ширмах он видел освещенную месяцем свою комнату и видел прямо висевший на стене портрет. Глаза еще страшнее, еще значительнее впились в него и, казалось, не хотели ни на что другое глядеть, как только на него. Полный тягостного чувства, он решился встать с постели, схватил простыню и, приблизясь к портрету, закутал его всего.

Сделавши это, он лег в постель покойнее, стал думать о бедности и жалкой судьбе художника, о тернистом пути, предстоящем ему на этом свете; а между тем глаза его невольно глядели сквозь щелку ширм на закутанный простынею портрет. Сиянье месяца усиливало белизну простыни, и ему казалось, что страшные глаза стали даже просвечивать сквозь холстину. Со страхом вперил он пристальнее глаза, как бы желая увериться, что это вздор. Но, наконец, уже в самом деле... он видит, видит ясно: простыни уже нет... портрет открыт весь и глядит мимо всего, что ни есть вокруг, прямо в него, глядит просто к нему вовнутрь... У него захолонуло сердце. И видит: старик пошевелился и вдруг уперся в рамку обеими руками. Наконец приподнялся на руках и, высунув обе ноги, выпрыгнул из рам... Сквозь щелку ширм видны были уже одни только пустые рамы. По комнате раздался стук шагов, который, наконец, становился ближе и ближе к ширмам. Сердце стало сильнее колотиться у бедного художника. С

занявшимся от страха дыханьем он ожидал, что вот-вот глянет к нему за ширмы старик. И вот он глянул, точно, за ширмы, с тем же бронзовым лицом и поводя большими глазами. Чартков сился вскрикнуть — и почувствовал, что у него нет голоса, сился пошевелиться, сделать какое-нибудь движение — не движутся члены» [51, с. 54]¹.

У Леонида Леонова в повести «Евгения Ивановна» появляются интересные для нас рассуждения, но все еще в художественно-литературной форме. Профессор Пикеринг рассуждает: «Помните, я водил вас смотреть парижскую копию «Слепых» старшего Брейгеля? Шестеро таких же незрячих, как эти, бредут гуськом, и передний оступился в канаву, и вот уже всем остальным в разной степени передалось неблагополучие с жоаком. Только что на ваших глазах, Женни, в точности повторилось то же самое событие, и подмеченный художником механизм будет действовать в той же последовательности, пока неизменны физические координаты, на которых построен мир... — И затем профессор стал пространно излагать свои взгляды на назначение искусства, которое, полагал он, состоит не в отражении бытия в тесном зеркальце ограниченного мастерства, не в подражании, которое заведомо бедней оригинала, тем более не в повторениях, потому что кому под силу повторить солнце, кроме его творца? *Цель искусства*, по словам англичанина, заключается в осознании логики явления через изучение его мускулатуры, в поисках кратчайшей формулы его зарождения и бытия, а, следовательно, *в раскрытии первоначального замысла...*» [132, с. 221].

Такие же интуиции можно найти и у Михаила Юрьевича Лермонтова, однако у него они уже облекаются в *концепцию*, близкую к символическому мировосприятию. «По мысли Лермонтова, — пишет В. Ф. Асмус, — образы искусства ведут особое существование: они не суть ни простая наличная действительность, ни создание чистой и отрешенной мечты. *Им принадлежит как бы срединное бытие* — между непосредственно осязаемой реальностью и между видением чистой идеальности.

Этой срединностью, двойственностью образов искусства обусловлены, по Лермонтову, чрезвычайно своеобразные черты созданий поэзии. С одной стороны, подлинное искусство не боится воспроизведения самой «грязной» действительности, так как по отношению к воспроизводимому образы подлинного искусства всег-

¹ Некоторые параллели можно наблюдать у Оскара Уайльда в «Портрете Дориана Грея».

да нечто большее, чем простое повторение натуры, а именно — изображение существенного и в этом смысле нечто мыслью постигаемое, идеальное. На этом основана способность искусства отвратительное делать пленительным, вводить в прекрасный мир поэзии... С другой стороны, будучи воспроизведением не случайных черт личной действительности, но черт существенных, образы искусства в этом смысле не только представляют нечто срединное между наличным бытием, постигаемым мыслью, но даже обладают — как запечатление существенного — как бы высшей реальностью» [15, с. 35]. Признать такие положения за осмысленную до конца концепцию еще нельзя, но здесь уже присутствует подлинное понимание искусства присущее классической античной мысли.

Полновесная теория впервые появляется, по-видимому, у **Василия Кандинского**¹. По его мысли, «форма есть выражение внутреннего содержания. Такова ее внутренняя характеристика. Здесь следует вспомнить недавно приведенный пример с фортепиано, пример, где вместо «цвета» мы ставим «форму»; художник — это рука, которая путем того или иного клавиша (формы) должным образом приводит человеческую душу в состояние вибрации. Ясно, что гармония форм должна основываться только на принципе целесообразного прикосновения к человеческой душе. Мы назвали здесь этот принцип принципом внутренней необходимости» [113, с. 69–70]. «Но, несмотря на все разнообразие, которое может принимать форма, она все же никогда не может переступить через две внешние границы, а именно: 1) или форма как отграничение имеет целью путем этого отграничения выделить материальный предмет на плоскость или же 2) форма остается абстрактной, то есть она не обозначает никакого реального предмета, а является совершенно абстрактным существом. Подобными, чисто абстрактными существами — которые, как таковые, имеют жизнь, влияние и свое действие — являются квадрат, круг, треугольник, ромб, трапеция и бесчисленные другие формы, которые становятся все более сложными и не имеют математических обозначений. Все эти формы являются равноправными гражданами в царстве абстрактного» [113, с. 70–71].

¹ Кандинский В. В. (1866–1944), русский живописец и график, один из основоположников и теоретиков абстрактного искусства, автор экспрессивных, динамичных композиций, построенных на сочетании красочных пятен и ломаных линий («Смутное», 1917). Участвовал в организации общества «Синий всадник» и Института художественной культуры (Инхука). В 1900–1914 и с 1921 года жил за границей.

В этом рассуждении Кандинского замечательны два места особенно. Во-первых, введение понятия «формы как абстрактного существа», сущности, — о чем, собственно, и идет все время речь во всей изоглоссе русской культуры. По Кандинскому, художник призван выразить 1) то, что ему свойственно — индивидуальный элемент, 2) то, что присуще его эпохе и его национальности, и 3) «каждый художник, как служитель искусства, должен давать то, что свойственно искусству вообще (элемент чисто и вечно художественного, который проходит через всех людей, через все национальности и через все времена; этот элемент можно видеть в художественном произведении каждого художника, каждого народа и каждой эпохи; как главный элемент искусства он не знает ни пространства, ни времени)»; эти «три необходимости», как выражается Кандинский, создают «внутреннюю необходимость», или, иначе, реализуют «принцип внутренней необходимости» [113, с. 81–82].

В концепции Кандинского важно еще одно: для того чтобы форма совершилась, состоялась, должно установиться взаимодействие, гармония, между «вещью» и душой человека, созерцающего предмет искусства; и в этом взаимодействии художник играет роль посредника, а картина (в живописи) — это и есть сам посредствующий предмет. Свои взгляды Кандинский закреплял яркими примерами из современного ему искусства: «Искатель нового закона формы — Сезанн... умел из чайной чашки создать одушевленное существо или, вернее сказать, *увидеть существо этой чашки*. Он поднимает «nature-morte» до той высоты, где внешне «мертвые» вещи становятся внутренне живыми. Он трактует эти вещи так же, как человека, ибо обладает даром всюду видеть внутреннюю жизнь. Он дает им красочное выражение, которое является внутренней живописной нотой, и отливает их в форму, поднимающуюся до абстрактно-звучащих, излучающих гармонию, часто математических формул. Изображается не человек, не яблоко, не дерево. Все это используется Сезанном для создания внутренне живописно звучащей вещи, называемой картиной» [113, с. 48–49].

Таким образом, как точно формулирует Кандинский, средством «вызволить» душу из вещи — а «вызволить» здесь значит «открыть человеку», «показать» — является сама картина. Нет иного способа сделать это, как создав картину. Акт «вызволения» души вещей совпадает с актом творчества художника.

Здесь надо сказать, что положения Кандинского полностью отвечают одному из главных мотивов искусства конца XIX — начала XX

вв. — мотиву «вызволения души, сути из природного явления». Но поскольку «вызволяющим» является сам художник, то это же и вечный мотив мучений художника. **Винсент Ван Гог** (1853–1890)¹ записывает: «Я безостановочно поглощаю натуру. Я преувеличиваю, иногда изменяю мотив, но все-таки не выдумываю всю картину целиком: напротив, я нахожу ее уже готовой в самой природе. Весь вопрос в том, как извлечь ее оттуда» [38, с. 31]. Решая этот вопрос, художник — в муках — создает и себя как художника. «Величия достигаешь, — пишет Ван Гог, — не только поддаваясь своим порывам, но еще и терпеливо скребя стальную стену, которая стоит между тем, что ты чувствуешь, и тем, на что ты способен» [38, с. 84]. «Вызволяя душу» из явлений и предметов, Ван Гог тем самым по-особенному передавал и их собственный, одушевленный облик.

А вот интересная подробность из жизни художника **Тиссо**. «Замечательные картины Джеймса Тиссо «Из жизни Христа» привлекли к себе всеобщее внимание в Париже и Лондоне и произвели там сильное впечатление, по натуре своей. О путешествиях Тиссо по востоку и о тщательном изучении им восточной топографии и костюмов было много творено и написано; в мартовском же номере «Me Magazine» М. Moffet дает еще новые интересные подробности о самом методе работы Тиссо: «Тиссо имеет обыкновение набрасывать несколькими штрихами карандаша свои впечатления и фантазии в маленький альбом величиною не более почтовой карточки. Выбрав из этих набросков что-либо для картины, он опять делает набросок, — так сказать, только скелет картины, но уже в увеличенном по желанию размере; это просто несколько грубых линий: полуoval для лица, две-три черты для торса и т. д. Затем происходит нечто удивительное, мы бы сказали невероятное, если бы ничего не знали о глубоких тайниках человеческого духа. Ученые называют это явление «гиперестезией» или «гипертрофией нервов», но, как бы оно ни называлось, это явление у Тиссо постоянное, неизменно повторяющееся в каждой его картине. Тиссо, придя в некое особенное

¹ Ван Гог Винсент — нидерландский живописец, представитель постимпрессионизма. Страстная эмоциональность, остродраматическое восприятие жизни, социальный протест, присущие искусству Ван Гога, выражались им в первой половине 1880-х годов в произведениях, выдержанных в сумрачной гамме, проникнутых сочувствием к простым людям; с 1888 года создавал трагические образы в болезненно-напряженной, предельно экспрессивной манере, построенной на контрастах цвета, порывистого ритма, на свободной динамике пастозного мазка («Ночное кафе», 1888; «Пейзаж в Овере после дождя», 1890).

состояние и предварительно составив себе *идею* о том, что именно он будет воспроизводить, наклоняется над листом с едва обозначенными точками и пристально смотрит на него. И вот, целая картина постепенно вырастает в его воображении; он видит лица, одежды, цвета, малейшие подробности; он закрывает глаза в восхищении и бормочет: «Превосходно! Поразительно! О, только бы не забыть... Только бы удержать в памяти!...» Напрягая всю силу воли, чтобы запечатлеть видение в своем воображении, он берет кисть и воспроизводит виденное на память».

«Большинство картин Тиссо написаны таким образом, но многие и лучшие не могли быть написаны: *ослепительное видение пронеслось, как чудный сон, и не возвращалось, несмотря ни на какие усилия*. «Да! — вздыхает он, — это было слишком хорошо, чтобы запомнить!»

«Однако я должен оговориться, что это явление видений не представляет собою ненормальности. Тиссо просто обладает в высокой степени чувствительностью образов и красок — чувствительностью, которою одарены очень многие художники. Все дело сводится к причинам и следствиям, как и сновидения нередко вызываются известными причинами. Причина видений у Тиссо: сосредоточенность, молитва и артистический темперамент. Его видения не всегда вызываются пристальным созерцанием листа бумаги, они случаются с ним и на улице. Однажды, например, по дороге в Париж, около Булонского леса, Тиссо вдруг видит перед собой массивную каменную арку, которую валит огромная толпа народа в восточных костюмах, с тюрбанами на головах. Народ, сильно жестикулируя, указывает на балкон, на высокой стене из желтого камня; на балконе римские солдаты тащат пленника в красном позорном одеянии. С балкона спускается ярко расшитый ковер, к этому коврику грубые руки солдат наклоняют лицо пленника, показывая его народу, лицо это Иисуса Христа. Это видение Тиссо точно передал на полотне с надписью «Ессе Номо».

«Непременное условие такой работы Тиссо — уединение. Он говорит: «Чтобы хорошо писать, я должен думать и чувствовать себя в полном одиночестве» («Light» 1894 г. № 995; см. «Ребус» 1899 г., № 37)» [81, ч. 1, с. 327–328].

Как бы ни была *символична* светская живопись, *иконография все же оказывается онтологически выше*: «Сопоставление и противопоставление лица и лика возможно с разных точек зрения. Если лицо

принадлежит к области эмпирического, то лик выражает онтологическое начало, он — «проявленность онтологии». Если лицо — явление, то есть феноменологично, то лик относится к области сущностного, он ноуменален. Если лицо физиологично и психологично, то лик — метафизичен. Лицо временно, лик — вневременен; лицо тленно, лик — нетленен; лицо субъективно, лик — объективен; лицо душевно, лик — духовен; лицо актуально, лик — потенциален; лицо — это наличность, лик — задание, призвание. Если лицо — это сам изображаемый предмет, то лик — его символ (разумеется, онтологичный). Если лицо явление чувственного мира, то лик — сверхчувственного. Если лицо индивидуально, то лик — соборно-личностен: с одной стороны, он свидетельствует о своей принадлежности к сонму святых (напомним, что канонизация означает «причисление к лику святых»), с другой — являет конкретного исторического святого.

Лицо требует для себя картины, портрета, лик — иконы; портрет идет по пути или идеализации лица, или максимальной реалистичности его изображения, или утрирования его наиболее выразительных черт, икона восходит по пути выявления в лице лика. Лицо на портрете — это одна из возможных схем данного лица, схваченная на лету, это, перефразируя Гете, «остановленное прекрасное мгновение», лик же — единственно возможная метафизическая схема лица, это внутренние силовые линии, формирующие его онтологическую основу; лицо — это внешнее строение, лик же — внутреннее. Если лицо на портрете характеризует также, а нередко и, прежде всего, художественное видение живописца (в определенном смысле портрет — это всегда и автопортрет), то лик выражает собой соборное видение Церкви в индивидуальном преломлении. Если лицо это видение, то лик проступает как видение — видение Первообраза» [133, с. 149–150]. Ясно — икона несет более онтологии, чем любое произведение светской живописи. Живопись всегда делает сопрястным конкретному, единичному икона же напротив — предельно общему, идейному началу и отхождение от каноники иконы приводит подлинную живопись к пропасти всеразрушающего хаоса.

Итак, художественная вседозволенность, как мы видели, положила начало концепту безразличного/табуированного отношения к образу сперва в католицизме, а после достигла своего апогея в протестантизме. И все же на этом вырождение онтологии образа не заканчивается, его агония как раз раскрывается в наши дни. В этом легко убедиться...

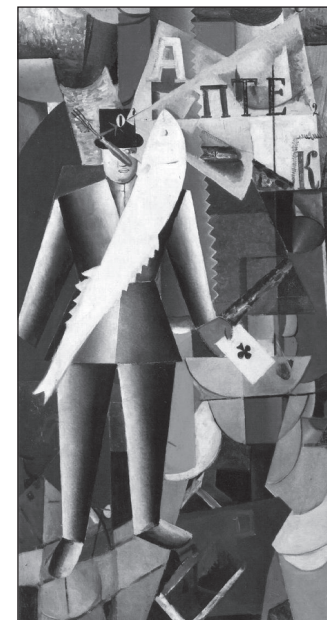
Вырождение образа. Индивидуализм всегда приводит к разделению, так было, например, с протестантизмом, так случилось и с образом после полагания его на зыбком основании субъективизма. Всевозможные направления в искусстве: кубизм, дадаизм, поп-арт, сюрреализм и другие — яркое свидетельство предсмертной агонии образа. Достаточно взглянуть на эти творения, чтобы убедиться в торжестве мрачного хаоса.



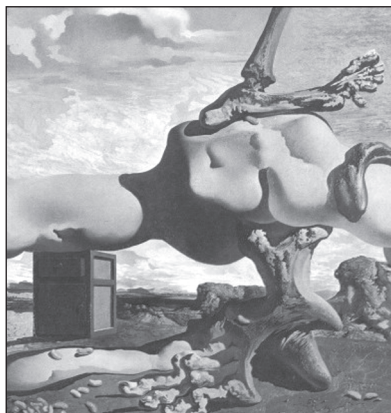
Пабло Пикассо «Герника»



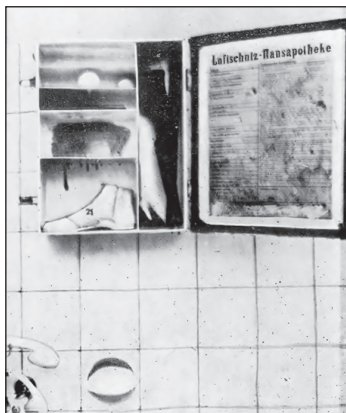
Джексон Поллок «Пасхальный тотем»



Казимир Малевич «Авиатор»



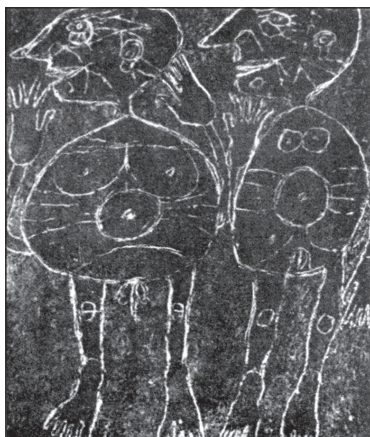
Сальвадор Дали «Предчувствие гражданской войны»



Ганс Петер Альверман
«Объект 1966»



Арман «Нагромождение голубей»



Жан Дюбюффе «Архетипы»

Некоторые выводы. Обобщим напоследок несколько посылок, подтверждающих связь образа и первообраза:

(1) Между святым и его изображением или образом существует связь — это подтверждается экстрасенсорной практикой. Так экстрасенс беспрепятственно воздействует на человека через имеющуюся у него фотографию этого человека. И это мы почему-то воспринимаем как должное. Когда же встает вопрос о связи святого с образом его на иконе — мы протестуем. Не странно ли? Мимоходом

заметим, что по качеству передачи личности фото более косно и обедненно-безжизненно, в то время как икона — глубоко насыщена и духовно емка. (*Манипулятивно-экстрасенсорная предпосылка*).

(2) К указанной выше указанной манипулятивно-экстрасенсорной предпосылке тесно примыкает первобытно-религиозная. Мы знаем, что в древности, да и сейчас у племен на стадии первобытной религии и у людей с примитивным мышлением распространено колдовство и знахарство. Среди необходимого инвентаря колдуна мы можем отыскать фигурки людей, через которых он воздействует своими заклинаниями на конкретно-определенные личности. Очевидна эксплуатация связи между образом человека и им самим. (*Первобытно-религиозная предпосылка*).

(3) Восточно-религиозная практика доказывает возможность воздействовать на человека через: а) представление образа индивида в своем сознании; и б) подчинение человека своей мысли через медитативное воздействие на его образ. Это воздействие достигается посредством определенной техники, построенной на связи образа человека с самим человеком. Мне приходилось знакомиться со случаем, когда человек, пожелавший уйти из восточной религии и перейти в православие, долго не мог побороть чувства зависимости от людей, с которыми общался, не общаясь с ним, они как бы насильно его удерживали. Он точно знал причину зависимости — на его образ медитировали и поэтому пришлось противопоставить этому силу молитвы, после чего воздействие прекратилось. (*Медитативно-практическая предпосылка*).

(4) Между святым и его изображением существует живая и действенная, но не видимая человеческим оком связь. Эта связь богословски разработана и философски фундирована на VII Вселенском Соборе 787 года. (*Богословско-философская предпосылка*).

(5) Ощутима действенность святого через его образ на молитвенно обращающегося к нему христианина. Всякий с верою обращающийся к святому, изображенному на иконе, получает исцеление или иную помощь. Об этом свидетельствует жизненная практика. (*Утилитарно-практическая предпосылка*).

(6) Уже подтвержден факт плачущих, мироточащих и кровотокающих икон. При этом не следует путать благодатную жидкость с древесной смолой. Ведь это настоящее чудо, как и факты исцеления от икон святых, тем более что количество источаемой из образа жидкости по своей массе превышает во много раз массу самой иконы.

А для тех, кто думает, что в теле иконы служители культа пролагают трубочки, являющиеся истинными виновниками источаемой жидкости, заметим, что по своему составу выделяемое вещество не имеет химических эквивалентов на земле¹.

¹ «16 марта 1960 года стала «плакать» Дева Мария на цветной репродукции в квартире очень набожной жительницы Нью-Йорка Пагоны Катуонис. Испуганная женщина позвонила ночью настоятелю Греческой православной церкви святого Павла и попросила совета. Священник Джордж Пападакас с недоверием отнесся к рассказу своей прихожанки, но все-таки отправился к ней. «Когда я приехал, — говорит он, — «слеза» под левым глазом уже высохла. Перед концом молитвы я увидел другую «слезу» в глазу Богородицы. Это была маленькая круглая капелька, которая медленно потекла по Ее лицу».

Священник решил, что видит чудо. В течение следующей недели квартиру Катуонис посетили 4000 человек, в том числе и репортеры. И всю неделю Дева Мария продолжала «плакать».

По мнению специалистов, изучавших «плачущие» иконы Богородицы, во всех этих случаях имеет место совершенно необъяснимое с точки зрения физики твердых тел явление, поскольку из сухого листа бумаги невозможно выжать ни капли влаги. Что же касается химического состава жидкости, истекающей из икон, то православие не одобряет научных исследований таких чудотворений, ибо они оскверняют святые образы.

По некоторым данным, когда в 50-е годы советские богоборцы закрыли Киево-Печерскую лавру, где в стеклянном сосуде находилась мироточивая глава святого, представители власти проявили интерес к этому черепу. Они выплеснули миро, насухо протерли сосуд и саму главу, затем поместили ее обратно, запечатали банку и поставили в сейф. Через две недели решили посмотреть. Сосуд оказался почти наполнен вновь наполненным светлой жидкостью. Ее передали для исследования в научную лабораторию. Ученые пришли примерно к такому выводу: «Жидкость с некоторыми маслянистыми элементами непонятного происхождения. Молекулы обычные».

А вот в Австралии церковные иерархи повели себя иначе. Через два дня после начала мироточения в церковь приехал иеромонах Вениамин, написавший такой отчет: «По прибытии в храм я увидел капли жидкости, очень медленно стекавшие по поверхности распятия. Много крупных капель маслянистой влаги стекало по верхней части тела Господа. Не было видно никакого источника ее, она просто появлялась в таком количестве, что текла по поверхности распятия».

Собрав на вату жидкость с пола и с распятия, иеромонах отдал на исследование в научную лабораторию, где ее подвергли анализу методом инфракрасной спектроскопии. Затем полученные результаты сравнили с имевшимися эталонами. Оказалось, что состав жидкости сходен с составом оливкового масла и обычного церковного миро, но полностью не совпадает с ним.

После этого по указанию архиепископа австралийского загадочные «капли» с распятия передали для исследования на химический факультет университета Нового Южного Уэльса, где подтвердили выводы лаборатории. Тогда архиепископ попросил дать заключение, могла ли жидкость образоваться на поверхности распятия из краски или лака путем конденсации или в результате каких-либо иных реакций. Ученые ответили, что это совершенно невозможно. На его вопрос, откуда, по мнению химиков, могла появиться эта жидкость, архиепископу было заявлено, что «ответ нужно искать у Бога».

(По статье: Анатолий Меркулов. Тайная власть 17, 2000).

Еще одним фактом, подрывающим теорию о якобы выделяющихся древесных смолах из доски, на которой написана икона, является мировыделение из икон, выдолбленных на камне. Это миро по своему химическому составу эквивалентно миру, источаемому иконой на древе. Да и проступают ли смолы на камне, тем более в таком количестве? (*Научно-химическая предпосылка*).

(7) Как правило, пылливый ум часто любит задаваться вопросом о психологическом самовоздействии или самовнушении. Действительно, кто может утверждать, что здесь не включаются какие-то глубинные процессы нашего подсознания, приводящие в результате к различным исцелениям, приписываемым святым? Наше суждение имело бы силу, если бы не один простой, но очень весомый аргумент. Дело в том, что исцеления получают не только взрослые, но и дети, среди которых есть новорожденные, месячные, двухмесячные и т. д. Наука же психология нас учит, что сознание своего Я у человека наступает к трем годам, а до этой поры он не осознает себя как личность, и говорит о себе в третьем лице. Нет самосознания — нет самовнушения. Таков приговор психологии. (*Научно-психологическая предпосылка*).

(8) Порой забывают еще об одном, бесспорно, очень важном и сильном аргументе. Мы до сих пор говорили о различных фактах *исцеления* от икон, но не следует нам забывать о хотя и редком, но все же имеющем место факте непосредственного *воскресения из мертвых*. Оно есть и этого из истории человечества не вычеркнешь. Другое дело, что верим мы в это только в случае личного свидетельства, но наше неучастие в этом чудесном акте не может затуманивать его совсем. (*Чудо как предпосылка*).

(9) А вот еще некоторые интересные данные, находящиеся на стыке религиозной жизни и психологии. Один из сложнейших вопросов состоит в умении различать психическую патологию от беснования. Неверующие медики часто ставили опыты, над *психически* нездоровыми по их мнению пациентами, а на самом деле бесноватыми. Их с завязанными глазами прикладывали к разным предметам, среди которых находилась одна икона. Реакция возникала именно тогда, когда бесноватого соприкасали с образом святого. Сегодня врачи, да и не только они, некоторые духовные болезни не задумываясь расценивают как психические расстройства, и при этом пытаются лечить их соответствующими средствами. Как правило, такой подход не результативен и совершенно бесплоден. Необходимо пом-

нить, что человек составлен из телесной, душевной и духовной природы, тесно переплетенные между собой. Болезни телесной природы могут корениться в душевной жизни, а немощи последней — в духовной. Исцеляя душу, можно излечить тело, но если человек болен духовно, а мы приглашаем его на лечение к психоаналитику, то вряд ли поможем ему... (*Религиозно-психологическая посылка*).

7.2. Символизм песнопения и музыки (звука)

Звук и его энергийное осмысление. — Отношение человечества к силе звука. — Ритуал и революция, как два типа отношения к действительности. — Канон и произвол: два пути отношения к музыке. — Религиозное значение музыки. — Греция. — Христианство. — Различие в отношении к музыке в христианстве и язычестве. — Светская музыка. — Магическая сила музыки. — Магичность музыки. — Влияние религии Вуду на современные музыкальные направления.

Если весь мир мы мыслим энергийно (онтологично), то и *звук есть тонкая природа или энергия вещи*, ярко обнаруживающая себя в слуховом восприятии человека, причем *звуковая энергия всегда соответствует чему-либо*. Нет звука вне вещи, как нет энергии вне сущности — всякая вещь к нам обращена множеством энергий, в том числе, и своей звуковой энергией. Поэтому верно говорить, что каждая вещь имеет свою звуковую основу, это ее внутренний голос, ее живая речь, обращенная к окружающему миру.

Своим звучанием вещь обращается к сознанию человека, иногда оказывая на него завораживающее воздействие. Вспомним чарующий прибой морской волны или гудящий зимний ветер, завывающий, словно дитя. Человек часами может слушать шум летнего дождя и громящей молнии, быть просто парализованным ими, ввергнутым в состояние какого-то мистического трепета. В этих звуках происходит *единение* стихии и человека.

Не только вещи говорят с нами, но и мы *через музыку речи обращаемся к вещам*. Звуковая основа вещей есть их имя, то есть то, что выделяет эти вещи из единства всего существующего. Поэтому произнесение имени вещи — это обращение к глубинной стихии ее природы, актуализация энергийного единства с ней. Подлинный звуковой стержень — имя — у вещи единственный, но *имен, выражаю-*

щих единство вещи с миром, может быть множество, ибо все находится во всем.

Если говорить более общо, то *любое слово*, как гармоническое сочетание звуков, есть ни что иное, как музыкальное создание в миниатюре, поэтому все соприкасается со всем посредством музыкальных произведений: все, что имеет звуковой аспект — музыкально, или *все пронизано музыкой общения*. Итак, *имя и слово музыкальны*. Это можно хорошо прочувствовать, если говорить нараспев или, записав слово, растянуть его техническими средствами до значительных временных пределов.

Онтологию звука живо чувствует человечество на протяжении всей своей истории. Древность указывает на священный слог Ом, распевание которого по представлениям индуизма возвышает природу человека.

В тайны звука был посвящен Пифагор. Однажды он заметил пьяного юношу, пытавшегося поджечь соседний дом. Юноша находился под влиянием возбуждающей игры уличного флейтиста. Пифагор не стал останавливать дебошира напрямую, но, обратившись к флейтисту, убедил его изменить мелодию на медленную, успокаивающую. Злочинщик ушел.

Говорят, что Эскулап — знаменитый греческий врач — исцелял больных ракулитом и различными нервными болезнями, играя на трубе.

Каббалистические воззрения на мир включают в себя представления о том, что некоторое сочетание звуков может привести к пришествию Мессии.

По представлениям Бхагават-Гиты звуки флейты Кришны стали причиной возникновения мира.

В былинах о Садко, когда под звуки гуслей этого играца расплясалось и раскачалось все подводное царство, расходилось бурное море, потопляя корабли без счету, герою былины является старик «седатый», или «Никола Можайский», или «старчище», и обращается к нему с такими словами: «Полно тебе играть в гусельки яровчаты, полно губить людей бесповинных. От твоих от шор от бесовских, и от тых от плясок нечестивые Океан сине море всколебалось».

В греческой мифологии звуку отводится чарующая сила. Путешествие бесстрашных аргонатов приводит их на остров сирен, где магия звука лишает всякого проплывающего сил, но не так было для легендарного Одиссея и его команды:

«Уже недалек был остров сирен. Тогда обратился я к спутникам своим.

— Друзья! Сейчас мы должны проплыть мимо острова сирен. Своим пением завлекают они плывущих мимо моряков и предают их легкой смерти. Весь остров их усеян костями растерзанных ими людей. Я залеплю вам уши мягким воском, чтобы не слышали вы их пения и не погибли, меня же вы привяжите к мачте, позволила мне волшебница Кирка услышать пение сирен. Если я, очарованный их пением, буду просить вас отвязать меня, то вы еще крепче свяжите меня.



Корабль Одиссея плывет мимо острова сирен (рисунок на вазе)

— О, плыви к нам, великий Одиссей! — так пели сирены. — К нам направь свой корабль, чтобы насладиться нашим пением. Не проплывет мимо ни один моряк, не послушав нашего сладостного пения. Насладившись им, покидает он нас, узнав многое. Все знаем мы — и что претерпели по воле богов под Троей греки, и что делается на земле.

Очарованный их пением, я дал знак товарищам, чтобы отвязали они меня. Но помня мои наставления, они еще крепче связали меня. Только тогда вынули воски из ушей мои спутники и отвязали меня от мачты, когда уже скрылся из наших глаз остров сирен» [126, с. 377–378].

Однако вещи и люди могут произносить разные звуки, рождать различную музыку: музыку, увлекающую и возвышающую, а иногда и демоническую, манящую к хаосу. Как же рождается музыка хаоса? Мы уже указывали, что человек по грехопадению разорвал свою связь с Богом, он неумолимо с каждым мигот истории охватывает

Только сказал я это, как вдруг стих попутный ветер. Товарищи мои спустили парус и сели на весла. Виден был уже остров сирен. Залепил я воском уши моим спутникам, а они так крепко привязали меня к мачте, что не мог я двинуть ни одним суставом. Быстро плыл наш корабль мимо острова, а с него несло чарующее пение сирен.

ся онтологическим омертвлением. Лишь только соблюдение определенных матриц поведения — канонов — обеспечивает ему стабильность на данной ступени онтологии. Неукоснительное соблюдение матрицы поведения для всех и для каждого в отдельности — вот залог спасения от хаоса. Это стремление может показаться на первый взгляд парадоксальным, так как человек обретал полноту своей жизни, лишь отказываясь от себя и переставая быть собой (с точки зрения современного человека) в имитации и подражании архетипическим формам поведения. Иными словами, человек признает себя реальным лишь тогда, когда перестает быть собой.

Этой форме жизни противостоит другой ее принцип, где за достоинством человека закрепляется новое видение им мира и окружающих его вещей. Для такого человека быть самим собой — означает быть не таким, как все или, еще точнее, не вписываться в общие предписания. Все, что связано с повторением и имитацией, для него считается разрушительным и лишено всякой ценности. Прогресс, утвержденный на фундаменте постоянного изменения, имеет подлинный смысл в жизни такого человека. Каждый человек есть неповторимый момент в историческом потоке, и глубинный смысл этого момента — в его непохожести на все другие моменты.

Человек древности привносит порядок в мир путем воспроизведения определенной архетипической матрицы или модели, в результате чего неупорядоченные события и явления приобщаются к изначальному порядку. Это приобщение естественного хода событий к изначальной модели осуществляется посредством *ритуала*. Для человека хаоса порядок в мире воплощается путем совершения некоего небывалого события, изменяющего дальнейший ход истории и подчиняющего ее новому, ранее небывалому, порядку. Это новое событие есть, по-видимому, не что иное как *революция*. Итак, можно с уверенностью говорить, что *ритуал* и *революция* — два типа поведения, характеризующих прошлое и настоящее. Ритуал есть дамба онтологии, ее скрепа, привязывающая человека к всеединству. Революция, напротив, — рычаг, бесконечно сбрасывающий человека на более низкие онтологические ступени. В этом стремительном выпадении из онтологии человек обретает бездну *хаоса* и неразберихи. Мир, как нечто единое, оказывается для человека расчлененным, более он не ощущает его целостным, а себя — его органической частью.

Теперь становится ясно, что человек древности по необходимости рассматривает музыку как ритуал, включающий его в бытие, в то

время как человек хаоса превращает музыку в поле революции, и если с точки зрения классической древности смысл музицирования заключается в воспроизведении или повторении некоей модели, то с точки зрения революционной стратегии смысл состоит в разрушении старого и создании нового, все более оригинального.

Ритуал осуществляется путем совершения заранее установленных предписаний; совокупность же таких предписаний образует *канон*. Революционный подход осуществляется путем проведения ранее не установленных предписанием действий и существует как *произвол*¹. Канон всегда порождает анонимное творчество, произвол же порождает творчество авторское или музыку композиторов.

Итак, музыка новшества, порожденная произволом, вырывает человека из онтологии, все новыми и новыми революциями она ищет истины и правды, но находит лишь хаос и дальнейшую устремленность человеческой природы к небытию. Истина же лежит не в перемене, а в подражании древнейшим ритуальным архетипическим моделям, удерживающим человечество на данной ступени онтологии и позволяющим с большей эффективностью стартовать к высшим пределам онтологии, к подлинному единению с Богом.

Религиозное значение музыки. Греция. Для пифагорейцев музыка имела особое значение. Вселенная представлялась как единая целостность, в которой все взаимосвязано и взаимозависимо. Принцип гармонии считался стержневым моментом, посредством которого каждый элемент мироздания сопрягался с остальными. Можно сказать, что с точки зрения пифагорейцев мир представлялся как огромный музыкальный инструмент, имеющий свою собственную музыку. Все человечество и боги, микрокосм и макрокосм связаны между собой гармоническим отношением, которое, в свою очередь, может быть описано числами. Цифрам поставались в соответствие определенные ноты, а потому математика может быть воспроизведена в музыке. Таким образом, *космические силы могут быть вызваны не просьбой, как в привычной нам молитве, а настройкой на определенную частоту*. Для пифагорейцев и их последователей представлялось естественным, что музыка обладает лечебными свойствами. Она могла быть использована как лекарство от различных недугов души.

¹ Термин «произвол» бытует в русских певческих рукописях второй половины XVI — начала XVII веков, где он обозначает принципы, выходящие за рамки канонических правил и построенные на основании новых «произвольных» законов образования мелодии.

По мнению Платона, процесс образования человека должен включать в себя гимнастику и музыку. В мистических школах древности музыка в соединении с танцем использовалась для приведения здоровья человека в то или иное состояние. В древнейших текстах всегда говорилось о необходимости настройки человека — микрокосмоса — на частоту Вселенной — макрокосмоса. Важно было настроить внутреннюю лиру в лад с небесной музыкой. Музыка служила каналом, соединяющим космические силы и их представителей на земле — богов, которые непрерывно развлекаются жертвами, гимнами и мелодичными звуками.

Такое видение мира восросло и в период эпохи Возрождения. Видный философ и маг этого времени Фичино говорил, что космический дух пронизывает все мироздание. Душа человека, по его мнению, питается, поддерживается и очищается посредством привлечения и впитывания космического духа, а музыка является важнейшим посредником в происходящем процессе. При помощи музыки космическая энергия может воздействовать на человека. Можно сказать, что музыка имеет молитвенное значение...

Христианство. Вся история Ветхозаветной и Новозаветной Церкви ведает значимость мелодического звука. Лишь только появились небесные светила — все ангелы восхвалили Творца своим гласом (Иов. 38, 7). Об этом говорит Священное Писание, указывая на хвалебную музыку небесных сил. Образчиком высшего единства слова и звука является хвалебное пение трисвятой песни ангельскими силами, которое созерцал пророк Исаия (Ис. 6, 3). Моисеем было установлено сопровождение звуками труб чина при принесении особо торжественных жертв (Числ. 10, 10). В дальнейшем это установление *развилось* в сложный канон пения и музыки в ежедневном богослужении. Священные трубы созывали народ к скинии, а впоследствии и к храму. Таких труб при скинии было две, и если трубили обе, то это было призывом для всего народа, если же одна — для начальников. (Легко догадаться, что место труб в нашем храмовом действе заменили *колокола*. Кстати, на освящении колоколов читается место из Числ. 10, 1–7, что еще раз подтверждает эту связь.) Псалмопевец Давид восторг своего духа изливал в пении псалмов и игрании на псалтири и гуслях. Иоанн Богослов в разных местах Апокалипсиса неоднократно упоминает о пении блаженных небожителей: старцев, окружающих престол Господа, херувимов, ангелов и великого сонма святых мужей. Рождество Христово ознаме-

новалось хвалебным песнопением ангелов: «Слава в вышних Богу и на земле мир, в людях благословение» (Лук. 2, 13–14). Св. Игнатий Богоносец видел ангелов, воспевающих Богу хвалу попеременным пением, о чем и поведал в церкви Антиохийской. Во время землетрясения, бывшего в Константинополе в 439 году, восхищенный на небо отрок слышал ангелов, поющих: «Святыи Боже, Святыи Крепкий, Святыи Бессмертныи, помилуй нас». Семь ангелов Апокалипсиса трубят, предвещая скорое приближение конца времен. «В молитвах и песнопениях церковных, — говорит великий русский праведник Иоанн Кронштадтский, — по всему их пространству движется Дух Истины» [103, с. 382].

Но в чем же разница между христианским песнопением и религиозной музыкой нехристианской древности? Каждая религия в глазах ее носителей является богооткровенной религией. Однако практически во всех религиях древности божественное Откровение, так или иначе, опосредовано Космосом. Сам Космос в этих религиях предстает как некое божество или его прямое сущностное продолжение, а потому для человека древности обожествление Космоса — дело вполне естественное, ибо Космос и есть Царство Небесное. Если же так, то задача человека состоит в том, чтобы привести свою природу в гармоническое единство с Космосом, согласовать и настроить ее на ритмику Космоса. Все это приводит к тому, что человек стремится познать потоки энергий, достигнуть знания пропорций, образуемых соотношением первоэлементов или взаимоотношением небесных сфер. При этом достигается это зачастую посредством самодовлеющего элемента самого Космоса — звука, причем такого звука, который рожден не человеком, а инструментом, так же опирающимся в своей структуре на космос. Инструмент изготавливается из предметов этого мира в соответствии со структурой космоса: например, количество струн музыкального инструмента соответствует количеству небесных планет... Иными словами, посредником в достижении гармонии человека с миром служит не столько человек, сколько самодовлеющий внешний космический звук, нечто, внеположенное человеку, посредством которого он желает достичь преобразования.

Что мы наблюдаем в богооткровенной религии? Во-первых, вышеизложенный путь рассматривается, как опасное заблуждение. Бог призывает Авраама покинуть Ур Халдейский — центр древней шумерской цивилизации — и это не случайно. Именно шумерами были изложены основы учения о Космосе и его божественном про-

исхождении. Здесь было сформировано основание таких наук, как астрономия, математика, геометрия и музыка. Астрология, развивая в шумерах, вскрывала механизмы отношений между землей, человеком и звездами и служила своего рода мостом к обожествлению Космоса. Чтобы оградить Авраама от соблазна поклонения Космосу, Господь выводит его из этой земли. Человек ориентируется Богом на другие принципы: мир поражен грехом и, хотя мир есть символическое (энергийное) явление Бога, Его идейное выступление из сокрытой непознаваемой сущности, тем не менее, преобразование человека лежит не в изменении своей природы через внешнее преобразование — корреляцию с Космосом, — но через внутреннее изменение самого себя путем чистого диалога со своим Творцом. Вспомним, что говорит Христос своим ученикам: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21). Нахождение Царствия внутри, в сердечной глубине человеческой природы, моментально отмечает внешние попытки привести греховную природу к преобразению через корреляцию с Космосом. Сердцу следует обратиться к Богу, заговорить с Ним, признать свое несовершенство и недостаточность своих сил в борьбе со грехом. Все это означает, что человеку необходимо через *молитвенное слово* и в молитвенном слове соединится со своим Творцом. Открывается новый космос — словесный, который должен достигнуть своего совершенства и чистоты в сердце каждого христианина. Что касается собственно звука, то он не отмечается, но становится мелодичной основой для молитвенного слова — рождается чистое *песнопение*. В таком песнопении мы приближаемся к Богу.

Канон церковного песнопения во время службы делает нас подражателями пения ангельского. Однако у такого подражания есть свои границы. Ангелы находятся по отношению к Богу гораздо ближе людей, а потому ангельская природа более проста, чем природа человека. Пение ангелов — феномен, не воспроизводимый в мире земном, попадая в мир видимый, оно раскалывается на два момента: правильную организацию жизни и правильную организацию голоса. Согласно данным древнего крюкового письма, одно и то же крюковое знамя одновременно обозначает и определенное движение голоса и определенное психическое состояние человека. Таким образом, ангелоподобное пение оказывается немислимым вне ангельского чина жизни, ибо правильное движение голоса может возникнуть только как следствие правильной духовной жизни. Если же песнопение не утверждено в таком каноне, то мы оказываемся в грехе искусственно-

сти, театральности: «Раз мы говорим о театральности, значит, дело идет о перенесении на исполнение церковного пения некоторых приемов сценического искусства. Как известно, это искусство имеет свои приемы исполнения, направленные к тому, чтобы передача артистом роли, как говорится, дошла до публики. Артист, играя роль, вынужден все передаваемые им эмоции подчеркивать и до известной степени преувеличивать. Иначе они не «дойдут» до публики. Отсюда проистекает неизбежное, сознательное или подсознательное стимулирование эмоций. Для выражения их — и это каждый профессиональный серьезный артист знает — существует ряд условных правил сценической передачи тех или иных эмоций интонацией и мимикой. Центр тяжести лежит здесь на том, чтобы внушить публике и заставить ее поверить в то, что и как переживает изображаемое артистом лицо» [177, с. 94]. Театральность делает музыку инструментом для достижения поставленной цели, а значит, обращается к ее магической стороне. Об этом аспекте звука нам еще предстоит поговорить.

Правильная жизнь рождает правильное движение голоса, а последнее становится основанием и для правильного слова и именно — молитвенного слова, ибо «от мирских песен, — пишет Св. Иоанн Златоуст, — может произойти вред, гибель и много других зол, потому что все то, что есть в них дурного и безнравственного, проникая в душу, расслабляет ее и развращает. Напротив, духовные песни доставляют великую пользу, великое назидание, великое освящение и служат руководством ко всякому любомудрию, потому что и слова их очищают душу, и Дух Святой скоро нисходит в душу, поющую эти песни» [177, с. 4]. Удержать единство молитвенного слова, звука и духовного делания порой нелегко, и тогда мы впадаем в грех нерадения: «Наслаждение плоти моей, — пишет Блаженный Августин, — которому не следует отдавать во власть ум, часто обманывает меня. Вместо того, чтобы следовать терпеливо за смыслом песнопений, оно старается прорваться вперед и вести за собой то, ради чего оно и имело право на существование. Так я грешу, сам того не осознавая, и сознаю лишь впоследствии» [24, с. 37].

Итак, пение христианское, возносящее к обожению, противопоставляется самодовлеющему звуку Космоса, с которым человек единится и сливается вне Бога: полнота единства с Богом противопоставляется недостаточному единству с Космосом. Звук вне человеческого голоса, вне естественного соединения с молитвенным словом оказывается невозможным для богослужения, а потому всякие инстру-

менты здесь недопустимы. По опытным подтверждениям аскетов, звук инструмента уводит человека от духовного пути, более того, бесконечное множество искушений, происходящих от темных сил, сопровождается игрой на музыкальных инструментах. Поэтому правы были наши предки, когда безбоязненно обличали игру на музыкальных инструментах и приписывали ей характер бесовский. Они имели на то глубокое основание, потому что воочию и непосредственно имели дело с самыми невидимыми вдохновителями этого искусства. Преподобному Исаакию, затворнику Печерскому (XII век), бесы являлись с музыкальными инструментами (сопеями, бубнами и гусями) и играют на них. «Бесовские песни, — пишет Авва Евагрий, — и напевы флейты расслабляют душу и губят упругую силу ее, которую ты должна хранить во всякое время, дабы не покрыть себя позором» [1, с. n. 48]. Св. Кирилл, еп. Туровский (†1183 год), называет в своих проповедях музыкальные орудия сатанинскими — «сопели сотонинския». «Смеха бегай лихаго, скомороха... и гудця и свирця не уведи у дом свой глума ради, поганьско бо то иесть... дьяволи бо то суть», — поучает черноризец Григорий. «Сопели, гусли... собирают около себе студныя бесы, держай же сопельника, в сласть любуй гусли... чтить темнаго беса», — говорится в «Слове о русалиях». «Не люби игры, да не обрящешися тамо с бесовскими слугами», — говорит митрополит Даниил в своем поучении. От трапезы, за которой происходят гудение, плясание и игры, ангелы Божий «отъидут скорбни», а «нечестивии демони возрадуются, видя волю свою содевающу безумнии христиане», — поучает Домострой, произведение XVI века, изящное по языку и мыслям. Когда однажды преп. Феодосий Печерский захотел отдохнуть после вечернего правила, то вдруг «слышаше глас хохота в пещере от множества бесов... в тимпаны биющем, и ином в сопели сопущем». Св. Церковь от лица священника спрашивает на исповеди кающихся: «слушал ли гусельников, или пел еси песни бесовские, или слушал поющих?» Даже плата, даваемая играцам, считается жертвой диаволу, то есть тяжким грехом.

Древнехристианская традиция весьма чутко относится к удержанию канона. Всякое увлечение новшеством становится опасным. И даже в самом песнопении может скрыться грех тщеславия, а иногда и блуд, поэтому следует быть весьма осмотрительным и осторожным. Так, Авва Памва (†386), отшельник нитрийский, послал ученика своего в Александрию; не имея там пристанища, послушник ночевал в храме св. Марка и, слушая церковные службы, заинтересовался

тропарями. Когда он возвратился к старцу, тот заметил в нем смущение и спросил о причине. Ученик говорит: «Небрежно, отче, проводим мы жизнь нашу в пустыне, не знаем ни канонов, ни тропарей». Старец ответил ему: «Горе нам, чадо, близки дни, когда иноки оставят твердую пищу, изреченную Духом Святым — Писание и псалмы — и примутся за песни и гласы. Какое может быть умиление и слезы от тропарей? Какое умиление будет иноку, когда он, стоя в церкви или келии, возвысит голос свой, как вол? Если мы предстоим Богу, должны стоять во многом умилении, а не в глумлении. Не за тем иноки ушли из мира, чтобы глумиться перед Богом, петь песни, выводить гласы, трясти руками и топтать ногами; но должны мы со многим страхом и трепетом, со слезами и воздыханиями, с благоговением и умилением, кротким и смиренным гласом приносить Богу молитвы. Но говорю тебе чадо, что придут дни, когда христиане растянут книги св. Евангелий и св. апостолов, составляя тропари и эллинские речи».

Аналогичный отзыв вкладывается в уста другому, жившему позднее, египетскому отшельнику. Когда персы опустошили Каппадокию в конце IV — начале V века, тамошний инок Павел ушел в Константинополь, затем в Александрию и, наконец, поселился в Нитрийский пустыне у одного отшельника. Но скоро он явился к игумену монастыря и просил у него отдельной келии, так как не может жить со старцем, который не соблюдает никакой службы и никакого чина, ни монастырского, ни мирского. Упомянув об отступлениях старца от каппадокийских обычаев относительно праздников и постов, инок прибавляет: «Но, что хуже всего, он не позволяет петь канонов и тропарей, что составляет обычное псалмопение у всех». Игумен, убеждая инока возвратиться к старцу, замечает: «Что касается пения тропарей и канонов и употребления музыкальных мелодий, то это прилично мирским священникам и людям светским, чтобы привлекать народ в храмы; монахам же, которые живут вдали от мирского шума, подобные вещи не полезны, но часто бывают вредны; ибо как рыбак ловит рыбу удочкою на червя, так диавол приманкою тропарей и пения ввергает в ров тщеславия, человеческих выдумок, жажды наслаждений, наконец, блуда; по истине подалеже от монаха, желающего спастись, пусть будет всякое мелодическое пение».

Светская музыка. Светская музыка есть музыка личности, музыка композитора. Она всегда основана на произволе и революции и потому есть попрание канона. Однако следует заметить, что и в этой музыке присутствует элемент гармонии и красоты, а это

означает, что ее бытие держится Духом Святым. *Святым людям открывалось помазание Святого Духа в творениях светского искусства.* «Всякая красота, — пишет святитель Игнатий Брянчанинов, — и видимая, и невидимая, должна быть помазана Духом, без этого помазания на ней печать тления; она, красота, помогает удовлетворить человека, водимого истинным вдохновением. Ему надо, чтобы красота отзывалась жизнью, вечною жизнью. Когда же из красоты дышит смерть, она отвращает от такой красоты свой взор» [30, с. 221–222]. Или вот как об этом пишет архиепископ Иоанн (Шаховской): «Все, что мы люди, в этом мире едим, все это (хотим мы того или не хотим) имеет отношение к богословию нашей веры. Мир богословствует, даже когда молчит о Боге и изгоняет Божию святую из человечества. Я склонен считать и светскую литературу... родом богословия жизни и культуры» [92, с. 487]. Это утверждение, естественно, относится и к музыкальным произведениям.

Тем не менее светская музыка есть уже новшество и отхождение от канона, она появляется как результат революционного отмежевания от традиционных ритмов, а потому приближает нас еще более к хаосу и его законам. «Против того, что музыка обладает страстным характером, — пишет еп. Варнава (Беляев), — не спорят и самые рьяные ее защитники. Даже такие авторы, как Bloch, и то советуют пользоваться ею с осторожностью, так как она может вызвать сильные эмоции (как, например, музыка Вагнера). Э. Фукс, про которого уже никак нельзя сказать, что он умеет отличать вещи целомудренные от бесстыдных в христианском смысле, и тот говорит про оперу (увлечение которой признается ныне верхом культурного лоска): «Опера — сконцентрированная чувственность. Каждое слово, каждый звук, каждый ритм, каждая линия, каждое красочное пятно — все в ней насыщено чувственностью, эротикой. Ее содержанием является исключительно чувственность, эротика, любовь, сведенная на сладострастие. Вокруг сладострастной любви вертится основная мысль сюжета, ею напоена любая ария, которая поется, и ничего, кроме сладострастной любви, не символизируют тысяча изворотов и арабесок балета. Другими словами: все в ней — сконцентрированная обнаженность, физически — в костюме и движениях, духовно — в диалоге. Она — не второстепенная в ней черта, а единственная сознательная цель. Не простая случайность поэтому, что во всех классических операх балет играет такую большую роль. Балет — просто неотделим от оперы, так как в нем чувственность линий и движений находит

свое утонченнейшее выражение» [39, т. 3, 50]. Воздействие музыки на природу человека оказывается подчиненным каким-то тайным законам бытия природы и человека, причем таким, пред которыми человек млеет и теряет свою свободу и трезвение чувств, стало быть, мы можем говорить о *магическом воздействии музыки на человека*...

Магическая сила музыки. Говорят, что любой культ можно удобно трансформировать, вкладывая в него новый, преобразующий его смысл. Также рассуждение пытаются отнести, в частности, и к музыке. Считается, что если любую музыку сопроводить нужным нам смыслом, то она тем самым будет поставлена на служение новой идее. Например, можно взять древнеегипетский гимн богу Ра и, размышляя о величии Христа, таким образом, языческий гимн поставить на служение благородному христианству. Однако против таких рассуждений легко возразить. Дело в том, что музыкальный звук имеет множество уровней, причем многие из них оказываются вообще недоступными сознанию человека, а, следовательно, и не контролируемы им, а потому звук может оказать на человека воздействие вне его воли. Поясним сказанное. В результате грехопадения природа человека поражена. При этом каждый из нас находится в подчинении своему главенствующему греху или, иными словами, *каждый имеет свою специфику греховности*. Грех, как конкретный поступок, есть результат действия страстей, последние же возникают как неспособность человека контролировать свою энергичную природу. Осуществить контроль и восстановить свою природу в совершенстве человек может лишь в силу сопричастности своему Творцу. В противном случае целый плат энергий природы человека оказывается под воздействием окружающего мира и его сил. Причем воздействие окружения эффективно, если оно в каждом конкретном случае удовлетворяет специфической греховности природы конкретного человека. Человеческая природа «обстреливается» потоками энергий, что приводит к эффективному воздействию некоторых из них, а именно тех, которые в силу специфики греховности данного человека не могут быть контролируемы сознанием человека. Таким образом, можно достигнуть желаемого воздействия на человека *вне его воли*, а это есть ни что иное, как воздействие *магическое*.

Звук, как и многие другие аспекты нашей жизни, вообще мало имеет отношения к сознанию и по большей части ориентирован на чувственную сторону природы человека, а потому *звук не столько логичен сколько магичен*. Звук всегда атакует глубинные корни на-

ших чувств, а потому схватить его инструментом логики невозможно. Приведем примеры. Американский ученый Роберт Вуд воспроизвел в театре во время спектакля звук частотой 13 колебаний в секунду, обычно слышимый человеческим ухом. Ученый хотел усилить влияние драмы на сознание зрителей, но эффект привел к другому: люди пришли в неопиcуемый ужас. Вуда обвинили в черной магии¹. Все знают, что музыка может влиять на смену настроения человека: она может расслабить или возбудить, навевать сон или взбодрить человека. Музыка может убаюкивать или стимулировать, успокаивать или волновать, снимать боль или вдохновлять. Обманывая здравый смысл и способность критически мыслить, музыка способна пробуждать в нас как духовное, так и звериное начало. Религиозная музыка способна вызывать духовный подъем. Ритм рок-музыки, совпадающий с биением сердца, может стимулировать сексуальные инстинкты. Звуки многочисленных труб и барабанная дробь на военном параде могут стать причиной нервного трепета. На поле боя завывания инструментов могут вызывать состояние панического ужаса у врага. Обычная тростниковая флейта способна гипнотизировать человека точно так же, как и змею. В древности люди наделяли флейту Пана способностью сводить с ума. Известно, что если барабанную дробь синхронизовать с ударами сердца человека, а затем ускорить ритм, то частота сердцебиения тоже увеличится. Магическая сила музыки использовалась шаманами при исполнении культовых обрядов и, в частности, для вхождения в мистическое переживание.

Все это примеры несостоятельности человека контролировать силу звука. Понимая это, некоторые люди стали прибегать к помощи звука для воздействия на человека и природу, то есть стали *открыто* пользоваться его магической силой. Например, с точкой зрения упомянутого нами Фичино о влиянии Космоса через звук на человека, соглашался Агриппа. Он утверждал, что каждая звезда или божество могут быть привлечены музыкой соответствующей гармонии. Но если Фичино стремился просто добиться требуемого влияния, то Агриппа хотел заставить силы Космоса *подчиниться* его требованиям. Древние гимны, по мнению Агриппы, дают возможность связывать и направлять объект своих заклинаний. Душа человеческая

¹ В октябре 1994 года Государственное научно-производственное предприятие «Дельта» создало ультразвуковые приборы, способные «взрывать» нервную систему крыс. Ультразвуковые излучения разных диапазонов воздействуют на грызунов, вызывая у животных то боль, то страх, то неистовое возбуждение, то сексуальное расстройство. В результате крыса погибает.

получает музыкальный звук как инструмент для достижения желаемых целей, и для человека, пребывающего вне упования на Бога, он оказывает безусловное воздействие. В этом смысле оказываются весьма опасными для человека древние, строго ориентированные на обслуживание культа, гимны. Правда, сегодня они приходят к нам под новой личиной, но их языческая (демоническая) сила оказывается такой же действенной. Так, еще недавно популярная и сегодня ставшая классикой музыка блюза, джаза и рок-н-ролла имеет глубокие религиозно-магические корни в африканском культе *вуду*.

Религия вуду включает в себя мифологию с добрыми и злыми божествами и ритуалы, совершаемые жрецами. Это религия посвящения: существует несколько ступеней посвящения, самые высокие из которых являются тайными. Жрец служит посредником верующими и божествами. Он обладает даром ясновидения, выступает в роли целителя и мага. Совершение культа не является тайным, но и для привлечения адептов также ничего не делается. Церемонии проходят ночью. Их суть в том, чтобы призвать божества спуститься на землю и войти в одного из присутствующих. Стать одержимым богом или духом — основная задача обрядов вуду. Удары барабана и жертвоприношения всегда сопровождают ритуал. Они важны для наведения состояния одержимости. Когда дух овладевает одним из присутствующих, этот человек впадает в транс, дико танцует. Ему предлагают приношения, предназначенные для духа, например, цыпленка, и если дух принимает эту жертву, одержимый откусывает голову у цыпленка и пьет жертвенную кровь. Не исключено жертвоприношение людей, совершаемое в исключительно серьезных случаях.

«Действие происходит в чаще непроходимого леса, — описывает ритуал вуду один из посвященных в древнейшие магические традиции человечества, — на самой крутой горе, на краю вулкана или на чумном болоте. Поименная переключка участников; констатация присутствия Оби¹, принесение систра и котла, заклание козы, которая сама должна предложить себя своему палачу и умереть без единого крика, оргиастическая пляска, коленопреклонения перед змеями, страшные вопли, возмутительные и постыдные действия и часто, говорят, принесение в жертву младенца: такова «программа» таинственного празднества, во время которого записываются все имена людей, предназначенных для мести» [68, с. 301]. Для достиже-

¹ Оби — дух, вызываемый участниками ритуальной церемонии ради достижения поставленных целей.

ния состояния транса или одержимости духами использовались барабаны, танцы, ритмичные заклинания, а иногда и наркотики. Враги племени при этом погибают, пораженные загадочным недугом, от истощения и без видимых на то причин. «Один европеец, живший на Ямайке, г-н Лонд, рассказывает, что по доносу бедной женщины, умиравшей от действия Вуду, был проведен тщательный обыск в хижине одной восьмидесятилетней негритянки, которая слыла грозной волшебницей и была уличена в напускании Оби на значительное число туземцев... Каждый день появлялись новые жертвы. Какие-то ремешки и мелкие кости; затем терракотовая ваза, наполненная глиняными шариками, слеplенными, насколько можно было судить, из волос и обрывков белья; наконец, кошачий череп, зубы и даже когти того же животного и разноцветные стеклянные бусины — вот и все подозрительные предметы, обнаруженные в этой хижине, которую позаботились сжечь вместе со всем ее содержимым... Тотчас же, словно по волшебству, эпидемия прекратилась» [68, с. 301].

Самый зачаровывающий из религиозных аспектов вуду — феномен одержимости, когда дух входит в разум одного из верующих, и тот становится богом в душе, поступках и речи. Стать таким одержимым — основная задача обрядов вуду. Это, можно сказать, знак великого уважения, свидетельство того, что боги сочтут человека достойным сосудом для своего присутствия.

Еще один интересный аспект практики вуду: по представлению каждый человек имеет две души, обладающие различными свойствами: «большой добрый ангел» — опора эмоциональной и интеллектуальной жизни и «маленький добрый ангел» — опора духа. Колдуны способны поймать большого доброго ангела человека, превратив его в живой труп, зомби — бессознательного раба колдуна...

В 1517 году был впервые предложен план ввоза чернокожих рабов в Испанию; в 1518 году были приняты первые рабы из Африки, а в 1526 году африканские рабы попадают на территорию, впоследствии именуемую Соединенными Штатами. Людей похищали и насильственно переправляли через Атлантический океан. От старой жизни у рабов не оставалось ничего, кроме их религии, основанной на *шаманстве*. Это постепенно у рабовладельцев вызвало чувство опасности. Рабам запретили пользоваться барабанами, что препятствовало возможности проведения ритуалов, но многие ритмы сохранились, благодаря *переложению* на другие инструменты. Таким образом, музыка, всегда имевшая религиозное приложение,

стала мало-помалу обретать *независимость*. Именно эта музыка лежит в основе *джаза, блюза и рок-н-ролла*.

Естественно, уму, мыслящему механистически, представляется, что современная музыка уже не имеет никакого отношения к тому ритуальному звучанию, которое вызывало дух одержимости в человеке. Ведь смысл, скажет такой ум, уже совершенно другой, здесь нет жажды одержимости и мелодия мыслится совершенно иначе. Однако не следует торопиться с такими выводами. Ведь музыка, как мы говорили, воздействует лишь в самой незначительной части на наше сознание, а ее основной центр тяжести приходится как раз на ту область человеческой природы, которая сознанием не контролируется. Звук оказывает свое воздействие на глубинные энергии человеческого существа, которые выпадают из света сознания, и здесь звук может творить то, чего пожелает, а точнее сказать, то чего пожелает его создатель (вспомним еще раз опыт физика Вуда).

Блюзовые певцы включали в свою музыку элементы *шаманских* ритуалов, предназначенных для введения аудитории в состояние транса. «Беси Смит, которая начала записываться в 1925 году, регулярно вызывала у своих слушателей, как белых, так и черных, — состояние, описанное одним из комментаторов как «религиозная эйфория». «Медленно выходя на сцену под аккомпанемент стонущих, приглушенных духовых инструментов и моторной африканской барабанной дробы... она начинала свои странные ритмичные движения, сопровождающиеся кричащим, молящимся, стонущим и страдающим голосом... (толпа) впадала в истерику и из нее неслись полурелигиозные выкрики, исполненные жалости и сострадания» [20, с. 385–386].

Интересен в рассматриваемом нами контексте феномен *Джона Леннона*, руководителя группы «Битлз». «По мере роста мировой популярности Битлз укреплялась репутация Джона как основательного поэта-лирика. Его социально ориентированные песни, где *прямой смысл всегда завуалирован символической образностью*, свидетельствовали о его большом поэтическом даре» [201, с. 372]. Кроме того, Леннон придавал особое значение *символике чисел* и их роли в судьбе человека. В частности, «по мнению Леннона, цифра 9 играла в его жизни роль некоего символа. Она сопровождала многие моменты его жизни, начиная со дня рождения (9 октября) и кончая днем рождения его сына Шона (тоже 9 октября). Первые 5 лет своей жизни он прожил в доме № 9 по Ньюскал-Роуд. 9 ноября 1961 года Брайен Эпстайн впервые пришел в «The Cavern» и увидел Битлов,

а 9 мая 1962 года состоялась его встреча с Джордж Мартином. В студенческие годы Джон ездил в художественный колледж на автобусе № 72 (7+2=9) Одна из первых песен Леннона называлась «One After 909». 9 ноября 1966 года он познакомился с Йоко Оно. В припеве его знаменитого гимна «Give Peace A Chance» — 9 слов. Когда в 1969 году Джон сменил свое среднее имя Winston на Оно, то как он заметил, теперь у них с Йоко на двоих оказалось девять «о», а также девять «п»... Когда Джон был застрелен около своего дома в Нью-Йорке, в Англии было уже 9 декабря. Больница, куда доставили умирающего Леннона, находится на 9-ой авеню. А «Dakota», у которой его застрелили, — на Западной 72-й улице (7+2=9)» [201, с. 478]



Леннон четко осознавал, что и группа, и слушатели во время концертов находятся под влиянием «божественных и магических сил». «Мне кажется, что не мы играем для них, — говорил он, — а они играют нами» [20, с. 388]. Присутствие на концертах Битлз породило понятие битломания — «массовая истерия, вызванная эмоциональным возбуждением от сопричастности к Битлз, их музыке и всему, что с ними связано» [201, с. 66]. При этом сам Леннон объявлял себя мессией и осознавал себя каналом высших сил: «Самая приятная для меня вещь, — замечал он, — это вдохновение, дух... высшее наслаждение — быть одержимым, медиумом. Обычно это приходит в середине ночи, когда я сижу без дела... причем приходят сразу и слова, и музыка — как единое целое. Я вот думаю: могу ли я сказать, что сам это написал? Я не знаю, кто является настоящим автором. Я просто сижу там и записываю эту чертову песню» [20, с. 388]. Написание музыки часто стимулировалось качественным изменением сознания, которое достигалось употреблением сильного наркотика — ЛСД. «Первые опыты Битлз с ЛСД относятся к весне 1965 года... Многие песни, написанные ими во второй половине 60-х годов, так или иначе имеют отношение к ЛСД» [201, с. 409]. Например, песня «Люси в небе с алмазами» вызвала много шума по поводу того, что из заглавных букв ее названия складывалось слово ЛСД, «рецензируя песню, ее критики связывали ее содержание с подсознательными детскими впечатлениями Джона от «Алисы в

стране чудес», а в ее музыке видели воспроизведение обморочной эйфории от дозы ЛСД» [201, с. 410]. Все сказанное делает возможным осмысливать феномен Джона Леннона, как человека, восстанавливающего магическую силу музыки и осознающего себя посредником мира духов, а современная музыка — это музыка, восстановившая связь с древними шаманскими техниками, а потому она может вызвать самые непредсказуемые последствия.

7.3. Символизм зодчества

Рай. — Дом-космос. — Сотворение мира и устройство храма и жилища. — Символика дома. — Символика дома как мира. — Символика дома как человека. — Символика храма. — Земной храм есть модель храма небесного. — Храм есть модель мира. — Сакральность геометрии и числа. — Символизм числа и фигуры. — Анализ зодчества храма Гарни. — Христианский символизм храмостроительства. — Представление о Творце как символическом геометре. — Символизм храма как человека. — Творчество есть подражание богам. Учение св. Григория Паламы о творчестве. — Кровавые и бескровные жертвы при храмо- и домостроительстве. — Два типа устройства жилища. — Некоторые выводы.

Рай. Вначале жилище, храм и место обитания человека — это Рай. Здесь Пра-Человек живет, здесь же он пребывает в постоянном богообщении и богосозерцании; но изначально заложенный духовный потенциал должен ввести венец творения Божия в более совершенный Дом — в Божественную полноту благодати. Через возделывание себя Первочеловек должен был увлечь с собой и тот первозданный мир, в котором он жил, то есть, вместе с собой возвысить до состояния богоподобия Рай и то, что находилось за его стенами: все должно было свободной волей его войти в полноту Божественной жизни и стать богом по благодати. Ибо не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, «потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе» [145, с. 241]. Но история сотворенного была повернута свободой человека в противоположном направлении, и от созидания человек и окружающий его мир устремились к хаосу и разделению: теперь человеческое жилище-храм перестало отождествляться со всей Вселенной-Раем, а перешло в состояние неумолимого сокращения своих размеров. Естественно, что размеры эти не только территориальные, а, прежде всего, онтологические: человек чувствует Вселенную, как продолжение самого себя, непринужденно владеет ей и ведет ее к цели, намеченной Творцом.

Итак, свободно общаясь с Богом, Первочеловек в среде своего обитания имел храм и дом в одном существе.

Дом — Космос. Отделившись от Бога, главное творение видимого мира было изгнано из своего Пра-Жилища — теперь человек оказался на скользких рельсах хаоса, ведущих в небытие и забвение его душу и с ней весь окружающий мир. *Стадия фетишизма* еще ведает могущество человека, и в нем еще отголоском звучит живая связь с Богом, но прежней ее славы уже нет. *Домом для человека здесь еще выступает весь Космос*, живо воспринимаемый и подчиненный, но существующий уже без Бога и возделываемый в повседневной суровости и поте лица. Интересно, что древность не знала пещер, как укрытия от непогоды, а жилище устраивалось, прежде всего, на равнине, то есть его основание полагалось не по принципу защиты от окружающей стихии, но, скорее, по взгляду на мир как на *обитаемую и подчиненную территорию*.

Дом — это место, которое человек знал, которым он свободно владел и которое мог легко контролировать, независимо от его масштаба. Напротив, территория, которую человек переставал постепенно онтологически воспринимать, оказывалась злой, подчиненной хаосу и деструкции. В нарастании онтологически неведомого и человеком не контролируемого состоит переход от фетишизма к анимизму.

Для традиционных обществ *высокого анимизма* весьма характерно противопоставление территории обитания неизвестному, неопределенному окружающему пространству, так сказать, потерянному миром, вышедшим из под контроля. Первое — это Мир (точнее, «наш мир»), Космос. Все остальное — это уже не Космос, а что-то вроде «иного мира», это чужое и хаотичное пространство, населенное демонами и чужими (приравняваемыми, впрочем, к демонам и привидениям). На первый взгляд, этот разрыв в пространстве кажется происходящим от противопоставления *обитаемого и оборудованного*, то есть заселенного пространства пространству неизвестному, которое простирается за его пределами: с одной стороны, «Космос», а с другой — «Хаос». Но это не совсем так: *если всякая обитаемая территория есть «Космос», то именно потому, что она была предварительно освящена, потому что так или иначе она является творением богов и сообщается с их миром*. Мир это вселенная, внутри которой священное уже проявило себя. Что такое священное? Мы уже говорили об этом неоднократно. Для человека

стадии высокого анимизма важно чувствовать контроль над миром, или хоть над какой-то его частью, а потому священной будет именоваться та часть Космоса, которая пребывает в подчинении человеку, это мир, с которым он пребывает в онтологической сопричастности и через эту связь стремится к сопричастности с Богом. Такая освященная территория на стадии высокого анимизма *есть одновременно храм и дом, которые еще не разделяются*.

Для христианства этот принцип — противопоставление обитаемого и освященного — сохраняется: территория, заселенная людьми, исповедующими истинного Бога, есть освященная местность, привитая Христу, а потому наша. Мир же язычников следует преобразовывать и возделывать миссией проповеди имени Иисуса Христа, что есть попытка ввести в онтологию местность, не привившуюся еще Христу и Его спасительной жизни. Освящение территории знаменуется утверждением креста. Ясно: здесь, в христианской традиции, мы так же имеем дело с древним противопоставлением *освященного места* и *неосвященного*, а не просто *обитаемого* и *необитаемого*. Территорию язычников следует преобразовывать через *освящение* и строительство храма — места, где небо *сообщается* с землей.

Сотворение мира и устройство храма и жилища. Вернемся к древности. На стадии *низкого анимизма* продолжается сокращение онтологических связей с миром. Человеческое общество перестает чувствовать свое единство с миром в еще более сильной мере — теперь это удел единиц, вокруг них и образуется культ. Это дает свои плоды. Если на стадии высокого анимизма все общество онтологически ощущает свою местность, как жилище обитания, и дом с храмом и миром, по сути, едины, то теперь они с необходимостью разделяются. Почему?

Во-первых, как мы уже видели, делится сама территория на мир и хаос, а хаос уже не есть дом.

Во-вторых, мир отныне так же следует делить на жилище и храм. Храм суть место особого присутствия Божия, это особое место общения с Ним. Храм всегда ассоциируется с культом, а *культ появляется в момент оскудения способности большинства чувствовать органическое единство мира, в час сосредоточенности этой способности у меньшинства* — духовных лиц, помогающим большинству в онтологическом усилии восходить к ощущению утерянного единства.

Итак, как это ни парадоксально, храм является в истории, как результат духовной отчужденности большинства. Это большинство

живет в домах, изначально своим устройством подражающих миру, а значит и храму, но постепенно уступающих безрелигиозности: ведь в них — домах — живут люди, *знающие* об онтологии, но не *переживающие* ее: их дома превращаются в простые хижины. Дома же и люди, ведающие и живущие в онтологии, становятся, соответственно, *храмами и священниками*.

Но такой, как мы уже говорили, ситуация была не всегда. До того, как единицы остались способными воспринимать мир как органическое целое, до этого часа, а именно на стадии высокого анимизма, подавляющее большинство имело еще такую способность в полноте, а потому всякий дом был одновременно и храмом!

Таким образом, мы должны подчеркнуть еще раз, что *дом-храм есть характеристика фетишизма и высокого анимизма, а их разделенное существование, следовательно, есть характеристика низкого анимизма, происходящее от духовной парализованности большей части общества*.

Дом, который является одновременно и храмом, со временем раскалывается на два отдельных построения. Дом-хижина после отделения от храма какое-то время подражает ему по устройению и облику, пока хаос не поглощает его окончательно и не превращает в утилитарную крепость с удобствами.

Далее, после разорения дома очередь за храмом. Схема нам уже известна из истории античного культа. Хаос намечает себе в качестве цели храм. Как место сакраментального культа, он должен превратиться прежде в некоторое место театрально-эстетического статуса (дуновение этих ветров особо уже чувствуются в наше время по отношению к христианскому храму), а после — в забытый музей или склеп, где покоится тело онтологии...

Как и на стадии высокого анимизма, низкий анимизм сохраняет идею того, что *построение есть сотворение*, а потому в возведении жилища присутствует *переживание единства акта строительства с актом сотворения, а мира построенного с миром сотворенным*. «Все это с очевидностью выводится, например, из ведического ритуала овладения территорией, которое становится законным после возведения жертвенника огня богу Агни. «Можно считать себя разместившимся, если построен жертвенник огня, и все, кто строит жертвенник огня, законно размещены» (*Catapatha Brahmana*, VII, I, I, 1–4). С возведением жертвенника Агни как бы начинает присутствовать, тем самым обеспечивается *сообщение* с миром богов.

Пространство жертвенника становится *священным* пространством. Но значение ритуала значительно сложнее. И если принять во внимание все его части, становится понятным, почему освящение какой-то территории равноценно его космизации. В самом деле, *возведение жертвенника Агни — ни что иное, как воспроизведение в микрокосмическом масштабе Сотворения*. Вода, в которой замешивают глину, ассоциируется с первичной Водой. Глина, служащая фундаментом для жертвенника, символизирует Землю, боковые стенки представляют Атмосферу и т. д., а само возведение сопровождается декламацией стансов, которыми возвещается в понятной всем форме, какой космический район только что был создан (*Catapatha Brahmana*, I, IX, 2, 29 etc.). Короче говоря, возведение жертвенника огня, которое само по себе достаточно для овладения территорией, воспроизводит космогонию» [247, с. 265].

Христианская традиция, в свою очередь, тоже сохраняет эту идею сопричастности *построенного* и *сотворенного*. Это хорошо видно из символики дома и храма. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Символика дома. «Согласно формуле знаменитого архитектора Ле Корбюзье, дом — это «машина для жилья». И в этом качестве он должен, следовательно, находиться в одном ряду с бесчисленными машинами, серийно производимыми в индустриальных обществах. Идеальный дом современного мира должен быть, прежде всего, функциональным, то есть позволять людям работать и отдыхать после работы. Можно менять эту «машину для жилья» так же часто, как меняют велосипед, холодильник, автомобиль. Точно так же можно покидать родной город или родную провинцию, если только этому не мешает перемена климата» [247, с. 275]. Таково представление о жилище сегодня, но символика выдает прежнее сакральное его значение.

Символика дома как мира. Вспомним, что на ранних этапах дом и храм совершенно не разделяются, и если мы говорим о символике дома, то ее следует возводить к символизму, существовавшему в период, когда храм и дом были едины. Познать этот символизм возможно, обратившись к символизму храма, ибо он — храм — удержал после разделения первоначальный облик человеческого места обитания. Понять правильное устройство жилища и его символику можно только из устройства храма, подражающему вселенной и человеку.

Итак, если жилище представляет собой *imago mundi*, то оно должно символически располагаться в «Центре Мироздания».

Множественность, даже бесчисленность Центров Мироздания, на стадии низкого анимизма, никоим образом не смущает религиозное сознание. *Ведь речь идет не о геометрическом пространстве, а о священном пространстве бытия, имеющем совершенно отличную структуру, у которой могут быть бесчисленные разрывы уровней, а, следовательно, и множество связей с высшим миром.*

Символика дома как человека. Человек в своем устройении подобен миру большому — Космосу¹; жилище уподобляется Космосу, следовательно, можно найти символические соответствия между человеком и домом. «Жилище, — пишет свящ. Павел Флоренский, — имеет своим первообразом все тело в его целом. Тут мы припоминаем ходячее сравнение тела — с домом души, с жилищем разума. Тело уподобляется жилищу, ибо самое жилище есть отображение тела. Припоминаем в классическое изречение Витрувия, сказавшего, вслед за общим воззрением древности, что прекрасное здание должно быть построено «подобно хорошо сложенному человеку», — изречение, точный смысл которого раскрывается ниже. Подобно сему и Микель-Анджело утверждает, что «части архитектурного целого находятся в таком же состоянии, как части человеческого тела, и тот, кто не знал или не знает строения человеческого тела в анатомическом смысле, не может этого понять». Наружность здания он сопоставляет с лицом, этой наружностью тела — по преимуществу. «Если в плане имеются различные части, — пишет Микель-Анджело, — то все, одинаковые по качеству и количеству, должны быть одинаково украшены и орнаментированы. Если же меняется одна часть, то не только позволено, но необходимо изменить ее орнаменту, а также и соответствующих частей. Основная часть всегда свободна, как нос, находящийся посередине лица, не связан ни с одним глазом, ни с другим; рука же должна быть одна, как другая, и один глаз должен быть как другой. Поэтому очевидно, что части архитектурного целого находятся в таком же состоянии, как части человеческого тела, и тот, кто не знал и не знает строения человеческого тела в анатомическом смысле не может этого понять».

Дом подобен телу, а разные части домашнего оборудования аналогически приравниваются органам тела. Водопровод соответствует кровеносной системе, электрические провода звонков, телефонов и т. д. — нервной системе, печь — легким, дымовая труба — горлу и т. д. и т. п. И понятно, что иначе быть не может. Ведь, заключаясь

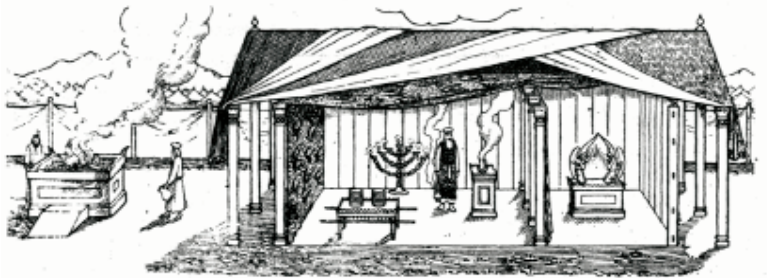
¹ Об этом более подробно смотри главу о символизме человека.

в дом со всем телом, мы заключаемся туда со всеми своими органами. Следовательно, удовлетворение каждого из органов, то есть до-
ставление ему возможности действия, происходит не иначе, как
через посредство дома, и значит дом должен быть системой орудий,
продолжающих все органы. Но, не останавливаясь на этом вопросе
пока, мы лишь отметим, что древний дом, дом по преимуществу —
с его двором, наружной частью и внутренней рассматривается, как
отображение всего человеческого существа». [235, ч. 1, с. 416]

Символика храма. Итак, если установлен храм или крест, то тер-
ритория считается *посвященной* Христу или воспринявшей возмож-
ность преображения. Утверждение креста и служение Литургии есть
не что иное, как воспроизведение в микрокосмическом масштабе
Древнего Сотворения и Страданий Христовых, которыми весь мир
воистину *сотворяется/соделивается* преображенным. Всему этому
служит ярким подтверждением символизм храмовой архитектуры.

В восточных цивилизациях — месопотамской и египетской, ки-
тайской и индийской — храм получил новое и весьма существенное
значение: он не только представлял собой *imago mundi*, но и *являлся*
земной репродукцией одной из моделей высшего мира. Иудейство под-
держивало эту древневосточную концепцию *храма как копии небес-
ного архетипа*. Христианство же объединяет две модели — земную
и небесную, предлагая модель преображенного мира — небесного и
одновременно земного.

Земной храм есть модель небесного храма. Устройство храма
христианского имеет свой корень в архитектуре храма ветхозавет-
ного, последний же своим прообразом восходит к скинии, устрой-
ение которой происходило по повелению Божию, данному пророку
Моисею. Сведения об этом мы находим в Ветхом Завете (Исход 25).

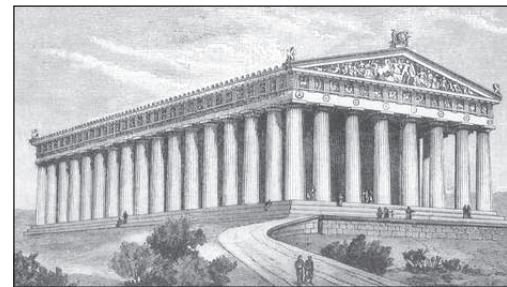


Скиния разделена на два отделения — Святое и Святое святых

Итак, если скиния устроена по подобию небесного образа, то и
храм, потомок скинии, имеет своим архетипом небесный образец¹.

Храм есть модель мира. Символика храма всячески свидетель-
ствует о связи между Космосом, Богом и человеком, как бы приво-
дя их отношения в единство и гармонию. Посредником в достиже-
нии символизма в зодчестве выступает *геометрия*, законы отноше-
ния чисел и их символизм².

К воплощению гармонии посредством геометрии человек стре-
мился издавна. В Древней Греции, например, геометрия получила
свое философское и поэтическое обоснование. Поскольку без зна-
ния геометрии и высшей гармонии нельзя вообще что-либо постро-
ить, знание ее — ключ к выживанию, отмыкающий тайны вселенной.
Гармоническое сочетание пропорциональных частей в архитектуре,



Афинский Парфенон

их соразмерность,
органическое един-
ство рождает эмоци-
ональное, эстетиче-
ское и духовное на-
слаждение, сходное
с впечатлением, по-
лученным от гармо-
нического сочета-
ния соразмерных му-
зыкальных звуков.

Храмы стали дверьми в сокровенные области физического мира и
внутреннего мира создания. Сакральность храма чувствовало все: че-
ловек, животное и весь мир. Существует предание о старом осле, ко-
торый ежедневно возил камни на афинский Акрополь для возведения
Парфенона. Когда осел одряхлел, он был освобожден от обязанно-
стей. Однако, несмотря на это, он каждое утро приходил к Парфенону.
Тогда сказали: «Смотрите, даже этот старый осел понял величие того,
что мы творим». Животное обязались кормить до самой смерти.

Храм как узел онтологии рождается на фундаменте чисел и их
отношений. Попытаемся показать онтологию числа. Храм в сво-
их формах являет красоту и совершенство. Две последние катего-
рии мы не можем понимать в духе субъективно-психологическом,

¹ Более подробно о ветхозаветной скинии см.: [240, с. 485–496].

² О символизме числа см. главу «Космологический и теологический симво-
лизм. V Символизм материи в учении св. Григория Паламы и его прямые след-
ствия. Нумерология».

ибо *постройка грациозна в силу самого понятия Красоты, как Божественной энергии*. Если подлинная красота есть стремление и явление Красоты Божественной, то благодаря какому методу и закону она является? Ответ на этот вопрос достаточно прост: методом в этом случае выступает геометрия, как наука о формах и об их отношениях; формы же и отношения задают *числа*, полагающие меру праматери (меону). Реально же онтологическим принципам полагать предел могут онтологические же начала, как хлеб не может быть нарезан мысленным ножом, но только реальным, так и праматерия преобразуется подлинной онтологией — *числом*. Не субъективизм и кажимость, не условная, созданная человеком для удобства математика полагает предел мировой онтологии, но подлинно живая идея-число¹. Итак, число должно быть онтологично, а значит, и символично.

Теперь обратимся к авторитетам онтологии — богословам: дадим отсылку к людям, чувствующим эту онтологию и руководствующимся ею на практике. Так, св. Климент Александрийский, Ориген и другие представители Александрийской школы признают символизм числа, а св. Григорий Палама, давая синтез всего святоотеческого богословия, блюдет число и его сакраментальную основу в высшей степени. Богословие этих отцов легло, через канон, фундаментом практики храмостроительства.

Какова же символика чисел, лежащая в основе храмового зодчества? Приведем список чисел, обычно используемых при постройке культовых сооружений, и их символический смысл.

1 — число, выражающее идею единства. Так как единица есть часть всех остальных чисел натурального ряда, она представляет идеальный символ Божества. Единица символизирует также происхождение.

2 — полярность и разделение, разрушение единства.

3 — самое священное из всех чисел. Треугольник связан с обычным использованием троек в структуре космоса и традиционным

¹ (1) Все есть благо (здесь благо — энергия). (2) Все приближается или удаляется от Блага, а потому (3) в большей или меньшей мере всякая вещь становится Благоуподобленным/обожением. (4) Типы блага-энергии: если рождается *добродетель*, то в ней мы приобщаемся энергии Бога — Добродетели; если рождается *красота*, то в ней мы приобщаемся подлинной Красоты-энергии. (5) Чтобы родилась красота и праматерия обожилась следует придать ей форму. (6) Оформление достигается через приведение материи в особые *пропорции* и *отношения*. (7) Отношения рождаются посредством числа. (8) Числа — объективны, ибо субъективное не рождает объективного, (9) если числа объективны, то *символичны*, ибо *посредством числа достигается приобщение различных божественных энергий*: вечности, мудрости, движения и др. (10) Числа рожают фигуры, но числа объективны, следовательно, объективны и фигуры. (11) Аналогичный вывод для тел.

устроением всех вещей, перекликающихся с троицей бытия: дух, душа, тело. В религии это принцип троичности Божества — отца, Сына и Святого Духа.

4 — связано с основными делениями пространства и времени: четыре направления света, четыре состояния тела, четыре всадника Апокалипсиса, четыре реки рая, четыре основные добродетели, четыре ветра, четыре времени года, четыре главных пророка и четыре евангелиста.

5 — состоит из двух неравных частей, 2 и 3. Разнообразие приносит зло и неудачу. Пятерка символизирует индивидуальность, бросающую вызов естественному порядку вещей и несущую за это наказание. Это число связывается с пятью пальцами на каждой руке, пентаграммой.

6 — Бог создавал мир за шесть дней. Шесть — сумма 3+3 или 1+2+3. Поэтому это число священно. Христос был замучен на шестой день недели и умер в шестой час.

7 — с самых ранних времен это число связано с небесными существами и духовными силами. Насчитывается семь дней недели, семь известных планет, семь злых духов, семь уровней зиккурата. Согласно блаженному Августину, семерка символизирует совершенство Бога: он создал мир и на седьмой день почил от дел своих. Христианская жизнь вся структурирована числом семь: насчитывается семь основных грехов, семь добродетелей, семь таинств.

8 — первое число после семи, символ жизни и будущего века. Символ жизни по принятии крещения.

9 — трижды три, то есть превосходная степень тройки.

10 — Блаженный Августин утверждал, что это число показывает совершенство, потому что является суммой 3+7. О совершенстве числа десять свидетельствуют десять заповедей. Десять — круг десятиричной системы счисления.

12 — связано с двенадцатью месяцами года. В сутках дважды по 12 часов. Известно двенадцать врат рая, двенадцать колен Израиля, двенадцать бронзовых



Двенадцать апостолов и Мария Магдалина. Вестфалия, XIV в.

тельцов, двенадцать апостолов, двенадцать звезд вокруг головы апокалиптической женщины.

Весь символизм чисел объединяется с формой, производя сакральный символизм геометрических законов. Главные символы геометрии следующие:

Круг — самая древняя фигура, известная человеку; она встречается в природе чаще всего и связывается с вечностью.

Квадрат — универсальная геометрическая фигура, позволяющая получить точное деление и умножение на 2. Вписав в квадрат крест, можно разделить его на восемь треугольников, определяя, таким образом, восемь основных точек пространства — четыре направления и четыре стороны света.

Круглый квадрат — характерный пример осмысления этого сочетания — комментарий Кассиодора на Псалом 95.13. Кассиодор замечает, что представление о Земле, как о круге — *orbis terrae*, — как будто вступает в противоречие с выражением о «четырех углах Земли» из Евангелия (Мтф. 24. 31). На самом деле, как пишет Кассиодор, противоречия нет, ибо круг содержит вписанный в него квадрат, как «это ясно показано в четвертой книге «Начал» Евклида». (Рассуждение Кассиодора через два века будет дословно передано в комментариях Рабана Мавра.)

Близким по содержанию является комментарий Кассиодора на другой Псалом 96, 4. В этом комментарии выражение «круг земли» служит отправной точкой для размышлений о геометрическом круге, его центре и диаметре. Затем, наоборот, указанные геометрические понятия оказываются «опрокинутыми» в космос. Круг, согласно Кассиодору, — это и есть мир, диаметром которого является линия восток-запад, имеющая особое значение в связи со строками Псалма 112. 3 «От восхода солнца до запада да будет прославляемо имя Господне».

Так, геометрическая тема *orbis quadratus*, одновременно была богатейшим источником аллегорических толкований. Например, в энциклопедии Рабана Мавра «*De universo*» подробно обсуждается символическое значение «круга земель» как образа вселенской Церкви.

Тема *orbis quadratus* была уместной и в раннесредневековой картографии, характерной чертой которой является склонность к символическому истолкованию географических реалий. Так, на средневековых картах Земля изображается попеременно то в виде круга, то в виде

квадрата или прямоугольника. Например, на некоторых картах, восходящих к трактату «Толкование на Апокалипсис» Беата из Лиебаны (конец VIII века), «круг земли» нарисован в виде прямоугольника. Эти карты служили комментарием к фрагменту Беата, трактовавшему о семи церквах в Азии, которым было адресовано послание Иоанна. Характерно, что геометрическая тема посредством картографии оказывается связанной с Апокалипсисом — одним из самых символических произведений Священного Писания.

Пентаграмма — древний символ здоровья и спасения; в средневековье использовалась для заклинания злых духов. Как геометрическая форма имеет множество значений. Ее связь с золотым сечением дает возможность бесконечного деления в обоих направлениях, делая этот символ еще более мистическим.



Шестиугольник получается при делении окружности радиусом. Простой способ построения этой формы делает ее широко используемой в природе: улы, формы базальтового камня. Шестиугольной была печать царя Соломона.

Золотое сечение — это отношение, которое использовалось на протяжении всей истории человечества¹. Оно обнаруживается и при постройке всевозможных зданий.

Пример древнего храма, построенного по эллинистическим классическим законам — Гарни.

Пропорции и размеры, используемые при строительстве этого храма, опираются на классический символизм. Углы, число колонн — все это было сделано для умилования богов и защиты от их гнева. Структура здания представляет собой космос: поднятая платформа; девять ступеней, ведущих к главному ходу (9=3x3, священная триада); 24 колонны, представляющие облака; потолок, как купол небес; сложное использование равносторонних треугольников, квадратов, пятиугольников и шестиугольников. Колонны расположены по шесть (число человека) спереди и сзади и по восемь с каждой стороны (первое число после семи, символ жизни).

Мысленно фасад представляется с геометрическими образцами. Начиная с первой ступени и поднимаясь к высшему краю карниза, можно начертить круг. Круг разделен воображаемыми линиями,

¹ Об этом см. у о. Павла Флоренского [235].

проведенными от ключевых точек здания. Два больших равносторонних треугольника привлекают внимание к другим трем равносторонним треугольникам внутри, которые обращают взор на другой набор треугольников — это шесть треугольников, каждый имеет три стороны. В каждом наборе из трех треугольников в общем насчитывается девять сторон.

Священнослужители должны были подниматься по девяти ступеням (снова священная девятка), каждая из которых представляла семь небесных планет плюс человека на земле. Каждый набор из трех треугольников зеркально отображается другим набором; один обращен вниз от небес, другой — вверх от земли. Вместе, где они встречаются, образуется правильный квадрат. Его форма подобна алмазу, сопрягающемуся с внутренней святостью, место пребывания божества. Стороны алмазного квадрата направлены по внутренним стенам святилища.

Такая символика видна практически во всех храмах. Если пересчитать количество линий, расстояния, сложить их, всегда получается священное число. Для создателей храма такая нумерология была совершенным воплощением их общения со Вселенной.

Христианство — восприимчивый символизм древности в его взгляде на храм, как на модель мира. Везде в повествованиях о планировке храмов можно найти священные числа и геометрические формы, как то посредством чего достигается Красота. Строительство христианских церквей начиналось с ориентации здания. Линия центра размещалась, согласно положению восходящего солнца в определенный день: «затем епископ берет в руки мотыгу и ударяет о землю. Трижды оборачивается на восток, трижды на запад, трижды на юг и трижды на север. Затем он дает рабочим 12 камней и они кладут эти камни в четырех углах шатра».

Сама церковь ориентируется на восток — откуда ожидают Второе Пришествие (восточное окно показывает вход духовного света в мир). Число 12 отражает 12 камней, взятых от реки Иордан, и 12 учеников Христа. Камни были омыты водой и вином — поскольку Христос омыл ноги апостолам и дал им вино, чтобы пить на Последней Вечери. «Затем кладут камень для основания церкви в центре, а другие камни — по четырем углам. Произносится молитва». В этом действе епископ символизирует Бога-Творца видимого и невидимого мира, отмеряющего границы бытия: «Он провел круговую черту по лицу бездны» (Притч. 8:17).



Миниатюра из *Bible Moralisee*.
Франция, XIV в.

Влияние геометрических сюжетов сказалось на формировании представления о Господе как символическом геометре. В основе этого представления лежит тезис о том, что строение мироздания согласуется с законами геометрии. Согласно Кассиодору, «все, что правильно располагается и обладает законченностью форм, подчиняется законам этой дисциплины». Но тогда неудивительно, что Тот, кому мир обязан своим возникновением, предстает в образе геометра: «Святая Троица, когда творит мир, поступает как геометр». Обе цитаты

взяты из пользовавшихся в раннем средневековье большой популярностью «Наставлений» Кассиодора. Любопытно, что в том же фрагменте Кассиодор полемизирует с «мнением древних», согласно которому символическим геометром, «рисующем фигуры на покрытой пылью геометрической доске» и одновременно творящим мировой порядок, является Юпитер.

Фрагмент Кассиодора, в котором он вводит аллегорию Бога-геометра, пользовался большим успехом у компиляторов. Классик флорилегия Рабан Мавр переписал его дословно в свой трактат «Об обучении клериков», тем самым подчеркнув значение этой аллегории для всей монастырской педагогики. Фрагмент Кассиодора появляется также и в двух чисто геометрических текстах IX века. Совершенно очевидно, что образ Творца как геометра существенно повышал ценность геометрических идей в глазах средневековых книжников. Отметим, что его влияние не ограничивалось лишь сферой литературного творчества. Вскоре после 1000 года образ Творца как геометра (с циркулем в руках) появляется и в иконографической традиции, служа иллюстрацией к строкам Книги Притч 8. 27: «Когда Он уготовлял небеса, я была там, когда Он проводил круговую черту по лицу бездны».

Христианские храмы возводились на камнях, что весьма символично. Слова Христа «и на сем камне Я создам Церковь свою» в какой-то степени следует понимать буквально. Камни в основании церквей на Руси именовали «вавилонами».

Когда центр будущей церкви установлен, и четыре угла земли, отмечены четырьмя камнями, то это символизирует четыре стороны света. Двенадцать камней распределяются по четырем сторонам квадрата, по три камня на каждой стороне. Продолжая традицию священных храмов древности, христианские зодчие разрабатывали и собственную архитектуру¹. Об этом много интересного можно найти в подробных очерках историков Е. Е. Голубинского [52] и Н. В. Покровского [200]. Напоследок приведем несколько иллюстраций развернутой символики христианского храмового зодчества.

Символика храма как человека. Храм соединяет своей символикой вселенную Бога и человека, а потому он человекоподобен. «Нередко говорилось, — пишет о. Павел Флоренский, — что храм, как дом Божий, строится именно как дом, по образу дома. Но это с точки зрения новейшей, сакральной теории культуры, ложное обращение, воистину поставление быка после плуга. *Храм есть тип дома, а не дом — храма, и самый дом есть дом постольку, поскольку он весь же есть род храма.* Ту же трехчастность видим, далее, и в христианстве — притвор, храм и алтарь, и в ламаизме и т. д. Итак, эта трехчастность есть норма храма. И теперь, обращаясь к толкователям храмовой символики, как древним, так и новым, мы видим, что в этой трехчастности усматривается ими изображение трех моментов человеческого существа — тела, души и духа, или, если угодно, тела физического, тела астрального и тела духовного. Таково толкование, например, у Филона и других древних толковников. А один из новейших писал целую книгу об изображении ветхозаветным Иерусалимским храмом человеческого существа, причем указывает подробнейшим образом соответствие разных деталей отдельным органам тела. По толкованию же Симеона Солунского, двойственный состав храма христианского, то есть из самого храма и алтаря, не считая притвора, или, иначе говоря, части доступной и недоступной, имеет символическое значение человека, «из души сущего и телесе» [235, ч. 1, с. 416–417].

¹ Было бы полезно отметить и негативные сооружения, отрицательно влияющие на человека. К таким можно отнести мавзолей на Красной Площади в Москве. Архитектура этого сооружения весьма разрушительна и составляет большую угрозу для жизни людей. У многих работников мавзолея, а также у проводящих перед ними долгие часы людей наблюдались опасные расстройства здоровья и психики.

Можно с уверенностью сказать, что *духовная архитектура лишь позаимствовала и развила космологический символизм, существовавший уже в структуре примитивных жилищ.* Но хронологически человеческому жилью, в свою очередь, предшествовало временное святое место или, как мы говорили, Рай, то есть временно занятое освященное и космизованное пространство. Иначе говоря, все символы и ритуалы, связанные с храмами, поселениями, домами, *восходят, в конечном счете, к первичному опыту священного пространства, которое есть Рай.*

Творчество — подражание богам. Учение св. Григория Паламы о творчестве. Неизвестная, чужая, незанятая территория еще пребывает в туманных и зачаточных условиях «Хаоса». Завладевая им через освящение и располагаясь в нем, человек символически трансформирует его в Космос *путем ритуального воспроизведения космогонии*, то есть вступает в свою силу магический принцип. Ощутить мир могут немногие, а потому следует организовать условия для осуществления их возможности, состоящей в предрасположенности к онтологической восприимчивости бытия. То, что должно стать «нашим миром», нужно сначала «сотворить», а всякое сотворение имеет одну образцовую модель: Сотворение Вселенной **богами**. *В акте творения человек уподобляется сотворяющему мир Богу*, человек становится подражателем Бога. Так, «Скандинавские колонисты, занимая и осваивая земли Исландии (*land-nama*), не расценивали данное предприятие ни как некое оригинальное деяние, ни как человеческую мирскую работу. Для них этот тяжелый труд был не чем иным, как повторением первичного акта преобразования Хаоса в Космос, божественным Сотворением мира. *Работая на пустынной земле, они лишь повторяли деяние богов, которые придали Хаосу структуру, формы и нормы.* Идет ли речь о возделывании целинных земель или о завоевании и занятии территорий, населенных иными человеческими существами, ритуал овладения в любом случае должен повторять космогонию. С точки зрения древних обществ, все, что не является нашим миром, еще не есть мир. «Своей» территория становится лишь после ее «сотворения» заново, т. е. ее освящения» [247, с. 265].

В христианстве человек мыслится по образу Божию творцом, обновляющим мир¹. Человек — творец храма и жилища, и в этом

¹ Испанские и португальские «конкистадоры» захватывали во имя Иисуса Христа открытые и покоренные ими земли. Возведением Креста они освящали местность, придавая ей этим актом как бы «новое рождение»: «Кто во Христе,

творчестве он есть подражатель Бога. Сама возможность творчества есть черта, присущая только Богу и человеку, даже ангелы не обладают творческой способностью. Об этом с особой богословской силой заявлял **св. Григорий Палама** в проповедях и полемических сочинениях. Архимандрит Киприан (Керн) в исследовании пишет: «Наиболее интересно то превосходство человека над ангелами, которое Палама видит в строении нашего познания. Интересно оно и по тем выводам, которые из этого могут быть сделаны. Палама пишет: «Можно было бы со многими другими сказать, что и троическое строение нашего познания показывает, что мы более чем ангелы созданы по образу Божию. И не только потому, что оно троическое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, *творчество вещей из ничего, — разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, — все это дано только людям.* Ибо так бывает, что почти все из того, что создано Богом, не погибает; но, смешиваясь одно с другим, оно у нас приобретает другую форму. Так, например, невидимое слово ума не только соединяется по воздуху с органом слуха, но и пишется и видится с телом и через тело; и это Бог даровал только людям. А происходит это для достаточного удостоверения пришествия и явления Всевышнего Слова во плоти. Ничего подобного никогда не свойственно ангелам» [117, с. 346]. Как видим, Палама поставил человека выше ангелов в силу его *творческой* способности. «Как бы то ни было, но в понятие образа Божия не должно быть вносимо ничто заранее готовое и раз навсегда запечатленное в естестве человека. В образе есть движущая сила, стремление к росту, к Богу, к вечности, одаренное свободой. Когда поэтому св. Григорий Палама, синтезируя выше приведенных отцов и писателей Церкви, поставил вопрос о богоподобии в связи с темой о творческом даре у человека, то образ Божий принял значение порыва куда-то вывесь из рамок детерминированных законов природы, стремления к Творцу, давшему и ему быть творцом. В человеке, в его духовной сущности открыва-

тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2-е Послание к коринфянам, V, 17). Вновь открытые страны были «обновлены», «вновь сотворены» Крестом. Более того, *совершающий Литургию священник символически представляет Христа, то есть люди поступают как Боги, только в микромасштабе.*

ются те черты, которые его наиболее роднят с творцом, то есть творческие способности и дарования. Человеку дано творить, правда, не из ничего, как творит сам Создатель, но все же творить нечто, до него не бывшее. Это большое прозрение богословской мысли. И когда позднейшие философы будут говорить именно о таком понимании богоподобия, и будут ценить эти особенные творческие дарования и задания человека, то они будут только развивать мысль давно живших отцов Церкви. Это не является открытием философов XX века, а заветом учителя Церкви XIV столетия, который сам в свою очередь развил мысль ранних отцов и писателей.

В Господнем замысле о человеке дарована ему возможность, даже точнее, задание творить и создавать нечто новое. Человек должен осуществить этот божественный о нем замысел. Человек должен будет дать и ответ Создавшему об осуществлении этого творческого дара. Страшный Суд поэтому будет и судом о том, как и насколько мы исполнили это свое задание, осуществили ли мы свое творческое назначение на земле. «Добрый ответ на Страшном Судилище» будет ответом на предвечный замысел Творца неба и земли быть и нам творцами на этой земле, чтобы получить свой удел в Небесном Царстве» [117, с. 368].

Кровные и бескровные жертвы при храмо/домостроительстве. Разместиться на какой-либо территории, построить жилище — это, как мы уже видели, предполагает принятие жизненно важного решения, как для всего коллектива, так и для каждого человека в отдельности. Ведь речь идет о том, чтобы *взять на себя создание мира, избранного для обживания*. Следовательно, нужно повторить деяние богов, космогонию и в этом акте подражать им.

Однако здесь мы начинаем обнаруживать некоторые различия между христианством и другими религиозными моделями, так как существуют и трагические *кровавые* космогонии. Почему? «Имитируя священнодействия, — пишет Мирча Элиаде, — человек должен их повторить. *И если боги сражались и расчленили Морское Чудовище или дракона, чтобы освободить мир, то человек, в свою очередь, строя свой мир, свое поселение, свое жилище, должен повторять их деяния.* Отсюда и традиции кровавых или символических жертвоприношений по случаю строительства» [247, с. 275–276]. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Два типа устройства жилища. Мы должны сейчас вернуться к тем представлениям, которые были известны человеку древно-

сти. Об этом мы говорили выше. Мы помним, что жилище всегда освящается, ибо преобразует собой мир: «Каков бы ни был уклад традиционного общества: охотничье-скотоводческий, сельскохозяйственный или даже более высокая стадия — городская цивилизация, — пишет М. Элиаде, — жилище всегда освящено в силу того, что оно представляет собой *imago mundi*, а мир есть божественное творение. Однако бытует множество способов уподобления жилища Космосу, именно потому, что существует множество типов космогонии» [247, с. 275–276]. Для разъяснения поставленного нами вопроса достаточно различить два способа ритуального преобразования жилища (как территории, так и дома) в Космос, придания ему свойств *imago mundi*. Тот же исследователь выделяет основание, по которому разделяются жилища:

а) *уподобление жилища Космосу посредством проекции четырех сторон света от центральной точки, если речь идет о поселении, или путем символической установки Axis mundi, если речь идет о человеческом жилище;*

б) *повторение в обрядах строительства примера деяния богов, благодаря которому Мир зародился из тела Морского Дракона или Первичного Гиганта.*

«В самом деле, — пишет М. Элиаде, — жилища примитивных арктических северо-американских и северо-азиатских народов имеют центральный столб, который ассоциируется с *Axis mundi*, с Космической опорой, с Древом Мироздания, которое, как мы видели, соединяет Землю с Небом. Иначе говоря, в самой структуре жилища обнаруживается космическая символика. Небо мыслится как огромная палатка, поддерживаемая центральным столбом: кол палатки или центральная опора дома ассоциируется со Столбом Мироздания и получает то же наименование. И у подножия этого столба совершаются жертвоприношения высшему небесному Существо. Это позволяет говорить о его важной ритуальной функции.

Та же символика сохранилась у скотоводов Центральной Азии. Однако у них вместо жилища с конусообразной кровлей, поддерживаемой центральным столбом, используется юрта и поэтому мифическо-ритуальную функцию «столба» выполняет верхнее отверстие для вывода дыма от очага. Равно как и столб (= *Axis mundi*), дерево с обрубленными ветвями, верхушка которого выходит наружу через верхнее отверстие юрты (символ Космического дерева), расценивается как *лестница, ведущая на небо*: шаманы вскарабки-

ваются на него во время своих небесных путешествий. Они взлетают на небо именно через верхнее отверстие юрты. Священный столб, водруженный в центре жилища, встречается также у хамитских народов Африки, занимающихся пастушеским скотоводством» [247, с. 276]. Другой тип жилищ предполагает кровавую жертву, без которой не может быть повторено создание модели мира, ибо в основе его появления лежит смерть. «Подобное видение мира мы встречаем и в такой высокоразвитой цивилизации, как индийская. Но здесь появляется уже и иной способ уподобления дома Космосу, о чем мы упоминали выше. Прежде чем каменщики заложат первый камень фундамента, астролог указывает точку на земле, которая находится над Змеем, поддерживающим мир. Старший каменщик вырезает колышек и вбивает его в землю точно в указанном месте, чтобы прочно закрепить голову Змея. Затем на это место укладывается первый камень. Таким образом, угловой камень располагается прямо в «Центре Мироздания».

Однако, с другой стороны, действия по заложению фундамента повторяют акт космогонии: забить кол в голову Змея и «закрепить» ее — это означает повторить изначальные действия Сомы или Индры, который, согласно «Ригведе», «поразил Змея в его логове» (Rigveda, VI, XVII, 9) и молнией своей «отсек ему голову» (I, II, 10). Как мы уже отмечали, *Змей символизирует Хаос, аморфное состояние, нечто не проявившееся. Обезглавить его — значит совершить акт Сотворения*, то есть перейти от потенциального и аморфного к имеющему форму. Вспомним, что именно из тела первого морского чудовища Тиамат бог Мардук слепил мир. Эта победа символически воспроизводится каждый год, потому что каждый год происходит обновление Мира. Но образцовая победа богов повторяется также и по случаю всякого строительства, так как каждое новое созидание воспроизводит Сотворение Мира.

Этот второй тип космогонии значительно более сложен, поэтому мы попытаемся рассмотреть его лишь в самых общих чертах. Но мы не в праве вовсе умолчать о нем, так как, в конечном счете, именно к этой космогонии восходят бесчисленные формы жертвоприношений при строительстве, которые, в общем, суть не что иное, как имитация, часто символическая, первого жертвоприношения, давшего рождение Миру. В самом деле, начиная с определенного уровня культуры, космогонический миф объясняет Сотворение преданием смерти какого-то Гиганта (Имир — в германской мифологии, Пуруша —

в индийской, Пан-ку — в китайской): его органы служат для зарождения разных космических районов. Согласно другой группе мифов, не только Космос, но и съедобные растения, человеческие расы и даже различные общественные классы зарождаются в результате принесения в жертву Первого существа, из его плоти. Именно на этом типе космогонических мифов основываются жертвоприношения при строительстве. Чтобы «сооружение» (дом, храм, техническая постройка и т. п.) сохранилось надолго, оно должно быть одухотворено, то есть должно получить одновременно и жизнь и душу. «Перемещение» души возможно лишь при принесении кровавой жертвы. История религий, этнография, фольклор знают множество форм кровавых или символических жертвоприношений при строительстве, совершаемых во благо созидания. На юго-востоке Европы эти обряды и верования дали жизнь прекрасным народным балладам, повествовавшим о том, как жена старшего каменщика приносилась в жертву, без которой не могло быть завершено строительство (ср. баллады о мосте Арта в Греции, о монастыре Аргеш в Румынии, о поселке Скутари в Югославии и т. п.)» [247, с. 277–278].

Интересно, что и первый тип действ, и второй тип действ несут в себе глубинную символику, увидеть которую легко можно с христианской платформы. Действительно, и первый, и второй тип действ отсылают к главнейшим христианским таинствам: Рождеству Христа и Его искупительной смерти. В первом случае, столбом или лестницей, соединившей небо и землю, является Пресвятая Богородица. Во втором случае, смерть в древних действиях есть прообраз смерти Спасителя, Который в своем Преображенном Теле явил нам Церковь — небесный мир на земле.

Некоторые выводы. Итак, мы можем отметить несколько важных для нас положений. Во-первых: в отношении генезиса храма и жилища следует сказать, что изначально храм, жилище и космос для Первочеловека совершенно совпадают. После грехопадения/отпадения человека от Бога, на стадии фетишизма — единство с миром еще сохраняется, и космос все также отождествляется с храмом-домом. Стадия высокого анимизма уже приводит к расколу бытия на мир и хаос. Мир при этом отождествляется с храмом-домом, но на стадии низкого анимизма человек сталкивается с проблемой нарастания неконтролируемой территории — хаоса, — которую следует возделывать через освящение. Здесь же раздельно начинают существовать храм и дом.

Во-вторых, построение жилища не есть акт утилитарно-механистический, но предельно символический: его символизм возводит действие на уровень сотворения. Всякое преобразование хаоса через освящение есть творение в миниатюре.

В-третьих, раз уж акт творения подражает Сотворению, то сам делатель этого акта есть подражатель Бога.

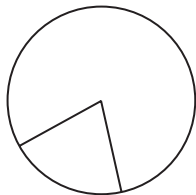
В-четвертых, символика жилища может быть осмыслена только в связи с символикой храма, ибо храм удержал в себе то, что было в период их единства, в тот период, когда нераздельно существовал храм-дом. Храм, в свою очередь, символически являет модель мира и человека, подражая своими формами небесному образцу. Кроме того, в храме живет онтология, благодаря совершенству его форм, происходящих из сакрального значения геометрии.

Наконец, в-пятых, различные типы ритуалов при строительстве жилища/храма восходят к различным космогоническим мифам, в одной группе которых жертвоприношение есть результат подражания деянию богов, сражающихся с хаосом-драконом, и из его тела создающих мир. Другая группа отсылает к мифам, в которых главным моментом является не смерть, но установление связи с божественным миром посредством столба — лестницы, ведущей на небо. Оба типа мифологии, выступая символами, возводят нас к реалиям христианского мировосприятия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обзревая пройденный нами путь, следует тезисно отметить несколько важных на наш взгляд принципов.

Принцип символичности бытия. Что есть сопричастность? Сопричастность есть *единство* всего в Боге. Бог есть Любовь, а потому единство в Боге есть единство в Любви! Потому вещи и едины, что едины в Боге: они сопричастны друг другу в Боге. Эта сопричастность символического порядка. Чем ближе вещи к Богу, тем ближе они друг к другу; и наоборот (схема аввы Дорофея). Эта же схема (на рисунке) раскрывает понимание сопричастности как Любви, являющейся основанием всего сущего. Подобную мысль высказывает и Иоанн Скот Эриугена: «Любовь, — говорит он, — есть связь или пути, посредством которых все вещи сочетаются неизреченною дружбою и неразрывным единством» [234, с. 94].



Если схему аввы Дорофея представить более детально, следует говорить о вертикальном и горизонтальном символизме.

Вертикальный символизм: всякий поступок увеличивает/сокращает степень сопричастности Богу (здесь мы видим, что нет ничего безрелигиозного). В первом случае вещь становится более символом божественного, а во втором — более символом хаоса.

Горизонтальный символизм: всякий поступок увеличивает/сокращает степень сопричастности вещей друг другу. Вещи и поступки оказываются символами не только своей близости/удаленности от Бога, но и символами друг друга.

Влияние сопричастностей: чем меньше уровень сопричастности Богу, тем большее влияние удаленности от Бога, а следовательно, хаотичности.

Все вещи имеют статус в Боге или свой идеальный образчик. Стол (престол), чаша (потир), дом (храм).

Сопричастности возвышают вещи до идеального уровня. Предметы святых связаны с ними самими: в них проявляются свя-

тые. Вещи приобщаются к Богу, преобразуются *через* преобразенного человека. Все, что стремится удалиться от Бога, оказывается пораженным грехом. Таким образом, грех есть, во-первых, процесс удаления, а во-вторых, пребывание в удаленности от Творца.

Принцип иерархичности. (1) Мир есть *организм*. Бог «сопряг неким нерушимым законом дружбы во единую и согласную общность, — говорит святитель Василий Великий, — чтобы даже и те, что всего далее отстоят друг от друга, оказались соединенными благодаря взаимной симпатии» [42, с. 232]. Но этого мало. Мир есть организм, (2) *раскрывающийся в символах*. Бог по отношению к самому Себе имеет символическое проявление в своих ипостасях. Ипостаси исключают всякую иерархию, а потому в Боге нет иерархии символов.

Мир по отношению к самому себе имеет символическое проявление в идеях вещей, составляющих его. Так, дерево символически связано с другим деревом, ибо они имеют общую природу, в них есть момент сопричастия. Далее, вся растительность подчинена соответственно идее растительности, а потому через нее взаимосвязана и сопричастна друг другу во всем многообразии. Все живое имеет общую идею живого, а потому и здесь вступает благодаря ей в единство.

Мир в отношении к внешнему связан онтологически с Богом. Идеи находятся в Боге и порождают мир, выступая из Его природы. Бог через идеи о мире или через предвечный Свой совет связан с миром неслитной и нераздельной связью, то есть символически.

Человек имеет по отношению к самому себе целый ряд символов. В этих символах раскрывается его сущность. Можно, среди прочих, назвать такие символы человека, как его имя, произносимое им слово, воля, ум и другие. Во сне раскрывается много связанного с человеческим существом, но раскрывается опять-таки символически.

В отношении к Богу человек есть высший символ Его в мире. Он есть Его образ и подобие. В своем совершенствовании человек призван стать богом по благодати.

Если рассмотреть онтологические связи человека с миром, можно сказать, что человек отражен в каждой былинке мира — его судьбу можно рассмотреть в звездах и во множестве стихий мира, но читать эти символы представляется возможным исключительно человеку с духовными очами.

Бог есть Творец, а потому и человек, созданный по Его образу и подобию, так же имеет призвание творить и преобразовывать мир,

возводя его на более высокие ступени бытия. Человек своим творчеством подражает миру, раскрывая его сущность в своих произведениях, а потому *эти произведения сопричастны своим прообразам, между ними есть тонкая метафизическая связь*. С другой стороны, на произведения человеческих рук ложится и отпечаток самого человека, его глубинной уникальности и неповторимости. Всякое произведение есть онтологическая выборка из реальности, но осуществляется эта выборка самим человеком, его свободой, а потому выбирает он то, что, конечно, переживает и ощущает на онтологическом уровне, то, чему, говоря иными словами, он сопричастен. В этой сопричастности обнаруживается связь не только с природой, которой подражает творец, но и с творением, выходящим из его рук.

Из сказанного становится понятно, что в человеке есть важный аспект, который можно именовать *таинством действия*. Человек умеет через действие подниматься до сопричастия с тем или иным предметом или явлением. Все, что делает человек, — это не пустая механика, а очень тонкая онтология, к которой сегодня, из-за духа механистического мировосприятия утеряна интуиция, а потому *всякое действие есть таинство*, таинство есть все — строительство дома, засев полей, музыкальное созерцание, спортивные состязания — все эти комплексы действий есть системы сопричастности тому или иному логосу действия...

Церковь так же весьма символична. Она — не просто собрание видимых нами людей, но в отношении к самой себе она есть символ мистического Тела Христова. По отношению же к миру она таинственно, символически являет мир горний. Церковь включает в себя различные Таинства, как Богоустановленные символы, через которые человеческая природа достигает высоты благодатного обожения.

Церковь имеет иерархическое устройство. Так, на первом месте стоит Таинство Евхаристии — высочайший из символов Церкви. Далее следуют другие символы-таинства, через которые мы приобретаем спасение. Границей, разделяющей Церковь от окружающего мира более низких символов, является дверь, вводящая нас в Тело Христово — это Таинство Крещения.

Искусство высоко символично. Однако здесь так же обнаруживается иерархия символов. На самой высокой ступени стоит каноническое творчество — икона, песнопения, предметы церковной утвари. Затем следует религиозное искусство во всех своих формах и проявлениях и, наконец, светское творчество.

Сферы искусства	Символ сегодняшнего дня	Подлинный символ
Искусство живописи (см. «Символизм в живописи и иконографии»)	Картина	Икона
Искусство слова (см. «Символизм св. Григория Паламы в учении о материи»)	Светская литература	Догмат, богословское сочинение
Искусство пения и музыки (см. «Символизм музыки»)	Светское пение и музыка	Восьмигласие
Искусство действия (см. «Символизм св. Григория Паламы в учении о материи»)	Театр, шоу	Литургия
Искусство зодчества (см. «Символизм зодчества»)	Убежище	Символика храма и дома
Искусство запаха и дыма	Дым табака	Запах ладана и дым каждения
Предел всех искусств	Самодостаточность	Обожение

Итак, можно сказать, что мир есть организм, раскрывающийся в символах (3) *иерархически*.

Принцип религиозности. Если все завязано со всем символично-иерархически на Боге, из этого следует сделать значимый вывод, что все подчинено принципу религиозности. Нет ни одного явления, которое можно было бы рассмотреть вне религиозности, вне Бога! Но, с другой стороны, удаляясь от своего Творца, мы увязаем в хаосе, в невозможности контролировать в согласии с Божией волей Мироздание, и в этой отчужденности от Творца мы оказываемся под воздействием магии. Отсюда следующий важный принцип:

Принцип магичности. Магия для греховного человека оказывается сильной, ибо нет утвержденности во Христе. Человек греха оказывается погруженным в магические манипуляции, которые для него действительны.

По своей структуре магическое воздействие может быть представлено следующим образом: 1) естественное; 2) механическое; 3) технократическое.

Если говорить о магии с точки зрения нашего восприятия, то ее воздействие можно представить как 1) непосредственное воздействие; 2) тонкое воздействие.

Непосредственное воздействие связано с восприятием феномена в поле наших физических чувств. Тонкое воздействие имеет место, когда воздействие оказывается лежащим вне поля восприятия наших чувств.

Итак, мы выделили четыре важнейших принципа: принцип символичности бытия, принцип иерархичности бытия, принцип всерелигиозности и принцип магичности. Этим четверем принципам сегодняшний день противопоставляет свою действительность. Принцип символичности заменен механистичностью, принцип иерархичности как-то сохраняется, но принципу всерелигиозности противопоставляется раскол бытия на религиозное и нерелигиозное, принцип магичности опять же подменяется механистичностью и психологичностью. Вот и есть над чем поразмыслить, не правда ли?

СЛОВАРЬ ЛАТИНСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

Ab ovo — от яйца, от начала, от истока
Pro et contra — за и против
Sic et non — да и нет
Tertium non datur — третьего не дано
Sacrificium verbum — жертвоприношение слова
Homo glorificatur — выдающийся человек
Filius philosophorum — сын философов
Lapis angularis — краеугольный камень
Ergo — следовательно
Volens nolens — волей-неволей
Eo ipso — тем самым
De facto... de jure — фактически... юридически
Alter ego — второе я
Pium desiderium — благочестивое желание, намерение
Imago — образ
Insigne — символ
Anima simplex — чистая душа
Axis mundi — мировая ось
Imago mundi — образ мира
Rex — царь
Orbis quadratus — круглый квадрат
Primi inter pares — первый среди равных

ЛИТЕРАТУРА

1. Авва Евагрий. Зерцало иноков и инокинь. М.: Мартис, 1994
2. Авва Филимон. Многополезное сказание об авве Филимоне // Добротолюбие. Т. 3. М., 1992
3. Аверинцев С. С. Философия VIII–XII веков // Культура Византии: Сб. статей. М.: Наука, 1989
4. Александер Ф., Селесник Ш. Человек и его душа: познание и врачевание от древности до наших дней. М.: Прогресс, 1995
5. Александрийская школа. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995
6. Алфеев И. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998
7. Антоний Великий. О жизни во Христе // Добротолюбие. Т. 1. М., 1992
8. Антоний Сурожский, митрополит. Диалог об атеизме и последнем суде // Человек перед Богом. М., 1995
9. Антоний Сурожский, митрополит. Материя и дух // Труды. М.: Практика, 2002
10. Антоний Сурожский, митрополит. Православная философия материи // Человек перед Богом. М., 1995
11. Аристотель. Категории
12. Аристотель. Метафизика
13. Аристотель. Поэтика
14. Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб.: Алетейя, 2004
15. Асмус В. Ф. Круг идей Лермонтова // Избранные философские труды. Т. 1. М., 1969
16. Афанасий Великий. Житие преподобного отца нашего Антония... // Творения в 4 т. М., 1994
17. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. Т. 3. М.: Современный писатель, 1995
18. Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. М.: Индрик, 1996
19. Бадж У. Египетская религия. Египетская магия. М.: Новый Акрополь, 1996
20. Бейджент М., Ли Р. Эликсир и камень. М.: Эксмо, 2004
21. Бекорюков А. Франциск Ассизский и католическая святость. М., 2001
22. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002
23. Библиотека гримуаров Алистера Кроули. М.: Велигор, 2003
24. Блаженный Августин. Исповедь
25. Блаженный Августин. О граде Божием. Т. 1. М., 1994
26. Блаженный Феофлакт Болгарский. Толкование на Деяния Апостолов. Казань, 1905

27. Блок Л. Д. Возникновение и развитие техники классического танца // Блок Л. Д. Классический танец: история и современность. М.: Искусство, 1987
28. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998
29. Бронштэн В. А. Астрологические материалы о Петре I в архиве Г. Ф. Миллера // Букинистическая торговля и история книги: Межведомственный сб. научных трудов. Вып. 4. М.: Мир книги, 1995
30. Брянчанинов И., епископ. Письма о подвижнической жизни. Париж; М., 1995
31. Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Л.: Наука, 1984
32. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994
33. Буркхарт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. В 2 т. СПб., 1906
34. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры. В 2 т. Т. 1. М.; СПб.: Университетская книга, 1999
35. Бычков В. В. Эстетика // В сб.: Культура Византии. М.: Наука, 1989
36. Бычков В. В. Эстетика отцов церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995
37. Вальверде К. Философская антропология. М.: Христианская Россия, 2000
38. Ван Гог В. Дневник. М.: Искусство, 2001
39. Варнава (Беляев), епископ. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4 т. Н. Новгород, 1996
40. Варсонофий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. М., 1998
41. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. Т. 1. М., 1993
42. Василий Великий. Беседы: Беседа 19 // Творения. Т. 4. М., 1993
43. Василий Великий. Против Евномия. Кн. 5, ч. 3 // Творения. Т. 3. М., 1993
44. Васильев А. А. История Византийской империи. В 2 т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1998
45. Веккер Л. М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. М.: Смысл, 1998
46. Вергилий. Энеида
47. Владимирский Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей. М.: Канон, 1998
48. Власова М. Новая абевега русских суеверий. СПб.: Северо-Запад, 1995
49. Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии // Путь. 1992, № 1–6
50. Гайденок П. П. Волюнтаристическая метафизика и новоевропейская культура // В сб.: Три подхода к изучению культуры. М., 1997

51. Гоголь Н. В. Портрет.
52. Голубинский Е. Е. История Русской церкви. В 5 т. Т. 1. Период первый, киевский или домонгольский. М., 1997
53. Григорий Богослов. Слово 14-е. О любви к бедным // Собрание творений в 2 т. Т. 1. М., 1994
54. Григорий Богослов. Слово 27-е. Против Евномия // Собрание творений в 2 т. Т. 1. М., 1994
55. Григорий Богослов. Слово 28-е. О Богословии второе // Собрание творений в 2 т. Т. 1. М., 1994
56. Григорий Богослов. Слово 30-е. О Богословии четвертое, о Богосыне второе // Собрание творений в 2 т. Т. 1. М., 1994
57. Григорий Богослов. Слово 34-е. К пришедшим из Египта // Собрание творений в 2 т. Т. 1. М., 1994
58. Григорий Богослов. Слово 38-е. На Богоявление // Собрание творений в 2 т. Т. 1. М., 1994
59. Григорий Богослов. Слово 40-е. На Святое Крещение // Собрание творений в 2 т. Т. 1. М., 1994
60. Григорий Богослов. Слово о Божестве Сына и Духа
61. Григорий Нисский. О душе и воскресении: Разговор с сестрою Макриною // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 40. М., 1862
62. Григорий Нисский. Об устройении человека
63. Григорий Палама. Беседы. В 3 т. Т. 1. М., 1993
64. Григорий Палама. Триады. М., 1999
65. Григорий Синаит. Весьма полезные главы, расположенные акростихами. Даниловский благовестник. № 4, 1992
66. Григорий Синаит. Главы весьма полезные... // Славянское Добротолюбие. В 2 т. Т. 1. М., 1999
67. Григорий Синаит. О безмолвии и молитве. Добротолюбие. Т. 5. М., 1992
68. Гуайта де С. Очерки о проклятых науках. У порога тайны. Храм сатаны. М.: Ланселот, 2004
69. Дагрон Ж. Священные образы и проблема портретного сходства // В сб.: Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М.: Мартис, 1996
70. Даль Вл. Пословицы русского народа. Изд. 3-е. Т. 8. СПб.; М., 1904
71. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Н. Новгород, 2003
72. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996
73. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. К., 1991
74. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глаголь, 1994

75. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб.: Глаголь, 1997
76. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетея, 2003
77. Дмитрий Ростовский. Жития святых: Житие и страдание мученика Иустина Философа. М., 2002
78. Дмитрий Ростовский. Повествование об успении Пресвятой Богородицы. Четьи-Минеи. М.: Ставрос, 2004
79. Душеполезное чтение. 1882, ноябрь
80. Дьяченко Г., протоиерей. Духовный мир. М., 1992
81. Дьяченко Г., протоиерей. Из области таинственного. В 3 ч. М.: Камя, 1994
82. Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании // Творения аввы Евагрия. М.: Мартис, 1994
83. Епифанович С. А. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996
84. Жильсон Э. Томизм: Введение в философию св. Фомы Аквинского // Избранное. Т. 1. М.; СПб.: Университетская книга, 1999
85. Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей. Научно-популярные статьи. СПб.: Алетея, 1995
86. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М.: Канон, 1996
87. Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетея, 1994
88. Игнатов С. Испанский театр XVI–XVII веков. М., 1938
89. Илларион Алфеев, иеромонах. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 1998
90. Иллюстрированная энциклопедия моды. М.: Артия, 1986
91. Имяславие. М., 2003
92. Иоанн (Шаховской), архиепископ. Философия православного пастырства. СПб., 1996
93. Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. Экклесия Пресс, 1999
94. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 12 // Полн. собр. творений. Т. 1. СПб., 1913
95. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Братство святителя Алексия, 1992
96. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894
97. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. М., 1993
98. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна, гомилия 74, 1 [на Ин. 14, 8–9], PG 59, 40125 (рус. пер., т. 8, кн. 2. СПб., 1902, с. 493–494)
99. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия // Полное собрание творений в 12 т. Т. 4, кн. 1. М.: Златоуст, 1994

100. Иоанн Златоуст. Беседы на псалмы // Творения в 12 т. Т. 5. СПб., 1899
101. Иоанн Карпафийский. Сто увещательных глав... // Добротолюбие. Т. 3. М., 1992
102. Иоанн Кассиан. Общее очертание страстей и борьба с ними // Добротолюбие. Т. 2. М., 1992
103. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. М., 1997
104. Иоанн Лествичник. О борьбе с восемью главными страстями // Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе
105. Ириней Лионский. Сочинения. М., 1871
106. Исаак Сирий. Подвижнические наставления // Добротолюбие. Т. 2. М., 1992
107. Исидор Пелусиот. Творения. Ч. 1 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 34. М., 1859
108. Исихий Иерусалимский. Душеполезное слово о трезвении и молитве // Славянское Добротолюбие в 2 т. Т. 2. М., 1999
109. Иустин Философ. I Апология // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988
110. Иустин Философ. II Апология // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988
111. Кавасила Н. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002
112. Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим в сотне глав // Добротолюбие. Т. 5. М., 1992
113. Кандинский В. В. О духовном в искусстве. Нью-Йорк, 1974
114. Карсавин Л. П. Католичество. Откровения блаженной Анджелы. Томск, 1997
115. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: Алетейя, 1997
116. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя церкви. М., 1994
117. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996
118. Кирилл Иерусалимский. Слова огласительные. Казань, 1855
119. Кирилл Иерусалимский. Творения. Казань, 1893
120. Кирилл Иерусалимский. Творения. СПб., 1989
121. Климент Александрийский. Строматы. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2003
122. Колесов Е. Магика как система. М.: Велигор, 2003
123. Конан Дойль А. История спиритизма. СПб., 1998
124. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997
125. Красовская В. Западноевропейский балетный театр: Очерки истории. Л.: Искусство, 1979

126. Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 1957
127. Лазарев В. Н. Происхождение итальянского Возрождения. В 3 т. Т. 1. М., 1956
128. Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Богослужебные и сценические древности. СПб.: Алетейя, 1997
129. Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. СПб.: Алетейя, 1998
130. Леви-Брюль А. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994
131. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983
132. Леонов Л. Евгения Ивановна. М.: Канон, 2003
133. Лепяхин В. Икона и иконичность. СПб., 2002
134. Ли Г. Ч. История инквизиции в средние века. В 3 т. Т. 2. М.: Ладомир, 1994
135. Липс Ю. История древнейших цивилизаций. СПб.: Полигон, 1999
136. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. Критика платонизма у Аристотеля. М.: Мысль, 1994
137. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996
138. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993
139. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1998
140. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М.: Искусство, 1974
141. Лосев А. Ф. Словарь античной философии. М.: Мир идей, 1995
142. Лосев А. Ф. Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 2000
143. Лосев А. Ф. Эллинизм и христианство (историко-философское сравнение) // Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999
144. Лосский Вл. Боговидение. М., 1995
145. Лосский Вл. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991
146. Лукиан. Любитель лжи, или Невер
147. Лукиан. Скиф
148. Лукиан. Собрание богов
149. Макарий Египетский. Духовные беседы. М.: Паломник, 2002
150. Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003
151. Максим Исповедник. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993
152. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. М.: Мартис, 1994
153. Максим Исповедник. Главы богословские

154. Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви // Добротолюбие. Т. 3. М., 1992
155. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб. 1903
156. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998
157. Малков П. Ю. Сотериологический аспект православного учения об Имени Божием // В сб.: Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002
158. Маслов И., схиархимандрит. Глинская пустынь. М., 1994
159. Мегаполис-экспресс. 1998, № 2
160. Мейендорф И., протопресвитер. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997
161. Мейендорф И., протопресвитер. История церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003
162. Мейендорф И., протопресвитер. Православие в современном мире. М.; Клин, 2002
163. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. История церкви и восточно-христианская мистика. Москва. Институт ДИ-ДИК. Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003
164. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Православие в современном мире. Фонд «Христианская жизнь». Клин, 2002
165. Мень А., протоиерей. Магия. Оккультизм. Христианство. М., 1996
166. Минуций Феликс М. Октавии
167. Мичелл Дж., Рикард Р. Феномены книги чудес. М.: Политиздат, 1988
168. Мюсембле Р., Шпренгер Я., Институтис Г. Молот ведьм. СПб.: Интербук, 1990; Очерки по истории Дьявола: XII–XX вв. М.: НАО, 2005
169. Недетовский Г. Варлаамитская ересь // Труды Киевской духовной академии. Т. 1. 1872
170. Немезий, епископ Емесский. О природе человека. Почаев, 1904
171. Никита Стифат. Третья умозрительных глав сотница... // Добротолюбие. Т. 5. М., 1992
172. Никольский К. Устав богослужения православной церкви. М., 1995
173. Нил Синайский. К Евлогию монаху. М., 1999
174. Нил Синайский. О восьми духах зла // Добротолюбие. Т. 2. М., 1992
175. Нил Синайский. О различных лукавых помыслах... М., 1999
176. Нил Синайский. Слово о молитве. М., 1999
177. О церковном пении. Сб. статей. М., 2001
178. Ориген. Добротолюбие
179. Ориген. О началах
180. Ориген. Против Цельса. Апология христианства. М., 1996
181. Орлов М. История сношений человека с дьяволом. М.: Эксмо, 2003

182. Острогорский Г. Основы спора об иконах // Семинариум Кондаковичанум. Прага, 1928
183. Отец Александр Мень отвечает на вопросы слушателей. М., 1999
184. Павсаний. Описание Эллады
185. Палладий. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов
186. Петр (Пиголь), игумен. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999
187. Петрарка. Африка
188. Платон. Горгий
189. Платон. Государство
190. Платон. Кратил
191. Платон. Пир
192. Платон. Политики
193. Платон. Софист
194. Платон. Тезет
195. Платон. Тимей
196. Платон. Федр
197. Платон. Филеб
198. Плотин. Эннеады
199. Плутарх. О рождении души в «Тимее»
200. Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. СПб.: Лига Плюс, 1999
201. Пономаренко А. А., Козлов Н. Ф. Битлаз: Энциклопедический справочник. СПб.: Библиополис, 1996
202. Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. М.: Сергиев Посад, 2004
203. Попов И. В. Святые отцы II–IV вв. // Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004
204. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990
205. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. СПб.: Петрополис, 1995
206. Роббинс Р. Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. М., 1996
207. Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. М.: Республика, 1995
208. Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб.: Воскресенье, 2004
209. Святых преподобных отцов Варсонудия и Иоанна подвижнические наставления // Добротолюбие. Т. 2. М., 1992
210. Сеньоль К. Сказания о Дьяволе. М.: Энигма, 2002
211. Симеон. Благоговейный. Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 5. М., 1992

212. Сковрцов К. Философия отцов и учителей церкви (период апологетов). К., 2003
213. Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003
214. Сперанский Н. Ведьмы и ведовство. М., 1906
215. Татиан. Речь против эллинов // В кн.: Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988
216. Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999
217. Тейлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989
218. Тихон Задонский. Соч. в 5 т. Т. 3. Гл. 2. М., 1875
219. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 3 т. Т. 3. СПб., 1911–1913
220. Третьяков Н. Н. Образ в искусстве. Основы композиции. Козельск, 2001
221. Триодъ Постная II
222. Троицкие Листки. Т. 5. М., 1899
223. Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 1995
224. Успенский Б. А. Язык в координатах сакрального и профанного // Избранные труды. В 2 т. Т. 2. М., 1996
225. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. М., 1997
226. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. М.: Мысль, 2001
227. Феодор Студит. Антирритика. Т. I, II // Прилож. к журналам «Церковный вестник» и «Христианское чтение». СПб., 1907, 1908
228. Феодор Студит. Послание Платону о почитании икон. М., 1993
229. Филофей, патриарх константинопольский. Житие и подвиги святителя Григория Паламы, архиепископа фессалоникийского. М., 2004
230. Флавий Филострат. Жизнеописание Аполлония Тианского. М.: Наука, 1985
231. Флоренский П., священник. Иконостас // Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996
232. Флоренский П., священник. О духовной истине. Опыт православной феодицеи. М., 1912
233. Флоренский П., священник. Понятие Церкви в Священном писании // Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994
234. Флоренский П., священник. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2002
235. Флоренский П., священник. У водоразделов мысли // Соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1999
236. Флоренский П., священник. Храмовое действо как синтез искусств // Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996

237. Флоровский Г., протоиерей. Восточные отцы IV–VIII веков. М., 1999
238. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1986
239. Холл М. П. Астрология. Ключи к познанию. М.: Сфера, 2002
240. Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск: Наука, 1997
241. Христианство и религии мира. М.: Про-Пресс, 2000
242. Чижевский А. А. Земное эхо солнечных бурь. М.: Мысль, 1976
243. Чубинский П. П. Календарь народных обычаев и обрядов. К., 1993
244. Шмеман А. Введение в богословие. М., 1993
245. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. М., 2001
246. Штёкель А. История средневековой философии. М., 1912
247. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000
248. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К.: София; М.: Гелиос, 2002
249. Энциклопедия глубинной психологии. В 4 т. Т. 1: Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие. М.: Менеджмент, 1998
250. Юнг К. Г. Синхронистичность. М., 1997
251. Meyendorff J. Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. London: Variorum Reprints, 1974

АРАБАДЖИ Дмитрий Васильевич
Очерки христианского символизма

Оригинал-макет *С. Митина*
Корректор *Е. Володина*

Подписано в печать 15.08.2008. Формат 60×84¹/₁₆.
Гарнитура Garamond Premiere Pro. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 31,86. Тираж 300 экз. Зак. № ???

Отпечатано с оригинал-макета в типографии издательства «Друк»
Одесса, ул. Канатная, 83; тел. 728-37-50