

Сергей Аверинцев

София-Логос. Словарь профессор Сергей Сергеевич Аверинцев

Предисловие к второму изданию

Два слова от автора

От издательства

А

Аарон • Абрасакс • Аваддон • Августин • Августинианство • Авимелех • Авраам • Автор • Агарь • Агасфер • Ад • Адам • кадмон • Адонай • Адоптианизм • Азазель • Акафист • Акиндин • Аллегория • Амвросий Медиоланский • Ангелус Силезиус • Ангелы • Андрей • Ансельм • Антитринитарии • Антихрист • Антропоморфизм • Антропоцентризм • Антропос • Апокалиптика • Апологеты • Арианство • Армагеддон • Архангелы • Архетипы • Архонты • Аскетизм • Асмодей • Афанасий • Афраат • Ахамот

Б

Барт • Беренгар Турский • Бернард Клервоский • Бернард Сильвестр • Бесы • Библия • Благовещение • Бог • Бонавентура • Бонхёффер • Боссюэ • Бруннер • Бубер • Бультман • Буркхардт

В

Валаам • Валтасар • Вальденсы • Варвара • Вардесан • Варлаам • Варфоломей • Василий Великий • Велиал • Вельзевул • Вениамин • Вера • Вергилий • Византийская философия • Виссарион • Власти • Вода • Вознесение • Волхвы • Воскресение Иисуса Христа

Г

Гавриил • Гад • Гвардини • Гедеон • Геенна • Георгий Победоносец • Гог и Магог • Голгофа • Голем • Господства • Грааль • Григорий Богослов • Григорий I Великий • Григорий Нисский • Григорий Палама

Д

Двенадцать апостолов • Девора • Девять чинов ангельских • Диатриба • Дидахэ • Диофиситы • Добродетель • Докетизм •

[Донатизм](#) • [Древс](#) • [Дух Святой](#)

[Е](#)

[Елена](#) • [Енох](#) • [Ереси](#) • [Есσει](#) • [Ефрем Сирий](#)

[З](#)

[Захария и Елисавета](#)

[И](#)

[Ибн Гебироль](#) • [Иисус Христос](#) • [Иоаким и Анна](#) • [Иоанн Богослов](#) • [Иоанн Дамаскин](#) • [Иоанн Креститель](#) • [Иоанн Лествичник](#) • [Иоанн Скот Эриугена](#) • [Иоаким Флорский](#) • [Иов](#) • [Иосиф Обручник](#) • [Иосиф Прекрасный](#) • [Исаак](#) • [Исихазм](#) • [Иуда Искарот](#) • [Иудаизм](#) • [Иудаистическая мифология](#)

[К](#)

[Каббала](#) • [Казуистика](#) • [Квиетизм](#) • [Киники](#) • [Климент Александрийский](#) • [«Книга природы»](#) • [Кондак](#)

[Л](#)

[Лазарь](#) • [Лазарь Убогий](#) • [Логос](#) • [Лоно Авраамово](#) • [Любовь](#) • [Люцифер](#)

[М](#)

[Максим Исповедник](#) • [Манн Томас](#) • [Мария](#) • [Мария Египетская](#) • [Мария Магдалина](#) • [Мельхиседек](#) • [Мессия](#) • [Метафизика света](#) • [Мистика](#) • [Моисей](#) • [Мытарства](#)

[Н](#)

[Никифор Хумн](#) • [Николай Мефонский](#) • [Николай Чудотворец](#) • [Новый Завет](#) • [Ной](#)

[О](#)

[Обращение](#) • [Откровение](#)

[П](#)

[Павел](#) • [Паскаль](#) • [Пиетизм](#) • [Плерома](#) • [Плифон](#) • [Плутарх](#) • [Православие](#) • [Предопределение](#) • [Предсуществование](#) • [Притча](#) • [Проповедь](#) • [Протестантизм](#) • [Псалмы](#) • [Псевдо-Дионисий Ареопагит](#)

[Р](#)

[Рай](#)

[С](#)

[Сатана](#) • [Сверхчеловек](#) • [Сен-Викторская школа](#) • [Символ художественный](#) • [Симеон Новый Богослов](#) • [Сотирих Пантевген](#) • [София](#) • [Спасение](#) • [Страшный Суд](#) • [Судьба](#) • [Схоластика](#)

Т

Тареев • Теизм • Теодицея • Теократия • Теология •
Теология апофатическая • Теология диалектическая •
Тертуллиан • Троица

Ф

Фатализм • Физиогномика • Филология • Философская антропология • Фома Аквинский • Фома Кемпийский • Франциск Ассизский

Х

Хилиазм • Христианская мифология • Христианство

Ч

Чудо

Ш

Шартрская школа • Шпенглер

Э

Экклезиаст • Экхарт • Эон • Эсхатология

Ю

Юлиан Отступник

Я

Язычество • Янсенизм • Ясперс

София-Логос

Премудрость Божия построила дом (Притчи 9:1), чтобы Бог пребывал с нами: концепция Софии и смысл иконы

К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской

Софиология и мариология: предварительные замечания

I

II

III

Красота изначальная

«Наша философия» (восточная патристика IV-XI вв.)

I

II

Христианство в XX веке

Духовные слова

8 сентября 1996 г. Слово на Евангелие Мф 22:1–14. Притча о брачном пире

14 сентября 1996 г. Слово на паремию Ис. Нав. 5:10–15
15 сентября 1996 г. Слово на Евангелие Мф. 22:35–46
По ту сторону изоляционизма
«Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева
Христианский аристотелизм как внутренняя форма
западной традиции и проблемы современной России
Мы и наши иерархи – вчера и сегодня
В порядке дня: последнее смирение или последний цинизм
«Там, где престол сатаны...»
Загадка о России
Военные и послевоенные годы: великая иллюзия и ее
тусклый закат
Вместо итогов
Будущее христианства в Европе
Заметки о европейском контексте русских споров
Онтология правды как внутренняя пружина мысли
Владимира Соловьева
Мы призваны в общение
Брак и семья
Слово Божие и слово человеческое
Стилистические проблемы библейского перевода
Словарь против «лжи в алфавитном порядке
Архипелаг Аверинцева
Предисловие к второму изданию

Прежде всего иного спешу низким поклоном выразить мою благодарность издательству «Дух и Литера» и всем киевским друзьям, без которых ни первое, ни нынешнее издание не были бы возможны. А прогос святого града Киева: как не поддаться искушению и не вспомнить самое начало тех моих трудов, плоды коих вошли в эту, не где-нибудь, а именно в Киеве напечатанную книжку? Тридцать пять лет без малого тому назад я первый раз в моей жизни оказался в Киеве, первый раз вошел под своды Св. Софии. Помню, как я в том же 1966 году в день Успения, возвращаясь домой после праздничной литургии в одной подмосковной церкви, зашел по дороге в лесок и там, припоминая киевские впечатления, «паки и паки» переживая исходивший от них импульс, припоминая образ Нерушимой

Стены, неожиданно для себя принялся обдумывать статью, которую читатель найдет в книжке под заглавием: «К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской», – и это пошло так, что пока я дошел до приютившего меня в то лето дачного жилья, мне оставалось только записывать и записывать уже готовые в уме мысли. Вскоре я прочитал написанное как доклад в секторе у незабвенной, недавно оставившей этот мир Ольги Ильиничны Подобедовой, которая отличалась совершенно не обычной для тех годов безбоязненностью во всем, что касалось дел веры (и, между прочим, неопустительно видна была всем каждое воскресенье на клиросе в известном каждому москвичу Обыденском храме Илии Пророка); она же и помогла позднее, через шесть лет после написания, напечатать тот доклад в составе очередного сборника (нарочито, до неудобочитаемости тяжеловесное заглавие входило в систему наших с ней военных хитростей). И вот сюжет, вот, как принято выражаться у нас, литературоведов, «рамочная конструкция»: все начинается в Киеве, под кровом Св. Софии, – и не где-нибудь еще, а в том же святом городе через многие годы выходит книга, в которой собраны работы, начало которым было тогда положено!

Вот каков жизненный контекст «софийной» темы; полагаю, что к доктрине, против которой выступали в свое время Владимир Лосский, Патриарх Сергий и архиепископ Серафим (Соболев), мои скромные труды едва ли имеют отношение (ср. предисловие к первому изданию – «Два слова от автора»).

Я благодарю также читателей, благодаря которым первое издание не осталось невостребованным – и возникла надежда, что будет, может быть, востребовано и второе. Решаюсь сказать в этой связи, что вся моя жизнь как автора всегда получала импульс от дружбы с читателями, как известными, так и лично неведомыми мне, но ощутимо присутствовавшими в моей жизни. Как там у Ахматовой? «А каждый читатель как тайна, / Как в землю закопанный клад...». Если бы не эта дружба, разве бы я написал то, что написал? В предыдущую эпоху – нет худа без добра – отношения с читателем бывали немного похожи на заговор; ценилось, например, взаимное понимание с полуслова,

особый модус взаимного доверия. Нынче обстоятельства другие; но старая дружба, как всегда считали, от обстоятельств не зависит, иначе что это была бы за дружба?

Отмечу некоторые дополнения в составе сравнительно с первым изданием. Добавлена статья: «Онтология правды как смысловая пружина мысли Владимира Соловьева». Эта статья желает говорить о своем предмете, именно о нем; с другой стороны, однако, тема правды, топика нравственного закона, права, легитимности, всегда актуальная в жизни людей, государств и народов, нынче, как кажется, приобретает в жизни России и в жизни Украины несколько особую актуальность...

Список моих трудов за истекшее время получил добавления: самое важное – перевод Евангелия от Луки, напечатанный в московском журнале «Церковь и время», 2000, №1.¹

Москва, 18 января 2001

Два слова от автора

Я использую представившуюся возможность, прежде всего иного, чтобы сердечно приветствовать читателей этой книги и выразить искреннюю признательность тем, кто сделал ее появление возможным. Далее, специально в связи с энциклопедическими статьями хочу напомнить, что это особый жанр, требующий от самого «ангажированного» автора определенной дозы скучноватой информативности и постольку как бы отстраненности. (Мне вспоминается, как два моих незабвенных старших современника – о. Сергей Желудков и Надежда Яковлевна Мандельштам – в моем присутствии обсуждали эту особенность только что прочитанных ими моих статей в энциклопедиях, объясняя ее исключительно условиями советской цензуры. Я вмешался и сказал, что в условиях более свободных решительнее защищал бы свой текст от редакционных сокращений и отчасти изменений, но как раз интонация едва ли была бы иной – тон справочника и не должен быть тоном проповеди, и если справочная статья может порой послужить христианскому «свидетельству», то единственно сообщая о фактах.) Читателю, которого смутит, что ряд моих статей на ветхозаветные и новозаветные темы первоначально

появился в издании, называвшемся «Мифы народов мира», честно признаюсь, что и меня это в свое время немало смутило: состав редакции обещал неплохие возможности, но заглавие, заглавие... В своем замешательстве я воспользовался очередным приездом в Москву из Лондона Митрополита Антония Блума, чтобы попросить совета. Владыка ответил: «Лучше, если эти статьи, все равно значащиеся в словнике, будут написаны человеком верующим, чем неверующим»; и я последовал такому решению. Что касается статей, связанных с библейским именем Премудрости Божией, вокруг богословски-корректного употребления которого в нашем столетии воздвигались столь острые споры, то полагаю, что читатель не усмотрит у меня ничего похожего ни на влюбленные мечтания о «Вечной Женственности», навеянные Владимиром Соловьевым и профанированные культурой символизма, ни на наделение образа Софии особой ипостасностью – ввиду чего, между прочим, не возникает вопроса о выборе между «христологическим» или «мариологическим» его пониманием. Конечно, исходной точкой остаются слова I Послания к коринфянам (1Кор. 1:24) о Христе как Премудрости Божией, – но ап. Павел говорит в этом месте не просто о Христе, но о Христе распятом, что очень сильно подчеркивает кенотическое измерение вочеловечения, нисхождения к дольному миру.

Москва, 20 октября 1999

От издательства

В первую часть настоящего тома Собрания сочинений, озаглавленную «Словарь», вошли все наиболее значительные статьи С. С. Аверинцева, написанные для энциклопедий и словарей («Философская энциклопедия», 1964–70 гг., и «Новая философская энциклопедия», 2000–2001, «Мифы народов мира», «Большая советская энциклопедия», «Христианство» и др.). Вторую часть, «София-Логос», составили статьи, подобранные Сергеем Сергеевичем специально для книги «София-Логос. Словарь». Они посвящены теме Премудрости Божией и другим библейским темам, святоотеческому наследию, русской философии, путям христианства в

современном мире; включены также заметки и беседы на актуальные темы.

Объем настоящего тома по сравнению с предыдущими изданиями книги «София-Логос. Словарь» значительно возрос: количество энциклопедических статей здесь увеличено почти в два раза.

Энциклопедические статьи С. С. Аверинцева существенно отличаются от обычных произведений этого жанра. В них сочетаются необходимая для справочников фактологическая точность и отчетливость мысли с очень личным, живым отношением к раскрываемой теме.

Читатель не просто приобретает знания о культурных реалиях и лицах, но получает возможность увидеть их в широком контексте мировой культуры. Люди давно ушедших эпох и чужих культур воспринимаются как наши собеседники, утонченные и многосложные понятия оживают в переключке с близкими нам событиями и лицами. Исследовательские статьи второй части книги отмечены тем же энциклопедическим характером объективности, точности и лаконизма, что не мешает им выражать глубоко личные убеждения автора.

Энциклопедические статьи публикуются по изданиям, указанным в конце книги. Обращаем внимание уважаемых читателей, что для книги «София-Логос. Словарь» Сергей Сергеевич существенно переработал ряд статей. В этой окончательной редакции они помещены здесь.

Сердечно благодарим Наталью Петровну Аверинцеву за неизменное доверие, отзывчивость и труды по подготовке издания Собрания сочинений.

Публикация энциклопедических статей из подготовленного в 80-е годы, но не вышедшего в свет 2-го издания «Философской энциклопедии» стала возможной благодаря любезной помощи Юрия Николаевича Попова. Выражаем глубокую благодарность Юрию Николаевичу, взявшему на себя труд редактирования этих статей. О его ключевой роли в «пробивании» сквозь препоны советской цензуры статей Аверинцева в «Философской энциклопедии» Сергей Сергеевич рассказывает в беседе,

вошедшей в настоящий том («Словарь против «лжи в алфавитном порядке»).

Аарон

ААРО́Н (евр. *'ahărōn*, «осиянный»; греч. Ἀαρών), в ветхозаветных преданиях первый в чреде первосвященников, родоначальник священнической касты. А., сын Амрама и Иохавед из колена Левия, брат Моисея и Мариам Пророчицы, рождается во времена пребывания евреев в Египте; к моменту исхода Израиля ему уже 83 года (Исх. 7:7). Призвав косноязычного Моисея к пророческому служению, Господь велит ему взять А. своим толмачом (Исх. 4:15–16). В предании роль А. рядом с Моисеем вторична: его призвание опосредствовано участием в миссии Моисея. Во время спора с фараоном и состязания в чудотворстве с египетскими жрецами и волшебниками А. «ассистирует» Моисею, по его знаку являя теургические знамения: на глазах у фараона превращает свой посох в змею, а когда маги фараона делают то же самое, посох А. поглощает их посохи (Исх. 7:10–12); тем же посохом А. наводит на Египет три первые «казни», всякий раз следуя приказу Моисея (Исх. 7:14–8:17). Во время битвы с амаликитянами А. вместе с Ором поддерживает воздетые руки молящегося на вершине холма Моисея, что должно обеспечить победу (Исх. 17:10–12). Позднее А. и его сыновья по велению Господа посвящаются в сан священника и получают исключительное право и обязанность совершать определенные культовые действия (Исх. 28) и (Исх. 29). Корей и многие другие «именитые люди» требуют равного участия всех в культе (Чис. 16:1–3), но особое избранничество священнического сословия подтверждено двумя чудесами: во-первых, вождей недовольных (Корея, Дафана и Авирона с их домочадцами) поглощает разверзшаяся земля, а мор среди сочувствовавших остановлен только умиловительным каждением А. (Чис. 16:24–40); во-вторых, когда по приказу Моисея в скинии (шатре, который был средоточием культа и местом «присутствия» Господа) на ночь оставлены посохи старейшин 12 колен Израиля, то наутро посох А., старейшины колена Левия, найден чудесно расцветшим (Чис. 17). Однако высокий сан А. и его

потомков сопряжен с грозной ответственностью. Так, в первый же день исполнения А. и его сыновьями сакральных обязанностей двое сыновей А. (Надав и Авиуд) пожраны «огнем от Господа» за то, что, не дожидаясь возгорания этого таинственного огня, разожгли в своих кадилах «огонь чуждый» (Лев. 10:1–2); А. и его оставшимся сыновьям даже не дано оплакать погибших, ибо они не смеют прерывать своего служения. Когда Моисей поднимается на Синайскую гору для общения с Господом, он поручает народ А. и Ору; по требованию народа А. изготавливает золотого кумира в виде тельца, чем нарушает запрет идолопоклонства и навлекает гнев Господа, от которого оказывается спасенным лишь благодаря заступничеству Моисея; Моисей, как «ревнитель веры», обличает в отступничестве священника А. (Исх. 32); (Втор. 9:20). Когда же А. (вместе с Мариам) порицает Моисея, ставя ему в вину его брак с «эфиоплянкой» и приписывая себе такое же пророческое достоинство, ему приходится принести покаяние в своем неразумии (Чис. 12:1–11). Как и Моисею, А. не дано войти в «землю обетованную»; смерть постигает его в возрасте 123 лет на горе Ор (по другой версии, – в Мосере; (Втор. 10:6)), где Моисей снимает с него священнические ризы и облакает в них Елеазара, сына А. и преемника его сана, а народ 30 дней оплакивает умершего (Чис 20:22–29; Чис 33:38–39). Для поздних библейских авторов А. – «идеальный священник» (Пс 76:21; Пс 105:16; Сир 45:7–27; и особенно Прем 18:20–25, где А. – «непорочный муж» и отвратитель гибели от народа). Талмудическая литература особенно подчеркивает в А. черты примирительности, кротости и мягкости. Этот мотив подхвачен и традицией ислама, давшей А. (Гаруму) прозвище Абул-Фарадж («отец утешения»).

Абрасакс

АБРА́КСАС, **Абрасáкс** (Ἀβράξας или Ἀβράσάξ), имя космологического существа в представлениях гностиков (I-III вв., см. в ст. «Христианская мифология»). Согласно доктрине василидиан (одной из гностических сект – последователей Василида, II в., Сирия), А. – верховный глава небес и эонов, как бы совмещающий в своем лице их полноту. В системе Василида сумма числовых значений входящих в слово «А.» семи греческих букв ($1+2+100+1+60+1+200$) дает 365 – число дней в году («целокупность мирового времени»), а также число небес («целокупность мирового пространства») и соответствующих небесам эонов («целокупность духовного мира»). «Космический» характер семерки как общего числа букв подчеркивает придававшийся имени А. смысл некоего исчерпания моментов бытия, окончательной суммарности. Имя А. и его иконографический образ (существо с головой петуха, телом человека и змеями вместо ног), известный по изображениям на геммах-амулетах, имели распространение и за пределами христианского гностицизма, в культово-магическом обиходе позднеантичного синкретического язычества. В литературе XX в. («Семь проповедей к мертвым» К. Г. Юнга, «Демидан» Г. Гессе) к символу А. обращались для выражения идеи высшего единства добрых и злых потенций человеческой души.

Аваддон

АВАДДОН (евр. *'abaddôn*, «погибель»; греч. Ἀβαδδών) – «Ангел бездны» (Откр. 9:11), один из предводителей демонов. В текстах Ветхого Завета А. как сила разрушения сближается со смертью (Иов 28:22); это глубинная тайна преисподней, скрытая для человеческих глаз, но открытая очам Бога (Притч. 15:11: «Преисподняя и А. открыты пред Господом, тем более сердца сынов человеческих»; срв. Иов 26:6). Этот же образ А. встречается в иудейских или иудео-христианских апокрифах (Псалмы Соломона, 14; Вознесение Исаии, 10, и др.). В Апокалипсисе А. назван также по-гречески «Аполлион» («губитель» – буквальный перевод имени «А.», возможно, не без причины созвучный имени языческого бога Аполлона, «стреловержца» и насылателя недугов): он выступает как «царь» полчищ таинственной «саранчи», соединяющей в своем облике черты боевого коня, женщины (лицо и волосы), ратника в железной броне и льва (зубы). По толкованию архиепископа Кесарийского Андрея, женские черты указывают на чувственность и похоть, львиные – на убийство, железная броня – на жестокосердие (Толкование на Апокалипсис, гл. 26, к Откр. 9:7–12).

АВГУСТИН

АВГУСТИ́Н (Augustinus) Аврелий (13.11.354, Тагаст, Сев. Африка, – 28.8.430, Гиппон, Сев. Африка), христианский философ и теолог, представитель латинской патристики. Сын язычника и христианки, получил риторическое образование; до обращения в христианство прошел через увлечение манихейством и скептицизмом; изучал сочинения Плотина и Порфирия (в переводе Мария Викторина). Для духовного облика А. характерны контрасты: органичная связь с античным прошлым – и внутренний отход от него в критике основных ценностей языческой цивилизации; острое личное самосознание – и убежденное утверждение сверхличного церковного авторитета; устремление к универсальному синтезу – и богатство фрагментарных по своей сути подступов к новым проблемам, раскрывающимся лишь в последующие эпохи.

От римской традиции (Цицерон, стоицизм) А. воспринял сугубо практический подход к философствованию: «истина» нужна человеку постольку, поскольку без нее невозможно «блаженство», познание указывает надежные блага и разоблачает ненадежные. В противовес манихейскому дуализму разрабатывал неоплатоническую доктрину о бытии как совершенстве, в свете которой зло оказывается простым недостатком бытия; оригинальный момент теодицеи А. – эстетическое оправдание противоречий мира как некоего аналога поэтики антитезы. Онтология А., построенная вокруг учения о Боге как принципе бытия, близка к неоплатонизму, однако А. продумывает неоплатонические идеи исходя не столько из объекта, сколько из субъекта. Бытие Бога, по А., можно непосредственно вывести из самодостоверности человеческого мышления, а бытие вещей – лишь более отдаленным образом (мысль, получившая новое оформление у Ансельма Кентерберийского, позднее у Декарта, но оспоренная Фомой Аквинским). «Самопознание» и «Богопознание», объявленные единственно достойной целью ума, сближены и часто переходят друг в друга, чему способствует

спиритуалистический характер антропологии. В результате сократический принцип рефлексии теологизируется, но обсуждение чисто теологических вопросов в свою очередь широко включает философскую проблематику (напр., умозаключение к троичности Божества от анализа структур человеческого духа: триединство «памяти» как основы личного бытия, «разумения» и «воли» как реализации этого бытия. – «О Троице» [De Trinitate]). Психологизм А. выявляется также в его учении о времени как корреляте помнящей, созерцающей и ожидающей души.

Важной чертой мышления А было внимание к двум проблемам, мимо которых прошла античная мысль: динамики человеческой личности и динамики общечеловеческой истории. Первой из них посвящена «Исповедь» (Confessiones) – лирико-философская автобиография, рисующая внутреннее развитие А. от младенчества до окончательного утверждения в ортодоксальном христианстве. С недостижимым для античной литературы и философии психологическим самоанализом А. сумел показать противоречивость становления личности (традиция литературных «исповедей» в европейской культуре до Руссо и Л. Толстого включительно представляет собой секуляризацию данного А. образца). От констатации темных «бездн» души А. пришел к выводу о необходимости божественной благодати, которая одна может вывести личность из греховной инерции и тем самым «спасти»; это положение явилось предметом полемики А. с пелагианами по вопросу о соотношении в деле «спасения» свободной воли и благодати, неоднократно возобновлявшейся впоследствии (напр., Готшалком в IX в., Лютером в XVI в., янсенистами в XVII в., Л. Шестовым и диалектической теологией в XX в.). Проблема мистически осмысленной диалектики истории поставлена в трактате «О граде Божиим» (De civitate Dei), который был написан под впечатлением взятия Рима ордами Алариха в 410 г. А. различал два противоположных вида человеческой общности: «град земной», т. е. государственность, которая основана на «любви к себе, доведенной до презрения к Богу», и «град Божий» – духовную общность, которая основана на

«любви к Богу, доведенной до презрения к себе». Поскольку «град Божий» обречен в этом мире на бездомность и странничество, очевидно, что он не тождествен идеалу клерикально-институциональной теократии, в духе которого учение А. часто истолковывалось в Средние века. А. находил меткие слова для критики «каиновского» духа империи, потребительски организованной позднеантичной цивилизации, бездумности римлян, завоевавших чужие города и жалующихся, когда то же самое сделали с их собственным городом. Он ясно видит то, что называет «мраком общественной жизни» (*De civ. Dei*, XIX, 6) – внутренние противоречия имперского престижа, карающей юстиции, вообще власти. Однако всякое насилие – от насилия над ребенком в школе, выразительно описанного в «Исповеди», до государственного насилия – для А. есть следствие греховной испорченности человека и постольку достойно презрения, но неизбежно. Поэтому А. признавал необходимость государственной власти, им же охарактеризованной как «большая разбойничья шайка».

Причисленный католицизмом к четверице важнейших «учителей Церкви», А. был для Средневековья непререкаемым авторитетом в вопросах теологии и философии, вплоть до Фомы Аквинского, не имеющим себе равного; от него исходит платоническая ориентация ранней схоластики. Протестантизм искал у А. обоснования религиозного индивидуализма и веры в предопределение. В современной католической неосхоластике к А. апеллируют мыслители, не удовлетворяющиеся рассудочностью томизма; представители религиозного экзистенциализма видели в А. одного из своих предшественников.

Августи́нианство

АВГУСТИНИА́НСТВО, направление в средневековой схоластике, связанное с влиянием идей Августина. Для А. характерны: ориентация более на Платона и неоплатонизм, чем на Аристотеля; в теологии аналогия между тремя способностями души (памятью, разумом и волей) и тремя Лицами Троицы, а также предпочтение, отдаваемое т. н. онтологическим доказательствам бытия Бога; в гносеологии тезис о вере как предпосылке всякого знания, а также акцент на умозрительной интуиции, в акте которой озарение свыше и деятельность человеческого ума неразделимы; в философской антропологии крайне идеалистическая позиция, видящая в человеке душу, которая лишь «пользуется» телом как своим орудием; в доктрине о спасении акцент на предопределении. До XII в. А. было единственным господствующим направлением; ему противостояли только пантеизм Иоанна Скота Эриугены, номинализм Росцелина и Абеяра и крайние еретические позиции. В XIII в. А. оказывается потесненным аристотелианскими доктринами, прежде всего томизмом. В дебатах позднего Средневековья А. отстаивалось мыслителями францисканского и августинского орденов (от Бонавентуры до Дунса Скота) против доминиканцев-томистов; это было уже преобразованное А., включавшее элементы аристотелизма (отчасти в интерпретации Ибн Гебиrolя, с которым А. сближало, между прочим, учение о примате воли над интеллектом). Такой синтез намечается уже у Бонавентуры и Иоанна Пеккама; он характерен для т. н. старшей школы А., основанной Эгидием Римским в начале XIV в. (главный представитель – Григорий из Римини, ум. в 1358 г.). В противоположность этому развитию А. в духе католической церковности, предреформационные и реформационные мыслители (Уиклиф, Лютер, Кальвин), а позднее – неортодоксальные августи́нианцы внутри католицизма (напр., предшественники и представители янсенизма, Кенель и др.) доводили развитие идей Августина о предопределении до конфликта с догматической нормой

католицизма. Реакцией на еретическое А. было А. контрреформации от Дж. Серинандо, представлявшего А. на Тридентском соборе, до т. н. младшей школы А., основанной на рубеже XVII и XVIII вв. (Г. Норис, Л. Берти) и встретившей оппозицию испанских иезуитов. Наряду с этим наблюдается рецепция А. в русле картезианства (*cogito* Декарта, Мальбранш) – явление противоречивое, поскольку характерное для Декарта резкое разделение веры и знания чуждо духу А. Отголоски критики томизма с позиций А. встречаются вплоть до XX в., причем как в католической религиозной философии (М. Блондель), так, в преобразованном виде, и за ее пределами (К. Ясперс).

Авимелех

АВИМЕЛÉХ (евр. *'ăbimelek*, «отец мой царь»), в ветхозаветных преданиях: 1) царь Герара (город филистимлян), персонаж легенд об Аврааме и Сарре и об Исааке и Ревекке (и Авраам, и Исаак выдают из осторожности своих жен за сестер, чтобы не погибнуть ради пополнения гарема А.; Быт. 20; Быт. 26); возможно, слово «А.» употреблялось древнееврейскими повествователями не как имя собственное, а как передача наследственного титула герарских властителей (срв. в разные эпохи и в различных языках титулы с близким значением, напр., тюрк, «атабок» или перс, «падишах»); 2) сын Гедеона от наложницы, притязавший на царскую власть, перебивший 70 своих братьев и три года тиранически властвовавший над Сихемом, а затем вступивший в конфликт с жителями Сихема и во исполнение проклятия погибший при осаде крепости Тевец (смертельно раненный женщиной, метнувшей ему в голову обломок жернова, А. приказал заколоть его мечом, чтобы не сказали, что «женщина убила его» – Суд. 9); героический персонаж времен перехода от патриархального правления «судей» к монархии.

Авраам

АВРАА́М (евр. *'abrāhām*, срв. имя *a-bu-ra-mu*, засвидетельствованное в месопотамских клинописных текстах со 2-й половины III-го тыс. до н. э., а также в обнаруженных в 1970-х гг. текстах из сирийской Эблы от III-го тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях избранник Господа, заключивший с ним «Завет» (союз), один из патриархов, родоначальник евреев и (через Измаила) арабов. Согласно традиции, первоначально имел имя Аврам (в два слога), но в виде особой милости получил от Бога прибавление к своему имени дополнительного слога (Быт. 17:5). Сын Фарры (Тераха), генеалогия которого возводится к Симу (Быт. 11), уроженец города Ура в Южной Месопотамии (библ. Ур Халдейский, см. Быт. 11:28). Таким образом, предки А. жили "за рекой" (за Евфратом) и были язычниками (Иис. Нав. 24:2–3). Бог требует от него: «пойди из земли твоей, от родни твоей и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе» (Быт. 12:1). В этом конкретном акте концентрируется весь драматизм разрыва с прежней жизнью, с инерцией родовых связей, ради доверия и преданности Божеству. Субъективная психология и умственная мотивировка религиозного «обращения» совершенно отсутствуют в библейском повествовании. Позднейшая традиция иудаизма стремилась заполнить этот пробел. Послебиблейские легенды изображают, например, как А. проходит через поиски высшего начала в мире стихий, но убеждается, что слава солнца ограничена временем дня, слава луны – временем ночи, что огонь гасится водой, вода – дар облаков, облака разгоняемы ветром и т. д. (распространенный фольклорный мотив отыскивания сильнейшего) – все имеет свой предел, кроме Бога-Творца (талмудический комментарий к книге Бытия – «Берешит рабба» 38,13 и др.), и А. в акте сознательного выбора предпочитает этого Бога всем остальным сверхчеловеческим покровителям. Это ставит А. в ситуацию конфликта с языческим миром, начиная с его собственной семьи (предполагается, что его отец был не только идолопоклонником, но и ваятелем

идолов). Едва родившись, А. оказывается жертвой гонений со стороны Нимврода, уstraшенного астрологическими предсказаниями; впоследствии Нимврод требует от А. поклониться идолам или самому Нимврду, а за отказ бросает его в раскаленную печь, из которой А. вызволен Богом (Псевдо-Ионафан на Быт. 14:1, Pesikta rabbati 33 и др.) (мотив печи, параллельный преданию о трех отроках, в применении к А. основан на игре слов или лексическом недоразумении, т. к. «Ур Халдейский» читается по-еврейски и как «огонь халдейский»). В этих легендах А. – прототип мученика веры; в других он выступает как прототип проповедника веры. Пережив обращение, он пытается обратить своего отца, брата и домочадцев; за отказ уверовать весь дом «сожжен огнем с небес», – рассказывает памятник позднеиудаистической апокалиптики «Откровение Авраама». В других текстах рисуется, как А. учил познанию Бога мужчин, а жена его Сарра – женщин. Взгляд на А. как на первого совершителя акта веры и постольку «отца верующих» воспринят христианством (Быт. 12:3; Гал. 3:6–9). По велению Господа А. на 75-м году жизни отправляется вместе с женой Саррой, племянником Лотом, с имуществом и своими людьми в Ханаан (Быт. 12:5), где ведет жизнь патриархального главы рода скотоводов-кочевников. Традиционные святыни Палестины (Сихем, Вефиль и т. д.) связываются библейским повествованием с маршрутами его кочевий и с местами новых откровений Господа, неоднократно подтверждающего Свою милость к нему. В голодное время А. переходит в Египет, где с наивной хитростью выдает Сарру за свою сестру, чтобы не быть убитым, когда фараон востребует ее в свой гарем. Сарра действительно оказывается у фараона, но ее целомудрие чудесно защищено Богом, и напуганный фараон торопится осыпать опасных пришельцев дарами и выпроводить их из страны (Быт. 12:11–20). Раздел ареалов кочевий между А. и Лотом закрепляет за А. Ханаан; он поселяется у дубравы Мамре близ Хеврона и ставит там жертвенник Господень (Быт. 13:7–18). Затем А. выступает как герой-воитель: во главе своих вооруженных слуг он успешно совершает поход против царя Элама и союзных с ним царей, чтобы освободить плененного

Лота (Быт. 14:14–16). По возвращении он получает от Мельхиседека жреческое благословение и дар хлеба и вина (для христианской традиции – прообраз Причастия), отдавая ему как прототипу ветхозаветного священства десятую часть добычи (Быт. 14:18–20). Между тем А. тревожит его бездетность: он уже готов назначить наследником своего старшего слугу Елиезера, но Господь обещает ему потомство. Сарра предлагает А. «войти» к ее рабыне Агари, с тем чтобы зачатое дитя считалось ребенком госпожи; так рождается Измаил. Следует новое явление Господа, по своей значительности превосходящее все предыдущие, сопровождающееся требованием ко всей жизни А.: «ходи предо Мною и будь непорочен» (Быт. 17:1); Господь заключает с А. «Завет вечный», наследниками прав и обязанностей которого будут потомки А. не от Агари (хотя они тоже получают благословение), но от Сарры; знаком «Завета» должно служить обрезание всех младенцев мужского пола (Быт. 17:10–14). Бог еще раз приходит к А. в виде Трех Странников (Ангелов), встречаемых А. и Саррой у дубравы Мамре с обычным гостеприимством (христиане увидели в этом явлении первое раскрытие тайны троичности Божества, с чем связана, между прочим, иконография Троицы у Андрея Рублева); Он обещает сына от Сарры, что вызывает у престарелой Сарры недоумение (Быт. 18:9–15). От А. трое странников идут осуществлять кару над нечестивыми городами Содомом и Гоморрой; А. заступается за грешников и последовательно испрашивает помилование всякому городу, в котором найдется 50, 45, 40, 30, 20 или хотя бы 10 праведников (Быт. 18:16–32). Эпизод посягательства Авимелеха, царя Герарского, на целомудрие Сарры (Быт. 20) представляет собой полное соответствие столкновению с фараоном. Во исполнение обещания Господа случается невозможное: у столетнего А. и девятидесятилетней Сарры рождается сын Исаак. Конфликт из-за прав первородства (Измаил – старший, но Исаак – вполне законный и притом получивший особое благословение от Бога) приводит к изгнанию Агари и Измаила (Быт. 21:9–21). Трагическая кульминация пути А. как «друга Божьего» – испытание его веры:

теперь, когда у А. есть, наконец, Исаак – единственная надежда на продолжение рода (т. к. Измаил отослан), А. должен отказаться от этой надежды. Бог требует: «возьми сына твоего единственного, которого ты возлюбил, Исаака, и пойди в землю Мориа, и принеси его там в жертву всесожжения» (см. Быт 22:2). А. повинует; по дороге происходит разговор сына с отцом, полный трагической иронии. «И сказал Исаак Аврааму, отцу своему: «Отец мой!» И сказал тот: «Вот я, сын мой!» И сказал он: «Вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?» И сказал Авраам: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой»» (Быт. 22:7–8). Лишь в последнее мгновение, когда связанный Исаак лежит на жертвеннике и А. поднял руку с ножом, чтобы заколоть его, Ангел останавливает жертвоприношение; вместо Исаака в жертву идет запутавшийся рогами в зарослях баран (Быт. 22:9–13). А. вознагражден за верность новым благословением себе и своему потомству от Господа (Быт. 22:15–18). После смерти Сарры А. женится на женщине по имени Хеттура (Кетура), у него рождается еще 6 сыновей. А. умирает в возрасте 175 лет, «в доброй седине, престарелый и насыщенный [жизнью]» (Быт. 25:8), и его погребают рядом с Саррой на родовом кладбище в пещере Махпела.

Библейский образ А. совмещает ряд граней. Это горой – родоначальник евреев, а через сыновей от Агари и Кетуры – различных арабских племен; через своего внука Исава (сына Исаака) – прародитель эдомитов; с ним связано (через его племянника Лота) происхождение моавитян и аммонитян. В рассказах о заключении Завета с Господом, об установлении обрезания и т. п. он выступает как герой сакрального этиологического повествования. Наконец, в своем гостеприимстве, в своей заботе о женитьбе Исаака (Быт. 24) он являет собой воплощение добродетелей патриархального старейшины рода. Дальнейшая мифологизация образа А. в позднеиудаистической литературе усиливает черты культурного героя (А. оказывается первоучителем астрономии и математики, изобретателем алфавита и т. п.).

Автор

АВТОР (от лат. *auctor* – виновник, учредитель, основатель, податель мнения или совета, сочинитель), авторство – термины, выражающие специфическое отношение к письменному тексту как собственному, лично «сотворенному» самим «творцом». Отношение это, ставшее в современном мире нормой и приобретшее наряду с моральными юридические аспекты, отнюдь не является неизбежным для любой культурно-исторической эпохи. Как показывают многочисленные примеры древней «безавторской» литературы, оно возникло как плод исторического развития, а возникнув, не оставалось неизменным.

Категория авторства скрывает в своей смысловой структуре два объективных противоречия: между личным и внеличным в акте художественного творчества и между «человеком» и «художником» в личностном самоопределении самого А. С одной стороны, творчество возможно только при условии включения в творческий акт личности художника в ее глубоких, отчасти не осознаваемых аспектах, и это имеет место при самом «анонимном» (напр., фольклорном) творчестве; с другой стороны, общезначимость художественного произведения обусловлена тем, что в творческом акте происходит восприятие глубоких внеличных импульсов (слова И. В. Гёте: «...мне же не оставалось ничего больше, как собрать все это и пожалеть то, что другие для меня посеяли», см. *Эккерман И. П.*, *Разговоры с Гёте в последние годы его жизни*. М.-Л., 1934, с. 845) и, что еще важнее, переработка личных импульсов, без остатка переводящая их по внеличный план. Соответственно, личность человека, стоящая за художественным произведением, вполне тождественна и одновременно нетождественна внутри литературной, входящей в художественное целое фигуре А. Человеческая судьба, оплачивающая своим жизненным трагизмом творческий акт, служит гарантией нешуточности обращенного к людям слова (ср. стихотворение Б. Пастернака «О, знал бы я, что так бывает»). Но если «человек» должен

платить за «художника», то этика творчества и его смысл воспрещают противоположную ситуацию, когда «художник» из творческого акта извлекает свой собственный «человеческий» интерес, эксплуатирует творчество ради корыстной компенсации личной ущемленности, сколь бы утонченной ни была эта корысть. Поэтому Г. Флобер с презрением говорил о художнике, с точки зрения которого «музыка создана для серенад, живопись для портретов, а поэзия для сердечной улады» (письмо Л. Коле от 6 июля 1852). Отсюда возникает необходимость резко развести и противопоставить «человека», по Пушкину, едва ли не самого ничтожного «меж детей ничтожных мира» («Пока не требует поэта...»), – и «художника», чей путь застрахован от пересечения с путем «человека». Поэтому «человек» может яростно отрицать свою идентичность публичной, а значит и отчужденной фигуре А., как это делает Чарский из «Египетских ночей» А. С. Пушкина – персонаж явно автобиографический (он «был в отчаянии, если кто-нибудь из светских его друзей заставлял его с пером в руках»). Немецкий писатель-экспрессионист Г. Бенн назвал свою автобиографию «Двойная жизнь», подчеркивая нетождество «жизней» двух фигур – себя как индивида и себя как А. Легко усмотреть, что обе описанные антиномии доходят до особенной остроты в сфере лирики, но отнюдь ею не ограничиваются.

Внутренняя диалектика, присущая категории авторства, последовательно выявляется в конкретной практике и теоретическом осмыслении (при неизбежном отставании последнего) на различных стадиях литературного развития. В долитературную эпоху созидание мифов вообще не было понято как активное творчество, а потому и не допускало А. Стоящий на рубеже литературы эпос осознается не как вымысел, но как рассказывание и пересказывание «ничьего» сюжета по правилам искусства, как мастерство; эпический поэт, как, напр., древнегреческие аэды, скандинавские скальды, был «мастером-ремесленником» (δημιουργός), и если к нему не относятся как к А., то за ним уже стоит собирательный, сверхличный по своей сути образ А. в эпосе Гомера, как бы санкционирующего своим чтимым именем труд неизвестных

сочинителей. Вообще для архаической эпохи литературного развития категорию авторства заменяет категория авторитета (не случайно эти слова этимологически связаны между собой): чтимое имя (напр., Соломон или Лао-цзы) прикрепляется к чтимому тексту (напр., «Книга притчей Соломоновых» или «Дао дэцзин») как ритуальный знак его чтимости. Имя может быть человеческим, но может быть и божественным (ср. позднеантичные мистические тексты, приписанные Гермесу Трисмегисту). Категория авторитета особенно характерна для сакральной, религиозно-философской или морально-дидактической литературы Древнего Востока и Средневековья, но не только для нее; вполне «мирские» традиции в области литературной формы должны быть поставлены под знак авторитетного имени (ср. обозначения размеров в античной лирике – сапфическая строфа, алкеева строфа), и это по той же причине, по которой миф возводит любое явление в природе и обществе к персональной инициативе бога или героя. Представление о личном авторитете связано также с древними традициями обучения и понимания через контакт учителя и ученика (в коллективах хранителей эзотерической мудрости типа древнеиндийских философских школ или союза пифагорейцев, но также, напр., в школе Сапфо или в кружке Сократа) и с архаической практикой наследственных корпораций певцов, вещунов, прорицателей («гомериды» в Древней Греции, «сыны Кореевы», фигурирующие как сочинители некоторых ветхозаветных псалмов, «сыны пророков» и «школы пророков» в Библии).

Прогрессирующее отделение литературы от культа и сакральной «учительности» в античной культуре и по античному примеру в культуре Возрождения повлекло за собой закрепление индивидуалистического представления об А. Слово выражает индивидуальность А. и «запечатано» авторской печатью «характера» (греч. χαρακτήρ означает либо печать, либо вдавленный оттиск этой печати, т. е. резко очерченный пластичный облик, который безошибочно распознается среди всех других); Дионисий Галикарнасский говорит о «характере» Демосфена, т. е. о его авторской манере, выдающей его руку.

При этом нормативная концепция литературного творчества, господствующая от античной классики до новоевропейского классицизма, подчиняет авторскую индивидуальность безлично-абстрактному идеалу «правильности» самодовлеющей жанровой формы; отсюда следует концепция подражательного «соревнования» между любым А. и его предшественниками по жанру, которых нужно обогнать в беге к той же цели. Вергилий «состязается» с Гомером, Гораций – с Алкеем, поэты Возрождения и классицизма – с Вергилием и Горацием; Ломоносов для юного Пушкина – «Пиндар Холмогора», сам Пушкин «во имя Аполлона Тибуллом окрещен», – это не игра, но понимание творчества как вечного конкурса сочинений на заданную тему. Только романтизм привел к пониманию А. как творца всей тотальности сотворенного, как (в идеале) «гения», не только решающего задачи, но и ставящего задачи, а тем самым – к невиданному выявлению всех внутренних противоречий категории авторства. Романтическая мысль провозгласила абсолютную суверенность А. и одновременно впервые осмыслила явления безавторского творчества в сферах мифа, фольклора и архаической культуры; она крайне сблизила «художника» и «человека», побудив Байрона, Новалиса или Лермонтова материализовать топику своего творчества в своей (зрелищно совершаемой) жизни и смерти, но она же фиксировала контраст «художника» и «человека» в жестах «романтической иронии». Декадентство жило утрировкой всех мотивов романтической концепции А. (художник как обесчеловеченный человек, отказавшийся от всех человеческих связей и живущий только абсолютным творчеством – созиданием красоты «из ничего», как самодержавный жрец своего «я» и одновременно как безличный медиум, в экстазе «вещающий» не свои слова, и т. п.). XX век принес закономерную реакцию на романтический культ А. Попытки отменить личное авторство как таковое и декретировать коллективность художественного творчества ведут за пределы культуры, однако подобные утопические проекты знаменательны как реакция на элитарный индивидуализм, сопровождающий творческий акт в эстетских течениях декаданса.

Агарь

АГА́РЬ (имя родственно семит, корню со значением «отвращаться, откочевывать, бежать», откуда араб, слово «хиджра», прилагаемое к бегству Мухаммеда из Мекки в Медину, точке отсчета мусульманского летосчисления) – рабыня Сарры, египтянка по происхождению (Быт. 16:1), наложница Авраама, родившая ему сына Измаила и через это ставшая прародительницей арабов («агарян»). Как повествует Библия (Быт. 16:2), Сарра после долгой бездетности сама предложила, чтобы ее муж «вошел» к А., намереваясь усыновить зачатое дитя. Такой обычай (практикуемый также Рахилью и Лией в отношении их рабынь Валлы и Зелфы, см. Быт 30:3–6 и Быт 30:9–13) хорошо известен из северомесопотамских документов 2-го тыс. до Р. Х., т. е. той эпохи, к которой относилась жизнь А.; напротив, Моисееву законодательству он чужд, что служит признаком подлинности данных библейских эпизодов. Хотя сближение Авраама и А., т. о., произошло по воле Сарры, еще во время беременности А. между ней и госпожой начались конфликты, и А. бежала в пустыню; Ангел Господень велел ей вернуться, обещая, что у нее родится воинственный сын Измаил (Быт. 16:7–16). После рождения у Авраама сына Исаака от Сарры старая рознь между госпожой и служанкой (осложненная правовой коллизией между старшинством Измаила и законнорожденностью Исаака) разгорелась с новой силой, вспыхнув на патриархальном торжестве по случаю отлучения Исаака от груди (Быт. 21:8–10); А. вместе с Измаилом должна была уйти в изгнание, предвосхищая удел своих потомков-номадов. Однако Бог, избравший Сарру для особенного предназначения прародительницы избранного народа и прародительницы предков Иисуса Христа и отказавший в этом А., не покинул ее и ее малолетнего сына в бедственном положении изгнанников; когда им в пустыне угрожала гибель от жажды, Ангел указал А. на колодец и утешил ее новыми предсказаниями о славе потомков ее Измаила (Быт. 21:14–18).

В символике Послания ап. Павла к Галатам А. представляет Ветхий Завет, чада которого были рождены раньше, но в рабство, в противоположность поздно рожденным чадам Нового Завета (Гал. 4:22–31). Эта тема подхвачена в древнерусской церковной литературе, в частности, «Словом о законе и благодати» митрополита Киевского Илариона: «Образ же закону и благодати – А. и Сарра, работнаа [т. е. раба] А. и свободнаа Сарра; работнаа прежде ти, потом свободнаа. И да разумеет, иже четет. Яко Авраам убо от уности своея Сарру име жену си, свободну, а не рабу, и Бог убо прежде век изволи и умысли Сына Своего в мир послати, и тем благодати явитися. – Сарра же не раждаше, понеже бе неплоды; не бе неплоды, но заключена бе Божиим Промыслом на старость родити; безвестная же и утаенаа мудрости Божия утаена бяху ангел и человек, не яко не явима, но утаена и на конец века хотяща явитися. Сарра же глагола ко Аврааму: «се заключи мя Господь Бог не раждати; вниди убо к рабе моей А. и родиши от нея». Благодать же глагола к Богу: «Еще несть времени снити ми на землю и спасти мир, сниди на гору Синай и закон положи». Слушая Авраам речи Саррины и вниде к рабе ея А. Послуша и Бог яже от благодати словес, и сниде на Синай. Родит же А. раба от Авраама рабочищъ [раба], и нарече Авраам имя ему: Измаил. И снесе Моисей от Синайския горы закон, а не благодать, стень, а не истину».

Агасфер

АГАСФЁР (лат. Ahasuerus), «Вечный жид», персонаж христианской легенды позднего западноевропейского средневековья. Имя А. – стилизованное библейское имя, произвольно заимствовано из ветхозаветного предания об Эсфири (где еврейским «Ahashwerosh» передается имя персидского царя Ксеркса); в более ранних версиях легенды встречаются и другие имена – Эспера-Диос («надеюсь на Бога»), Бутадеус («ударивший Бога»), Картафил. Согласно легенде, А. во время страдного пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста оскорбительно отказал Ему в кратком отдыхе и безжалостно велел идти дальше; за это ему самому отказано в покое могилы, он обречен из века в век безостановочно скитаться, дожидаясь второго пришествия Христа, Который один может снять с него зарок. На возникновение легенды оказали влияние религиозно-мифологические представления о том, что некоторые люди являют собой исключение из общего закона человеческой смертности и ждут эсхатологической развязки (согласно Библии, таковы Енох и Илия) и что такая судьба должна постигнуть каких-то очевидцев первого пришествия Иисуса Христа (срв. Мф. 16:28); в легенде можно видеть реминисценцию ветхозаветного мотива проклятия Каину, которого Господь обрекает на скитания, но запрещает лишать его жизни (Быт. 4:10–15). В ней отразились и некоторые аспекты отношения средневековых христиан к евреям: в них видели людей, не имевших родины и обреченных на скитания, но «чудом» сохранявших этническую и религиозную самобытность, а также живую реликвию «священной истории» Ветхого и Нового Заветов, убийц Христа и осквернителей «Завета с Богом», но в эсхатологическом будущем – примиряющихся с Богом через обращение к Христу наследников древнего обетования (так понимали во взаимосвязи Зах 12:10, Ос 1:7, Мал 4:5, Мф 17:1–12 и Рим. 11). Все эти моменты присутствуют в легенде об А.: это враг Христа, но в то же время свидетель о Христе, грешник,

пораженный таинственным проклятием и пугающий одним своим видом как привидение и дурное знамение (срв. более позднее предание о Летучем голландце), но через само проклятие соотнесенный с Христом, с Которым непременно должен встретиться еще в «этом мире», а в покаянии и обращении способный превратиться в доброе знамение для всего мира. Структурный принцип легенды – двойной парадокс, когда темное и светлое дважды меняются местами: бессмертие, желанная цель человеческих усилий (срв. этот мотив в эпосе о Гильгамеше) в данном случае оборачивается проклятием, а проклятие – милостью (шансом искупления). В фольклорной традиции А. оказывался в отношениях взаимозаменяемости с другими фигурами скитальцев (Дикий охотник и др.) и вообще существами, с которыми возможна неожиданная и странная встреча (напр., Рюбецаль, горный дух средневековых легенд); как и они, он необходимо выступает (по самой структуре мотива) то жутким и опасным, то готовым на помощь и добрым.

Легенда о «Вечном жиде» становится достоянием литературы с XIII в. По рассказу английского монаха Роджера Уэндоверского, вошедшему в «Большую хронику» (ок. 1250) Матвея Парижского, архиепископ, прибывший в Англию из Великой Армении, уверял, что лично знаком с живым современником и оскорбителем Христа по имени Картафил («сторож претория?»); он покаялся, крестился, принял имя Иосиф и ведет жизнь аскета и молчальника, отвечая только на благочестивые вопросы паломников; при встрече с Христом ему было 30 лет, и теперь он после каждой новой сотни лет возвращается к 30-летнему возрасту. Атмосфера этой версии – отголосок эпохи крестовых походов и великих паломничеств. В XV в. известны более мрачные и жестокие версии, в которых акцент переносится с раскаяния «Вечного жида» на его наказание (напр., он непрерывно ходит вокруг столпа в подземелье, или живет в заточении, за 9 замками, нагой и заросший, и спрашивает всех входящих к нему: «Идет ли уже Человек с крестом?»). В 1602 выходит анонимная народная книга «Краткое описание и рассказ о некоем еврее по имени А.» (в ней впервые герой легенды получает имя А.); переиздания,

переводы и перелицовки на разных европейских языках следуют во множестве: образ бывшего иерусалимского сапожника, высокого человека с длинными волосами и в оборванной одежде, тяготеет над воображением целой эпохи (в 1603 «появление» А. засвидетельствовано горожанами Любека, в 1642 он «приходит» в Лейпциг; его «видят» в Шампани, в Бове и т. д.). В XVIII в. легенда об А. становится предметом всеобщих насмешек и уходит в деревенский фольклор (впрочем, печатное сообщение о встрече с А. было опубликовано в США в одной мормонской газете еще в 1868). Зато образ А. из предмета веры превращается в популярный предмет творческой фантазии. Молодой И. В. Гёте обращается к образу А., чтобы выразить новое, проникнутое историзмом представление о религиозно-психологической атмосфере в Иерусалиме времен Христа (фрагмент неоконченной поэмы «Вечный жид», 1774). К. Ф. Д. Шубарт трактует образ и сюжет в духе радикального просветительства («Вечный жид», 1787). Для романтиков сюжет легенды об А., дававший богатые возможности переходить от экзотических картин сменяющихся эпох и стран к изображению эмоций обреченности и мировой скорби, был особенно привлекателен; его разрабатывали П. Б. Шелли, И. К. Цедлиц и многие другие; в России – В. А. Жуковский (неоконченная поэма «Агасфер, Вечный жид»). Э. Кине (философская драма «А.», 1833) превратил А. в символ всего человечества, пережившего свои надежды, но чудесно начинающего свой путь заново. В авантюрном романе Э. Сю «Вечный жид» (1844–1845) А. выступает как таинственный благодетель, антагонист иезуитов. Современный вариант «агасферовского» сюжета о проклятии тяготящего, безрадостного бессмертия дал аргентинский писатель Х. Л. Борхес в рассказе «Город бессмертных», героя которого примечательным образом зовут Иосиф Картафил, хотя толика христианской легенды как таковой полностью элиминирована (Картафил идентичен не то с римским легионером IV в., не то с Гомером, он не еврей и никогда не видел Христа).

Ад

Ад (греч. ᾍδης, Ἅιδης, Αἴδης, срв. Аид), преисподняя [лат. (Locus) infernus, «нижнее место», отсюда итал. Inferno, франц. l'Enfer, нем. Hölle, англ. Hell, «место сокрытия», срв. др.-сканд. hel], пекло (в слав. языках, напр, польск. piekło, букв. – «смола»), в христианских представлениях место вечного наказания отверженных Ангелов и душ умерших грешников.

Представления об А. (противопоставляемом раю), имеющие своими предпосылками формирование понятий о дуализме небесного и подземного, светлого и мрачного миров, о душе умершего (резко противопоставляемой телу) – в сочетании с возникновением идеи загробного суда и загробного воздаяния – сравнительно позднего происхождения. В дохристианскую эпоху наглядно-материальные, детализированные картины потусторонних кар, которые описывались как подобные земным пыткам и казням, но превосходящие их, присущи не только мифологии, связанной с египетским культом Осириса, или проникнутым дуализмом древнеиранским религиозно-мифологическим представлениям, но и философской «мифологии» пифагорейцев и Платона (срв. видение Эра в «Государстве» Платона). В канонических ветхозаветных текстах подобные мотивы практически отсутствуют. В каноне Нового Завета предупреждение об угрозе Страшного Суда и А. занимает важное место, но чувственная детализация адских мучений отсутствует. Состояние пребывающего в А. описывается не извне (как зрелище), но изнутри (как боль); упоминания об А. в притчах Иисуса Христа рефреном замыкаются словами: «там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12; Мф. 13:42 и Мф. 13:50; Мф. 22:13; Мф. 24:51; Мф. 25:30). А. определяется как «мука вечная» (Мф. 25:46), «тьма внешняя» (Мф. 8:12 и др.; по церковно-славянски «тьма кромешная»). Пребывание в А. – это не вечная жизнь, хотя бы в страдании, но мука вечной смерти; когда для него подбирается метафора, это не образ пытки, а образ умерщвления (осужденного раба из притчи «рассекают», Мф. 24:51), а сам

страждущий в А. сравнивается с трупом [ветхозаветные слова о трупах отступников – «червь их не умрет, и огонь их не угаснет» (Ис. 66:24) (срв. Геенна как синоним А.) трижды повторены Иисусом Христом об отверженных в А.: Мк. 9:44,46,48]. Наиболее устойчивая конкретная черта А. в Новом Завете – это упоминание огня, символический характер которого выявлен через очевидную цитатность соответствующих мест: уподобление А. «печи огненной» (Мф. 13:42) соотносится с контекстом популярных легенд о каре, которой были подвергнуты Авраам и гонители трех отроков, а образ А. как «озера огненного и серного» (Откр. 20:10; Откр. 21:8; уже в кумранских текстах А. назван «мраком вечного огня» и говорится о наказании «серным огнем») – с образностью ветхозаветного повествования о дожде огня и серы над Содомом и Гоморрой (Быт. 19:24). Символика огня получает особенно глубокие измерения, поскольку огонь – это метафора для описания Самого Бога: Господь – «огнь поядающий» (Втор. 4:24, цитируется в Новом Завете – Евр. 12:29); явление Духа Святого – «разделяющиеся языки, как бы огненные» (Деян. 2:3); Причастие сравнивается в православных молитвах с огнем, очищающим достойных и опаляющим недостойных. Отсюда представление, что по существу нет какого-то особого адского огня, но все тот же огонь и жар Бога, который составляет блаженство достойных, но мучительно жжет чуждых Ему и холодных жителей А. (такова, например, интерпретация сирийского мистика VII в. Исаака Сириянина). Такое понимание А. не раз возрождалось мистическими писателями средневековья, а в новое время – художественной и философско-идеалистической литературой (вплоть до Ф. М. Достоевского в «Братьях Карамазовых» и Ж. Бернаноса в «Дневнике сельского кюре»).

Однако одновременно создаются чувственно-детализированные картины А. и адских мучений, рассчитанные на устрашение массового воображения. А. рисуется как застенок божественной юстиции, в котором царствует сатана с бесами (чертями) в роли усердных палачей; как место чувственных пыток, применяемых за различные категории

грехов по некоему потустороннему уголовному кодексу (причем в соответствии с духом архаического судопроизводства виновный терпит кару в погрешившем члене своего тела, вообще род наказания наглядно отвечает роду преступления: клеветники, грешившие языком, за язык и подвешены; лжесвидетели, таившие в устах ложь, мучимы огнем, наполнившим их рот; ленивцы, в неурочное время нежившиеся в постели, простерты на ложах из огня; женщины, вытравлявшие плод, обречены кормить грудью жалящих змей и т. д.). Эти подробности в изобилии содержатся в многочисленных апокрифах и «видениях» – от раннехристианских «Апокалипсиса Петра» (нач. II в.) и «Апокалипсиса Павла» (различные слои текста от II или III в. до V в.) до византийского «Апокалипсиса Анастасии» (XI или XII в.), западноевропейского «Видения Тнугдала» (сер. XII в., позднейшие переработки) или, наконец, многих «духовных стихов» русского фольклора, трактовавшего эту тему с большим интересом;

*И грешником место уготовано –
Прелютыя муки, разнообразные.
Где вора́м, где тате́м, где разбойника́м,
А где пьяница́м, где корчемница́м,
А где блудница́м, душегубница́м?
А блудница́ы пойдут во вечный огонь,
А татие́ пойдут в великий страх.
Разбойники́ пойдут в грозу лю́тую;
А чародеи́ отъидут в тяжкий смрад,
И ясти́ их будут змеи́ лю́тыя;
Сребролю́бца́м место́ – неусыпный червь;
А мраз зело́ лют будет немилостивым;
А убийца́м будет скрежет зубный;
А пьяница́ы в смолу́ горячу́ю;
Смехотворца́ы и глумословца́ы на вечный плач;
И всяко́му будет по́ делом его́.*

(Калики переходящие. Сб. стихов и исследование П. Безсонова, вып. 5, М.. 1864. с. 195.)

Эта тысячелетняя литературно-фольклорная традиция, содержащая актуальные отклики на условия народного быта, но консервативная в своих основаниях, уходит своими корнями в дохристианскую древность; она унаследовала топику позднеиудейских апокрифов (напр., «Книги Еноха», II в. до н. э.), направление которых непосредственно продолжила, но переняла также и мотивы языческих (греческих, особенно орфических, отчасти египетских) описаний загробного мира. Уже само слово Ἅιδης (легитимированное греч. текстом Библии как передача евр. «шеол») образовало мост между христианскими понятиями и языческой мифологией аида; характерно, что в византийских проповедях (напр., у Евсевия Кесарийского, III-IV вв.) и гимнах (у Романа Сладкопевца, конец V-VI вв.) на сошествие во ад (Иисуса Христа), а также в византийской иконографии фигурирует олицетворенный Аид, совещающийся с сатаной, созывающий для борьбы свою рать, держащий грешников на своем лоне, которое являет собой дьявольскую травестию лона Авраамова. Популярные перечни, приводившие в систему казусы преступления и возможности наказания, переходили, чуть варьируясь, из века в век, из эпохи в эпоху, из одной этнической, культурной и конфессиональной среды в другую; и это относится не только к ним. Так, мотив дарования грешникам сроков временного отдыха от мук А., характерный для расхожей после-библейской иудаистической литературы, встречается и в христианских апокрифах (напр., в визант. и слав. рассказах о хождении Богородицы по мукам), где сроки эти переносятся с субботы на время между Страстным Четвергом и Пятидесятницей. Логическое упорядочение представлений об А. порождало (для средневекового религиозного сознания) некоторые затруднения в согласовании, во-первых, отнесения окончательного приговора грешной душе к эсхатологическому моменту Страшного Суда с представлением о том, что душа идет в А. немедленно после смерти грешника; во-вторых, бестелесности души с материальным характером мучений; в-третьих, предполагаемой неминуемости А. для всех нехристиан с невинностью младенцев, умерших некрещеными, или праведных язычников. Ранние христиане воспринимали

любое (кроме райского) состояние души до Страшного Суда как принципиально временное; лишь впоследствии, когда сложилась статичная картина универсума с раем вверху, А. внизу и стабилизировавшимся на иерархической основе «христианским миром» посредине, этот принцип временности был забыт (что выявилось, между прочим, в конфессиональной полемике по вопросу о чистилище). Но и в средние века полагали, что муки А. ныне – лишь тень мук, которые наступят после Страшного Суда, когда воссоединение душ с воскресшими телами даст и раю и А. окончательную полноту реальности. Попытка разрешить третье затруднение побудила постулировать (в католической традиции) существование преддверия А. – лимба, где пребывают невинные, но не просвещенные благодатью христианской веры души, свободные от наказаний. Все эти мотивы получили поэтическое выражение в «Божественной комедии» Данте (часть 1-я – «Ад»). Он изображает А. как подземную воронкообразную пропасть, которая, сужаясь, достигает центра земного шара; склоны пропасти опоясаны концентрическими уступами, «кругами» А. (их девять), в каждом круге мучаются определенные категории грешников. В дантовом А. протекают реки античного Аида, образующие как бы единый поток, превращающийся в центре земли в ледяное озеро Коцит; Харон, перевозчик душ умерших античного Аида, в дантовом А. превратился в беса; степень наказания грешникам назначает Минос (один из судей античного Аида), также превращенный у Данте в беса. В девятом «круге», на самом дне А., образованном ледяным озером Коцит, посредине, в самом центре вселенной, – вмерзший в льдину Люцифер, верховный дьявол, терзает в своих трех пастях главных грешников («предателей величества земного и небесного»). Систематизированная «модель» А. в «Божественной комедии» со всеми ее компонентами – четкой последовательностью девяти кругов, дающей «опрокинутый», негативный образ небесной иерархии, обстоятельной классификацией разрядов грешников, логико-аллегорической связью между образом вины и образом кары, наглядной детализацией картин отчаяния мучимых и палаческой грубостью

бесов – представляет собой гениальное поэтическое обобщение и преобразование средневековых представлений об А.

Адам кадмон

АДА́М КАДМО́Н (евр. *'ādām qadmôn*, «Адам первоначальный», «человек первоначальный»), в мистической традиции иудаизма абсолютное, духовное явление человеческой сущности до начала времен как первообраз для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности). Представление об А. К. – иудаистический вариант гностической мифологемы антропоса; как и последняя, оно соотносимо с образами Пуруши и Гайомарта в индо-иранской традиции. Его специфика выявляется в контексте интерпретации библейского рассказа о сотворении человека: некоторые толкователи различали Адама, созданного из земли (Быт. 2:7), и Адама, сотворенного «по образу и подобию Божьему» (Быт. 1:27). Эти слова воспринимались как указание на соединение в А. К. мужского и женского начал (очень древний и распространенный мифологический мотив двуполости первочеловека). Но эти же слова подвергались сомнению в связи с усилением веры в трансцендентность Бога; поэтому возникло толкование (приписываемое рабби Акибе, I-II вв.), согласно которому человек был сотворен «по образу» не Бога, но А. К. Филон Александрийский (I в. до н. э. – I в. н. э.) соединил эти представления с платоновской концепцией идеи как вневременного образца вещи: «небесный человек» (который, между прочим, изъят из разделения на мужской и женский пол) есть идеальная парадигма «земного человека». Полное развитие мифологема А. К. получила в пантеистически окрашенной каббалистической мистике XIII-XVIII вв., трактующей А. К. как онтологически необходимое соединительное звено между абсолютно бескачественной и неопределимой беспредельностью Бога и Его Самоопределением через полагаемые Им же формы. В «Зогаре» («Книга сияния», написанная на арамейском языке в Кастилии в конце XIII в. и принадлежащая, по-видимому, Моисею Леонскому) говорится, что «образ человека включает в

себе все миры горние и дольные» и что образ этот избран «Святым Старцем» (т. е. Богом) для Себя Самого (талмудический трактат «Идра рабба» 144а). Символ А. К. был воспринят эклектической символикой масонства, где он соотносился с эмблемой шестиконечной звезды, т. н. Давидова щита (как символа взаимопроникновения «горнего человека» и «дольного человека»).

Адонаи

АДОНА́И, **Адонáй** [евр. 'ăḏōnāy, «Господь мой»; в свете текстов Угарита возможно более древнее значение – «Господь всего»; грамматиц. форма – т. н. pluralis maiestatis («мн. число величества»), как и в имени Элогим] – одно из имен Божиих в Ветхом Завете. Начиная с эпохи после Вавилонского пленения, употреблялось иудеями также как замена при чтении вслух запретного Тетраграмматона. Перевод Семидесяти толковников (Септуагинта), следуя этому обычаю, передает встречающиеся в древнееврейском тексте Ветхого Завета имена – «А.» и Тетраграмматон – одним и тем же словом «Кириос», т. е. «Господь» (исключения крайне редки). За Септуагинтой идет вся традиция христианских переводов Ветхого Завета, начиная с самых древних – латинских и сирийских, включая старославянские и русские.

Адопцианизм

АДОПЦИАНИЗМ (от лат. *adoptio* – «усыновление»), христианская теологическая доктрина, рассматривающая Иисуса Христа как Сына Божьего не по природе, но по «усыновлению». Чистый А. сопряжен с полным отрицанием божественной природы Христа, Который оказывается просто праведным и боговдохновенным человеком, за свои заслуги удостоенным чести быть «усыновленным» Богом; о нем еще можно говорить (в более или менее метафорическом смысле) как о «Сыне Божьем», но нельзя говорить как о «Бог-Сыне», в связи с чем отпадает учение о Троице. Такой А. в раннехристианскую эпоху исповедывали эбиониты и, по-видимому, Павел Самосатский, а в новое время – антитринитарные ответвления протестантизма (см. ст. «Антитринитариизм»). Однако А. мог соединяться с концепцией Троицы и признанием божественной природы Логоса как «Бог-Сына»; в таком случае речь шла об усыновлении одной только человеческой природы Иисуса, логически обособляемой от воплотившейся божественной природы. Подобная точка зрения встречается у антиохийских теологов эпохи патристики (Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский, Несторий), где с ней связано возникновение несторианства, а также – в различных осложняющих и смягчающих модификациях – у некоторых средневековых западных схоластов, начиная с испанских теологов VIII в. Элипанда Толедского и Феликса. Порой, как у Петра Ломбардского, Иоанна Кориуэльского, в некоторых формулировках Дунса Скота и Дуранда, границы между ортодоксально-католической точкой зрения и А. очень спорны.

Азazelь

АЗАЗЕ́ЛЬ (евр. 'āzā'zēl), в представлениях иудаизма демоническое существо. В Библии А. упоминается только в контексте описания ритуала «дня искупления» (Йом-киппур); в этот день грехи народа перелагались на двух козлов, один из которых предназначался в искупительную жертву для Господа, а другой («козел отпущения») – «для А.» (Лев. 16:8, в синодальном переводе – «для отпущения»); второго козла отводили в пустыню, место обитания А. (Лев. 16:10). Представление о пустыне как жилище демонического начала присуще и новозаветному рассказу об искушении Иисуса Христа дьяволом, а также христианским «Житиям» анахоретов начальной поры монашества.

В апокрифической «Книге Еноха» (II в. до н. э.) А. выступает как падший Ангел, совратитель человечества, своего рода негативный культурный герой, научивший мужчин войне и ремеслу оружейника, а женщин – блудным искусствам раскрашивания лица и вытравления плода; этот акт враждебного Богу цивилизаторства связывается с мотивом блуда между Ангелами («сынами Божьими») и «дочерьми человеческими» (Быт. 6:2), а также появления от этого блуда породы «исполинов» (Быт. 6:4–5), которых и вдохновил в их мятеже против Бога А. («Книга Еноха», 8). За это А. скован Архангелом Рафаилом, а после Страшного Суда будет брошен в огонь. Намеки на эту версию рассеяны и в талмудической литературе, где А. иногда отождествляют с сатаной или Самаэлем, а также сближают его имя с именами Узы и Азаэля – падших Ангелов, сходявшихся с женщинами. Имя А., как одно из традиционных имен беса, употреблялось в художественной литературе (напр., у М. Булгакова в романе «Мастер и Маргарита» – в итальянизированной форме «Азazelло»).

Акафист

АКАФИСТ (греч. ὕμνος ἀκάθιστος – «гимн, при воспевании которого нельзя сидеть», церк.-слав. «неседален») – жанр православной церковной поэзии, разновидность кондака в первоначальном значении термина.

Первоначальное обозначение «А.» применялось только к одному тексту, который обозначается в русском обиходе как «А. Пресвятой Богородице». Это самый древний из А., давший образец и формальную схему всем последующим. Он возник предположительно в VI в., во всяком случае, ранее 626 г., когда для него была заново сочинена 1-я строфа (в греческой терминологии – кукулий, букв. «капюшон», «кукуль», как бы «шапка», в русской терминологии – кондак) «Вобранной Воеводе победительная»; через это гимн был поставлен в связь с актуальным событием – избавлением Константинополя от аварских полчищ. По-видимому, до 626 г. А. начинался строфой «Повеленное тайно прием в разуме», которая затем была изъята из состава А., но сохранилась в чинопоследовании А. на правах кондака. Атрибуция А. св. Роману Сладкопевцу имеет опору в рукописной традиции, однако остается под сомнением. А. состоит из 25 строф: после кукулия поочередно сменяют одна другую 12 больших строф (икосов) и 12 меньших строф (кондаков), причем икосы оканчиваются рефреном «Радуйся, Невесто Неневестная», а кондаки – рефреном «Аллилуиа», в то время как кукулий по объему ближе к кондакам (почему и включен русской традицией, не знающей термина «кукулий», в счет кондаков), но рефрен имеет общий с икосами. Но самая характерная черта А. – т. н. херетизмы. После вступительной части икоса, намечающей определенный момент священной истории (напр., икосы 1 и 2 – Благовещение), догматического вероучения (напр., икос 7 – девство Пресвятой Богородицы по Рождестве, икос 8 – вочеловечение бесстрастного Божественного естества) или образа Божией Матери (напр., икос 12 – Ее участие в деле всецерковного, всечеловеческого и всемирного освящения), следуют более или менее связанные с

этой вводной частью по смыслу именованная Девы Марии, вводимые приветственным восклицанием «хере» – «радуйся». В каждом икосе – 12 херетизмов; они объединены попарно изосиллабизмом и вообще тождеством метрического рисунка, обильными созвучиями и синтаксическим параллелизмом. В церковнославянском переводе изосиллабизм и созвучия утрачены, связь держится на синтаксическом параллелизме («радуйся, тела моего врачевание; радуйся, души моя спасение»).

В последние века существования Византии начали писать церковные гимны, воспроизводящие формальную структуру А. Даже начальные слова икосов выбираются с таким расчетом, чтобы сохранить соответствие образцу. Так, если икос 1 А. Пресвятой Богородице начинается рассказом о Благовещении: «Ангел предстатель с небесе послан бысть...», то на соответствующем месте в А. Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу мы находим обращение: «Ангелов Творче», а в А. Святителю Николаю: «Ангела образом... яви тебе всея твари Создатель». В XIV в. над сочинением новых А. потрудились авторы исихастского направления – Константинопольские патриархи Исидор (А. Архангелу Михаилу, Иоанну Крестителю, Святителю Николаю Чудотворцу и др.) и Филофей (А. Животворящему Гробу и Воскресению Христову). Составление новых А. в греческой церковной поэзии продолжается до сих пор, причем строго соблюдается традиционная формальная структура. На русской почве возникали и продолжают возникать церковно-славянские А. (Покрову, св. вмц. Варваре, русским святым, Вознесению Христову и т. п.), в последнее время иногда отступающие от старых правил (уменьшается число херетизмов в каждом икосе). Суждения об этих текстах весьма различны, однако некоторые из них нашли себе место в богослужебном обиходе.

Акинди́н

АКИ́НДИН (Ἀκίνδυνος), Григорий (нач. XIV в., Прилеп, Македония, – после 1347, Константинополь), византийский богослов и философ. Состоял в дружеских и ученических отношениях с Григорием Паламой и с Варлаамом. На первом этапе их полемики пытался примирить их взгляды, затем занимал все более определенную антипаламитскую позицию; его полемика концентрировалась на экзегетической проблеме. Он не был рационалистом в собственном смысле слова, поскольку выше всего ставил авторитет церковного Предания, однако оспаривал паламитскую интерпретацию текстов Отцов Церкви как произвольную и выставлял свои критерии адекватной интерпретации, требуя учитывать жанровую принадлежность текста, контекст высказывания и т. п. Соединение веры в авторитет с рационально-методическим подходом к проблеме интерпретации сближает А. с западной схоластикой. А. был осужден на соборе в 1341 г., однако рукоположен в диаконы патриархом Иоанном XIV Калекой, оказался в опале после поражения императрицы Анны Савойской в 1347 г. и был окончательно осужден в 1351 г. на соборе, закрепившем победу исихазма; его имя включено в т. н. синодик наряду с лицами, предаваемыми в Православной Церкви торжественному проклятию в первое воскресенье Великого поста.

Аллегория

АЛЛЕГО́РИЯ (греч. ἀλληγορία – иносказание), условная форма высказывания, при которой наглядный образ означает нечто «иное», чем есть он сам, его содержание остается для него внешним, будучи однозначно закреплено за ним культурной традицией или авторской волей. Понятие А. близко к понятию символа, однако в отличие от А. символ характеризуется большей многозначностью и более органическим единством образа и содержания, в то время как смысл А. существует в виде некоей независимой от образа рассудочной формулы, которую можно «вложить» в образ и затем в акте дешифровки извлечь из него. Напр., повязка на глазах женской фигуры и весы в ее руках суть в европейской традиции А. справедливости; важно, что носителями значения («справедливость не смотрит на лица и отвешивает каждому должной мерой») выступают именно атрибуты фигуры, а не ее собственный цельный облик, что было бы характерно для символа. Поэтому об А. чаще говорят применительно к цепи образов, объединенных в сюжет или в иное «разборное», поддающееся членению единство; напр., если путешествие – частый символ духовного «пути», то путешествие героя религиозно-моралистического романа Дж. Беньяна «Путь паломника» («The Pilgrim's Progress», 1678–84, в рус. пер. «Путешествие пилигрима», 1878), который идет через «ярмарку Суеты», «холм Затруднения» и «долину Унижения» к «Небесному граду» – бесспорная А.

А. в формах олицетворения, притчи и басни характерна для архаического словесного искусства как выражение дофилософской «мудрости» в ее житейском, жреческом, оракульско-пророческом и поэтическом вариантах. Хотя миф отличен от А., на периферии он систематически переходит в нее. Греческая философия рождается в резком отталкивании от мудрости мифа и мудрости поэтов (ср. выпады против Гомера, Гесиода и мифологии как таковой от Ксенофана и Гераклита до Платона); поскольку, однако, мифологические фабулы и поэмы

Гомера занимали слишком важное место во всей греческой жизни, и престиж их мог быть только поколеблен, но не уничтожен, единственным выходом было аллегорическое толкование, т. н. аллегореза, которая вносила в миф и в поэзию такой смысл, который был нужен философски ориентированному интерпретатору. Уже для Феагена Регийского в конце VI в. до н. э. Гомер – жертва прискорбного недоразумения: описываемые им ссоры и сражения богов фривольны, если понимать их буквально, но все становится на свои места, если дешифровать в них учение ионийской натурфилософии о борьбе стихий (Гера – А. воздуха, Гефест – А. огня, Аполлон – А. солнца и т. п., см. Porph. Quaest. Homer. I, 241). Для Метродора Лампсакского в конце V в. до н. э. Гомеровские сюжеты – аллегорическая фиксация нескольких смыслов сразу: в натурфилософской плоскости Ахилл – солнце, Гектор – луна, Елена – земля, Парис – воздух, Агамемнон – эфир; в плане «микрокосма» человеческого тела Деметра – печень, Дионис – селезенка, Аполлон – желчь и т. п. Одновременно Анаксагор теми же приемами извлекал из поэмы Гомера этическую доктрину «о добродетели и справедливости» (Diog. L. II, 11); эта линия продолжена у Антисфена, киников и стоиков, интерпретировавших образы мифа и эпоса как А. философского идеала победы над страстями. Особенно энергичному переосмыслению подвергся образ Геракла, еще у Продика избранного героем моралистической А. (мотив «Геракла на распутье» – тема выбора между Наслаждением и Добродетелью). Поискам А. как «истинного» смысла образа могла служить более или менее произвольная этимология, направленная на выяснение «истинного» смысла имени; эта процедура (отчасти пародирующая ходовые приемы софистов) производится в «Кратиле» Платона (напр., 407AB: поскольку «Афина воплощает ум и самое мышление», ее имя интерпретируется как «богомысленная» или «нравомысленная»). Вкус к А. распространяется повсеместно; хотя эпикурейцы в принципе отвергали аллегорическое толкование мифов, это не мешало Лукрецию объяснить мучения грешников в Аиде как А. психологических состояний.

Этот же подход к традиционным сюжетам и авторитетным текстам со времен Филона Александрийского широко применяется к Библии. За Филоном последовали христианские мыслители – Ориген, экзегеты Александрийской школы, Григорий Нисский, Амвросий Медиоланский и многие другие. Лишь через посредство А. вера в Откровение и навыки платонической спекуляции могли соединяться в единую систему. А. играла важную роль в христианской экзегетике: учение о Ветхом и Новом Заветах как двух иерархически неравнозначных этапах Откровения подсказало т. н. типологию – взгляд на ветхозаветные события как А. новозаветных, их иносказательное предвосхищение («прообразование»). На средневековом Западе формируется доктрина, согласно которой библейский текст имеет четыре смысла: буквальный, или исторический (напр., исход из Египта), типологический (указание на искупление людей Христом), моральный (увещание оставить все плотское) и анагогический, т. е. мистико-эсхатологический (намекающий на приход в блаженство будущей жизни). Ренессанс удерживает культ А., связывая его с попытками увидеть за многообразием религий единый смысл, доступный лишь посвященным: у гуманистов, очень широко употребляющих имена языческих богов и богинь как А. Христа и Девы Марии, эти и другие традиционные христианские образы могут в свою очередь трактоваться как А., намекающие на этот смысл (*Mutianus Rufus, Der Briefwechsel, Kassel, 1885, S. 28*). Философы Ренессанса любят ссылаться на античные мистерии (ср. *Wind E., Pagan mysteries in the Renaissance, L, 1968*) и стремятся, как говорит Фичино, «повсюду прикрывать божественные таинства завесой иносказаний» (In Parm., прооет.). Культура барокко придает А. специфический характер эмблемы (*Schone A., Emblematic und Drama im Zeitalter des Barock, München, 1964*), акцентирующий важную уже для Ренессанса загадочность А. Для Просвещения важнее дидактическая ясность и толковость А., превращенной в род наглядного пособия (философские сказки Вольтера, басни Лессинга и т. п.) – в принципе так, как это было у античных киников и повторилось в XX в. в творчестве и эстетике Брехта

(аллегоризация жизни как ее обнажение, демистификация, редукция к простейшим процессам).

Роль А. в истории мысли имеет, таким образом, два аспекта. Во-первых, поиски А. есть единственно возможная сознательная установка рефлексии перед лицом наследия мифопоэтического мышления и эпической (в Европе – гомеровской) традиции вплоть до открытия самоценности и самозаконности архаики. Открытие это намечается лишь в XVIII в. (Вико, предромантизм) и повсеместно осознается в XIX в. (романтизм, гегелевский историзм и т. д.). Во-вторых, история культуры знает во все времена уходящие и возвращающиеся волны тяготения к А., связанные с просветительской, дидактической и разоблачительной установкой мысли перед лицом действительности.

Амвросий Медиоланский

АМВРО́СИЙ (Ambrosius) Медиоланский (333/4 или 339/40, Августа Треверорум, совр. Трир, – 4. 4. 397, Медиолан, совр. Милан), представитель западной (латинской) патристики. Сын знатного римского чиновника, получил риторическое и юридическое образование и начал административную карьеру в Медиолане. Во время церковных беспорядков, вызванных арианскими спорами, был неожиданно избран населением города на место епископа, не только не имея церковного сана, но еще только готовясь к крещению; оставил светскую карьеру, раздал имущество, принял крещение и сан епископа в 374 г. и уже после этого интенсивно изучал богословско-философские тексты Отцов Церкви. Энергично боролся как против язычества (спор об алтаре Победы в сенате) и арианства, так и против складывавшейся со времен Константина и проявившейся, напр., у Евсевия Кесарийского идеологии сакральной «христианской» государственности как подобия Царства Бога на земле. А. сформулировал принцип: «император может быть внутри Церкви, но не над Церковью», – и осуществил его на практике, отлучив на некоторое время от церковного общения императора Феодосия I за устроенное им избиение жителей Фессалоники. Утверждение независимости Церкви от светской власти не мешало А. деятельно сотрудничать с последней в целях спасения римского порядка перед лицом глубокого кризиса.

А. не был оригинальным мыслителем; для него характерен обычный для римлян перевес практических интересов над теоретическими. Его значение прежде всего в том, что отобрал, упорядочил и приспособил к религиозным и интеллектуальным запросам западного читателя результаты умственной работы Филона Александрийского, Оригена и представителей восточной патристики; эта посредническая роль сопоставима с ролью, которую в иных исторических условиях сыграл Цицерон. Популяризируемое им аллегорическое истолкование Библии облегчило для людей римской культуры усвоение христианства

и указало пути средневековой экзегезе. Среди многих трудов А., посвященных интерпретации библейских текстов, выделяется «Шестоднев», написанный под влиянием сочинения с тем же названием Василия Великого и суммирующий под знаком христианского креационизма главные мотивы позднеантичного философского созерцания космоса. Трактат «Об обязанностях церковнослужителей» – первое по времени систематическое изложение христианской этики с сильной стоической окраской (образцом для А. послужило сочинение Цицерона «Об обязанностях»). А. оказал личное влияние на Августина; причислен к «учителям Церкви». В историю культуры вошел как реформатор церковной музыки (т. н. амброзианское пение).

Ангелус Силезиус

АНГЕЛУС СИЛЕЗИУС (лат. Angelus Silesius – «Силезский Вестник») – псевдоним, настоящее имя – Иоганн Шеффлер (Scheffler) (25.12.1624, Бреслау, – 9.7.1677, там же), немецкий мыслитель-мистик, мастер философского афоризма в поэтической форме. По образованию врач, служил лейб-медиком при различных дворах. С ранних лет изучал сочинения Я. Бёме и других представителей немецкой мистической традиции, был лично близок к мистикам, которые в стороне от официальной теологии искали синтеза между пантеистически понятой идеей Бога и натурфилософской картиной мира (А. фон Франкенберг, Д. Чепко). Не найдя в рационалистической лютеранской ортодоксии своей эпохи простора для мистических исканий, А. С. переходит в 1653 г. в католицизм. Главное сочинение – «Херувимский странник» («Cherubinischer Wandersmann», 1657) – книга глубокомысленных поэтических афоризмов, суммирующих идеи немецкой мистики от Экхарта до Бёме. В центре ее стоит учение о неисчерпаемом, сокровенном человеческом «я», внутри которого находится средоточие мира, «философский камень» (кн. III, 118). Это «я» полагает и снимает реальность времени и пространства: «Не ты – в пространстве, но пространство – в тебе: если ты его извергнешь, то вечность дана тебе уже здесь» (кн. I, 185). У личного «я» человека есть бесконечно его превосходящий и все же равновеликий, независимый и все же взаимозависимый партнер и собеседник – космическое «Я» Бога. Бог описывается не только как водящий распорядитель мирового бытия, но преимущественно как имманентная и одновременно запредельная глубина этого бытия, «вечное молчание», которое «не имеет воли». Бог и человек сущностно сопряжены: «Я знаю, что без меня Бог не может прожить мгновения; если я обращаюсь в ничто, Он должен по необходимости испустить дух» (кн. I, 8). Любовное умирание Бога в человеке и человека в Боге есть, по А. С., смысл всего сущего. Наряду с этим у А. С. есть стихи и антипротестантские трактаты, более соответствующие обычной

норме контрреформационной религиозности. А. С. был заново «открыт» в эпоху романтизма и существенно повлиял на Р. М. Рильке, Н. А. Бердяева и других религиозных мыслителей.

Ангелы

А́НГЕЛЫ (греч. ἄγγελοι – «вестники») – бесплотные духовные существа, наделенные разумом и свободной волей, сотворенные Богом для того, чтобы служить Богу, совершая вечный и радостный праздник небесной Литургии, ведя войну с врагами Бога, неся Его волю стихиям и людям. Они либо с безупречной верностью исполняют это назначение, живя только для Него, как «служебные духи» (Евр. 1:14), для которых быть и служить – одно и то же, либо, раз и навсегда отпав от Бога в акте измены, сами предстают как враги Бога и людей – бесы. Церковные песнопения называют А. «бесплотными умами». Они «бестелесны», т. е. не связаны косностью, тяжестью, малоподвижностью человеческого или животного тела, его подверженностью плотским нуждам, его подвластностью физическим и физиологическим законам. Если они не являются по собственной воле в зримом облике, человеческие глаза их не воспринимают. Но это не значит, что они нематериальны в полном философском смысле этого слова. Такая точка зрения наиболее обычна: в святоотеческой и средневековой богословской доктринах она формулируется в платонических терминах, а в школьном богословии Нового времени, начиная с XVII в., – под влиянием введенного Декартом противопоставления «протяженной субстанции» и «мыслящей субстанции» (А. как явление такой «мыслящей субстанции», которая вполне отделена от «протяженной субстанции»). Иногда предполагали, напротив, что А. обладают телом особого рода, «духовным» телом, которое можно назвать «невещественным» лишь относительно, по сравнению с «дебелой» вещественностью нашей плоти. Этот взгляд был четко сформулирован под влиянием античного стоицизма Тертуллианом, а в прошлом веке энергично отстаивался еп. Игнатием (Брянчаниновым) (Аскетические опыты, ч. 2. СПб., 1865, с. 737–812), что вызвало решительный протест еще более авторитетного представителя русской православной духовности – еп. Феофана Затворника. В этой связи следует сказать, что

сами понятия материальности и нематериальности отнюдь не однозначны; они получают тот или иной смысл каждый раз в контексте определенных философских систем. Однако учение Церкви не может ставить себя в зависимость ни от одной из таких систем, сменяющих одна другую в историко-философском процессе и обобщающих ограниченную сферу человеческого опыта. Церковно мыслящий человек не имеет ни малейшего права на скепсис по отношению к самому существованию А., к факту их присутствия и действия в жизни мира, но имеет все основания быть недоверчивым по отношению к попыткам уложить бытие А. в рамки тех или иных концепций. Возможно, как раз природа А. преодолевает границу между материальным и нематериальным, размыкает ее. Мы знаем, например, что вездесущность присуща только Богу; значит, А. определенным образом локализуется и перемещаются в пространстве, иначе были бы лишены смысла выражения, часто встречающиеся в Св. Писании: «и отошел от Нее А.» (Лк. 1:38), «когда А. отошли от них на небо» (Лк. 2:15) и т. п. Однако ясно, что это не локализация и перемещение физических тел, доступные нашему знанию, а нечто качественно иное. С вопросом об отношении природы А. к пространству связан вопрос об их отношении к времени. Жизнь А. не является полностью отрешенной от времени, поскольку они не обладают неизменностью Бога, как это очевидно из факта отпадения тех А., которые стали бесами. Но непрерывной текучести, присущей всему земному и, в частности, человеческой психологии, бытие А. не знает, и потому их выбор обладает свойством окончательности. В толкованиях св. Григория Нисского на «Песнь песней» есть замечание, относящееся специально к Серафимам, но приложимое, по-видимому, ко всем девяти чинам ангельским: их движение в пространственно-временных координатах настолько стремительно, что как бы совпадает с полным покоем. Вообще же природа А. непредставима для человека, имеющего только опыт телесной органической жизни и сознания, выявляющегося в материи через деятельность клеток головного мозга; любые догадки, во-первых, будут лишены достаточных оснований, во-вторых, бесполезны для

веры и духовной жизни. Нам достаточно знать о действии А. как слуг Бога и помощников человека; в теоретических представлениях о сущности А. мы не нуждаемся, и Св. Писание не удовлетворяет нашего любопытства. Из опыта известно, что когда А. являются человеку, они обычно принимают облик, подобный человеческому, почему Св. Писание иногда именует их «мужами», «людьми» (Нав. 5:13–14); (Мк. 16:5); (Деян. 1:10); но это, по-видимому, имеет такой же смысл, как то, что они обращаются к человеку на понятном языке, и не позволяет строить праздных домыслов об антропоморфном «эфирном» теле А. Образы видения Иезекииля отнюдь не антропоморфны, а очень вероятно, что как раз в них раскрывается какая-то важная тайна бытия А. – тайна их инаковости, их несоизмеримости с нашими представлениями, грозная для нас в нашей земной жизни и милосердно закрываемая от нас в большинстве явлений А. людям.

Вполне понятно, что необходимость как-то приблизить к нашему воображению то, что по своей природе от него далеко, вызывает необходимость в образном, метафорическом языке (причем, однако, мы должны быть сугубо осторожны в определении границ между метафорой и тем, что должно быть понимаемо буквально). Природа А. часто описывается через уподобление наиболее тонкому, легкому и подвижному в материальном мире – огню, ветру и особенно свету. А. «огне видны»; трактат «О небесной иерархии», приписанный св. Дионисию Ареопагиту, отмечает их сродство с огнем молнии и с очистительным огнем жертвоприношения. Есть рассказы об А., поднимающихся в столбе жертвенного дыма, как в эпизоде жертвоприношения Маноя и его жены (Суд. 13:20). Согласно распространенному мнению раннехристианских богословов (приведенному, например, у Климента Александрийского в «Выписках из Феодота», XII, 23), А. сотворены из «мыслящего огня». В видении Исаии (Ис. 6:6–7) Серафим осуществляет над пророком посвятельный обряд при посредстве очистительно-опаляющего раскаленного угля с жертвенника. В видении Иезекииля ангельские существа имеют облик огненных колес (Иез. 1:15–18, 10:9–13). Старая традиция предполагала особую

связь А. со светилами небесными, и притом как по признаку огненности, так и по признаку стройности, размеренности, упорядоченности и стремительности движений. В этой связи стоит вспомнить, что библейское словосочетание «воинство небесное», означающее А., изначально прилагалось в общесемитической языковой сфере именно к светилам. Некоторые иудейские предания специально соединяли каждого Архангела с одной из планет (в античном смысле этого слова): Гавриила – с Луной, Рафаила – с Меркурием и т. д. Что касается ветра, то пригодность этого образа для характеристики природы А. была тем очевиднее, что древне-еврейский, арамейский и арабский языки обозначают понятия «дух» и «ветер» одним и тем же словом (по-еврейски – «руах», по-арамейски – «руха», по-арабски – «рух»). В псалме 103 св. песнопевец обращается к Господу, шествующему «на крыльях ветров» (или «на крыльях духов») с такими словами: «Ты творишь вестниками Твоими («А. Твоими») духов (или «ветры»), служителями Твоими – огонь пылающий» (Пс. 103:3–4). Здесь образы огня, духа, ветра и вестников сплавлены в единый образ стихийно-сверхстихийной мощи и стремительного порыва. В Откровении св. Иоанна Богослова специально упомянута власть А. над ветрами (Откр. 7:1). Наконец, А., в той мере, в которой они сохраняют верность своему назначению и не искажают своей природы, суть «А. света»: их тела и одежды как бы состоят из света, обладая его легкостью, подвижностью и блистательностью. Об А., возвещавших у Гроба Господня о Воскресении Христа, Евангелие говорит: «два мужа в одеждах блистающих» (Лк. 24:4), а об одном из них же: «вид его был как молния, а одежда его бела, как снег» (Мф. 28:3). Церковные песнопения называют А. «светами вторыми» (после Бога): «Бесплотнии Ангели, Божию престолу предстояще, и отонудными светлостьми облистаеми, и светолитии вечно сияюще, и свети бывающе втори...»; «Светы явил еси, Щедре, Ангелов Твоих невещественное существо, неизреченного света исполняеми непрестанно...» (из Службы Собору св. Архистратига Михаила и прочих бесплотных сил, 8 ноября).

Столь же старая традиция, по-видимому, не входящая в состав безусловно обязательных для церковного человека истин веры, но едва ли могущая быть с легкостью отброшенной, по крайней мере, в наиболее существенных своих пунктах, ставит А. в особенно близкие отношения власти и попечительства с самыми различными стихийными силами и объектами природного и социального космоса. Церковь единодушно исповедует веру в то, что к каждому человеку приставлен А.-хранитель, сопровождающий его на всех путях жизни. «Имею бо тя заступника во всем животе моем, наставника же и хранителя, от Бога дарованного ми во веки», – обращается к нему хранимый им человек (Канон А. Хранителю, песнь 7). Сложнее обстоит дело с представлением об А. как распорядителях, управителях и блюстителях светил (см. выше), родников, облаков и дождей, снега и града, небесных сфер, растений и животных и т. п. Вполне понятно, что именно здесь велика была опасность возрождения в слегка преобразованном виде языческого пантеона стихийных божеств, демонов и гениев. Мысль о космическом действии А. могла помрачить веру в единое творческое и промыслительное действие Пресвятой Троицы, приводя к самым грубым ересям: например, гностики приписывали А. сотворение мира. Но для ограждения чистоты христианского вероучения не было нужды вообще отрицать особую связь назначенных к тому А. с силами природы; достаточно было вновь и вновь напоминать, как это и делалось Церковью, что А. от Бога получили свое бытие, что их тварная природа несравнимо дальше отстоит от несотворенной природы Бога, чем от человека и любой иной твари. Наконец, помимо индивидов и стихий, некие А., как явствует из книги пророка Даниила (Дан. 10:13), ведают целыми народами: Архангел Михаил, выступающий как «князь» избранного народа, вступает в борьбу с «князем» Персии. Это место вдохновляло русского поэта Вяч. Иванова, писавшего в дни первой мировой войны:

*На Суд, где свидетели – Громы,
Меч острый – в устах Судии,
Народные Ангелы в споре
Сошлись о вселенском просторе...*

Откровение св. Иоанна Богослова начинается обращениями Иисуса Христа к А. семи малоазийских Церквей – Ефесской, Смирнской, Пергамской и т. д. Даже если под А. Церквей следует подразумевать епископов, сама возможность такого образного выражения что-то говорит о служении А. как хранителей уже не отдельных верующих, но целых общин.

Множество А., по традиционному учению, очень велико: видение Даниила определяет его в «тысячи тысяч» и «тьмы тем» (Дан. 7:10), а св. Иоанн Златоуст прямо отождествляет его с числом, не имеющим предела, т. е., в терминах современной математики, с актуальной бесконечностью. См. также ст. «Девять чинов ангельских».

Андрей

АНДРЕ́Й (греч. Ἀνδρέας), один из двенадцати апостолов. Брат Петра, галилеянин, рыбачил на Тивериадском озере («море Галилейском») и входил в общину учеников Иоанна Крестителя (Ин. 1:35), пока не был одним из первых (Мф. 4:18–20) или даже первым (Ин. 1:40–41) призван Иисусом Христом в число апостолов («А. Первозванный»). По преданию (апокрифические «Деяния А.»), проповедовал христианство балканским и причерноморским народам, в частности скифам, и был распят по распоряжению римского магистрата в греческом городе Патры на кресте, имевшем форму буквы «Х» (т. н. Андреевский крест).

Судьбы предания об А. оказались впоследствии переплетенными с интересами церковной политики. Престиж древнейших центров христианства прежде всего Рима) был связан с рангом их христианских общин как «апостольских» (основанных апостолами). Когда Константинополь, не имевший воспоминаний такого рода, стал центром православного мира, спорившим о первенстве с католическим Римом, ему понадобилось что-то противопоставить этому; поскольку традиционная причерноморско-балканская локализация проповеди А. давала некоторую возможность связать его с окрестностями Константинополя, возможность эта была использована. Когда же в зону православия вошла Русь, ставшая после падения Византии главной православной державой, возникла потребность отождествить «скифов», которым проповедовал А., со славянами. Уже в «Повести временных лет» рассказано, что А. из Херсонеса (Корсуни) дошел до мест, где в будущем предстояло возникнуть Киеву и Новгороду, благословил эти места (а заодно имел случай подивиться русскому обычаю хлестать себя в бане вениками). Киевская Русь увидела в А. покровителя русской государственности; в императорской России он стал по преимуществу патроном русского военно-морского флота

(Петром I был учрежден Андреевский флаг, а также Андреевский орден – старейший из русских орденов).

Ансельм

АНСЕЛЬМ (Anselmus) Кентерберийский (1033, Аоста, Италия, – 21.4.1109, Кентербери, Англия), первый представитель зрелой схоластики. В 1060 г. вступил в бенедиктинский орден в нормандском монастыре Бек, где испытал влияние Ланфранка; с 1063 приор, с 1078 аббат этого монастыря (в этот период А. написаны его основные труды). С 1093 г. архиепископ Кентербери; проводя в жизнь программу папы Григория VII (утверждение верховенства церковной иерархии над светской властью), вступал в конфликты с королями Англии. Причислен к лику святых Католической Церкви; в 1720 г. объявлен «учителем Церкви».

Формула А. «верую, чтобы понимать» утверждает одновременно примат веры над разумом и незыблемость прав разума в отведенных ему пределах: разум должен своими силами пройти путь, предварительно показанный ему верой. Такая позиция, восходящая к Августину, противостояла как крайнему интеллектуализму «диалектиков» (Беренгар и др.), так и иррационализму фидеистов (Петр Дамиани и др.). Подобно Августину, Ансельм не знает введенного схоластикой XIII в. различия между доказуемыми духовными истинами как предметом философии и недоказуемыми истинами Откровения как предметом догматической теологии, в связи с чем границы рационального рассмотрения богословских тем раздвинуты у него шире, чем это допускалось ортодоксальной нормой позднее: напр., он пытался в трактате «Монологион» («Monologion», 1076) доказать, что Бога возможно мыслить лишь единым в трех Лицах, а в диалоге «Почему Бог стал человеком?» («Cur Deus homo», закончен в 1098) – логически обосновать из общих онтологических и морально-юридических положений необходимость воплощения Бога и страданий Иисуса Христа как единственно представимого пути спасения людей и восстановления всеобъемлющего нравственного порядка. Здесь же сформулирован принцип: «мы не допускаем в Боге ни малейшей несообразности и не отклоняем ни

малейшего довода, если на него нет довода более сильного» (I,10). А. стоит на рубеже эпох и является фигурой противоречивой: если отсутствие резкого различия между естественным и сверхъестественным познанием духовных реальностей, склонность объединять мистическое созерцание и дискурсивное рассуждение в цельном акте умозрения сближает А. с Августином и вообще с патристикой, то еще невиданная жесткость логической аргументации и энергия, с которой проблема вычленяется для обсуждения, характерны для схоластики. В историю философии А. вошел также как создатель Классического варианта т. н. онтологического доказательства бытия Бога («Прослогион», 1077–8).

Антитринитарии

АНТИТРИНИТА́РИИ (греч. *ántí* – против и лат. *trinitas* – троица), приверженцы христианских ересей, отрицающих догмат о единстве сущности Бога в трех Ипостасях. В эпоху тринитарных споров II-IV вв. в качестве А. выступали, с одной стороны, те, кто считал признание реальности Ипостасей отрицанием единобожия (патрипассиане, учившие, что во Христе воплотился и пострадал Бог-Отец, модалисты, толковавшие различие между Отцом, Сыном и Духом как отношение модусов единой Ипостаси, савеллиане, сводившие это же различие к троякому действию Бога как Творца, Спасителя и Осветителя Своих творений), с другой стороны, тритеисты (троебожники), терявшие за различием Ипостасей единство сущности, а также субординационисты, понимавшие отношение Ипостасей как неравенство, т. е. фактически переводившие вторую и третью Ипостась на уровень Божьего творения (арианство). Позднее стабилизация догматики сделала открытое и существенное для истории мысли появление А. невозможным вплоть до эпохи Реформации. В XVI в. такие мыслители, как Сервет, Л. Социн и др., с позиций рационализма отвергали божественность Христа и личную ипостасность Святого Духа. Как показала расправа над Серветом, вожди Реформации не склонны были допускать деятельность А., которая поэтому к концу XVI в. переместилась на восток Европы (в Польшу и Литву, в Венгрию и Трансильванию), где повлияла на некоторых русских еретиков. Победа католицизма в Польше в XVII в. положила конец проповеди А., получившей, тем не менее, продолжение в крайних течениях протестантизма (в англо-американском унитаризме, позднее в доктринах сект мормонов, свидетелей Иеговы, «Христианской науки» и др.).

Антихрист

АНТИ́ХРИСТ (греч. ἀντίχριστος, «противохристос»), в христианском вероучении противник Иисуса Христа, который явится в конце времен и возглавит борьбу против Христа, но будет Им побежден. Уже ветхозаветная эсхатология связывала с приближением конечной победы Господа особенно тяжелые испытания и выступление ожесточеннейшего из врагов (роль Гога в книге Иезекииля), в триумфе над которым сила Господа обнаружится над всем миром. Для складывания образа «противника Бога» важен был опыт эпохи Маккавеев, когда иудеи увидели в лице эллинистического царя Антиоха Эпифана (II в. до н. э.) сознательного врага своей религии. В Новом Завете А. – это «человек греха», воплощающий в себе абсолютное отрицание заповедей Бога (2Фес. 2:3–12). «Кто же он такой? – спрашивает византийский толкователь этого места Нового Завета Феофилакт Болгарский (XI – нач. XII вв.). – Не сатана ли? Нет, но некий человек, принявший всю его силу». А. – посланник сатаны, действует по его наущению. Царство А. – царство морального зла, где «люди будут себялюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, непослушны родителям, неблагодарны, нечестивы, немилостивы, неверны слову, клеветники, невоздержны, безжалостны, чужды любви к добру, предатели, наглы, напыщенны, любящие наслаждение больше Бога» (см. 2Тим. 3:2–4). А. воплощает в себе абсолютное отрицание христианской веры, прихода во плоти Иисуса Христа (1Ин. 4:3; 2Ин. 1:7). Всякий отрицатель телесной реальности воплощения Логоса условно назван в Новом Завете «А.» по своей мистической связи с эсхатологическим явлением А. Этот А. – космический узурпатор и самозванец, носящий маску Христа, Которого отрицает; он стремится занять место Христа, быть за Него принятым. Роль А. как «лжеца» реализуется и в его лицемерии, имитирующем добродетель Христа, и в его ложном чудотворстве, имитирующем чудеса Христа. Если дьявол, по средневековому выражению, – «обезьяна Бога», то А. – «обезьяна Христа», Его фальшивый

двойник. (Иконографическая традиция изображения А., давшая на рубеже XV и XVI вв. фрески Л. Синьорелли в соборе итальянского города Орвието, максимально приближает его облик к облику Христа, в то же время наделяя его горделивым, унылым и неуверенным выражением.) По евангельскому изречению, А. «придет во имя свое» (Ин. 5:43), его самоутверждение – последовательная негация Самоотречения Христа: если Христос в «земной жизни» добровольно отказался от божественного сана, Ему принадлежащего, то А. хищнически присвоит этот сан, ему не Принадлежащий, «в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2Фес. 2:4). Одни черты сближают его с предвосхищающими его образами лжепророков и чародеев (вроде Симона Мага), другие – с деспотами (вроде Навуходоносора или Антиоха Эпифана). Как и эти деспоты, А. – кровавый гонитель всех «свидетелей» истины, утверждающий свою ложь насилием; он сделает, «чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя» (Откр. 13:15) – в Апокалипсисе, где фигура А. дана особенно ярко, он наиболее отчетливо сохранил черты древней мифологии («зверь, выходящий из бездны» – Откр. 11:7). В числе его жертв – два «свидетеля» и могущественных чудотворца, которых традиция отождествила с ветхозаветными праведниками Енохом и Илией. Общий срок творимых А. гонений – 42 месяца, т. е. три с половиной года (Откр. 13:5), что в зеркальном отражении отвечает продолжительности проповеди Христа. Погубит А. очная встреча с явившимся (Второе Пришествие) Христом (2Фес. 2:8). Новозаветный текст дает «число зверя» – 666 (Откр. 13:18); обычно это понимается так, что ему должна равняться сумма числовых значений еврейских или греческих букв имени А. Уже первые века христианства дали ряд интерпретаций этого числа (напр., Εὐάνθας, «цветущий», ходовое слово императорской пропаганды, Ἀνὸς ἄδικος, «неправедный агнец», т. е. лживая копия Христа-Агнца, и т. д.). Новейшие гипотезы чаще всего связывают число 666 с именами римских императоров Нерона, Домициана.

Раннехристианские и средневековые толкователи (Ипполит, Августин, Феодорит Кирский, Григорий Великий и др.), комбинируя новозаветные данные с теми или иными ветхозаветными пророчествами, выстраивали развернутый сюжет жизни А. Обычно предполагалось, что А. будет иудеем из колена Данова. Наряду с этим существовало очень древнее и сохранившееся вплоть до XVIII в. представление об А. как об ожившем и чудесно возвращающемся Нероне. Местом рождения А. считали Вавилонию, ибо Даново колено, по преданию, ушло именно туда; кроме того, Вавилон был популярным библейским символом мятежа против Бога. По некоторым версиям А. должен родиться от блудницы, принимаемой за девственницу (пародия на девственное зачатие Христа), от монахини, нарушившей обет (как будущее воплощение отступничества), или от кровосмесительной связи. Распространив славу своих мнимых добродетелей и чудес, победив на войне трех царей – египетского, ливийского и эфиопского (срв. Дан. 11:42–43), он захватит мировое господство и сделает себя предметом поклонения то ли в оскверняемых христианских церквах, то ли в восстановленном для этой цели Иерусалимском храме. Почти все отступятся от веры; горсть оставшихся верными укроется на Масличной горе (место Гефсиманского сада – последнего приюта Христа). Когда наступит срок, гибель воинства А. будет совершаться от третьего часа (около девяти часов утра) до вечера, и долина между Масличной горой и Иерусалимом наполнится кровью. По некоторым версиям, А., спасаясь от приближения Христа, поднимется на высокую гору и затем бросится вниз.

Антропоморфизм

АНТРОПОМОРФИЗМ (от греч. ἄνθρωπος – человек и μορφή – форма, вид), уподобление человеку, наделение человеческими свойствами предметов и явлений неживой природы, небесных тел, животных и растений; приписывание Богу или богам человеческого облика. А. возникает как первоначальная форма мировоззрения, присущая мифу и господствующая на ранних ступенях развития общества. Наивный А., присущий древнейшим религиям, был подвергнут критике еще Ксенофаном: «Эфиопы говорят, что их боги курносы и черны; фракияне же (представляют своих богов) голубоглазыми и рыжеватыми» (В 16). В ветхозаветных текстах и Коране говорится о лице Бога, Его очах, ушах, руках, Его восседании на престоле и т. п. В теистических доктринах об абсолютной духовности Бога все такие выражения были истолкованы как метафоры; попытки их буквального понимания были осуждены в патристическую эпоху, в связи с чем и возник термин «А.» (ср. араб, ташбих в традиции ислама); однако А. сохранялся в фольклорных представлениях христианских и исламских народов о Божестве. Более тонким видом А. является антропатизм, или психический антропоморфизм, – приписывание Богу человеческих страстей и душевных состояний (гнев, жалость и т. п.). Антропоморфные образы широко употребляются в поэзии; они встречаются даже в научно-технической литературе (выражения типа машина «думает», «решает задачу» и т. п.).

Антропоцентризм

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ (от греч. ἄνθρωπος – человек), мировоззрение, ставящее человека в центр всего сущего. Образный материал для А. в изобилии создает архаический миф, сам, однако, еще не дающий возможности говорить об А. в строгом смысле слова: мифу недостает представления о человеческом как особой сущности со своим онтологическим статусом. Такое представление создается и разрабатывается на почве платоновско-аристотелевской метафизики, синтезировавшей рационалистические модели мышления с его внерациональными, мифоподобными предпосылками. Осуществленное платонизмом рассечение сущностей на духовные и материальные позволяет усматривать в человеке как духовно-телесном существе микрокосм и некую привилегированную срединную точку иерархии бытия (ср. у Державина: «Я связь миров повсюду сущих»). Иначе происходит преодоление натуралистического мифа во имя А. в Библии, где содержанием мирового процесса оказывается взаимоотношение Бога и человека, так что акцент переносится с природных циклов на человеческую историю. Классический А. складывается там, где линия греческого идеализма пересекается с линией библейской традиции, т. е. в христианской теологии, в средневековом мировоззрении, в пришедших ему на смену доктринах Ренессанса. Однако новая европейская научность, поднимающаяся с XVI-XVII вв., отвергает А. вместе с характерным для него телеологизмом. Хотя немецкий классический идеализм реставрирует А. (деятельность человеческого духа как самопознание и возврат к себе абсолютного Духа), материализм и позитивизм оценивают А. как умственный атавизм, как предрассудок обыденного сознания либо как достояние откровенно мистических или оккультных доктрин.

Антропос

А́НТРОПОС (греч. ἄνθρωπος, «человек»), в представлениях позднеантичного мистического синкретизма и особенно христианского или околохристианского гностицизма духовный первочеловек как божественное существо, прототип и эманулирующий исток для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности); иногда – один из эонов. Генезис мифологемы А. восходит к Индии (образ Пуруши) и к Ирану (образ Гайомарта). Имели значение и некоторые аспекты библейской традиции, а также платоновской доктрины об идее как предвечном первообразе эмпирического явления. Соединяя в себе мужскую и женскую сущность, А. на разных уровнях своего бытия есть верховный бог («первый А.»), но также и отображение и эманация «первого А.», в силу грехопадения соединившаяся со своим земным подобием (Адам), присущий всем людям как бессмертное начало («дух», «внутренний человек», «великочеловек») и в них ожидающий своего конечного освобождения из мрака материи и тирании архонтов. Доктрины об А. получили развитие в манихействе и в еврейской каббале (Адам Кадмон), а также в христианских ересьях. В мистике ортодоксального христианства им до некоторой степени отвечает учение о том, что «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор. 15:22), рассматривающее Иисуса Христа как абсолютную парадигму человеческой сущности и постольку «нового Адама», а также о реальном присутствии Христа и Святого Духа в душе верующего (а через таинства – и в его плоти): «...не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20).

Апокалиптика

АПОКАЛИПТИКА (от греч. ἀποκάλυψις – «откровение»), направление в позднебиблейской и послебиблейской религиозной мысли иудейства, выражавшее себя в форме рассуждений и пророчеств («откровений») о конечных судьбах мира. А. уходит своими корнями в библейскую литературу т. н. пророческого движения: уже в Кн. Исайи (VIII в. до н. э.) намечены образы всемирной, всеохватывающей катастрофы (Ис. 24:2,17,19,23) и идущей следом или одновременной ей конечной милости Бога к Его людям (Ис. 25:8). Этот двучленный ритм окончательного бедствия и окончательного избавления становится парадигмой для всей А., постепенно абсолютизируясь и приучая ко взгляду на историю по формуле: чем хуже, тем лучше. Однако А. как таковая могла возникнуть лишь во II в. до н. э. – в эпоху гонений Антиоха IV и Маккавейских войн, когда случаи мученичества за веру обострили вопрос о смысле верности Богу вопреки очевидной силе Его врагов. Самое раннее и влиятельное произведение А. – ветхозаветная Кн. Даниила (60-е гг. II в. до н. э.; изложенные в ней события отнесены к VII-VI вв. до н. э.). Собственно апокалиптическая часть (с 7-й главы) предваряется рассказом о жизни иудеев в плену – легендами о мученичестве с благополучным чудесным исходом, в которых намечен жизненный контекст А.; затем в ряде видений мировая история представлена как конфликт четырех зверей (четырех мировых держав – вавилонской, индийской, персидской и македонской), сменяемый грядущим царством «Сына Человеческого», которому уже не будет конца (Дан. 7:2–14) и которое окажется тождественным царству «народа святых» по всей вселенной. Переход от небывалой беды к небывалой и уже окончательной победе, чудесное спасение избранных на краю гибели как бы повторит во вселенском масштабе спасение трех отроков в печи и Даниила среди львов (Дан. 12:1).

В драматическую пору I в. до н. э. – II в. н. э. А. делается очень популярной и порождает многочисленные апокрифы (Кн.

Еноха, дошедшая в эфиопской версии; 3-я Кн. Ездры; Откровения Моисея, Авраама, Варуха, Илии; Вознесение Еноха и Кн. Тайн Еноха). Утешая народ во времена унижений и поддерживая в нем напряженное ожидание великой победы в будущем (вылившееся в три восстания), А. одновременно удовлетворяла любознательность масс, предлагая своеобразную энциклопедию «тайноведения» – фантастической космологии, астрономии и физики (Кн. Тайн Еноха). Через А. ближневосточный образ мира, резко отличный от представлений эллинистической науки, в том числе и тех, которые были усвоены христианской теологией (напр., «птолемеевская» модель мира), вошел в христианские апокрифы и надолго определил фольклорные представления сирийцев, коптов, эфиопов, греков, славян. Но главная тема А. – не тайны настоящего, а тайны будущего мира, когда Бог изменит самую природу вещей и даст добру полное торжество над злом. «Будущий век» (евр. *hā'ôlām habbā'*, греч. ὁ μέλλον αἰών) противопоставляется пессимистически оцениваемому «сему веку» (евр. *hā'ôlām hazzē*, греч. ὁ αἰών οὗτος), «князь» которого – сатана. Эти понятия были унаследованы христианством, зарождение которого совпадает по времени с расцветом А. (слова «жизнь будущего века» вошли в христианский Никейско-Константинопольский символ веры). На границе «сего века» и «будущего века» ожидается последняя битва между «сынами тьмы», которым принадлежит «сей век», и «сынами света», которым принадлежит будущий век: эта тема особенно выразительно развивается в Кумранских текстах. Человеку предложен выбор, и его укоряют: «Зачем не принял ты в сердце твоём того, что будущее, а принял то, что в настоящем» (3Езд. 7:16). Христианское суммирование мотивов А. дано в Апокалипсисе.

Во II в. как иудеи, потерпевшие окончательное поражение в борьбе с Римом, так и христиане, перешедшие к строительству церковной организации в изживании монтанизма, отказываются от чаяний немедленного исхода; это означало конец А. как таковой. Однако она продолжала влиять на эсхатологию иудаизма и христианства, а позднее ислама, которые

восприняли представления о финальной борьбе добра и зла, воскресении мертвых, Страшном суде и т. п. Мессианские чаяния сохраняют свою актуальность для иудаизма причем большую роль играет концепция «родовых мук Мессии» – бед, которые будут предшествовать конечному избавлению); в христианстве они питают еретический, позднее сектантский хилиазм и родственные ему учения, напр., доктрину Иоахима Флорского о царстве Духа, грядущем на смену царству Сына. У иоахимитов, анабаптистов Т. Мюнцера, у пуритан времен Английской буржуазной революции XVII в. наследие А. перерабатывается в идеологию утопии, удерживающей некоторые черты А. даже много позднее, напр., в фурьеризме (идеализированное будущее как исполнение всех желаний и т. п.).

Апологеты

АПОЛОГÉТЫ (от греч. ἀπολογία – защитительная речь), раннехристианские полемисты II-III вв., в обстановке законодательных запретов и литературных нападок защищавшие христианство перед образованными и влиятельными кругами греко-римского общества, добиваясь для него легального статуса, а в связи с этим – более широко, чем это имело место до сих пор, переводя содержание христианской доктрины на язык школьной философской традиции.

Оправдывать свою веру перед лицом иудейских и языческих обвинений христианам приходилось с самого начала. Уже в каноне Нового Завета имеются тексты, отдаленно предвосхищающие тенденцию А. (Евангелие от Луки, Деяния апостолов). Однако в тот период жизнь христианских общин была слишком удалена от широкой гласности и официальной культуры современного им мира. Время А. приходит, когда в действие вступают новые факторы. Во-первых, среди новообращенных христиан оказывается впервые достаточно много носителей философской и риторической культуры, способных разговаривать с философски ориентированными язычниками на понятном для них языке; христиане этого типа были остро заинтересованы в примирении или хотя бы выяснении отношений между противоречивыми основами собственного бытия – своей верой, своей культурой и римским государственным порядком. Во-вторых, именно к этому времени факт наличия христиан становится достаточно заметным, чтобы вызвать враждебное обсуждение в языческой публицистике (речь Фронтоня «Против христиан», «Правдивое слово» Кельса и др.); вызов приходилось принять и вести полемику теми же средствами – например, в трактате Оригена «Против Кельса» ведется возражение пункт за пунктом. В-третьих, для официозной имперской идеологии со времен династии Антонинов (96–192), особенно при императоре-стойке Марке Аврелии, исключительную важность приобретают лозунги философского морализма и «очищенной» стойко-платонической

религии более или менее монотеистического склада; этим был подсказан ход мысли А. – как бы поймать власть на слове, представив преследуемое и порочимое христианство как реальное осуществление тех самых принципов, которые громко декларируются сверху. Бытовой фон философствования А. – попытки прямо объясниться с властью имущими, разрушить недоразумение, которым видится конфликт между империей и христианством. Уже в 20-е гг. II в. Кодрат подает по случаю гонений сочинение в защиту христианства на имя императора Адриана; апологии такого же рода были поданы на имя Марка Аврелия – малоазийским ритором Мильтиадом, «христианским философом из Афин» Афинагором, Юстином и епископами Аполлинарием Иерапольским и Мелитоном Сардским, на имя Антонина Пия – Юстином Философом. Ориген, самый большой мыслитель поры апологетов, был приглашен около 220 г. к вдовствующей императрице Юлии Маммее, чтобы объяснять ей сущность христианской веры. Поведение сына Юлии Александра Севера, который, сам не становясь христианином, покровительствовал христианству как религии, созвучной морализующему идеализму философов, поясняет установку А. на философское оформление своей веры как на способ сделать ее приемлемой для властей. Но даже применительно к таким «апологиям» в самом узком смысле слова, т. е., «прошениям», «ходатайствам», которые, однако, не просто подавались императору, но одновременно распространялись наподобие современных «открытых писем», невозможно обособить или тем более противопоставить две функции – обращение к власти и обращение к общественному мнению. Эти функции не только не исключали, но прямо предполагали друг друга. Поэтому наряду с защитительным словом, хотя бы формально обращенным к императору, для А. характерен другой жанр – увещательное слово (по образцу античных призывов к философскому образу жизни, т. н. λόγος προτρέπτικός), обращенное к языческой читающей публике и выявляющее черты диатрибы. «Слово к эллинам» – стандартный заголовок христианских сочинений (Татиан, Псевдо-Юстин и др.); к этой традиции примыкает в иную эпоху еще «Слово против язычников» Афанасия

Александрийского. Такое увещательное слово, чтобы лучше выразить идею прямого диспутального контакта между предубежденным язычником и переубеждающим его христианином, могло принимать форму диалога, как в «Октавии» Минуция Феликса, или дидактического послания к другу, как в анонимном «Послании к Диогнету». Реже партнером в споре выступает приверженец иудаизма («Диалог Ясона и Паписка» Аристона из Пеллы, «Диалог с Трифоном Иудеем» Юстина); в основном миссионерские усилия А. имеют в виду «эллинов», адептов синкретической религиозности, для которой теологию заменял философский идеализм. Этим определены черты мысли А. Даже там, где она не ставит себе прямых задач пропаганды, она обнаруживает как бы оглядку на внешний по отношению к христианству мир философских школ, одновременно отрицая всякое принципиальное противоречие между ним и христианством. Отсюда характерные для А. эксцессы приятия или отвержения языческой философии. Если христианство есть «истинная» философия, от этого тезиса можно было идти в двух противоположных направлениях: поскольку философия «истинна», ее содержание предвосхищает содержание христианства (Юстин, Климент Александрийский, Ориген), но поскольку философия не совпадает в своем содержании с христианством, она «неистинна» (Татиан, Тертуллиан). Та или иная расстановка акцентов лишь до известных пределов может рассматриваться как позиция во внутрехристианской идейной борьбе: недаром Татиан, один из самых резких хулителей греческого философского наследия, был учеником Юстина, смотревшего на древних философов как на христиан до Христа. Говорить «к эллинам» или «против эллинов» – дополняющие друг друга риторико-публицистические установки. Обе они требуют апелляции к разуму (если языческая философия хороша, то тем, что служит разуму и через это божественному Логосу, если она осмеивается, то с позиций рассудка, подчас довольно тривиального); мистические моменты христианства выступают у А. слабее, чем у предшествовавших им новозаветных авторов и пришедших за ними представителей патристики. А. энергично

подчеркивают, что христианский монотеизм как бы расколдовывает космос, отнимая у стихий ореол мнимой тайны и обосновывая единообразие мирового закона. Противоразумный характер языческого культового обихода вышучивается в традициях античного рационализма; собственное христианское учение о таинствах упоминается мало и толкуется с уклоном к аллегоризму, характерному также для отношения А. к Библии.

Перенимая формы философского упорядочения мысли, А. подготавливают фонд проблем, понятий и терминов для догматических дискуссий патристики (напр., слово «троица» засвидетельствовано по-гречески впервые у Феофила Антиохийского, по-латыни – у Тертуллиана). Однако не им суждено было найти доктринарные формулировки, которые оказались бы приемлемыми для последующих эпох христианской Церкви. У большинства А. этому препятствовала публицистическая несистематичность мышления, его прагматически обусловленная необязательность. Исключение – Ориген; но как раз на системосозидательстве Оригена сказалась неразработанность критериев для отбора философского мыслительного материала, который оказался бы совместим с собственно христианскими принципами.

После того, как Римское государство при Константине I заключает союз с христианством (Миланский эдикт 313 г., I Вселенский собор 325 г.), цель деятельности А. оказывается достигнутой. Poleмические сочинения в духе А. продолжают возникать («Врачевание эллинских недугов» Феодорита Кирского в сер. V в.), но в контексте иной эпохи.

Арианство

АРИА́НСТВО, течение в христианстве в IV-VI вв., обозначаемое по имени александрийского священника Ария (греч. Ἀρειός, ок. 256– 336); главный момент доктрины – отрицание у Бога-Сына, т. е. Логоса, воплотившегося в Иисусе Христе, единой с Богом-Отцом Божественной природы. Логос описывается как творение Бога-Отца, предшествующее по времени и достоинству всем другим творениям, совершенное, но созданное наравне со всем остальным из не-сущего, т. е. из ничто (противники А. называли его приверженцев «из-не-сущниками»). А. применило к Логосу библейский текст – слова олицетворенной Премудрости Божией: «Господь сотворил меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Притч. 8:22); при таком понимании Логос есть то, чем Он был в системе Филона Александрийского, посредствующее звено между Богом и миром. Наконец, Дух Святой рассматривается как творение Логоса, уступающее Ему в достоинстве. Учение о триединстве Божества отклонено; граница между «нетварным», или «безначальным», бытием Бога и «тварным», т. е. сотворенным и через это ограниченным бытием всего, что не Бог, проходит для А. таким образом, что по одну сторону этой онтологической пропасти оказывается только первая Ипостась, между тем как вторая и третья Ипостаси, превосходя Божьи творения Своим совершенством, принципиально объединены с них в рамках дихотомии, более важной для теистического мышления, чем какая-либо иная (напр., чем дихотомия духовного и материального). После самого Ария доктрина А. предлагалась в различных вариантах; более умеренные ариане учили что сущность Логоса «подобна» сущности Бога-Отца (т. н. «омии», т. е. «подобники») – компромиссная формула, предназначенная предотвратить прямое оскорбление религиозного чувств оппонентов А., но мало кого удовлетворявшая, поскольку «подобие» между беспредельностью Творца и ограниченностью творения само может быть только ограниченным, а указание на него –

характеристика скорее оценочная (всякое совершенство творения есть некое подобие Творцу), нежели онтологическая; более принципиальные приверженцы А., искавшие, напротив, самых острых и вызывающих формулировок, говорили о «неподобии» Логоса Богу-Отцу (рационалистически настроенные «аномии», т. е. «неподобники», – Аэтий и последователи Евномия).

Идейно-культурные корни А. уходят очень глубоко. В целом можно сказать, что в его пользу работали все влияния, исходившие и от иудейской предыстории христианства, и от греческой философии, и от восточных мистериальных доктрин, и от сакрализованной имперской теологии, а против него – только его несовместимость с основной идеей христианства: идеей прихода в мир Самого Бога во всей полноте Его Божественной природы, лишь добровольно слагаемой на время в акте кеносиса. В самом деле, образ полубожественного посредника между богом и миром встречается в мифах и религиозных учениях самых разных народов; уже там это часто субъект демиургического акта или объект демиургического жертвоприношения (как индийский Пуруша или иранский Гайомарт); для исторических представлений, определивших понятийный аппарат христианства, особенно важны те варианты этого древнего образа, которые выявляются на периферии иудейства («дух Мессии», сотворенный Богом, но, как и Логос в А., прежде сотворения мира, и носившийся, согласно одному толкованию на Быт. 1:2, над водами первозданного хаоса; его эквиваленты – Метатрон и т. п.). Греческая философия в лице Платона обосновала необходимость такого посредника, который не божественен и не небожественен, невозможностью прямого действия трансценденции на имманентность космоса (Эрос в «Пире», Демиург в «Тимее»); неоплатонизм особенно акцентировал иерархию нисходящих ступеней, по которым совершается эманация всякого бытия из Единого. Исходя из Платона, о посреднике говорят и Филон Александрийский, и представители герметизма. Наконец, для имперской идеологии мотив посредника был созвучен постольку, поскольку давал особенно логичное обоснование божественности монаршей

власти – «благоверный» кесарь есть по отношению к Логосу то, что Логос по отношению к Богу. Вплоть до начала IV в. необходимость выбора между всем этим комплексом идей и верой в полноту божественности Христа (ср. Кол. 2:9) не осознавалась – прежде всего потому, что христианская мысль развивалась в основном апологетами, для которых усвоение ходячего набора представлений и приспособление христианства к нормам платонически и стоически окрашенного философского монотеизма было жизненной необходимостью. Более сознательное и заостренное выражение идей, вошедших в состав доктрины А., имеет место во второй половине III в. (у Павла Самосатского, у Лукиана, чьим учеником был Арий, и др.) и стимулируется полемикой против еретических доктрин монархианства, модализма и динамизма, спасавших монотеистический принцип ценой сведения Логоса и Святого Духа к простым смысловым моментам и аспектам внутри единого Бога. А. было попыткой утвердить монотеизм, сохранив также реальное личное бытие Логоса. Проповедь Ария вызывает полемику, в которой главными оппонентами А. выступают александрийский епископ Александр и его преемник Афанасий Александрийский. На I Вселенском соборе 325 г. в Никее А. было осуждено; однако вскоре оно переходит в контрнаступление и получает покровительство христианских императоров. Период официального А. безвозвратно окончен лишь к 381 г., когда оно подверглось осуждению II Вселенского собора в Константинополе. В продолжение этого периода, однако, ариане успели передать свою доктрину новообращенным германцам; позднее А. держится в варварских королевствах готов, вандалов и т. д., где оно становится знаменем вражды к Риму и Византии. Казнь Боэция, полемизировавшего против А., в арианском государстве Теодориха Великого, отчасти связана с этими конфессионально-политическими конфликтами, принявшими более массовый характер в V в. в завоеванной вандалами Африке. Постепенно, однако, эти регионы А. уступают место ортодоксальному христианству; последними отказываются от А. визиготские

короли Испании в 589 г. О возрождении А. в радикальных доктринах Реформации см. ст. «Антитринитарии».

Армагеддон

АРМАГЕДДОН (греч. Ἀρμαγεδών), в христианской эсхатологии – место эсхатологической битвы на исходе времен, в которой будут участвовать «цари всей земли обитаемой» (Откр. 16:14–16). По-видимому, слово «А.» – транслитерация еврейского словосочетания *har m^egiddô* (более редкий вариант *m^egiddôn*, Зах. 12:11), обозначающего «гору у города Мегиддо(н)» на севере Палестины, с которой связаны некоторые важные сражения ветхозаветных времен. С Мегиддо, вероятно, и отождествлены иудейско-христианской интерпретацией «горы Израилевы» (Иез. 38:8), где произойдет окончательное уничтожение полчищ Гога (по христианскому пониманию – антихриста). Имеются и другие толкования. В поздней христианской эсхатологической литературе (особенно у протестантских сектантов, напр, у секты «свидетелей Иеговы») А. – обозначение самой битвы.

Архангелы

АРХА́НГЕЛЫ (греч. ἀρχάγγελοι, «ангелона начальники»), в христианских представлениях старшие Ангелы; в системе ангельской иерархии, разработанной византийским богословом Псевдо-Дионисием Ареопагитом (V – нач. VI вв.), А. – восьмой из девяти чинов ангельских (занимают иерархическое место ниже Властей и выше собственно Ангелов). Термин «А.» появляется впервые в грекоязычной иудейской литературе предхристианского времени (греч. извод «Книги Еноха» 20, 7) как передача выражений вроде *śar haḡḡādōl* («великий князь») в приложении к Михаилу ветхозаветных текстов (Дан. 12:1); затем этот термин воспринимается новозаветными авторами (Иуд. 1:9; 1Фес. 4:16) и более поздней христианской литературой. Древнее предание, восходящее к ветхозаветным представлениям, говорит о семи А. (срв. Тов. 12:15; срв. также зороастрийское представление о семи Амеша Спента); из них общераспространенная ортодоксальная традиция называет по именам трех. Это Михаил – небесный «архистратиг» (греч. «верховный военачальник»), полководец верных Богу Ангелов и людей в космической войне с врагами Бога, победоносный антагонист сатаны (Откр. 12:7), покровитель и как бы Ангел-хранитель «народа Божьего» (в Ветхом Завете – Израиля, в Новом Завете – «воинствующей Церкви», т. е. совокупности всех верующих); Гавриил, известный преимущественно своим участием в Благовещении; Рафаил – А.-целитель, спутник Товии из ветхозаветной Книги Товита. В позднеиудейских и христианских апокрифах встречаются и другие имена: Уриил, Салафиил, Иегудиил, Варахиил, Иеремиил. Изображение А. в искусстве см. в ст. «Ангелы».

Архетипы

АРХЕТИ́ПЫ (греч. ἀρχέτυπος, «первообраз»), широко используемое в теоретическом анализе мифологии понятие, впервые введенное швейцарским психоаналитиком и исследователем мифов К. Г. Юнгом. У Юнга понятие А. означало первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно и априорно формирующие активность воображения, а потому выявляющиеся в мифах и верованиях, в произведениях литературы и искусства, в снах и бредовых фантазиях. Тожественные по своему характеру архетипические образы и мотивы (напр., повсеместно распространенный миф о потопе) обнаруживаются в несоприкасающихся друг с другом мифологиях и сферах искусства, что исключает объяснение их возникновения заимствованием. Однако А. – это не сами образы, а схемы образов, их психологические предпосылки, их возможность. Словами Юнга, А. имеют не содержательную, но исключительно формальную характеристику, да и ту лишь в весьма ограниченном виде. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта. Его форму Юнг сравнивает с системой осей какого-либо кристалла, которая до известной степени преформирует образование кристалла в маточном растворе, сама не обладая вещественным бытием. Процесс мифотворчества поэтому есть не что иное как трансформация А. в образы, «невольные высказывания о бессознательных душевных событиях» на языке объектов внешнего мира. При всей своей формальности, бессодержательности, крайней обобщенности А. имеют свойство «по мере того, как они становятся более отчетливыми, сопровождаться необычайно оживленными эмоциональными тонами, ...они способны впечатлять, внушать, увлекать», поскольку восходят к универсально-постоянным началам в человеческой природе. Отсюда роль А. для художественного творчества. Тайна воздействия искусства, по Юнгу, состоит в особой способности художника почувствовать архетипические

формы и точно реализовать их в своих произведениях. «Тот, кто говорит архетипами, глаголет как бы тысячей голосов... он подымает изображаемое им из мира единократного и преходящего в сферу вечного; притом и свою личную судьбу он возвышает до всечеловеческой судьбы...» (К. Г. Юнг). Едва ли не лучшая краткая формулировка концепции А. принадлежит Т. Манну: «... в типичном всегда есть очень много мифического, мифического в том смысле, что типичное, как и всякий миф, – это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы» (Собрание сочинений, т. 9, М., 1960, с. 175). Юнг предполагал, что А. присущи роду (человеческой общности или всему человечеству) в целом, т. е., по-видимому, наследуются. В качестве вместилища («душевного пространства») для А. Юнг постулировал особенно глубокий уровень бессознательного, выходящий за пределы личности, – т. н. коллективное бессознательное.

Концепция А. ориентирует исследование мифов на отыскание в этническом и типологическом многообразии мифологических сюжетов и мотивов инвариантного архетипического ядра, метафорически выраженного этими сюжетами и мотивами (мифологемами), но никогда не могущего быть исчерпанным ни поэтическим описанием, ни научным объяснением. Тем не менее Юнг попытался наметить систематику А., формулируя такие, напр., А., как «тьень» (бессознательная дочеловеческая часть психики, литературными выражениями которой Юнг считал Мефистофеля в «Фаусте» Гёте, Хёгни в «Песни о Нибелунгах», Локи в «Эдде» или любой другой образ плута-озорника), «анима (анимус)» (бессознательное начало противоположного пола в человеке, выражаемое образами двуполых существ первобытных мифов, в китайских категориях инь и ян и т. п.) и «мудрый старик (старуха)» (архетип духа, значения, скрытого за хаосом жизни, выявляемый в таких образах, как мудрый волшебник, шаман, ницшевский Заратустра). Архетипическое

истолкование мифологемы матери в ее различных вариантах (богиня и ведьма, норны и мойры, Деметра, Кибела, Богородица и т. п.) ведет к выявлению архетипа высшего женского существа, воплощающего психологическое ощущение смены поколений, преодоления власти времени, бессмертия. Архетипическое значение образов Прометея и Эпиметея Юнг сводит к противопоставлению в психике индивидуально-личностного начала («самости») и той ее части, которая обращена вовне («персона»).

Отдельные положения доктрины Юнга об А., само понятие А. оказали широкое воздействие на мысль и творчество исследователей мифа и религии (К. Кереньи, сотрудничавший с Юнгом, М. Элиаде, Дж. Кэмпбелл, индолог Г. Циммер, гебраист Г. Шолем, исламовед А. Корбен), литературоведов (Н. Фрай, М. Бодкин), философов и теологов (П. Тиллих), даже ученых внегуманитарного круга (биолог А. Портман), видных деятелей литературы и искусства (Г. Гессе, Т. Манн, Ф. Феллини, И. Бергман). Сам Юнг недостаточно последовательно раскрывал взаимозависимость мифологических образов как продуктов первобытного сознания и А. как элементов психических структур, понимая эту взаимозависимость то как аналогию, то как тождество, то как порождение одних другими. Поэтому в позднейшей литературе термин «А.» применяется просто для обозначения наиболее общих, фундаментальных и общечеловеческих мифологических мотивов, изначальных схем представлений, лежащих в основе любых художественных, в т. ч. мифологических структур (напр., древо мировое) уже без обязательной связи с юнгианством как таковым.

В отечественной науке некоторые мыслители и ученые независимо от Юнга подходили к понятию А. [срв. выражение «схемы человеческого духа» у П. А. Флоренского (см. его «Столп и утверждение истины», М., 1914, с. 678), а также работы О. М. Фрейденберг].

Архонты

АРХΟΝΤЫ (греч. ἄρχοντες, «начальники», «правители»), в христианских представлениях (особенно у гностиков) духи-мироправители. Мысль о том, что земля до эсхатологической катастрофы находится во власти могущественных и таинственных, враждебных Богу и человеку существ, довольно отчетливо выражена в канонических новозаветных книгах: сатана получает характерное наименование «архонт этого мира» (в традиционном переводе – «князь мира сего» (Ин. 12:31) и др.); речь идет о духовной войне верующего на стороне Бога «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12), о бессилии «Ангелов», «Начал» и «Властей» («Сил») отлучить христианина от любви Божьей (Рим. 8:38–39; «начала», как и «начальства» в Еф. 6:12 – это греч. ἀρχαί – лексический вариант слова «А.»). В ортодоксальной христианской системе А. безусловно преданы злу, это вполне недвусмысленно бесы, слуги сатаны, как и он сам, они выступают как антагонисты Бога-Творца. Напротив, в гностических представлениях А. рассматриваются, во-первых, как существа амбивалентные, власть которых хотя и должна быть преодолена «совершенным» гностиком, но находится с замыслами Бога в очень сложных отношениях, и, во-вторых, как творцы материального космоса, а заодно и нравственного закона как системы запретов и заповедей (в этой своей двуединой роли А. у гностиков сливаются с Господом – Богом Ветхого Завета). Это особенно явно в той гностической системе, которая рассматривает Ветхий Завет как продукт инспирации со стороны семи А. (седмица – космическое число, см. также Архангелы), между которыми поделены как имена и эпитеты библейского единого Бога, так и имена ветхозаветных пророков (Иао, т. е. Господь, «говорил» через Самуила, Нафана, Иону и Михея, Саваоф – через Илию, Иоиля и Захарию; верховный среди А. – Иалдаваоф, рассматриваемый как отец превзошедшего его Иисуса Христа, – через Моисея, Иисуса

Навина, Амоса и Аввакума и т. д.). У офитов (ранняя гностическая секта) А. имеют отчасти имена Архангелов и зооморфное обличье: у Михаила лик льва, у Суриила – быка, у Рафаила – змия, у Гавриила – орла, у Фавфаваофа – медведя, у Ератаофа – пса, у Фарфаваофа или Оноила («ослобог») – осла; между этой семеркой А. стихии и народы поделены по жребию. Верховный А., отождествляемый также с Абраксасом, дух космического целого, не будучи абсолютно злым, пребывал, однако, в греховном невежестве относительно существования бесконечно превосходящего его абсолютного Бога, за Которого принимал самого себя; вывести его из этого заблуждения призван его сын, превосходящий его мудростью и благостью. Иногда, как в гностической системе Василида, образ верховного А. раздваивается на «великого А.», царившего от Адама до Моисея, и «второго А.», даровавшего при Моисее Закон.

Аскетизм

АСКЕТИЗМ (от греч. ἄσκησις – упражняющийся, применяющий усилие), установка на добровольное ограничение потребностей, отказ от удовольствий и перенесение тягот ради достижения целей религиозного или морального характера. Практика А. (аскеза) в самых различных культурах включает одни и те же моменты: ограничение себя в еде (пост), воздержание от сексуальных отношений (безбрачие, или целибат), уединение, молчание, в более крайних формах – нищета, бездомность (странничество), причинение себе боли (напр., самобичевание) и т. п. При этом мотивы А. могут быть различными: некоторые из них дополняют, некоторые, напротив, исключают друг друга.

А. как источник сверхъестественных сил – представление, которое восходит к первобытной практике подготовки к шаманскому общению с духами при помощи голода, бессонницы и т. п. Этот мотив особенно характерен для индийской традиции (легенды об отшельниках, чрезвычайно изобретательных в самоистязаниях, посредством которых разжигается огненная энергия тапаса). Поиски способа контролировать космический процесс, который мыслится одним и тем же в теле человека и теле Вселенной, непосредственно продолжали установку шаманизма и позволяли без конфликта сочетать самые духовные цели с самыми земными, а порыв преодолеть человеческую природу как таковую – с изощренным культивированием чувственности. Психотехнику А., соответствующую, по индийским понятиям, плану дхармы, в плане камы дополняет эротическая методика «Кама-сутры». Типологически сходные явления имеют место в практике даосизма. Для теистических религий невозможны не только они, но и сам апофеоз человека, средствами А. навязывающего свою волю богам: мотив А. как пути к чудотворству выступает либо в преобразованном виде (христианские легенды часто говорят об аскетах, получающих дар чудотворства, но это именно дар, а не выслуженная награда и тем более не

механическое следствие самого факта А.), либо на бытовой периферии религиозного сознания.

Древняя мотивация А. – идея удовлетворения, приносимого за свои или чужие грехи. Самые архаические культуры знают концепцию жертвы как наиболее сильнодействующего средства обеспечить благо общине, связать силы зла и восстановить порядок мироздания, поколебленный случаями нарушения религиозно-моральных запретов. По мере того, как практика человеческих жертвоприношений вытеснялась культурным развитием, возникала потребность в некоем эквиваленте жертвоприношения, когда, напр., в древней Спарте юноши уже не умерщвлялись, но проливали свою кровь на алтарь Артемиды Ортии под бичами, и в назначении этого обряда ритуально-магический момент (перенесение боли как выкуп за общину) неотделим от морального (испытание стойкости юношей). В спиритуализированном осмыслении этот мотив мог быть без существенных изменений воспринят христианством; он характерен для католической традиции (напр., Роза из Лимы в начале XVII в. подвергала себя бичеванию три раза в день – за свои грехи, за грехи живых и умерших). Мотив соблюдения ритуальной чистоты как условия выполнения сакральных функций, часто обосновывающий практику безбрачия, также является древним и повсеместно распространенным. Даже те религиозные традиции, для которых А. не был характерен (напр., греко-римское язычество или религия Ветхого Завета), требовали воздержания от брачных отношений перед совершением религиозных актов, когда человек «предстает» перед божеством; из этого легко было вывести, что люди, вся жизнь которых проходит в непрерывном контакте со святыней, должны оставаться безбрачными, как весталки в языческом Риме. По-видимому, таково же происхождение безбрачия ессеев: еврейский военный лагерь был местом, особо посвященным Яхве и требовавшим ритуальной чистоты, и ессеи, ожидавшие эсхатологической священной войны, распространили на всю свою жизнь обязательства, связанные с сакральным положением призванного воина. Католический священник должен быть безбрачным как постоянный

совершитель таинств, прежде всего мессы. С этим мотивом тесно переплетаются некоторые другие. Один из них – отрешение индивида от своих земных интересов ради дела, понимаемого как святое (напр., проповеди веры): «Неженатый заботится о Господнем (...), а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1Кор. 7:32–33). Другой мотив – подготовка к мистическому переживанию, создание условий для медитации и экстаза. В теистических религиях и везде, где цель мистического пути понимается как личная встреча с Богом в любви, практика А. – еще и способ доказать свою любовь к Богу и предъявить в самой действенной форме просьбу об ответной любви. В католической мистике позднего Средневековья пафос А. приобретает черты морали рыцаря, берущего на себя намеренно трудные подвиги во славу своего короля (Христа) и своей дамы (обычно Девы Марии), у Г. Сузо – божественной Премудрости, Софии. С этим мотивом, как и с мотивом удовлетворения за свои и чужие грехи, связан мотив, специфический для христианства – стремление соучаствовать в страданиях Христа. Принимая на себя добровольные тяготы и терпеливо перенося невольные, верующий, по мистическому учению Нового Завета, «во плоти своей восполняет недостаток скорбей Христовых» (Кол. 1:24) Это представление оттеснено в протестантизме тезисом об абсолютной исключительности единократной жертвы Христа на Голгофе (в связи с чем практика А. закономерно уходит из жизни). Сострадание Христу как бы овеществляется в стигматах Франциска Ассизского и других католических аскетов; вся жизнь христианина мыслится проходящей как бы в Гефсиманском саду, где забыться в беспечности – значит предать Христа, Который просит бодрствовать с ним. Если подражание Христу в Его бедности, характерное для русских странников и юродивых, как и для Франциска, не могло быть обязательным для всех, то Новый Завет требует от каждого христианина подражания Христу в Его отказе от своей воли – послушании «даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8).

Общим для разных мировоззрений, как религиозных, так и философски-моралистических, является мотив А. как

освобождения, господствующий, напр., в песнях буддийских монахов и монахинь («Тхерагатха» и «Тхеригатха»), известный греческой философии, особенно Антисфену и киникам, и находящий многочисленные отголоски в христианской традиции, позднее переосмысленный в некоторых идеологических движениях Нового и Новейшего времени. Мотив этот, однако, получает различные акценты в зависимости от вопроса – свобода от чего и для чего имеется в виду? Это может быть свобода от собственного тела, а через это – от материального мира вообще; по буддийскому изречению, «нет несчастья большего, чем тело» («Дхаммапада» XV, 202, пер. В. Н. Топорова). Для манихейства, видящего источник зла в соединении духовного света с пленившей его «тьмой» материи, А. есть путь к желаемой диссоциации этих начал. Подобный негативизм в отношении к космосу вообще и к телу в частности мог иногда стимулировать наряду с А. допущение вольности нравов, как это было, напр., в некоторых направлениях гностицизма: если тело – «тьма», которую нельзя ни просветить, ни очистить, то безразлично, что с ним происходит, между тем как нарушение табу морали, приличий и общественного порядка – своего рода А. навыворот – желательно, поскольку обособляет «посвященного» от мира и приближает цель – конечное разрушение основ космического бытия. Поздний вариант такой установки встречается в культуре декаданса (программа систематической денормализации воображения у А. Рембо и сюрреалистов), в практике некоторых направлений оккультизма, в жизни «коммун» хиппи, соединивших элементы А. со вседозволенностью «сексуальной революции». Напротив, в христианстве уже не душа (как в платонизме или манихействе) должна быть освобождена от тела, но тело должно быть освобождено от гнездящегося в нем принципа своеволия – «плоти», чтобы стать «храмом Духа» (1Кор. 6:19).

Асмодей

АСМОДЕЙ (евр. 'ašm^eda'y, греч. Ἀσμοδαῖος), в иудейских легендах демоническое существо. Имя А., заимствованное, по-видимому, из иранской мифологии (срв. Айшма), неизвестное в еврейском каноне Ветхого Завета, появляется в книге Товита, где есть следующий эпизод: А. преследует некую иудейскую девицу Сарру своей ревностью, не давая свершиться ее браку и последовательно умерщвляя в брачную ночь семерых мужей прежде соития с ней, и только благочестивому Товии, пользующемуся помощью Господа и Архангела Рафаила, удается прогнать А. и сделать Сарру своей женой (Тов. 3:7–8, 6:7–8:8). А. выступает здесь как особенный недруг одного из «Божьих установлений» – брака. Этот мотив развивается в апокрифическом «Завете Авраама», восходящем к I в. н. э. Уже происхождение А. связано с блудом между (падшими) Ангелами и «дочерьми человеческими» (упомянутыми Быт. 6:2), и сама природа А. побуждает его разрушать брачное сожитие средствами бессилия, холодности и отклонения желаний в недолжную сторону (апокрифическое соч. «Завет Соломона» 21–23). Это наиболее существенная сторона легенд об А. С ней связаны две другие линии – перенос на А. в его отношениях с Соломоном мотивов сверхъестественного помощника царя-строителя, а также двойника царя, подменяющего его на престоле до истечения срока наказания, пока царь должен бродить нищим, отверженным и неузнанным, искупая свою гордыню. В обеих этих линиях, в отличие от первой, А. наделен амбивалентностью, присущей персонажу сказки, а не легенды; он выступает как стихийная сила, непредсказуемая, неподвластная человеческим меркам, опасная, но не злая. Соломону удастся опоить А., связать в пьяном виде и наложить на него свою магическую власть (мотивы «захвата опоенного чудовища», срв. сюжет Мидаса и Силена, «чудовища на человеческой службе», срв. рассказы о джинах и т. п.); А., как и полагается захваченному чудовищу, выдает некую тайну, а именно: секрет червя шамура, при посредстве которого можно

чудесно рассекают камни, и вообще помогает строить храм, попутно проявляя прозорливость. Возгордившись, Соломон предлагает А. показать свою мощь и отдает ему свой магический перстень; А. немедленно вырастает в крылатого исполина неимоверного роста, забрасывает Соломона на огромное расстояние, сам принимает облик Соломона и занимает его место. А. и здесь выдает свою природу блудного беса и недруга брака тем, что, хозяйничая в гареме Соломона, систематически нарушает ритуальные запреты, гарантирующие чистоту брачных сношений, и даже покушается на кровосмешение. По этим признакам его изобличают как самозванца, когда испытание Соломона оканчивается. Легенда о Соломоне и А. получила универсальное распространение в литературе, фольклоре и художественной иконографии христианского и исламского средневековья: в славянских изводах партнер Соломона носит наименование Китоврас (срв. греч. κένταυρος, кентавр), в западноевропейских – Маркольф (Морольф, Маролът).

Афанасий

АФАНА́СИЙ (Ἀθανάσιος) Александрийский (295, Александрия, – 373), греческий богослов, представитель патристики, один из главных защитников никейской ортодоксии и непримиримый враг арианства. В качестве дьякона принимал участие в Никейском соборе; с 328 г. – митрополит Александрийский. 5 раз был сослан проариански настроенными императорами. Автор ряда апологетических («Против язычников», «О воплощении Слова»), догматико-полемиических (3 речи «Против ариан», «Апология против ариан» и др.), историко-полемиических («История ариан», «Апология своего бегства» и др.), экзегетических и аскетических («Жизнь св. Антония») сочинений, посланий и проповедей. Умозрению философских школ А. резко противопоставил идеал подвижника (Антония) который осуществляет на деле ту победу духа над телом, о которой философы думали и говорили. Какими бы резкими ни были отзывы А. о греческой философии, он не мог и не пытался обойтись без ее понятийного аппарата; особенно очевидна его зависимость от среднего платонизма (что вообще обычно для патристики). Однако его собственная мысль строго подчинена идеям христианской доктрины о спасении; для того, чтобы искупление было реальным, необходимо мыслить полноту Божества воплотившегося Логоса предвечной и единосущной Отцу. В связи с этим А. развивает теорию «обожения»: положение А. «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» характерно для магистральной традиции христианской сотериологии.

Афраат

АФРААТ (эллинизированная форма, по-сирийски Афрахат; ок. 270 – после 345) – ранний представитель сирийской святоотеческой литературы. Жил на территории Сасанидского (персидского) государства, откуда прозвище «персидский мудрец». Был аскетом; позднее свидетельство говорит о его епископском сане. Сохранились «Поучения» А. в числе 23, написанные по просьбе друга в 337 и затем в 344–345. Темы – вопросы христианского поведения и аскетической жизни; эсхатология; жизнь Иисуса Христа и Его мессианское достоинство, отстаиваемое в полемике с иудаизмом; соотношение Ветхого и Нового Заветов. Мысль А. чужда влиянию греческой философии; догматические проблемы, волновавшие в это время греческих и латинских отцов Церкви (прежде всего т. н. «тринитарные» споры – о существе и природе Троицы), для него не существуют. Не будучи еретиком, т. е. не противопоставляя своего учения церковному, А. допускает неточные выражения, которые уже для его времени были анахронизмом. Его подход к толкованию Св. Писания напоминает приемы раввинов, с которыми он спорит таким образом, что и проблематика, и аргументация у А. и его оппонентов сохраняют существенную однородность. Некоторая провинциальность мышления А. привела к тому, что его труд, никогда и никем не осужденный, не был принят Вселенской Церковью, как были приняты творения единоплеменников А. – преп. Ефрема Сирина и Исаака Сирианина. К сильным сторонам А. принадлежит нравственная серьезность его взгляда на обязанности христианина, а также очень живое и конкретное чувство новозаветных реалий.

«Поучения» А. интересны также как источник по истории аскезы в Сирии; они проливают свет на жизнь и устроение т. н. «сынов Завета», еще не испытавших влияния монашеских институтов, которые после преп. Антония Великого и особенно преп. Пахомия Великого распространялись по всему христианскому миру из Египта. «Сыны Завета» и «дочери

Завета», т. е. девственники и девственницы, непосредственно продолжали традицию аскетов начального христианства и, по-видимому, унаследовали некоторые представления и обычаи ессеев. За самим термином стоит не вполне ортодоксальная мысль, не чуждая А.: только безбрачные мыслятся в полной мере чадами Нового Завета, т. е. членами Церкви (как это было в общинах целибатной ветви ессейства). Идея эта, однако, в отличие от еретических мнений энкратитов, выступает как неявная тенденция. Учители монашеского делания, православие которых вне всякого сомнения, напр., преп. Ефрем Сирин, приняли культуру аскезы из рук «сынов Завета».

Ахамот

АХАМОТ (греч. Ἀχαμώθ как передача евр. *hāḥōkmōt*, «премудрость»), Эннóйя (греч. Ἐννοία, «помышление»), в представлениях гностиков-последователей Валентина (из Египта, II в.) гипостазированное «помышление» падшей Софии («Премудрости Божией»), духовный плод ее грехопадения. София, на правах 12-го зона замыкавшая Плерому, возжелала в страстном порыве устремиться непосредственно к недостижимому безначальному «отцу эонов», нарушая этим иерархическую жизнь Плеромы и ее замкнутость как целого; такой порыв привел к излиянию части сущности Софии, из которой возникла А. Порожденная одной Софией, без участия мужского эона, А. являла собой неоформленную субстанцию; вся жизнь А. сводилась к аффективно-страдательным состояниям (печаль, страх, недоумение, неведение). Так вне Плеромы впервые возникает мучительное и дисгармоническое бытие как прообраз имеющего явиться космоса, и бытие это содержит три уровня: из «страстей» А. рождается материя (пока еще абстрактная материя как чистая потенциальность), из ее «обращения» – стихия души, а она сама слита со всем этим как плененная духовная субстанция. Чтобы остановить растекание Плеромы через А. и прогрессирующее порабощение света тьмой, «отец эонов» создает Предел – новый эон, не имеющий четы; затем «в оплот и укрепление Плеромы» рождена чета эонов – Христос и Церковь. Этот Христос (не Богочеловек Иисус Христос, а внеисторическое духовное существо) сообщает А. оформленность. Тогда А. желает в свою очередь оформить душевно-телесный уровень бытия: из духовной субстанции она производит демиурга, который при ее тайном, неведомом ему содействии творит материальный космос – семь небес, землю, человека.

Барт

БАРТ (Barth) Карл (10.5.1886, Базель – 10.12.1968, там же), швейцарский кальвинистский богослов, главный представитель диалектической теологии. Изучал теологию и философию в университетах Берна, Берлина, Тюбингена и Марбурга; в числе его учителей были Г. Коген и П. Наторп, а также А. Гарнак и другие видные либерально-протестантские теологи. С 1911 г. пастор, тяготел к христианскому социализму; в 1915 вступил в социалистическую партию. «Послание к римлянам» (1919) – экзегетический труд об одном из новозаветных текстов, перерастающий в богословский манифест (особенно во 2-м издании, 1922), – вызывает бурную дискуссию и выдвигает Б. в ряды наиболее заметных инициаторов мировоззренческой переориентации немецкого протестантизма. В 1921–35 гг. профессор в различных немецких университетах, после столкновений с гитлеровским режимом возвращается в Швейцарию. Выступает как вдохновитель «Исповеднической церкви» – оппозиционного по отношению к гитлеризму движения в протестантизме; главный автор т. н. Барменской декларации, принятой в мае 1934 и выразившей принципы этого движения. Приходит к принципиальному признанию необходимости бороться против нацизма с оружием в руках (письмо Й. Л. Громадке от 19.11.1938). В послевоенные годы – активный сторонник мирного сосуществования.

Мировоззрение Б. сложилось в атмосфере глубокого кризиса, постигшего в начале XX в. фальшивую гармонию между протестантизмом и буржуазным прогрессом. Эта обманчивая видимость была скомпрометирована для Б., в частности, промилитаристской позицией большинства немецких профессоров, в т. ч. теологов в начале 1-й Мировой войны. Б. усматривает самодовольство образованного филистера во всех попытках «приручить» веру, сделать ее частью культуры и цивилизации, упорядочивающим и консервирующим фактором общественной жизни. Опираясь на наследие С. Кьеркегора и Ф. М. Достоевского, но также на пример Лютера и Кальвина, Б.

резко настаивает на абсолютной трансцендентности Бога по отношению ко всем ценностям цивилизации. В той мере, в какой человек не покидает мира этих ценностей, он не может действительно верить, а всего лишь имеет «религию» (под которой у Б., как и у других представителей диалектической теологии, понимаются осуждаемые попытки свести Бога в плоскость собственных готовых представлений о Боге); в акте веры он выходит из него и постольку из тождества себе как сформированному социально-культурной детерминацией индивиду; чтобы обрести себя в вере, надо потерять себя в ней («Der Römerbrief», München, 1922, S. 126). Эту же запредельность «веры» по отношению к «религии» Б. отстаивает и в последовательном отрицании всех попыток ввести в протестантскую теологию модернизированную версию аналогии сущего (*analogia entis*). Полемические тенденции особенно характерны для раннего творчества Б., когда он резко отталкивался от либерального культа культуры и сведения веры к эмоции в духе романтической теологии Ф. Шлейермахера, а также католического понятия естественной теологии. В конце жизни Б., не отказываясь ни от одной из своих установок, стремился отрешиться от пристрастной полемичности и воздать должное тому, против чего боролся всю жизнь («Протестантская теология в XIX в. Ее предыстория и история», «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte», Zurich, 1946).

Беренгар Турский

БЕРЕНГА́Р ТУРСКИЙ (Berengarius Turonensis) (ок. 1000, Тур, – 1088, остров Сен-Ком близ Тура), французский богослов и философ, представитель ранней схоластики. Учился в Турской школе, затем в Шартрской школе, где был учеником Фульберта; с 1029 г. преподаватель грамматики и риторики в Турской школе, с 1040 – ее глава. Б. Т. принадлежал к характерному для интеллектуальной ситуации XI в. направлению т. н. диалектиков – теологических рационалистов, стремившихся поверить церковную доктрину школьной логикой («диалектикой» в средневековом смысле). Главный труд Б. Т. «О Евхаристии» (*De sacra coena*) направлен против ставшей для католицизма догматом доктрины о пресуществлении, согласно которой в таинстве Евхаристии субстанции хлеба и вина пресуществляются в субстанции Тела и Крови Христа, удерживая, однако, акциденции – чувственно воспринимаемые приметы хлеба и вина. Б. Т. возражал, что акциденции не могут существовать вне своей субстанции; следовательно, хлеб и вино приобретают духовный смысл как символ невидимой благодати, так что вместо «пресуществления» (*transsubstantiatio*) надо говорить об «умопостигаемом превращении» (*conversio intelligibilis*). Символико-спиритуалистическая концепция Б. Т. вызвала критику Гуго и Адельмана Шартрских, Ланфранка и др.; в 1050–79 она была осуждена на ряде соборов. Однако у Б. Т. были последователи в схоластике XII в. Открытое возвращение к доктрине о Евхаристии как символу имело место в некоторых направлениях Реформации, прежде всего у Цвингли.

Бернард Клервоский

БЕРНА́РД КЛЕРВО́СКИЙ, (Bernardus de Clarae Valle, Bernardus de Clairvaux) (1090, Фонтен-ле-Дижон, Бургундия, – 20.8.1153, Клерво), французский теолог-мистик и церковный деятель. Происходил из знатного рода; в 1112 г. вступил в цистерцианский орден; основал в 1115 монастырь в Клерво и был его аббатом до конца жизни. Оказывал широкое влияние на религиозную и политическую жизнь Западной Европы, выступая как советник пап и государей, инициатор реформ монастырей; способствовал победе папы Иннокентия II над антипапой Анаклетом II и созданию духовно-рыцарского ордена храмовников. Проповедь Б. К. в Везлэ в 1146 г. была решающим импульсом Второго крестового похода. Добивался суровых мер против рационалистического инакомыслия в теологии (Жильбера Порретанского и Абеяра). В 1174 г. причислен Католической Церковью к лику святых, с 1830 – «учитель Церкви».

Б. К. проявлял известный интерес к вопросам философской антропологии и гносеологии. В споре об универсалиях занял позицию апостериорного реализма: человек познает духовную реальность, восходя к ней от конкретно-чувственного. Уделял внимание проблеме свободы воли и ее связи с тем, что человек наделен разумом; подчеркивал, что человеческая природа сохраняет свое специфическое качество и в мистическом единении с Божеством. Б. К. был современником поворотного момента духовной эволюции западноевропейской культуры. Он оказал определяющее влияние на развитие католической мистической традиции. Вместе с тем стремление Б. К. (как до него – Петра Дамиани) во имя представления о теологии как деятельности более духовной, чем интеллектуальной, воспрепятствовать экспансии в теологию «диалектики» (в средневековом смысле, т. е. формальной логики) осталось безуспешным (поскольку, начиная с XIII в., католическая доктрина развивается преимущественно в русле теологического рационализма).

Бернард Сильвестр

БЕРНА́РД СИЛЬВЕ́СТР (Bernhardus Silvestris), Бернар Турский (XII в.), французский философ и поэт, близкий к Шартрской школе. Главный труд Б. С. – дидактическая поэма с прозаическими вкраплениями «О целокупности мира, или Мегакосм и микрокосм». Она рисует сотворение мира в духе неоплатонических истолкований «Тимея» Платона: ум («нус») Бога упорядочивает хаотическую первоматерию (которая в начале поэмы мыслится уже наличной, так что вопрос о ее сотворенности остается открытым). Возникающая при этом иерархия сущностей сообразована с идеями в уме Бога – «образцовыми формами» (*formae exemplares*, ср. понятия «образца» космоса в «Тимее» и «формальной причины» у Аристотеля и схоластов). Мир животворится мировой душой, или энтелехией, отличной от Бога, хотя истекающей из Него в акте эманации и совершенной. Сотворение человека описано ближе к Библии. Другие сочинения Б. С. – «Толкование на шесть книг «Энеиды»», поэма об астрологии «Математик». Поэтическая, образная форма позволяла Б. С. совмещать широкое использование языческих и пантеистических концепций, заимствованных у Платона, Макробия и герметической литературы, с ортодоксально-христианским платонизмом в духе Августина. Тяготение Б. С. к натурфилософским темам характерно для Шартрской школы вообще.

Бесы

БЕ́СЫ, демоны, нечистые духи, нечистая сила – противники Бога и Божия дела в мире, «враги невидимые» Церкви и всего человеческого рода, слуги, воины и соглядатаи сатаны. По учению Церкви, Б. – страшная реальность; верующий человек имеет право находить наивными фольклорные представления и народные суеверия, исторически примешивавшиеся к опытному знанию и догматическому суждению о Б., но не единодушное свидетельство Св. Писания и Св. Предания об этой реальности. Б. злы безусловно и неизбежно, так что все исходящее от них – дурно, и всякое добровольное общение с ними, хотя бы из любопытства, – тягчайшая измена Богу. (Св. Иринеи Лионский учил, что ожесточение Б. завершилось в связи с Боговоплощением, произведшим великую поляризацию сил добра и зла.) Верность Богу требует готовности к неустанной и мужественной духовной войне против Б., и под знаком этой войны стоит земная жизнь христианина и Церкви «воинствующей». Ап. Павел увещевает: «Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против... духов злобы поднебесных» (Еф. 6:11–12). Однако живущее и действующее в Б. зло – не изначальное свойство их природы, но следствие греховного выбора их свободной воли, извратившего их природу, которая сама по себе хороша, как одно из созданий Божиих. Когда-то Б. были Божиими Ангелами, но «не сохранили своего достоинства» (Иуд. 1:6), отпали от своего Творца и Господа в акте измены и стали «ангелами сатаны» (Откр. 12:9 и др.), «ангелами бездны» (там же, Откр. 9:11). В церковно-славянском и русском народном обиходе иногда было принято в отличие от добрых Ангелов называть Б. «аггелами», что соответствует написанию, но не произношению греческого слова ἄγγελος – "ангел".

От своего ангельского прошлого Б. удержали, хотя и в умаленной мере, прерогативы знания и могущества, присущие вообще духам и поставленные у Б. на службу злу. Помимо

несвязанности условиями пространства и власти над стихиями, они имеют возможность тонкого проникновения в ход человеческих мыслей и вкладывания в ум и сердце человека нужных им внушений. Правда, возможности эти имеют предел: чем решительнее человек избирает верность воле Божией и отказывается извлекать тайное удовольствие из того, что предлагают его воображению Б. (на языке аскетики – «принимать помысел»), тем менее проницаемой для соглядатайства и вмешательства Б. становится его душевная жизнь. По учению Церкви, Б. не обладают полнотой знания о глубинах человеческих душ (которые до конца открыты только своему Творцу); тайное решение очень твердой, чистой и нераздвоенной воли имеет возможность скрыться от надзора Б., как от них был совершенно скрыт стратегический план «домостроительства» земной жизни и крестной смерти Христа Спасителя. Напротив, при беспечном отношении человека к своим «помыслам» соглядатайству Б. открывается все больший простор, линия обороны против них прорывается и возможности исходящего от них внушения возрастают. Ап. Петр напоминал: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1Пет. 5:8). Отсюда необходимость «мысленной брани», тактика которой досконально разрабатывается авторитетами православной аскетики. Опасность в том, что «духи падшие, – по замечанию еп. Игнатия (Брянчанинова), – чтобы удобнее содержать нас в плену, стараются соделать и себя и свои цепи для нас незаметными»; однако бдительное внимание к своей внутренней жизни и приобретаемая таким вниманием духовная опытность дают не только святым прозорливцам, но и каждому из нас возможность обнаруживать действия Б. и противодействовать им. В этом долг христианина, от которого он не смеет уклониться.

Активность Б. как искусителей направлена на всех людей, и ее основные пути всегда одни и те же: до совершения греха они стремятся уменьшить его значение, чтобы внушить беспечность, а после совершения греха – напротив, преувеличить его тяжесть, чтобы внушить отчаяние и склонить грешника махнуть

на себя рукой; слабого они запугивают, а сильного или кажущегося себе сильным усыпляют иллюзиями безопасности; поощряют всякого рода самообманы, водят душу по замкнутому кругу самодовольства, уныния и злопамятности и прежде всего действуют против любви. Один из самых общих приемов – навязывание выбора между двумя погибельными путями, когда одно зло предлагается как ложная альтернатива другому злу (напр., помраченному сознанию предлагается выбирать между тепловатым безволием и холодным самоутверждением безлюбой воли, между потаканием чувственности и брезгливым гнушением человеческой природой, между фарисейским законничеством и пренебрежением к самому духу уставов Церкви и т. п. – так, чтобы справедливо отвергнувшему один род зла представлялось, будто он тем самым поставил себя в логическую необходимость выбрать противоположный род зла). Так воздействуют Б. на рассудок и волю. Опыт «мысленной брани» дает возможность на практике изучить их псевдологику, не выдерживающую встречи не только с духовным ведением, но даже с обычной здоровой логикой, однако гипнотически завораживающую тех, кто дал собственному своеволию и страстям власть над дисциплиной своей мысли. Проворство, с которым Б. в подходящий момент сообщают подходящие доводы ищущему таких доводов себялюбия, имеет в себе нечто неестественное и мертвое, оно связано с опьяняющей утратой чувства реальности и распознается по самой своей чрезмерности.

За расковыиванием злых страстей, за сковыванием силой этих страстей разума и воли может следовать самый опасный прием Б. – апелляция к жажде сверхъестественного, попытка подделать духовные ценности и духовный опыт. По слову ап. Павла, «сам сатана принимает вид Ангела света» (2Кор. 11:14). Б. не в силах подделать только сути, но могут подделать любую форму в которой является сверхъестественное: видениям, приходящим от Бога, противостоят ложные видения, Божественным чудесам – ложные чудеса Б. и антихриста (см. ст. «Чудо»), действию Святого Духа – бесовская пародия на духовность, в терминах аскетики обозначаемая как «прелесть».

Сколь бы тонкой, однако, ни была подделка, она всегда может быть распознана при наличии доброй воли к преодолению самообманов и с призыванием помощи Божией, иначе вера не вменяла бы каждому христианину в неременную обязанность следование словам св. Иоанна Богослова: «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1Ин. 4:1). Если подлинные действия благодати Божией умиротворяют душу, сообщая ей мир, «который превышает всякого ума» (Флп. 4:7), укрепляя и собирая ее силы, внушая благодарное смирение, то ложные видения и чудеса от Б., а также устраиваемые ими лжемистические состояния вызывают либо уныние и смущение, либо нетрезвую, горделивую экзальтацию, «кровавое разжение» и в обоих случаях расслабляют душу, разрушают ее собранность, охлаждают любовь, уводят от смирения.

Особое внимание Б. привлекает всякий выдающийся делатель христианского подвига. Такой человек как бы вступил с Б. в открытую войну и принимает их главный удар на себя. Б. преследуют его не только соблазнами, но и просто местью, о чем предупреждали учителя аскетики. Характерен эпизод «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу»: когда страннику случается духовно помочь крестьянской девице, научить ее умной молитве и вообще наставить на правильный путь, на него обрушиваются злоключения, его подвергают аресту и наказанию розгами; и откровение во сне вместе с поучением преп. Иоанна Карпафийского, прочитанным в «Добротолубии», разъясняют ему, что он терпит от Б. за свое доброе дело. Подобных эпизодов много и в древней житийно-аскетической литературе (напр., в «Луге духовном» Иоанна Мосха).

Ради борьбы с Б. отшельники в различные времена, с самого начала христианского подвижничества, с намерением избирали для своих обителей места, пользовавшиеся недоброй славой как обиталища нечистой силы, чтобы сразиться с Б. в самом их гнезде. Пример этому подал Сам Господь Иисус Христос, по вдохновению от Духа Св. направившийся в пустыню Иудейскую, место демонического присутствия (куда выгоняли отягощенного грехами народа и обреченного Азazelю «козла

отпущения»), ища встречи и духовного поединка с сатаной (Мф. 4:1; Мк. 1:12–13; Лк. 4:1). В житиях отшельников, как древних, прежде всего египетских (напр., преп. Антония Великого), так и русских (напр., преп. Сергия Радонежского), мы постоянно встречаем рассказы о яростных попытках раздраженных Б. всеми средствами соблазна и особенно устрашения отвлечь аскета от его подвига или хотя бы прогнать его с места. Церковь никого не обязывает безусловно принимать как предмет веры любую подробность этих рассказов, поскольку детали могут быть обусловлены фольклорными мотивами, а также трудностью изъяснить обычному человеку исключительный опыт крайней жизненной ситуации, в которую ставит себя подвижник; но огульный скепсис перед лицом единодушного свидетельства двух тысячелетнего предания оправдан быть не может. Не подлежит сомнению, что злобный ужас перед подвигом великих молитвенников вызывает Б. на такие прямые выпады, от которых они воздерживаются, когда имеют дело с людьми более заурядными.

В качестве духов Б. имеют общую с Ангелами способность быть невидимыми для людей и являться последним лишь по собственному произволу (только подвижники, имеющие благодатный дар прозорливости, иногда видят Б. против воли последних). Образ, который они принимают, также зависит обычно от их выбора; поскольку же Б. извратили свою природу и свое назначение, продолжая обращать против Бога то, чем обязаны Богу, образ этот – фальшивая видимость, маска. По русской пословице, «у нежити своего облика нет, она ходит в личинах» (Даль В. Пословицы русского народа, 3-е изд. СПб. и М., 1904, т. 8, с. 196). Обличия выбирают Б. в зависимости от целей, которые они ставят себе при том или ином явлении. Некоторые личины имеют целью добиться безусловного доверия соблазняемого. Ради этого Б. могут принять, как указывал ап. Павел (см. выше), образ светлого Ангела (срв. Житие Никиты Затворника в «Киево-Печерском патерике») или даже Самого Иисуса Христа. Это одна из причин, по которым верующему во время молитвы не рекомендуется давать волю

своему воображению или мечтать о видениях. Св. Мартину Турскому явился демон в облике Христа, одетого как царь, в золотой короне и пурпуре. Благоразумные подвижники, как тот же св. Мартин, вспоминают в подобных случаях, что в этой жизни призваны не знать ничего, кроме распятого Христа (1Кор. 2:2), между тем как наслаждение раскрывшейся славой Христа обещано для будущей жизни и будущего века. Принявшие образ Христа Б. стремятся внушить аскету самомнение и помогают получить от него поклонение, что хотя и не губит безвозвратно того, кто поддался обману, однако дает Б. возможность помрачить его разум, ввергнув в крайнее, обессиливающее помешательство (срв. Житие Исаакия Печерского в «Киево-Печерском патерике»). С этой же целью – вкратце в доверие – Б. могут принимать также облик соблазняемого (срв. Житие Феодора и Василия Печерских). Другие личины нужны Б. для пробуждения похотливых чувств, чаще всего у аскета (явления в виде женщин, напр., герою ранневизантийского Жития Макария Римского). Тоскующую вдову Б. могут навещать и ласкать в обличий ее умершего мужа и т. п. Рассказы о Б., предлагающих для мысленного блуда мужчине – фантом женщины, а женщине – фантом мужчины, особенно характерны для западноевропейского средневековья (легенды о «суккубах» и «инкубах»), но не чужды и православной традиции (древнерусская «Повесть о бесноватой жене Соломонии»). Как бы ни изменило наши представления развитие науки, психологии и психопатологии пола, предупреждение о духовном вреде всякого потакания нечистой мечтательности, а также советы оградить себя от наваждений испытанными благодатными средствами молитвы и таинств сохраняют для верующего человека всю свою силу. В этом вопросе, как и в более широком вопросе о состояниях бесноватости и одержимости, никакого конфликта между верой и медициной, но и никаких оснований подменять одно другим не может быть по существу: здоровье и болезнь, в особенности психическое здоровье и психические недуги, – естественные феномены, изучаемые и отчасти регулируемые средствами науки, но одновременно оружие в той борьбе между силой благодати и

силой Б., под знаком которой, по христианскому учению, стоит вся жизнь человека. «Каждому из нас надлежит знать о Б., – учит преп. Симеон Новый Богослов, – что они суть тайные враги наши и что они воюют против нас посредством нас же самих».

Библия

БИБЛИЯ (от греч. βιβλία – книги) – совокупность текстов различных эпох и авторов, принимаемая всеми христианскими вероисповеданиями как Священное Писание. Результат ведшейся когда-то сложной работы по отбору этих текстов принято называть канон, а более или менее близкие по жанру, но не вошедшие в канон тексты – апокрифами. Первая часть Библии, состоящая в оригинале из текстов на древнесемитских языках (древнееврейском, отчасти арамейском) и обозначаемая у христиан как «Ветхий (т. е. Старый) Завет», за вычетом нескольких, принятых в православный и католический канон (хотя не включаемых в канон протестантскими конфессиями), является Священным Писанием также для иудаизма, в среде приверженцев которого он обозначается еврейской аббревиатурой «Танак» по первым буквам слов «Тора» (*tôrā*), «Пророки» (*n^ebîîm*) и «Писания» (*k^etûbîm*). Вторая часть Библии, существующая как сумма греческих текстов и принимаемая только христианством, имеет обозначение «Новый Завет». Оба эти обозначения связаны с центральной идеей Библии – идеей «завета» (евр. *b^erît*, греч. διαθήκη, лат. *testamentum*), т. е. взаимного обещания верности, союза, который Бог заключает со Своими избранниками: Ветхий Завет повествует о заключении такого союза с Авраамом и его потомками, о его обновлении при чудесном исходе евреев из Египта, о верности Бога этому избранному народу, причем у пророка Иеремии впервые употребляется словосочетание «новый завет», говорящее о более чистых и углубленных отношениях людей к Богу (Иер. 31:31–33: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, (...) вложу закон Мой во внутренность их, и на сердцах их напишу его»); тема Нового Завета – осуществление именно этого обетования для уверовавших во Христа иудеев и язычников. Таков изначальный смысловой контекст христианских (и, разумеется, неприемлемых для

иудаизма) взаимосоотнесенных терминов «Ветхий Завет» и «Новый Завет».

С этой ключевой идеей «завета» связаны особенности понятийного языка Библии, напр., то обстоятельство, что евр. *'êṯîṣnā*, переводимое как «вера», означает прежде всего верность; в контексте Библии вера – это не столько мнение, образ мыслей, принятие определенных представлений в качестве истинных, сколько готовность хранить обязательства завета с Богом, из которых соответствующие им представления вытекают вторичным образом. Образец верности для Библии есть верность Самого Бога: «Бог верный хранит завет (Свой)» (Втор. 7:9, ср. 2Цар. 22:33 и др.). В новозаветных текстах «свидетелем верным» именован Христос (Откр. 1:5 и др.). Библейская семантика отчасти сохраняется в присущем – вслед за греческим и латинским – церковнославянскому языку обыкновению называть верующих «верными» («литургия верных» – та часть богослужения, на которой имеют право присутствовать только верующие и крещенные лица). Смысловой момент верности символически сближает «завет» с браком (который по-еврейски мог обозначаться тем же словом, см. Мал. 2:14, где «законная жена твоя» Синодального перевода соответствует словам, буквально означаящим «жена завета твоего»). Ветхозаветная пророческая литература описывает «завет» между Богом и Его народом как Его нерасторжимый брак с недостойной, но любимой женой (напр., Иез. 16). При описании реальности «завета» часты метафоры, взятые из сферы брачной любви (напр., Ис. 62:5 обращается к Иерусалиму: «Как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой»). Только в этом контексте мыслима возможность понять такой специфический текст, как Песнь Песней со всей ее любовно-лирической образностью в качестве символического изображения «завета»; такое понимание, принятое уже иудейскими книжниками, сделало возможным включение этой книги в канон Библии, а затем многочисленные мистические ее толкования, также и в христианской традиции, начиная уже со святоотеческих времен. «Жених» – традиционное обозначение Мессии-Христа (Мф. 9:15; Мк. 2:19;

Лк. 5:34), а брачный пир – эсхатологического свершения в конце времен (Мф. 25:1–13 и др., ср. «брак Агнца» в Апокалипсисе, Откр. 19:7); не случайно первое всенародное чудо Христа, знаменующее Его мессианское достоинство, сотворено на свадьбе (Ин. 2:1–11).

Ветхий Завет (далее ВЗ) объединяет в себе тексты целого тысячелетия (XII-I вв. до н. э.). Он существует в двух версиях: т. н. масоретской (по наименованию еврейских ученых первого тысячелетия н. э.), как оригинальный еврейско-арамейский текст (с диакритическими знаками, плодом работы этих ученых), и как т. н. Септуагинта (лат. «Семьдесят», на традиционном языке русского православного богословия «Перевод 70 толковников») – греческий перевод, возникший в Александрии эллинистической эпохи (III-I вв. до н. э.) и дополненный новыми текстами, отчасти переведенными на греческий, отчасти написанными по-гречески, порой и сюжетно связанными с недавними историческими событиями (как I и II Книги Маккавеев). Хотя Септуагинта возникла в иудейской среде еще до возникновения христианства, ее судьба оказалась тесно с ним связана; именно она легла в основу рецепции ВЗ у христиан греко-римского мира, а иудаизм позднее отказался от нее. Между версиями имеется некоторое количество расхождений, связанных с неизбежной вариативностью письменного предания в древние времена (тенденциозные мотивы для такой вариативности, связанные с борьбой религиозных течений, не могут быть полностью исключены, но их значения не надо преувеличивать, как неоднократно делалось с обеих сторон в межрелигиозной полемике).

Первая и центральная часть канона ВЗ – Пятикнижие (греч. Πεντάτευχος), или Тора (евр. *tôrā*, собственно «учение», в традиционной христианской передаче, имеющей древние корни, – «закон»). Ее открывает Книга Бытия (греч. Γένεσις – «происхождение, становление», еврейское название, как и для последующих книг ВЗ, по первым словам – *bərē'šit*, т. е. «В начале»), имеющая форму т. н. мировой хроники: рассказ о сотворении мира, о грехопадении Адама, о разрастании человечества и его разделении на племена и народы

подготавливает центральную тему избрания прародителя еврейского народа Авраама, распространившегося через его сына Исаака, его внука Иакова и через 12 сыновей Иакова (прародителей 12 «колен Израилевых») – на всех его потомков. Следующие книги повествуют об «исходе» народа Божия во главе с пророком Моисеем из рабства в Египте, увенчанном дарованием этому народу богоустановленного сакрального закона на горе Синай через Моисея, о скитаниях в пустыне и приходе в «землю обетованную» (Палестину); центральная тема – законодательство, простирающееся от основных религиозно-нравственных принципов (10 заповедей) до детальных ритуальных указаний и юридических норм. Важно, что для сознания, выразившегося в ВЗ, нет и не может быть никакой грани, принципиально разделяющей то и другое. За Пятикнижием следуют хроникальные книги, непосредственно продолжающие повествование – через завоевание Палестины и домонархическую пору власти т. н. «судей» (шофетов, ср. лингвистически родственный карфагенский термин «суффеты») к возникновению на рубеже 2-го и 1-го тысячелетий до н. э. Израильского царства, затем к его разделению на южное (Иудейское) и северное (Израильское) царства и к дальнейшим кризисам. Вместе с собственно пророческими текстами (Исайя, Иеремия, Иезекииль и т. н. малые пророки) эти книги составляют 2-ю часть масоретской версии ВЗ – «Пророки». Пророческая литература, расцветшая со 2-й половины VIII в. до н. э., ставит рядом с юридически-ритуалистической традицией интенсивную акцентировку нравственного принципа; так, у пророка Осии (VIII в. до н. э.) Господь говорит: «милости хочу, а не жертвы» (Ос. 6:6). Особое значение имеют пророчества о страданиях Праведника, отнесенные христианством к личности Христа, прежде всего вошедшие в VI в. до н. э. в Книгу Исайи (т. н. Девтероисайя, т. е. «Второисайя») разделы Ис. 42:1–4; Ис. 49:1–6; Ис. 50:4–9; Ис. 52:13–53:12. Наконец, поэтические произведения разных жанров и т. н. «книги премудрости» – Псалтирь (религиозные гимны, по большей части связанные с храмовым богослужением), Кн. Притчей Соломоновых (дидактические афоризмы), Кн. Иова (исключительно острая

постановка вопроса о смысле страдания), Песнь Песней, Плач Иеремии (оплакивание гибели Иерусалима), Екклесиаст (снова афоризмы, выражение далеко заходящего скепсиса), – а также Кн. Даниила (легенды о пророке, соединенные с пророчествами отчасти эсхатологического характера, Дан. 2:4–7:28 на арамейском языке) соединены в масоретском разделе «Писания» с дальнейшими хроникальными книгами, к которым примыкает также Кн. Руфь, поскольку последняя фраза включает ее новеллистический сюжет в предысторию царской династии.

Новый Завет (далее НЗ) – это собрание текстов 2-й пол. I в. н. э., дополненное в нач. II в., на греческом языке (т. н. койнэ). Основу составляют тексты повествовательные: 4 Евангелия (греч. εὐαγγέλιον – «благовестие») – от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна (далее Мф, Мк, Лк и Ин) и примыкающие к Лк и сознательно продолжающие его Деяния апостолов (ср. посвящения одному и тому же лицу в начале того и другого текста). Предмет повествования в Евангелиях – жизнь, чудеса, учение, казнь (через обычное в практике римских оккупантов Палестины распятие на кресте) и посмертное воскресение Иисуса. Христа, а в Деяниях апостолов – первые шаги новорожденной христианской Церкви в Иерусалиме, начало проповеди христианства среди язычников и специально миссионерская деятельность апостола Павла. Первые три Евангелия объединены большим количеством общих эпизодов, в связи с чем их принято называть «синоптическими» (т. е. допускающими общий взгляд на их совокупность); особняком стоит Ин, не только отмеченное особенностями понятийного словаря, но и предполагающее иную хронологию событий и ставящее в центр такие эпизоды (напр., воскрешение Лазаря), которых вообще нет у т. н. синоптиков. То обстоятельство, что различные Евангелия имеют различный подбор излагаемых эпизодов, а также частные разноречия в их изложении, побуждало собрать евангельские повествования в единый сводный текст; это и было осуществлено в середине II в. Татианом, создателем т. н. Диатессарона (греческий музыкальный термин, означающий четверорякую гармонию). Но

хотя Диатессарон был весьма популярен в раннехристианские времена, в особенности у различных «варваров» от сирийцев до германцев, в конце концов Церковь сделала смелый выбор в пользу четырех различных Евангелий. Уже их облик и круг интересов представляет контрасты. Так, для Мф характерно обращение прежде всего к иудейскому читателю (начиная с генеалогии Христа, возводимой к Аврааму и Давиду, и сопутствующих этой генеалогии нумерологических замечаний о троекратно повторенном числе 14 – числом значения имени Давида, что в еврейском обиходе называлось «гематрией»), в связи с чем уместно вспомнить свидетельство раннехристианского автора Папия Иерапольского (I-II вв.), утверждавшего, что Мф было первоначально написано на языке, который Папий называет «еврейским» и который во всяком случае был семитским (Eus. Н. Е. III, 39, 3, ср. новейшую попытку уточнить это свидетельство: *Свящ. Л. Грилихес. Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции*. М., 1999). Мк имеет в виду жителя Римской империи, мало связанного с какой бы то ни было особой культурной традицией; Лк обращается к носителям эллинистической культуры, что сказывается уже в изящных литературных посвящениях и Евангелия, и Деяний апостолов некоему Феофилу; наконец, Ин предполагает круг читателей, объединенных интересом к мистике, язык которой имеет определенное сходство с мистикой есеевских кругов (характерно тяготение к дуальным антитезам «свет» – «мрак» и т. п.). Огромную литературу вызвал вопрос о зависимости одних синоптических Евангелий от других (т. н. синоптическая проблема). В мировой науке широко принята восходящая к XVIII в. т. н. теория двух источников: она предполагает, что самое раннее из Евангелий – Мк, служившее основой для повествования Мф и Лк, что вторым общим источником послужило собрание речений Христа и повествовательных эпизодов, обозначаемое как Q (от нем. Quelle – «источник»). Наряду с этим продолжает иметь остающихся в меньшинстве, но вполне серьезных приверженцев т. н. гипотеза Гризбаха (1745–1812), утверждающая, напротив, зависимость Мк и от

Мф, и от Лк. Много дискуссий вызывает структура Деяний апостолов. За всей этой начальной и самой важной, повествовательной частью НЗ следуют послания апостолов – поучительные в доктринальном и моральном смысле эпистолярные тексты, обращенные к христианским общинам или, реже, к отдельным лицам. Особое значение принадлежит корпусу 14 посланий, связываемых с именем апостола Павла. По крайней мере важнейшие среди них очевидным образом принадлежат этому первостепенному раннехристианскому мыслителю, предложившему первый опыт мыслительной систематизации христианского вероучения; они отличаются очень оригинальной стилистикой, изобилуют парадоксальными заострениями формулировок и неожиданными переходами от одной мысли к другой, что нередко затрудняет понимание. Внимание этих посланий к внутренним, так сказать экзистенциальным, противоречиям человеческого бытия сделали их особенно важным импульсом для западной духовности, начиная с Августина и включая Лютера и других инициаторов Реформации. Заключительная книга НЗ – Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова: это эсхатологическое повествование о грядущих событиях последних времен, понятийный и образный язык которого предвосхищен поздней пророческой литературой ВЗ, а также послебиблейской апокалиптикой.

Смысловое содержание Библии. Несмотря на большие временные дистанции, контрасты исторических и культурных условий, можно рассматривать Ветхий и Новый Заветы как одно целое – не только потому, что на протяжении многих веков именно в таком составе Б. функционировала в качестве канона, но и в силу внутреннего содержательного и смыслового единства Б., основанного на преемственности идей, центральными среди которых являются идея монотеизма, историзм, переходящий в эсхатологию, и мессианство.

Составители канона, с умыслом располагая тексты таким образом, чтобы Библию открывали слова Кн. Бытия «В начале сотворил Бог небо и землю», а замыкали слова Апокалипсиса «Ей, гряди, Господи Иисусе», чтобы довести до читателя

динамическое напряжение между началом и концом священной истории, только подчеркивали то, что присутствует в самих текстах. Для того, чтобы понять своеобразие Б. в сравнении с другими «священными книгами» человечества, полезно понять, чего в Б. нет или почти нет. Поскольку Бог един, отсутствуют мифологические сюжеты Его истории, которая включала бы взаимоотношения с другими божествами; единственный сюжет, и притом сквозной, – Его «завет» с людьми. Мы не встречаем мифологизирующего интереса к устройству множества миров, впечатляющей игры в нечеловечески огромные сроки, взрывающие всякую человеческую меру вещей, вроде «дней Брахмы» в индуизме (по 8640000000 лет каждый!). Хотя из Б. пытались в пору Средневековья вычитывать космологию, и на заре Нового времени это даже приводило к конфликтам «разума» с «верой» (процесс Галилея), настоящая тема Б. – то, что на русском богословском языке называется «священной историей», а в западной теологической терминологии – «историей спасения» (лат. *historia salutis*, нем. *Heilsgeschichte*): динамика событий жизни народа и жизней душ, в которой овеществляется тема «завета». Б. почти не описывает – как в буквальном смысле (если о Давиде сказано (1Цар. 16:12), что он был «белокур, с красивыми глазами», то это уже очень много, а о внешности Христа не сказано ничего), так и в смысле богословски-метафизическом: вера в библейского Бога основывается не на Его свойствах, атрибутах и т. д., но на Его делах, будь то избавление Израиля от рабства в Египте, будь то исцеления Христа, Его смерть и Его воскресение.

Библейские тексты документируют идейную историю поворота к монотеизму. В наиболее архаичных текстах еще отсутствует абстрактно-догматическая постановка вопроса: речь идет не о том, что Бог, вообще говоря, един, т. е. что других богов нет, но о том, что для верующего дело чести и одновременно благополучия – соблюдать нерушимую верность богу своего народа, сражаться за него в битве (тема «Песни Деворы», древнейшего текста Б.) и не променять его ни на какого «чуждого» бога. Каждый новый этап истории древнееврейского народа, получивший отражение в библейских

текстах, знаменовал дальнейшее углубление монотеистического принципа. Обнаруживая связь с древними традициями Египта и Месопотамии и в еще большей степени – Ханаана и Финикии, Б. выявила новый тип религиозного сознания, отличный от религиозно-мифологических систем сопредельных народов и в некоторых отношениях им противоположный.

Абсолютная единственность библейского Бога разъясняется с полной отчетливостью лишь в доктринах пророков и книжников, но уже на ранних этапах Бог этот не сопоставим и не соединим с другими богами. У Него нет Себе подобных, и от этого понятнее Его пристальное и ревнивое внимание к человеку. Так понятые отношения Бога и человека – новая ступень в становлении человеческого самосознания; лицом к лицу с этим образом Бога человек острее схватывал свою суть как личности, противостоящей со своей волей всему составу мирового целого. Характерно, что Бог Б. вновь и вновь требует от Своих избранников, чтобы они, вступив в общение с Ним, прежде всего «вышли» куда-то в неизвестность из того места, где они были укоренены до сих пор; так Он поступает прежде всего с Авраамом, а затем и со всем Своим народом, который Он «выводит» из Египта. Этот мотив имеет весомость символа: человек или народ должны «выйти» из инерции своего природного бытия, чтобы стоять в пространстве истории перед Богом, как воля против воли. При всей Своей грозной запредельности и надмирности библейский Бог гораздо ближе к человеку, чем столь человекоподобные боги греческого мифа. Последние живут в космическом бытии, среди подобных себе, а от людей принимают только дань лояльности; напротив, у библейского Бога есть, в конце концов, едва ли не одна забота, единственная, как Он Сам, – найти человека преданным Себе «всем сердцем и всею душою». Полновластного обладания всем мировым целым недостаточно, чтобы удовлетворить божественную волю; она может быть удовлетворена лишь через свободное признание со стороны другой воли – человеческой. Лишь в людях Бог может «прославиться»; для этого Он избирает отдельных избранников и целый народ, делая это по свободному произволению, обращаясь к свободному выбору

людей. «Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас; ибо вы малочисленнее всех народов; но потому, что любит вас Господь» (Втор. 7:7–8). С точки зрения языческой идеологии такие отношения между богом и людьми понять нельзя: этническое божество связано со своим этносом узами природной необходимости и культовой магии, принадлежит ему, и о выборе не может идти речи ни с той, ни с другой стороны. Мотив священного брака, обычно стоящий в центре мифологии природы и наделенный горизонтальной структурой (божественная чета), в Б. перемещен в центр идеологии священной истории и получает вертикальную структуру (Бог – община верных); энергия, изливавшаяся в весеннем расцвете (образы которого возникают в Б. на правах метафор), теперь направляется на совокупность народа, как сила любви и ревности (ср., напр., Иез.16). Любовь, требующая с ревливой взыскательностью ответной любви, – это новый мотив, акцентируемый в библейской интерпретации отношений Бога и человека очень ощутимо. Человек необходим для земного замысла Бога и знает об этом; отсюда «союз» (или «договор», в традиционном переводе – «завет»), когда у горы Синай Бог и Его люди связывают себя взаимными обязательствами.

Из этого ощущения свободы и таинственной важности выбора человека вытекает мистический историзм и оптимизм. Б. живет идеей поступательного целесообразного движения; именно эта идея и соединяет разрозненные повествования различных книг библейского канона в эпическое единство совершенно особого рода, где едва ли не каждый отдельный эпизод оказывается поставленным в многозначительную связь с замыслом Бога об «избранном народе» в целом (яркие примеры – новеллы об Иосифе в Быт.37:1–50:26, и о Руфи в Руфь 4:18–22). В Б. господствует длящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждый отдельный отрывок которого получает свой окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными. По мере развития древнееврейской литературы этот мистический историзм становился все отчетливее; своей кульминации он достигает в «пророческих»

книгах (с VIII в. до н. э.) и особенно в апокалиптической Кн. Даниила (II в. до н. э.), к которой в новозаветном каноне близок Апокалипсис. По этой кульминации ощутимо, насколько оптимистическая вера в смысл истории, присущая Б., не только не исключала, но и прямо предполагала дух вызова, «обличения», суровой непримиримости, видящей повсюду самые резкие контрасты добра и зла. Участники пророческого движения VIII-VI вв. до н. э. – народные проповедники, решительно укоряющие богатых и властных, грозящие бедой господству неправды; если они чают в будущем всечеловеческого примирения («...и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» – Ис. 2:4), тем более страшными предстают в их речах картины войн и насилий. В Кн. Даниила мировая история представлена как борьба за власть четырех зверей (т. е. четырех мировых держав – вавилонской, индийской, персидской и македонской); на исходе истории приговор Бога кладет конец звериному владычеству и утверждает царство «Сына Человеческого» – «владычество вечное, которое не кончится» (Дан. 7:14). Эта линия продолжена в новозаветном Апокалипсисе, рисующем конечные судьбы мира как непримиримое столкновение добра и зла. Царство Зверя на время предстает неодолимым; Рим, «великий город, царствующий над земными царями» (Откр. 17:18), оказывается Блудницей Вавилонской, «яростным вином блудодеяния своего напоившей народы» (Откр. 18:2). Затем преступное величие, построенное на крови «святых», гибнет в мировой катастрофе, и обновленное мироздание, очистившись от скверны, вступает в новое бытие. Контрасты света и мрака, а также картина великого бедствия как единственного пути к всеобщему благу – очень важные компоненты идейного мира Б. Отсюда пафос мученичества, впервые выраженный с полной отчетливостью во II кн. Маккавеев, а также в легендах (внебиблейских) о ветхозаветных пророках, и чрезвычайно важный для новозаветной идеологии. «Те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли», – говорит Новый Завет о персонажах Ветхого Завета (Евр.

11:38). Характерно, что такой важный догмат монотеизма, как доктринальный тезис о сотворении мира Богом из ничего, впервые четко сформулирован в связи с ситуацией мученичества (2Мак. 7:28) – как обоснование веры в то, что Бог снова выведет страдальца к бытию из небытия по ту сторону смерти. В Апокалипсисе фоном мировых событий служит вопрос мучеников к Богу: «доколе... не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» (Откр. 6:10). Именно необходимость возместить муки невинных жертв и развязать все узлы истории за пределами ее самой дает жизненную основу библейской эсхатологии как снятию и одновременно завершению мистического историзма Б.

Заданная Ветхим Заветом и служащая фундаментом для Нового Завета идея Мессии кажется стоящей в противоречии с присущим Б. пафосом монотеизма, не допускающего никаких «спасителей» рядом с трансцендентным Богом. Исходя из этого, в этой идее пришлось бы увидеть наносное заимствование из какого-то чуждого круга идей, типологическую параллель языческим фигурам героев-спасителей; но тогда непонятно, почему учение о Мессии не только заняло со временем весьма важное место в системе иудаизма и оказалось смысловым центром всех христианских представлений, но и нашло буквальные соответствия в строго монотеистическом исламе (образ Махди, а также «скрытого имама» шиитов). Есть основания утверждать, что внутренняя неизбежность представления о Мессии заложена в самой структуре мировоззрения Б., где предполагается, что Бог требует от Своих людей особой «святости», недостижимой без вождя и проводника, который сам обладал бы высшей святостью. Идея Мессии связана с наиболее важными противоречиями Б., порожденными не просто разновременностью и гетерогенностью текстов, но содержательными антиномиями самого монотеизма. Так, в контексте монотеизма закономерно преобразуется древневосточная идеология обожествления царской власти (не царь как бог, но бог как царь), порождающая два противоположных типа отношения к социальной реальности деспотического государства. Можно было критиковать монархию

как узурпацию для власти, принадлежащей только Богу, т. е. как результат измены Богу (когда народ требует царя, Бог говорит Самуилу: «не тебя они отвергли, но отвергли Меня», 1Цар. 8:7); характерно, что деятели буржуазных революций XVII в. часто обосновывали Б. свою непримиримость к абсолютизму. Можно было, напротив, считать полномочия «богоугодного» царя, «помазанника Божия», действительными постольку, поскольку его власть и есть власть Бога (тема ряда «царских» псалмов); но на этом пути образ царя перерастал в образ Мессии, конкретизировавшийся в Новом Завете. Другое противоречие Б. – это конфликт между идеологией национальной и религиозной исключительности и универсализмом. Понимание своего бога как бога племенного, враждебного другим народам, как будто вытекает из Кн. Иисуса Навина. Напротив, у пророка Амоса Бог любит каждый народ, и чужаки имеют не меньше прав на Его милость, чем избранные; Исайя в пору кровавых войн говорит о грядущем мире и призывает «перековать мечи на орала»; в Кн. Ионы не без юмора изображено, как пророк, ненавидящий врагов своего народа, оказывается посрамлен Богом, Которому дороги не только люди, но даже домашние животные в любом городе. Если Кн. Ездры осуждает браки с иноплеменниками, то Кн. Руфь делает именно такой брак предметом прочувствованного хваления. Это противоречие находит разрешение в новозаветной проповеди, принципиально обращенной ко всем народам и ставящей на место этнической исключительности исключительность вероучения, принятие которого делает христиан единым народом Божиим.

Монотеизм обострил также проблему теодицеи; именно на почве афористической дидактики книжников, говорившей о правильной зависимости между человеческим поступком и божественным воздаянием, заявляет о себе протест против этой доктрины – Кн. Иова. Историческое значение этой книги определяется тем, что она подытожила центральную для ближневосточной древности проблематику смысла жизни перед лицом страдания невинных (египетская «Беседа разочарованного со своей душой», вавилонская «Повесть о невинном страдальце» и др.) и в этом суммирующем

выражении передала ее европейской культуре. На поставленный в Кн. Иова вопрос о необходимости человеческого и человеческого «третьего судьи» между запредельностью Бога и посюсторонностью человека (Иов. 9:33) новозаветная идеология ответила учением о «вочеловечении» Бога, а на противоречие между партикуляризмом и универсализмом – переосмыслением мессианской идеи: на место «избавления» народа от врагов было поставлено «спасение» человечества от грехов.

Библейская критика. Религиозное почитание Б., которое было особенно характерно для средневекового типа благочестия, обосновывало себя двояко: Б. в целом рассматривалась как дословная фиксация непогрешимого откровения Бога, но каждая отдельная книга или совокупность книг приписывалась исключительно авторитетным земным авторам (Пятикнижие – Моисею, псалмы – Давиду, Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней – царю Соломону и т. п.). При таких условиях пересмотр традиционных атрибуций и датировок расценивался как вызов религиозной ортодоксии. Недаром один из самых ранних опытов библейской критики имел место на исходе античности, в эпоху конфликта между неоплатонизмом и христианством: это аргументация Порфирия в пользу датировки кн. Даниила II в. до н. э. Средневековый ученый Ибн-Эзра мог позволить себе лишь осторожные намеки на то, что Пятикнижие не принадлежит Моисею (экспликация его доводов была осуществлена только в XVII в. Спинозой). В эпоху Ренессанса и Реформации распространяется критическое отношение к принятому Католической Церковью латинскому переводу Б. (Вульгате), зарождается практика филологического и стилистического анализа греческого подлинника Нового Завета (деятельность Эразма Роттердамского), а затем и еврейского подлинника Ветхого Завета. Лютер резко оспаривал аутентичность послания Иакова (продолжая, впрочем, контрверзу эпохи патристики и руководствуясь собственной теологической тенденцией). В целом же протестантизм дал новый импульс преклонению перед Б. и первоначально не был благоприятен для библейской критики, которая развивалась под

знаком Просвещения, в конфликте с религиозными доктринами иудаизма и всех вероисповеданий христианства. Уже Гоббс в «Левиафане» потребовал применения к Б. рационалистических приемов анализа. Это было осуществлено на практике прежде всего в «Богословско-политическом трактате» Спинозы, где производится систематический пересмотр традиционных атрибуций библейских книг; источниковедческие, гебраистические рассуждения подчинены практической цели – лишить авторитет Б. мистического характера и редуцировать его к самому общему моральному идеалу. Инициатива Спинозы встретила не только резкие нападки, но и широкие отклики; тщательность его аргументов произвела впечатление даже на конфессиональных ученых («Критическая история Ветхого Завета» монаха-ораторианца Р. Симона, 1678) и доставила ему многих последователей. В 1753 г. Ж. Астриук опубликовал свои «Предположения о первоначальных преданиях, которыми, по всей вероятности, пользовался Моисей при написании Книги Бытия», где впервые предложил важную для позднейшей библеистики гипотезу о двух источниках библейского повествования – «Яхвисте» и «Элохисте», т. е. вычленил две различные традиции, взяв за основу употребление двух имен Бога – Яхве и Элохим. Библейская критика французского Просвещения XVIII в. представляет собой в основном популяризацию, красочное литературное обыгрывание и полемическое заострение добытых ранее результатов, их публицистическое использование. Новый уровень библейской критики подготавливается в Германии после работ И. З. Землера («Исследование о свободном исследовании Канона», 1771–5; «Пособие к свободному истолкованию Нового Завета», 1773). Прежняя библейская критика была чужда принципу историзма; Гердер впервые подошел к библейским текстам как памятникам древнейшего народно-поэтического творчестве и в этом характерном для предромантизма открытии эстетический интерес шел рука об руку с вниманием к характерности неповторимого момента пути человечества. В начале XIX в. В. М. Л. де Ветте поставил вопрос об историческом развитии религиозных идей, отложившихся в Ветхом Завете, а в связи с

этим – о реконструкция временного соотношения отдельных частей канона. Начиная с В. Фатке (1835), в библейскую критику проникает влияние идей Гегеля, особенно осязаемое в нашедших работ Д. Штрауса («Жизнь Иисуса, критически переработанная», 1835–6) и Б. Бауэра («Критика Евангелия от Иоанна», 1840; «Критика евангельской истории синоптиков», 1–3, 1841–2). Отталкиваясь от компромиссной рационализации евангельских эпизодов, Штраус и еще решительнее Бауэр истолковали само евангельское повествование в целом как порождение мифотворчества первых христиан, подлинной основой которого было не историческое ядро, то ли скудное (Штраус), то ли вовсе отсутствующее (Бауэр), а коллективное «самосознание», проецирующее само себя. В связи с этой концепцией Бауэр стремился реконструировать историю первоначального христианства как историю «самосознания», а конкретно – идейных конфликтов, в частности, – конфликта между иудаизирующим «петринизмом» и эллинистическим «паулинизмом»; ареной борьбы идей, понимаемой интеллектуализированно, по аналогии с борьбой философских направлений, представлялось уже не «захолустье Палестины», а культурные ценности Средиземноморья – Александрия и Рим.

В позитивистской библеистике XIX в. господствовал эволюционистский историзм, классическое выражение которому дал Вельгаузен («Композиция Шестикнижия и исторические книги Ветхого Завета», 1876–7). В начале XX в. было заметным участие в новозаветной критике дилетантов (философа А. Дрекса, беллетриста А. Немоевского), выдвигавших эффектные, но фантастичные гипотезы. Между тем историко-критический анализ в его различных формах утвердился как общепринятая норма научной библеистики, обязательная и для конфессионально ориентированных специалистов; ее приняли первыми представители т. н. либерального протестантизма и католического модернизма (напр., А. Луази), затем более консервативные протестантские ученые (напр., Э. Зеллин, «Введение в Ветхий Завет», 1910 – рецепция проблематики и методики Вельгаузена при споре с его положениями), позже других – католики, уполномоченные на это энцикликой Пия XII

«Divino afflante Spiritu». (1943). Это существенно модифицировало ситуацию идейной борьбы и место библейской критики в старом смысле. В настоящее время лишь протестантские сектанты-фундаменталисты продолжают настаивать на абсолютной непогрешимости не только духа, но и буквы Б., на всех традиционных атрибуциях и датировках текстов; аналогичные явления имеют место и в других христианских вероисповеданиях, а также в ультраконсервативных течениях иудаизма, но находятся за пределами современной культуры как таковой. В целом для религиозной апологетики характерен перевод спора с атеизмом из плоскости обсуждения вопроса о доверии «букве» Писания в сферу более общемировоззренческих проблем.

Переводы Библии. О Септуагинте см. выше. Еврейская культура создала в римскую эпоху традицию т. н. «таргумов», т. е. переводов ВЗ, подчас переводов интерпретирующих на разговорный в эту эпоху арамейский язык. Особое значение принадлежит древним сирийским переводам Библии уже потому, что сирийцы были максимально близки среде палестинского еврейства в географическом, этнокультурном и, главное, языковом отношении, поскольку сирийский язык – не что иное, как северно-месопотамский диалект того самого арамейского языка, который звучит уже в ВЗ и на котором разговаривали в Палестине во времена НЗ. Есть основания полагать, что в сирийских переводах НЗ, прежде всего в древней Пешитте, могли удержаться обороты речи говорившего по-арамейски Иисуса Христа (в этом смысле интересны случаи, когда мы встречаем игру слов, утраченную в греческом тексте, ср. *Black M. An Aramaic Approach to Gospels and Acts*, 3 ed. Oxf., 1969). Особую роль в истории европейской культуры сыграл латинский перевод, осуществленный в кон. IV в. блаж. Иеронимом (ок. 342–420), изучившим для этого еврейский язык; из его соединения с некоторыми частями более старого перевода возникла т. н. Вульгата (собственно *editio Vulgata* – «общепринятое издание», термин восходит к официальному изданию Римской курии 1590 г.), вплоть до II Ватиканского собора (1962–65) лежавшая в основе теологического и

литургического творчества в ареале католицизма. Из древних переводов следует также отметить коптский, эфиопский, армянский, грузинский, а также готский (IV в.), осуществленный арианским епископом Ульфилой и дошедший частично. Когда практика перевода на народные языки оспаривалась в римских кругах, все более склонных придавать сакральное значение латыни, в сфере влияния византийской Церкви (в Моравии, затем в южнославянском регионе) возникает славянский перевод Библии, созданный братьями Кириллом (826–869) и Мефодием (ок. 815–885), «апостолами славян», и их учениками. Этот перевод, ориентированный на передачу сложного лексического и синтаксического строя греческого языка, вылепил из податливого языкового материала особый язык, который принято называть старославянским (а в его позднейшем, вплоть до наших дней, литургическом функционировании – церковнославянским).

На Западе предреформационная пора создает условия для новых переводов Библии на народные языки, порождаемые возрастающим желанием эмансипирующегося читателя без посредничества теологов самому разобраться, что именно на самом деле сказано в Писании. Переводческая деятельность, особенно активная к концу XV в. и часто вызывающая конфликты с католическими церковными инстанциями, увенчивается переводом Лютера, завершенным к 1534 г. (перевод НЗ был издан уже в 1523); это очень яркое литературное явление, отмеченное большой энергией и народной выразительностью немецкого языка, сильно стимулировавшее дальнейшее развитие немецкой литературы. Если эта инициатива, хотя и вобравшая в себя опыт многих попыток перевода, тем не менее стоит под знаком личного таланта и темперамента переводчика, веками принятая в англиканском обиходе «Авторизованная версия» явилась успешным итогом долголетней работы, в которой участвовали члены яростно боровшихся между собой религиозных групп Англии. Ее универсальное воздействие на становление норм английского литературного языка сопоставимо с влиянием лютеровского перевода в Германии. Новое время дало

множество альтернативных переводов. Следует также отметить переводы ВЗ на немецкий язык, осуществленные со стороны иудаизма; в эпоху Просвещения – М. Мендельсоном, в эпоху постсимволистского «модерна» – М. Бубером. Их направление в некотором смысле противоположно: если первый ориентируется на абстрактно-общечеловеческий язык «естественной религии», второй хочет передать колоритную архаику, не укладывающуюся в классические европейские нормы. В России продолжительное время был принят только перевод Библии на церковнославянский язык, восходящий к инициативе Кирилла и Мефодия, но не раз подвергавшийся существенным переработкам; он до сих пор употребляется в богослужебном обиходе. Работа над русским переводом, начавшаяся уже к 1816 г. (см. Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет. СПб., 1823), шла сквозь многочисленные конфликтные ситуации; первая полная публикация произошла только в 1876 г. Этот перевод, во многих отношениях оказавшийся исторически необходимым и нередко оправданным компромиссом (между прочим, в отношении к книгам Ветхого Завета обращение к Септуагинте соседствовало с оглядкой на еврейский текст), принято называть Синодальным; эта осмотрительно выполненная, подчас расплачивающаяся за осмотрительность некоторой нечеткостью решений работа – до сих пор единственный перевод Библии, рекомендованный верующим для внелитургического пользования Русской Православной Церковью (и признаваемый некоторыми протестантскими организациями России). Интересно, что в фольклорное и бытовое употребление он почти не вошел: даже мы в настоящее время скажем по-славянски «не убий», а не в Синодальном переводе – «не убивай». За время, истекшее с его появления, он подвергался осторожному лексическому и пунктуационному поновлению. Перевод Нового Завета, осуществленный К. П. Победоносцевым (Новый Завет. Опыт по усовершенствованию перевода на русский язык. СПб., 1906), ориентирован прежде всего на традицию славянского перевода. Необходимо отметить неизбежно тенденциозную работу: Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий.

Женева, 1892–1894. Уже с середины XIX в. не раз появлялись также переводы Ветхого Завета с масоретского текста, предназначенные «для употребления евреям». В 50-е гг. XX в. силами русской эмиграции, возглавляемыми епископом Кассианом (Безобразовым), прекрасным знатоком греческого языка, была начата работа над новым переводом Нового Завета, впервые изданным полностью в 1970 г.; этот перевод старается не отходить без необходимости ни от стиля Синодального перевода, ни от особенностей греческого текста (вплоть до порядка слов), к его достоинствам принадлежат точность и отчетливость в выявлении смысла, к недостаткам – некоторая суховатость интонации. В советское время удалось издать в составе тома «Поэзия и проза Древнего Востока». М., 1973, литературные переводы некоторых книг ВЗ в переводах И. Дьяконова, С. Апта, И. Брагинского и С. Аверинцева. Конец советского атеистического официоза вызвал взрыв переводческой работы над Библией, притом как в России, так и за границей – в расчете на русского читателя. Вот далеко не полный перечень отечественных переводческих инициатив последнего времени:

1. Ветхий Завет: От Бытия до Откровения. Учение. Пятикнижие Моисеево, пер., введение и комментарии И. Ш. Шифмана. М., 1993 (академическая работа известного семитолога); Пятикнижие Моисеево, или Тора, с рус. переводом, комментарием, основанным на классических толкованиях... под ред. Г. Брановера, I-V. Иерусалим, 1990–1994 (перевод имеет в виду потребности современного русскоязычного иудаиста, с уклоном в сторону хабаднического хасидизма, что особенно ощутимо в подборе толкований); Бытие, пер. Международного Библейского общества, 1998.

2. Новый Завет: Евангелия, пер. о. Л. Лутковского. М., 1991, чему предшествовало журнальное издание: «Литературная учеба», 1990 (эkleктическая работа без систематически применяемых принципов); Канонические Евангелия, пер. В. Н. Кузнецовой. М., 1992; Письма апостола Павла, пер. ее же. М., 1998; Евангелие от Марка, Евангелие от Иоанна, Послание к римлянам, Апокалипсис. СПб., 1997.

Благовещение

БЛАГОВЕЩЕНИЕ (греч. εὐαγγελισμός, ср. лат. Annuntiatio, «возвешение»), начальный момент истории вочеловечения Бога, т. е. земной жизни Иисуса Христа. Согласно евангельскому повествованию (Лк. 1:26–38), Архангел Гавриил, посланный Богом к Деве Марии в галилейский городок Назарет, где Она вела девственную жизнь в доме своего мнимого мужа Иосифа Обручника, сообщает Ей, что у Нее Родится сын Иисус, и это будет Мессия и Сын Божий. Мария же спрашивает, как исполнение этого обещания совместимо с соблюдением избранного Ею девственного образа жизни. Ангел разъясняет, что имеющий родиться младенец будет чудесно зачат по действию Духа Святого без разрушения девственности матери. Уяснив, что речь идет об исполнении воли Бога, Мария отвечает смиренным согласием: «да будет Мне по слову твоему». В евангельском тексте не сказано прямо, но предполагается, что миг, когда Мария произносит свое согласие, и есть миг девственного (непорочного) зачатия; как при сотворении мира слово Бога «да будет» приводило создания к бытию, так Ее слово «да будет» низводит Бога в мир. В церковной традиции акт послушания, осуществленный Марией как бы за все падшее и спасаемое человечество, противопоставляется акту непослушания, составившего суть грехопадения Адама и Евы. Дева Мария как «новая Ева» искупает грех «первой Евы», начиная возвратный путь к утраченной жизни в единении с Богом; поэтому Б. есть, как выражено в византийском гимне на соответствующий праздник, «суммирующее предвосхищение» (греч. κεφάλαιον) спасения людей.

Иконография Б. восходит к раннехристианской эпохе (возможно, фреска т. н. катакомбы Прискиллы, III в.; мозаика базилики Санта-Мария Маджоре в Риме, V в.). Место действия намечается вплоть до позднего средневековья весьма абстрактно: почти всегда это дом Иосифа Обручника (однако апокрифическая версия, восходящая ко II в. и нашедшая отголоски в изобразительном искусстве, расчленяет сцену Б. на

две: первая сцена – у единственного в Назарете колодца, и лишь вторая, более важная, – в доме Иосифа). Обстановка обычно изобилует символическими предметами (в православной иконографии мотив ткани, перекинутой от одной башенки к другой, означает достоинство Девы Марии, а также, возможно, связь между Ветхим и Новым Заветами; в католической иконографии на исходе средневековья и позже белая лилия в руках Гавриила или в кувшине означает непорочную чистоту Марии, сосуд с водой или рукомойник – Ее особую очищенность для Ее миссии, горящая свеча – Ее духовное горение, яблоко – тайну грехопадения, преодолеваемого через Б., и т. д.). Приход Архангела застигает Марию либо за молитвой, либо за чтением Священного Писания, либо, в согласии с апокрифическим повествованием, за работой над пурпурной тканью для Иерусалимского храма (символ зарождающейся плоти Христа, которая «ткется» во чреве Матери из Ее крови, как пурпурная пряжа). Византийское искусство акцентировало в изображении Б. церемониальный момент (придворный небесного двора приходит с официальным посланием к царице), искусство позднего западного средневековья – куртуазный момент (поклонение вестника непорочности и красоте Дамы). Строго теологическую интерпретацию Б. дал Беато Анджелико, изображавший его как совместную молитву Архангела и Марии и неоднократно противопоставлявший ему сцену изгнания из рая. Художники нидерландского Возрождения использовали сюжет Б. для передачи целомудренного уюта бюргерского интерьера.

Бог

БОГ, в религиях мира и философских системах Высшее Существо, создающее и устрояющее мир, дающее вещам, существам и лицам их бытие, меру, назначение и закон. В религиозных учениях, объединенных принципом теизма, утверждается личное бытие этого Существа, его личное отношение (любовь) к сотворенным существам, его диалогическое самораскрытие в актах Откровения; т. о., учение о Б. имплицитно тезис о том, что бытие в своем абсолютном пределе и на вершине ценностной вертикали – личностно.

Идея Б. постепенно кристаллизовалась в различных религиозных традициях человечества. Исходная точка развития – представления первобытных народов о силах, действие которых по-разному локализуется на панораме мирового целого. Эта локализация может быть связана с определенными местами (особенно т.н. святыми местами) в топографическом/географическом смысле (характерен, например, обиход западно-семитских племен, почитавших локальных «ваалов», т. е. «хозяев» каждого места). Стихии природы, народы и племена, наконец, отдельные человеческие жилища получали таких «хозяев», которые могли быть дружественны или враждебны. Наряду с этим в весьма архаических культурах обнаруживается представление о более высоких существах (или существе) космического масштаба, с которыми связывается начало мира; довольно часто это представление остается вне разработки в культе и мифе и является более или менее тайным. Понятно, что когда европейские исследователи (или миссионеры с исследовательскими интересами) столкнулись с такими явлениями, они восприняли их как свидетельство об изначальном для человечества «прамонотеизме» (В. Шмидт, Э. Лэнг и др.); столь же понятно, что эта интерпретация подверглась энергичной критике как попытка проецировать на архаику позднейший опыт монотеизма. Дискуссионная ситуация вынуждает к осторожности в выводах (еще и потому, что этнографический материал,

касающийся самых примитивных народов, нельзя отождествить с реконструируемой прадревностью человечества). Однако в исторически известных нам политеистических культурах тенденция к монотеизму является константой и обнаруживается различными способами: 1) отождествление различных божеств между собой; 2) выделение среди божеств главного; 3) выделение среди них наиболее «своего» для рода, племенной группы, государства, и связывание именно с ним определенных обязательств верности (для характеристики этого феномена иногда употребляется термин «генотеизм»). Наряду с этим созревают более доктринарно последовательные проявления монотеизма: напр., египетский фараон Эхнатон (1365–1346 до н.э.) ввел на время своего правления почитание Атона как божества всего сущего, не имеющего себе подобных. Предфилософская и раннефилософская мысль греков разрабатывает идею Единого как преодоление и одновременно оправдание мифа и культа; ср. у Гераклита «Единое, единственно мудрое, не дозволяет и все же дозволяет называть его Зевсом» (frgm. В 32 D). У Эсхила мы читаем: «Зевс, кто бы он ни был, если ему угодно, чтобы его именовали так, я обращаюсь к нему так» (Agam. 160–162). Подобного рода ориентация мысли на Единое – общий мотив всей философской мистики Греции, Индии, Китая; ориентация эта может быть отнесена к существеннейшим чертам культурных типов, сложившихся под знаком того, что К. Ясперс назвал «осевым временем»; но она остается совместимой с политеистической религиозной практикой, не предъявляя человеку прямых практических требований.

Напротив, для Библии идея безусловной верности единому Б. впервые становится последовательно провозглашаемым догматом, который должен определить все мышление, чувство и действие человека. «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, есть единый Господь. И возлюби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею силою твоею» (Втор. 6:4). Речь идет не столько о теоретическом тезисе, сколько о переориентации всей человеческого поведения, мотивируемой «ревностью» как модусом отношений между Б. и

человеком (Втор. 6:14–15) и требующей видеть только в Б. исток всех судеб и надежд человека (ср. послебиблейские иудейские легенды, всемерно акцентирующие в событиях священной истории, напр., в зачатии Исаака или переходе евреев через Красное море, момент их несоответствия всему – включая, напр., астрологическую заданность бытия, – кроме воли Б., на которую человек должен ответить актом веры, так что море расступается перед тем, кто, уверовав, ступил в воду). Этот императив не только генетически, но и содержательно предшествует монотеизму как таковому; ряд ветхозаветных текстов как будто предполагает существование каких-то низших и неправедных, но реальных «богов» (Исх. 15:11; Исх. 18:11; Пс. 94:3; Пс. 96:7,9 и др.; лишь позднее эти существа идентифицируются либо как демоны, бессильно враждующие с Б., либо как ангелы, «силы», звездные «воинства», Ему служащие, откуда обозначение Б. «Господь Сил» «Саваоф»). Им не следует поклоняться не потому, что их нет или что они не могут быть прагматически полезны, но во имя верности Б., уподобляемой брачной верности (община народа Божьего как верная или неверная супруга Б. – образ, особенно характерный для пророческой литературы). Для всего вообще ветхозаветного подхода к высказыванию о Б. характерно, что там, где мы ожидали бы дискурса о «природе» Б. (ср. заглавие трактата Цицерона «О природе богов»!), о Его свойствах и атрибутах (тема позднейшей теологии), о метафизике Его единства (тема греческой философии), об исходящей от Него законосообразности всего сущего (греч. «логос», кит. «дао» и т. п.), мы встречаем слова об отношении между Б. и человеком/народом, как оно проявляется в некотором событии. «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства» (Втор. 5:6). Здесь можно почувствовать, с одной стороны, насколько этот тип высказывания естественно вытекает из «генотеистического» опыта обязательства по отношению к племенному божеству; с другой стороны, этот перевес конкретного и акцент на межличностном отношении вносит в сравнении с умозрением о Логосе, Дао и Едином особый содержат. момент, который в терминах XX в. можно

назвать экзистенциальным, персоналистическим и диалогическим. Собственно, настоящая тема Библии – это не Б. как таковой, не Б. космоса, в особенности не история Б. (и не истории про Б.!), но нечто иное: «мой Б.», «Б. Авраама, Исаака и Иакова», т.е. Б., заключающий с человеком и народом «завет» (*b^erit*, собств. «союз»), существенно присутствующий в мире людей (ср. мессианское имя-формулу Имману-эль, в традиционной русской передаче «Еммаиуил», т. е. «С-нами-Б.», Ис. 7:14).

Важно попятить различие между этой темой и тривиально-общечеловеч. представлением о божественных покровителях государств и народов: греческие мифы о Троянской войне предполагают, что одни боги защищают дело троянцев, другие – дело ахейцев, но не остается места для возможности человеку защищать дело Б., «прийти на помощь Господу», как говорится в ветхозаветной Песни Деворы (Суд. 5:23). Очень специфична для библейской концепции сама возможность осуждать начало монархии в Израиле на том основании, что единственным Царем Своего народа может быть только Б. (1Цар. 8:7, – мотив, возвращающийся в идеологии христианской Реформации у кальвинистов). Так возникает центральное для Библии обоих Заветов и особенно акцентируемое в Евангелиях понятие «Царства Божия» как конкретного и полного восстановления суверенной власти Б. в мире людей, нарушенной узурпаторским насилием зла. В этой связи возникает остро дискуссионный вопрос о связи между динамикой библейских представлений об отношении Б. к истории и ее секуляризацией в новоевропейском утопизме (ср. весьма спорный, нашумевший труд: *E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, I-III, Berlin, 1954–59*, а также менее идеологизированное обсуждение той же темы: *K. Löwith, Meaning in History, Chicago, 1949*, немецкая версия под заглавием «*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*»).

Ислам заимствует библейский образ Б., фактически не имея добавить к нему ничего принципиально нового, но ослабляя потенциал заложенного в нем историзма и резче подчеркивая дистанцию между Б. и человеком (в частности, несводимость действий Б. к человеческим моральным представлениям).

Христианство исходит из этого образа, осложняя его тремя взаимосвязанными новыми компонентами, два из которых относятся в узком смысле к вере, один – к религиозной культуре, мыслительному оформлению веры. Во-первых, это учение о том, что единство Единого Б. троично (тринитарное богословие). Во-вторых, это учение о воплощении и «вочеловечении», о Богочеловечестве Иисуса Христа, в котором парадоксально соединились несоединимые «природы» Б. и человека. В-третьих, это последовательное продумывание и переосмысление библейского образа Б. в терминах и концептах греческой философской мысли, впервые создающее в собственном смысле слова «догматику». Вообще говоря, такая работа не осталась полностью чуждой ни иудаизму, ни исламу; достаточно отметить еврейского платоника Филона Александрийского (I в. до н.э. – I в. н. э.) и мощную рецепцию аристотелизма в исламской философии IX-XII вв.; однако в истории этих религий встреча представлений о Б. с греческим философским «дискурсом» характеризовала каждый раз ситуацию, в принципе преходящую, не оставляя устойчивых последствий. Напротив, христианство предпринимает уникальную работу по систематическому догматизированию учения о Б. в философских терминах, не только проводившуюся из века в век теологами (см. ст. «Теология»), но и закреплявшуюся высшими инстанциями Церкви, прежде всего Вселенскими Соборами. Предметом рефлексии становится «сущность» Б. (греч. οὐσία, лат. substantia уже в Никейско-Константинопольском «Символе веры», принятом на двух первых Вселенских Соборах 325 и 381 гг., употреблен термин из обихода философских школ «единосущный», что вызвало нарекания оппонентов ортодоксии. Ключевыми концептами для описания троичности Б. выступают «сущность» и «лицо», для описания Богочеловека – «лицо» и «природа». Например, в лат. тексте IV-V вв., называемом по первому слову «Quicumque», мы встречаем такую догматическую рефлексию: «...Почтим единого Б. в Троице, и Троицу в единстве, не смешивая Лиц и не разделяя Сущности. [...] Каков Отец, таков Сын, таков и Дух Святой; [...] бесконечен Отец, бесконечен Сын, бесконечен и Дух

Святой; вечен Отец, вечен Сын, вечен и Дух Святой [...]». Подобного рода тип формально организованного рассуждения о Б. доходит до предела в католической схоластике; православная мистика интенсивно подчеркивает непостижимость Б., но даже для специфически мистических тем пользуется терминологическим инструментарием греческой философии, как можно видеть на примере догматизированных Православием тезисов Григория Паламы о «сущности» и «энергиях» Б. Для всего отношения к Б. христ. мысли характерно соотношение двух измерений: библейского опыта, менее всего теоретизирующего, передающегося на языке скорее экспрессивном, чем концептуальном, и теоретических концептов. Соотношение это не раз оказывалось конфликтным; протестующая формула Паскаля: «Бог Авраама, Б. Исаака, Б. Иакова, а не философов и ученых», – суммирует то, что до него говорили, например, Петр Дамиани и Лютер, а после него критики религиозного умозрения вплоть до Л. Шестова и ряда протестанских теологов нашего века, не говоря уже о иудаистской полемике против христианского вероучения. Но синтез Библии и греческой философии в христианском мышлении о Б. коренится глубже, чем предполагают все эти протесты.

Доказательства бытия Б. Особая философская тема – т. н. доказательства бытия Б., характерные для европейской христианской традиции. Их содержательность в качестве самопроявлений типов мировоззрения намного превышает их сомнительную утилитарную ценность для религиозной веры. Само явление традиционных Д. Б. Б. симптоматично для целого ряда историко-философских эпох, лежащих между ранним подъемом рационализма в формах греческой философии и логики (V-IV вв. до н. э.) и торжеством нового типа рационализма (Просвещение, наука XIX в.), т. е. для периода универсального влияния Аристотеля, к которому и восходит большая часть развиваемых в ходе аргументации мыслительных ходов. С одной стороны, Д. Б. Б. предполагают достаточно высокий уровень абстрактного мышления, при котором не только возможна рационалистическая критика

религиозного предания, но и само представление о Божестве оформляется как понятие, фиксируемое в дефиниции. В условиях, когда данности мифа и ритуала уже утрачивают самоочевидность, единственный тип Д. Б. Б., допускающий апелляцию к этим данностям, – аргументация «от согласия народов» (*e consensu gentium*), т. е. от факта повсеместного распространения религиозных верований (Arist., *De cael.* 1, 3; Cic. *Tusc. disp.* 1, 13), или «историческое» Д. Б. Б., не случайно игравшее большую роль в эпоху поздней античности, когда языческие религиозные представления были оспорены философией, а исключительность монотеистической веры еще не утвердила себя. С другой стороны, необходимым условием традиционных Д. Б. Б. является ряд положений, принимаемых за аксиому рационализмом аристотелевского типа и оспариваемых или отклоняемых мировоззрением Нового времени; важнейшее из них – тезис об онтологическом (и, как следствие, аксиологическом) превосходстве единого над множеством, простого над сложным, покоя над движением и вообще бытия над становлением и причины над следствием, а также – телеологическое понимание закономерности и отказ мыслить причинный ряд уходящим в бесконечность (последнее специально развито у Фомы Аквинского – см. *Summa theol.* 1, 2, 3с). Так складывается т. н. «космологическое» Д. Б. Б., популярный и открытый для широкой вульгаризации вариант которого акцентировал «связность» природных процессов и их утилитарную соотносимость с человеческими нуждами, а философский представлял собой приложение названных выше аксиом и реконструировал из обусловленных следствий ничем не обусловленную, необходимую первопричину. Исходной точкой и здесь была концепция Аристотеля, согласно которой «начало и первое в вещах не подвержено движению ни само по себе, ни привходящим образом, а само вызывает (...) движение», причем «движущее должно чем-то приводиться в движение, а первое движущее – быть неподвижным само по себе» (*Metaph.* XII, 8, 1073а, пер. А. В. Кубицкого). Наиболее четкую христианскую разработку этой концепции дал Фома Аквинский: движение предполагает неподвижный

перводвигатель, причинные ряды – причину всех причин, обусловленность явлений – безусловность абсолюта, иерархия совершенства – ценностный предел (через «причастность» которому – в смысле платоновской концепции *mé teciĵ* – возможна вся иерархия в целом), наконец, упорядоченность космоса – стоящую над ним разумную упорядочивающую волю. Из этих пяти разновидностей «космологического» Д. Б. Б. (т. н. «пять путей») лишь последняя совпадает с популярным вариантом. Чрезвычайно широкое употребление последнего – вплоть до телеологии Х. Вольфа – объясняется не только его общедоступностью и обращенностью непосредственно к чувству восхищения красотой и целесообразностью зримого мира, но и задачами полемики против оппонентов (от античного эпикуреизма до радикального деизма XVIII в.), отрицавших не бытие Божества, а Его целеполагающую активность в мире («промысел»).

Если «космологическое» Д. Б. Б. идет от аристотелевского понимания Вселенной, то «онтологическое» имеет отправной точкой платоновский интерес к чистому понятию и стремится вывести бытие Бога из понятия Бога. Оно намечено у Августина и впервые развито в «Прослогионе» Ансельма Кентерберийского: если мы определяем Бога как «то, более чего нельзя ничего помыслить», эта дефиниция уже включает в себя наряду с прочими совершенствами также и предикат бытия, поэтому предположение о небытии Бога самопротиворечиво. Уже при жизни Ансельма этот ход рассуждений был оспорен схоластом Гаунило, а позднее отклонен Фомой Аквинским, как требующий духовной подготовки и постольку непригодный для защиты веры. Возрождение «онтологического» Д. Б. Б. в ином философском контексте происходит у Декарта («Размышления о первой философии», V). Кант дал в «Критике чистого разума» (II, 3, §4) наиболее развернутое его опровержение, основанное на том, что «бытие» есть не предикат, а полагание предмета вместе со всеми его предикатами, логическая и грамматическая «связка». В целом эта точка зрения характерна для Нового времени – в противоположность античной и средневековой метафизике, хотя

Гегель в «Энциклопедии философских наук» отвергал аргументы Канта, как приложимые лишь к ограниченной вещи, а не к абсолюту (§ 51 и сл.).

Особняком стоят Д. Б. Б., идущие не от объективности космоса или понятия, но от субъективности человеческого духа или требований морали. Тертуллиан ссылаясь на «свидетельство» бессознательных глубин души (т. н. «психологическое» Д. Б. Б.). Умозаключение от нравственного порядка к бытию Бога как единственной инстанции, могущей его санкционировать, («нравственное» доказательство) проглядывало у мыслителей Реформации, прежде всего у Кальвина и Меланхтона; законченную форму оно приобрело у Канта, давшего бытию Бога – по разрушении традиционных доводов в его пользу – статус «постулата практического разума».

Бонавентура

БОНАВЕНТУРА (Bonaventura), собственно Джованни Фиданца (Fidanza) (ок. 1217, Баньореджо, Тоскана,– 15.7.1274, Лион), философ-схоласт, теолог и мистик, представитель августинианства. С 1236 г. учился в Парижском университете, ок. 1240 вступил во францисканский орден; был учеником собрата по ордену Александра из Гэльса. До 1257 г. из-за конфликта между белым духовенством и нищенствующими орденами не мог получить кафедру в университете и преподавал в орденской школе в Париже. В 1257 г. был избран генералом францисканского ордена, что поставило его в центр идейных противоречий эпохи. В публицистической полемике защищал идеал бедности, выдвинутый Франциском Ассизским («Апология бедняков», ок. 1269), однако внутри ордена боролся против радикальной интерпретации этого идеала у спиритуалов и последователей Иоахима Флорского, благодаря чему францисканство окончательно стабилизировалось как форма аскетической жизни, не вступающая в противоречия с иерархической структурой Католической Церкви, не исключаящая ни занятий схоластикой, ни причастности к церковной политике. В 1273 г. Б. был назначен епископом Альбанским и кардиналом и принял на себя организацию собора в Лионе, имевшего целью соединение Католической и Православной Церквей; умер во время закрытия собора. В 1482 г. канонизирован, в 1588 причислен к «учителям Церкви». Почетное прозвище Б. – «доктор серафический» (doctor seraphicus; серафим – символ мистического горения; таков же смысл более раннего прозвища Б. – doctor devotus).

Философия Б. – августиновский платонизм, вобравший опыт Сен-Викторской школы XII в. и обновленный в соответствии с запросами эпохи. Б. использовал некоторые мотивы поднимавшегося на его глазах христианского аристотелизма, но функция этих мотивов остается чисто служебной, а содержание существенно модифицируется в контексте системы Б. От современных ему католических

аристотеликов, прежде всего от Фомы Аквинского, Б. отличало не только принципиальное предпочтение платонической традиции (опосредованной учением Августина) как более духовной и более отвечающей задачам обоснования христианского вероучения, нежели аристотелевский рационализм, но и значительно менее оптимистический взгляд на познавательные возможности «естественного» человеческого разума, а значит, – языческой мысли как таковой. Б. настаивал на том, что без помощи Откровения философия обречена на заблуждения даже в сфере собственно философской, нетеологической проблематики.

Гносеология Б. основана на теории божественного озарения (т. н. иллюминация). Он различает три уровня познания: чувственное познание, «знание», или «науку» (*scientia* – познание материальных предметов в процессе интеллектуальной абстракции) и «мудрость» (*sapientia* – познание духовных предметов через озарение свыше, т. е. соучастие в интуиции Бога – «коинтуиция»). Только мудрость есть полное и адекватное познание, направленное непосредственно на платоновские идеи, которые отождествлены у Б. с образцами всего сущего в уме Бога (т. н. экземпляризм). Б. не отвергал в принципе возможность выведения бытия Бога из рассмотрения мира, но она не вызывала у него такого интереса, как у Фомы Аквинского; ему гораздо ближе онтологическое доказательство, сжатое им до формулы: «если Бог есть Бог, то Бог есть» (*De mysterio Trinitatis* I, 1, 29; 5, 15) и восходящий к древним апологетам тезис о врожденности идеи Бога человеческой душе (согласно Б., ни у язычника, ни у неверующего незнание о бытии Бога не может быть абсолютным). Только априорное, интуитивное знание об этом бытии может, с точки зрения Б., дать силу апостериорным выводам, взятым от устройства мира. В отличие от Фомы, Б. считал аристотелевско-аверроистское учение о вечности мира, а также концепцию предвечного творения не только противоречащими Откровению, но и логически самопротиворечивыми, ибо предполагающими возможность бесконечного числа разумных душ, бесконечной длительности и

т. д. Вслед за Александром из Гэльса Б. развивал т. н. гиломорфическую концепцию, согласно которой все, кроме Бога, составляется из материи и формы. Материя понималась им как принцип потенциальности как в вещественном, так и в духовном, но, в отличие от Фомы, настаивавшего на пассивной потенциальности материи, Б., развивая учение Августина о семенных причинах, трактовал последние как активные потенции, заложенные Богом в материю, но актуализирующиеся под действием имманентных факторов. У каждой сущности, по Б., имеется множество форм, субординированных субстанциальной форме. Высшая форма телесного – свет, высшая форма души – ум; душа относится к телу, как форма к материи, что не мешает выделять внутри самой души невещественную материю – ее «способности», или органы душевной деятельности. Только идеи-образцы в уме Бога чисто актуальны, и постольку не подпадают общему гиломорфизму.

Учение Б., продолжавшее традиции августинизма, положило начало францисканскому направлению в средневековой схоластике, противостоявшему томизму. Вместе с тем наметившаяся уже у Б. и его ближайших учеников тенденция к ассимиляции некоторых аристотелевских идей (при подчеркивании принципиального несогласия с позицией томистов в целом) получила развитие у более поздних францисканских мыслителей (сделавшись преобладающей у Дунса Скота). Однако и после подъема и торжества томизма в западной схоластике к учению Б. неизбежно обращались католические философы и теологи мистической ориентации, выступавшие против экспансии рационализма.

Бонхёффер

БОНХЁФФЕР (Bonhöffer), Дитрих (4.2.1906, Бреслау, ныне Вроцлав, – 9.4.1945, концентрационный лагерь Флоссенбюрг), немецкий лютеранский теолог и религиозный мыслитель, участник движения Сопротивления. Ученик видного либерального теолога и историка Церкви А. Гарнака; вдохновлявший последнего идеал «интеллектуальной честности» в духе либерального гуманизма XIX в. оказал на Б. глубокое воздействие (ср. его симпатию к критическому духу мыслителей немецкого Просвещения, особенно Г. Э. Лессинга). С 1931 г. пастор, после гитлеровского переворота выступал против распространения расистских принципов на лютеранскую церковную жизнь в Германии; наряду с К. Бартом участвовал в основании оппозиционной «Исповеднической Церкви», противостоявшей пронацистскому движению «Немецких христиан». В 1936 г. как «пацифист и враг государства» отстранен от университетской деятельности; в 1943 арестован по обвинению в «подрыве вооруженных сил», в 1944 переведен в Бухенвальд; казнен.

Мировоззрение Б. непрерывно менялось, достигнув наибольшей зрелости уже в период заключения, когда он мог выразить его лишь в форме писем на волю. Яркие, остро сформулированные мысли Б. оказали широкое воздействие на послевоенную протестантскую теологию; часто его рассматривают как предшественника «атеистической» теологии середины XX в., отказывающей Богу в объективном онтологическом статусе и сводящей Его к беспредметному ориентиру экзистенциального выбора (т. н. «теология смерти Бога»), однако вряд ли это верно. «Религия» в лексиконе Б. – негативное понятие именно как противоположность веры в «живого» Бога, что сближает Б. с представителями диалектической теологии. Однако Б. резче, чем последние, осуждал религиозное утешительство, переключение человеческих интересов с земных задач, в решении которых оправдывает себя вера, на потустороннюю компенсацию

негативных сторон земного опыта. Согласно концепции Б., современный человек достиг «совершеннолетия» и обязан во имя веры обходиться без «рабочей гипотезы Бога» как коррелята собственной познавательной немоги и без псевдорелигиозного прикрашивания безбожной жизни как коррелята собственной этической несостоятельности. «Не религиозный акт делает христианином, но соучастие в страданиях Бога посреди мирской жизни»; «опыт бытия-для-других», соотнесенный с примером Иисуса Христа, с точки зрения Б., «и есть опыт трансценденции» (*D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Münch, 1970, S. 396, 414*).

Боссюэ

БОССЮЭ (Bossuet), Жак Бенинь (27.9.1627, Дижон? – 12.4.1704, Париж), французский католический мыслитель, идеолог абсолютизма. Воспитатель наследника французского престола (с 1670), епископ. Позиция Б. характеризуется сочетанием традиционализма, во имя которого он выступил против философии Мальбранша, с суховатым рационализмом. Превыше всего он ставил идею порядка, воплощение которого видел в последовательном союзе абсолютизма и Церкви (отсюда холодное отношение Б. к международным силам католицизма – папству и ордену иезуитов; все церковное должно найти себя внутри режима Людовика XIV). Для порядка опасна мистика, ищущая собственных путей к Богу, выходящая из-под контроля как авторитета, так и рассудка; поэтому Б. был непримиримым противником мистиков, группировавшихся около Фенелона, добился осуждения доктрины о «чистой» любви к Богу (не зависящей ни от надежды на рай, ни от страха перед адом) и расправы над Ж. Гюйон. Высшее назначение теолога в глазах Б. – подавать советы монарху. Этим обусловлен интерес Б. к истории как сокровищнице опыта, долженствующей, в правильном истолковании, послужить уроком королям. В поучение наследнику престола он написал «Рассуждение о всеобщей истории» («Discours sur l'histoire universelle», 1681), где подхватил историософские темы трактата Августина «О граде Божьем»: обзор судеб народов от мифологических времен до Карла Великого должен наглядно показать направляющую руку Провидения. Сама по себе идея вычитывания из истории ее связного «смысла» была новой постольку, поскольку мораль извлекалась не из отдельных исторических эпизодов, как у большинства античных и средневековых авторов, а из рассмотрения целых эпох, притом уже с подступами к историко-культурным характеристикам – в том роде, который стал возможен после Ренессанса и окончательно выявился в XVIII-XIX вв. Провиденциалистский подход обострял внимание Б. к противоречию между субъективными намерениями

исторического деятеля и объективными последствиями его действий (деятель как орудие, предназначенное Провидением к выполнению замысла, неизвестного ему самому).

Бруннер

БРУ́ННЕР (Brunner) Эмиль (23.12.1889, Винтертур, – 6.4.1966, Цюрих), швейцарский протестантский теолог. Профессор в Цюрихе с 1924. Представитель диалектической теологии. Выступая против либерального протестантизма XIX в. и возвращаясь к мировоззренческим основам Реформации XVI в., Б. противопоставил духу позитивистской научности веру и откровение. Б. выступил как критик цивилизации XX в, обвиняя ее в гипертрофии технического интереса и в распаде человеческого духа, потерявшего Бога и покинутого в мире вещей. В современном состоянии мира Б. видит свидетельство его близкого конца.

Бубер

БУБЕР (Buber) Мартин (Мардохай) (8.2.1878, Вена, – 13.6.1965, Иерусалим), еврейский религиозный философ и писатель, близкий к диалектической теологии. В 1924–33 гг. – профессор философии иудаизма и этики в университете Франкфурта-на-Майне. В 1933 г. эмигрировал из Германии в Швейцарию, а затем в Палестину, где был профессором социологии Еврейского университета в Иерусалиме. Б. выступал как идеолог своеобразного еврейского «почвенничества» и постулировал для еврейской традиции (Библия, средневековая иудаистская мистика, хасидизм) значение непреходящего духовного ориентира, которое для христианской Европы имеет греко-римская традиция. Это сближало его с ранним сионистским культурничеством; в то же время он уже в 1901 г. разошелся с политическим сионизмом, а позднее отрицательно относился к планам создания еврейского государства в Палестине. Тяготел к мирному анархизму в духе Г. Ландауэра и к идеям ненасилия в духе Ганди (и с Ландауэром, и с Ганди Б. связывали личные отношения), он мечтал о свободных кооперативных поселениях евреев в Палестине без государства и армии. После 2-й Мировой войны Б. выступал с осуждением арабско-еврейской вражды и антигуманных действий по отношению к палестинским арабам. Философия Б. окрашена в экзистенциалистские тона; ее центральная идея – бытие как «диалог» (между Богом и человеком, между человеком и миром и т. п.) («Я и ты» – «Ich und Du», Lpz., 1923). «Диалогический» дух, противостоящий греческому «монологизму», Б. искал в библейском миропонимании. Особое внимание Б. уделял пантеистическим тенденциям хасидизма («Повести раввина Нахмана» – «Die Geschichten des Rabbi Nachman», Fr».M., 1906). Главное литературное произведение Б. – роман-хроника из жизни польских хасидов начала XIX в. «Гог и Магог» (1949). Пользуются известностью также созданные им рассказы

народных легенд восточно-европейского еврейства о
справедливых и мудрых «цадиках».

Бультман

БУЛЬТМАН (Bultmann) Рудольф (20.8.1884, Ольденбург, – 30.6.1976, Марбург), немецкий протестантский теолог, философ и историк религии. В 1921–51 гг. профессор теологии Марбургского университета. Б. близок к диалектической теологии. Работами 20-х гг. Б. положил начало т. н. формально-исторической школе в религиоведении. В начале 40-х гг. Б. попытался преодолеть внутреннюю двойственность своих установок (склонность к идеям С. Кьеркегора и, с другой стороны, – к рационалистической методике либерального протестантизма), выдвинув требование демифологизации веры. Он предложил строго разграничивать в составе христианской традиции ее преходящую мифологическую знаковую систему и непреходящее «возвешение», обращенное к человеческой совести и ставящее человека в жизненную «ситуацию выбора»: миф подлежит рационалистической критике, а «возвешение» – осмыслению в категориях экзистенциализма. Эта концепция Б. получила сенсационную известность, но встретила критику со стороны приверженцев традиции, недовольных исключением из религиозной доктрины огромной части ее содержания, и историков, указывавших на произвольность подхода Б. к историческим явлениям; К. Ясперс, наиболее близкий к Б., резко критиковал его за смешение теологии и экзистенциалистской философии.

Буркхардт

БУРКХАРДТ (Burckhardt) Якоб (25.5.1818, Базель, – 8.8.1897, там же), швейцарский историк и философ культуры. Учился в Берлинском университете у Л. Ранке. Проф. университета в Базеле (1858–93). Б. был зачинателем направления в историографии, выдвигавшего в противоположность школе Ранке на первый план не политическую историю, а историю духовной культуры (иногда школу Б. называют «культурно-исторической»). Как историк культуры Б. занимался проблемами Древней Греции, Возрождения, барокко. Главная работа Б. «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860, в рус. пер., т. 1–2, 1904–06) дает ряд ярких картин культурного быта Ренессанса, организованных вокруг сквозной идеи ренессансного индивидуализма, в котором Б. выявляет истоки новоевропейского буржуазного мироощущения. К концу жизни Б. приходит ко все более пессимистическим выводам относительно перспектив существования либеральных общественных форм и свободной одухотворенной личности в позднебуржуазную эпоху; критика культуры у Б. – одно из соединительных звеньев между романтизмом и прогнозами о новом варварстве у Ф. Ницше (на которого поздний Б. оказал влияние) и у О. Шпенглера.

Валаам

БАЛААМ, **Билеам** (др.-евр. *biṣ'ām*), в иудейских преданиях иноплеменный маг и пророк. Сын Веора (Беора), уроженец какой-то «языческой» земли к востоку от Палестины, или Месопотамии (Втор. 23:4), или Мадиама (срв. Числ. 31:8, Нав. 13:21–22), или Эдома. По библейскому рассказу (Числ. 22–24), Валак, царь Моава, пригласил В. на почетных условиях, чтобы тот изрек ритуально-магическое проклятие против народа Израиля, только что пришедшего из Египта (и представлявшего опасность для моавитян). Бог (Господь) воспретил, однако, В. произносить это проклятие. Со стороны Валака последовали новые, еще более почетные приглашения, и колеблющийся В. отправился в путь. По пути ослица В. увидела незримого для В. грозящего Ангела, трижды преграждавшего ей путь, и заупрямилась, а затем обрела на миг дар речи, чтобы предупредить о воле Бога (мотив заговорившей валаамовой ослицы носит отчетливые черты древних мифологически-анимистических представлений). Прибыв на место, В. поднимается на священную гору («высоты Вааловы»), откуда может видеть часть израильского стана, после принесения жертвы уединяется особенно высоко, а затем в пророческом экстазе изрекает не проклятие, а благословение. Валак велит еще дважды повторить церемонию, выбирая для нее различные места, но благословения В. во второй и в третий раз (фольклорный мотив троекратности) становятся все выразительнее. Валак гонит от себя В., который в заключение изрекает пророчество: «Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля, и разит князей Моава» (Числ. 24:17) (впоследствии иудейская, а также христианская экзегеза чаще всего относилась это пророчество к царству Мессии, соответственно Иисуса Христа).

В других библейских текстах В. предстает как злой маг, тщившийся соблазнить израильтян и в конце концов убитый ими (Нав. 13:22, Числ. 31:8, 16 и др.). Позднейшие легенды иудаизма

подхватывают и развивают этот мотив. Само имя В. интерпретируется в манере т. н. народной этимологии как «без-народа», «погубитель народа» или «поглотитель народа» (талмудический трактат «Санхедрин» 105а и др.). В. изображается величайшим из семи пророков, данных язычникам (наряду со своим отцом Беором, а также Иовом и его четырьмя друзьями), но за его порочность и злую волю дух пророчества был отнят у него и вместе с ним от язычников вообще. Он был вдохновителем всех врагов Израиля: в Египте он подал фараону совет умерщвлять еврейских младенцев мужского пола (талмудический трактат «Сота» 11а; «Санхедрин» 106а), после исхода Израиля из Египта подстрекал амаликитян к нападению; сама чрезмерность его вынужденных благословений была злонамеренной. К концу жизни он перестал быть пророком и превратился в калеку, хромого на одну ногу и кривого на один глаз, и заурядного волшебника. Это он подал мадианитам совет вовлечь израильтян в «любодейство» с языческими девицами, что привело к гневу Господню и к мору в израильском стане («Санхедрин» 106а; срв. христианское отражение этой традиции в Откр. 2:14). Перед гибелью искал спасения в магической левитации, но был побежден произнесением имени Господа (срв. христианскую легенду о Симоне Маге). Для раннего христианства В. – прообраз лжепророка и лжеучителя, который ради гордыни и корысти растлевает умы неопытных учеников (2Пет. 2:15–16).

Валтасар

ВАЛТАСА́Р (греч. Βαλτάσαρ, евр. *bēl'šar* как передача вавил. *bēl-šar-ušur*, «да сохранит Бел царя»), в иудаистических и христианских преданиях: 1) Последний вавилонский царь. По преданию, отразившемуся как в Библии, так и у древнегреческих авторов (Геродота, Ксенофонта), в ночь взятия Вавилона персами устроил пир («валтасаров пир»). В разгар пира, где настольными чашами служили драгоценные сосуды, захваченные в Иерусалимском храме, и прославлялись вавилонские боги, таинственная рука начертала на стене непонятные слова. Вавилонские мудрецы не сумели прочесть и истолковать их. Только призванный по совету царицы иудейский мудрец Даниил прочитал надпись, гласившую: «МЕНЕ, МЕНЕ, ТЕКЕЛ, УПАРСИН», объяснил значение этих слов и дал им толкование, предсказав гибель В. и раздел вавилонского царства между персами и мидянами; предсказание сбылось (Дан. 5). В. – историческое лицо, сын и соправитель последнего нововавилонского царя Набонида (сына Навуходоносора), убитый вскоре после вступления персов в Вавилонию; титула царя не носил, хотя располагал фактически его полномочиями. 2) Вавилонское имя, данное Даниилу в вавилонском плену. 3) Имя одного из трех волхвов.

Вальденсы

ВАЛЬДЕНСЫ (лат. Valdenses), другое название – «лионские бедняки» (Pauperes de Lugduno), в средневековой Западной Европе – участники низового религиозного течения, оппозиционного по отношению к католической иерархии. Движение В. началось в Лионе, где его социальным фоном стал антагонизм между городской коммуной и архиепископом, которого горожане знали преимущественно как своего сеньора. Состоятельный буржуа по прозвищу Вальдес (лат. Valdus, франц. Valdes; имя «Петр» встречается лишь в поздних источниках) ок. 1177 г. раздал имущество бедным, предварительно наняв клириков для перевода с латыни на народный язык Евангелий и других сакральных текстов и, выучив эти переводы на память, начал выступать как нищенствующий проповедник. Вальдес подчеркивал в своих проповедях, что получил приказ проповедовать не от церковных авторитетов, а непосредственно от Бога; он не подчинился ни архиепископу, воспретившему ему публичную деятельность, ни специальной комиссии римского поместного собора 1179 г., предписавшей ему проповедовать лишь с дозволения местного клира; в 1184 г. он и его сторонники были осуждены папой Люцием III за ослушание. Движение В., отныне нелегальное, распространилось по Франции и Сев. Италии, где В. слились с гумилиатами. Поворотным пунктом в истории В. стала встреча с катарами. Значительная часть В., в т. ч. близких сподвижников самого Вальдеса (ум. ок. 1205) стала защищать учение и таинства Церкви против катаров, в результате чего умеренные В. были приняты в лоно Церкви с дозволением вести прежний образ жизни в качестве «католических бедняков» (pauperi catholici). Крайние В., отчасти слившиеся с разгромленными катарами, заняли резко антицерковную позицию (вплоть до перекрещивания своих сторонников, предвосхищающего практику анабаптистов). В 1218 г. крайние В. одержали победу над умеренными: было признано, что личное недостойнство лишает священника права совершать таинства. Собственно,

лишь с этого времени можно говорить о ереси В. Подпольные общины В. возникали уже не только в городах, но и в сельских местностях – в Альпах, в Апулии и Калабрии, в землях Германии, Австрии, Богемии. В XV в. В. обрели союзников в гуситах, отчасти слившись с их крайним крылом (таборитами). В связи с этим преследования В. резко обострились; инквизиция ликвидировала движение везде, кроме малодоступных деревень в Альпах. После Реформации остатки В. объявили себя древнейшим из протестантских течений. Полное равноправие В. в Италии и Франции принес лишь либерализм XIX в.

Наиболее характерная черта вальденства состоит в том, что определенные тенденции социальной и духовной жизни того времени выступают в нем, по существу, не опосредованными доктринально. Учение В., отличавшихся от катаров последовательно плебейским составом, оставалось крайне расплывчатым (отсюда – готовность В. адаптироваться к самым разным религиозным течениям); вальденство явилось лишь косвенным результатом реформы папы Григория VII, опиравшегося на мирян в организации бойкота недостойных священников. В. выразили некоторые новые тенденции в развитии католицизма (активизация религиозной самостоятельности мирян, давшая в итоге францисканство), но их историческую судьбу предопределила их близость к другим народным ересям позднего Средневековья. Современные В. – протестантские сектанты в горных местностях Савойи, Пьемонта, Дофинэ.

Варвара

ВАРВАРА (греч. Βαρβάρα, «иноземка»), христианская мученица, казненная, согласно преданию, в Египте во время репрессий против христиан начала IV в. Родилась в египетском городе Гелиополе (богатом мистическими традициями и играющем важную роль в иудейско-христианской апокрифической литературе, напр., в легенде об Асенеф, жене Иосифа); единственная дочь богатого язычника Диоскора. Могущество отца, ее красота, влюбленность, которую она вызывает у всех молодых аристократов Египта, и пыл целомудренной решимости блюсти свое девство – все это описывается в сказочных гиперболах. Чтобы предохранить В. от домогательств обожателей, отец строит для нее высокую башню (фольклорный мотив девы на башне, фигурирующий в легенде об Асенеф, в гностической легенде о Елене, спутнице Симона Мага, и в др.). В отсутствие отца строители должны пробить в стене два окна; но В., тайно ставшая христианкой, велит им пробить три окна, как исповедание веры в Троицу, и низвергает установленные в башне отцом кумиры языческих богов. Вернувшись и узнав об этих событиях, отец доносит на дочь префекту Египта, который подвергает В. жестоким пыткам (ей отсекают сосцы сапожным резакom и т. п.). В тюрьме В. получает утешение и подкрепление от явившегося ей Иисуса Христа и чудесно данного ей Причастия (поэтому в православных и особенно католических верованиях В. выступает как святая, в трудных обстоятельствах спасающая христианина от опасности умереть без причащения). Под пыткой святая поет псалмы, словно не чувствуя боли. Наконец, взбешенный Диоскор собственноручно отрубает дочери голову, но тотчас же сам испепелен молнией. Варианты этого же сюжета распознаются в житиях других девственников, обитающих на башне, низвергающих идолов и претерпевающих мученическую смерть – св. Ирины и св. Христины. Мотивы жития В. использованы в поэме английского писателя Г. К. Честертона «Святая Варвара».

Вардесан

ВАРДЕСАН, Бар-Дайшан (сир. *bar daišan* – «сын реки Дайшан») (11.7.154, Эдесса, – ок. 222, там же или в Ани), – сирийский мыслитель, богослов, философ, ученый и поэт. Родился в языческой семье и учился у жреца в г. Менбидже (Гиераполисе); позднее, по сообщению Евсевия Кесарийского, был учеником гностика Валентина; в 25 лет крестился. Был близок к христианскому правителю Эдессы Авгару IX Великому; после взятия Эдессы римлянами в 216 г. жил в Армении.

В. – самый ранний известный нам по имени крупный представитель литературы на сирийском языке. Из его обширного наследия сохранилась прозаическая «Книга законов земель» (другое название – «О роке»). В. защищал доктрину о свободе воли; в принципе принимая представления астрологии, он отвергал астрологический детерминизм, указывая на то, что при одном и том же расположении звезд представители различных народов поступают по-разному, в зависимости от обычаев своего народа, между тем как христиане имеют независимость от звезд и от народных обычаев, следуя своей вере. Известно, что В. полемизировал с учением Маркиона, а также составил вместе со своим сыном Гармонией сборник из 150 псалмов (по числу библейских псалмов), в которых выражал еретические воззрения, и написал историю Армении, использованную Мовсесом Хоренаци. Попытки приписать В. те или иные памятники иудео-христианской или гностической поэзии («Оды Соломона», «Песнь о Жемчужине» и «Песнь о Невесте» из апокрифических «Деяний апостола Фомы») сомнительны. Мировоззрение В. как целое остается предметом дискуссий; неясно, напр., можно ли относить зрелого В. к гностицизму (известно, что В. учил об зонах и принадлежал к афтартодокетам). Отношение Церкви к В. было неоднозначным; его ценили за борьбу с маркионитством, но к IV в. отвергли как ересиарха. Ефрем Сирин резко осуждал В.-теолога, но многим обязан ему как поэту.

Варлаам

ВАРЛААМ Калабрийский (ок. 1290, Семинара, Калабрия на юге Италии – ок. 1350, Калабрия) – византийский ересиарх, противник св. Григория Паламы и исихазма. Стал монахом и получил образование в одном из греческих монастырей Италии; желание жить в православном государстве привело его ок. 1326 г. в Константинополь. Он хотел быть поборником Православия и активно участвовал в полемике с католиками. Однако западные черты в его умственном облике шокировали византийцев всех направлений; Никифор Григора, любитель античной учености и будущий враг исихазма, обвинял В. в том, что последний изучал Аристотеля по латинским переводам, а Григорий Палама прозвал его «латино-эллином», т. е. «католико-язычником». Способности и широкие познания обеспечили В. видное место в интеллектуальной и церковной жизни Византии: его сочинения по астрономии, арифметике, логике, теории акустики и музыки снискали ему покровительство вершителей судеб государства; он толковал в Константинопольской высшей школе сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита; ему были поручены переговоры с католиками в 1334 и 1339 гг. Возражения В. против католического догмата о Филиокве шли по линии апофатического богословия, как он его понимал: человеческий ум не может проникнуть в тайны Св. Троицы, а потому полемику об отношении Ее Лиц следует прекратить. Характерен выпад В. против Фомы Аквинского: «Фома и все умствующие вместе с ним полагают, будто недоступное разумению не существует вовсе; мы же полагаем, что такое мнение исходит от души, не чуждой лукавому и горделивому демону, ибо вещи Божественные по большей части недоступны знанию человеческому». В свете этого распространенный взгляд на В. как на схоластического рационалиста в западном духе и на его спор с Григорием Паламой как на столкновение рационализма с апофатикой нуждается в серьезных коррективах. В 1334–37 гг. В. выступил с резкими нападками на аскетическую практику афонских монахов-исихастов, на разработанные ими приемы

молитвенного делания и специально на психофизический аспект этих приемов, а также на их веру в то, что на вершине духовного восхождения подвижник созерцает нетварный свет Божества (т. н. Фаворский свет). В. несправедливо усмотрел в этом опасную близость к еретическим мнениям мессалиан и отчасти богомилов, внесение чувственных моментов и фантазии в духовную жизнь. Поскольку же св. Григорий в своей защите афонского исихазма вообще и учения о Фаворском свете в частности предложил богословски-философскую концепцию сущности и энергий Божества, В. сосредоточил свою атаку на этой концепции, обвиняя ее в отрицании абсолютной простоты Бога (т. е. Его тождественности Своей сущности), в подмене этой простоты как бы двоицей – Бог потусторонний (сущность) и Бог посюсторонний (энергия). На Соборе 1351 г. имя В. было окончательно предано анафеме. Анафема В., «дерзнувшему объявить тварию естественную и неотделимую энергию и силу Божию», читалась каждый год в Неделю Православия. Самого В. к этому времени давно не было в Константинополе: он вернулся в Италию, где сблизился с Ф. Петраркой.

Варфоломей

ВАРФОЛОМЕЙ (арам, *bar talmai*, «сын Толмая»), один из двенадцати апостолов. Упомянут (всегда после Филиппа) по ходу перечисления апостолов во всех трех синоптических Евангелиях. (Мф. 10:3; Мк. 3:18; Лк. 6:14; срв. также Деян. 1:13). В четвертом Евангелии это имя не встречается, зато фигурирует некто Нафанаил, который слышит об Иисусе Христе от Филиппа, выражает сомнение в том, что Мессия может явиться из Назарета, но затем убеждается в пророческом ясновидении Христа; Христос называет его «израильянином, в котором нет лукавства» (Ин. 1:45–50). По-видимому, речь идет об одном и том же персонаже, сыне Толмая по имени Нафанаил. Поздние агиографические предания говорят о совместной проповеди христианства В. и Филиппом в Сирии и Малой Азии, о распятия В. и снятии живым с креста, о погребении им Филиппа, о дальнейшей проповеди в Индии и Армении, наконец, о его мученической кончине в городе Албанополе; там его еще раз распяли, причем, как добавляют еще более поздние источники, содрали с него кожу живьем. Именно эта страшная казнь воздействовала на воображение западноевропейских художников позднего средневековья и барокко, любивших жестокою выразительность сцен мученичества. В католической иконографии атрибут В. – нож мясника, орудие его казни.

Василий Великий

ВАСИ́ЛИЙ ВЕЛИКИЙ, Василий Кесарийский (Βασίλειος Μέγας, Βασίλειος Καισαρείας); ок. 330, Кесария Каппадокийская, – 1 янв. 379, там же), греческий церковный деятель, мыслитель и писатель, видный представитель патристики. Родился в образованной и состоятельной семье, уже в течение ряда поколений исповедовавшей христианство и пользовавшейся в малоазийской провинции Каппадокии большим влиянием; его братом был Григорий Нисский. В. В. учился риторике и философии в Кесарии, в Константинополе, затем в Афинах, где на всю жизнь подружился с Григорием Богословом. Вернувшись в Кесарию, некоторое время преподавал риторику, но затем крестился и отправился в странствие к очагам монашеской жизни в Сирии, Палестине, Египте и Месопотамии, сам основал общину аскетов в пустыне близ Неокесарии, написал монашеский устав (в двух редакциях – пространной и краткой), оказавший широкое влияние на становление средневековой монашеской культуры, составил вместе с Григорием Богословом антологию аскетических текстов Оригена (названию которой – «Добротолубие» – суждено было сыграть важную роль в истории аскетики православия). С 364 г. священник в Кесарии, с 370 – епископ этого города, митрополит Каппадокии и экзарх другой провинции – Понта. Вокруг В. В. складывается т. н. каппадокийский кружок; сам В. В. возглавляет в общецерковном масштабе сопротивление поощряемому светской властью арианству, широко организует каритативную деятельность, упорядочивает богослужение.

Мышление В. В. имеет менее умозрительный и более практический характер, чем это было у его окружения (особенно у Григория Нисского). На первом месте стоит моральное поучение, долженствующее (согласно платонической концепции духовного восхождения) очистить ум (нус) и подготовить его к созерцанию умопостигаемой реальности; характерно, что у Оригена В. В. берет именно его аскетику. Вопросы абстрактной философской теории попадают в поле зрения В. В. по связи с

утилитарными нуждами актуальных догматических споров. Так, в трактате «О Святом Духе» введены мотивы неоплатонизма и даже парафразы из Плотина. Спор с Евномием, утверждавшим в ходе апологии арианства, что человеческий интеллект непосредственно познает сущность Бога, а потому эпитеты Бога либо фиксируют эту сущность с полной адекватностью, либо представляют собой не более как простые метафоры, так что третьего не дано, побудил В. В. не только развивать идеи христианско-платонической апофатики (см. ст. «Теология апофатическая») и теорию символа, но также осуществить классификацию типов «имен» («отрешенные» имена, обозначающие предмет сам по себе однако не по сущности, а по свойствам; имена, характеризующие предмет через его отношение к другим предметам; обозначения через отрицание; обозначения по аналогии), подготавливая доктрину Псевдо-Дионисия Ареопагита об «именах Божьих». Но для В. В. более характерен интерес к популярным космологическим темам, напр., к учению о симпатии всех вещей и цепи космических соответствий в духе Посидония, которое соединяется у него с христианским креационизмом. Его толкование на рассказ библейской Кн. Бытия о шести днях творения основали богатую традицию средневековых «Шестодневов» и повлияли на распространенные космологические и естественнонаучные представления последующих столетий (в частности, у славянских народов). Космос, по В. В., разделен на 2 части – погруженный в поток времени мир чувственных тел и надвременный, умопостигаемый мир ангельских чинов; их общая основа – свет, природа которого одновременно умопостигаемая и чувственная, их средостение – небесная твердь, пронцаемая для света и непроницаемая для времени. Библейское «в начале» стоит по ту сторону времени; исток времени причастен вечности, соединяя время (как вторичное) с вечностью – мысль, восходящая к пифагореизму и к «Тимею» Платона.

Велиал

ВЕЛИАЛ, **Велиа́р** (евр. *bēliyya'al*, греч. Βελίαρ), в иудейских и христианских представлениях демоническое существо, дух небытия, лжи и разрушения. Этимология имени В. не ясна; в Ветхом Завете это имя (в синодальном переводе Библии чаще всего передается описательно) употребляется в одном ряду с такими словами, как «суета», «ничто» и «не-бог» (срв. Втор. 32:21), для обозначения «чуждых богов», ощущаемых одновременно как нечто нереальное и опасное, вредоносное именно своей призрачностью. В. может причинять человеку беду и недуг (Пс. 40:9), и это сближает его со злыми духами языческих мифологий; гораздо важнее, однако, что он выступает как обольститель человека, совращающий его к преступлению («делу В.», Пс. 100:3, в синодальном переводе – «вещи непотребной»), вербуемый в ряды «сынов В.» (Втор. 13:13; 1Цар. 2:12 и 1Цар. 10:27; Суд. 19:22 и др.), делающий из него маленького В. Поэтому в иудейской апокалиптике именно В. оказывается вождем совращенных им воинств «сынов тьмы» (кумранский текст «Война сынов света против сынов тьмы», «Заветы 12 патриархов» и др.). То же понимание – в новозаветном увещании хранить твердость духовного «воина», стоящего против всего мира: «Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2Кор. 6:14–15). Как центральный антагонист дела Иисуса Христа, В. – возможный эквивалент сатаны, но если последнего отличает враждебность человеку, то первого – внутренняя пустота, несущественность.

Вельзевул

ВЕЛЬЗЕВУ́Л, Веельзеву́л (Beelzebul, Beezebub, Beelzebub), в христианских преданиях демоническое существо. В Евангелиях рассказывается, что фарисеи и книжники называли Иисуса Христа В. или утверждали, что он изгоняет бесов силою В., «князя бесов» (Мф. 10:25; Мф. 12:24,27; Мк. 3:22; Лк. 11:15–19). Это первое текстуально засвидетельствованное упоминание слова «В.». Переводчик и комментатор Библии Евсевий Иероним (IV – нач. V вв.) связывал имя «В.» с именем упоминаемого в Ветхом Завете бога филистимлян Баал-Зебуба (*bā'al zēbûb*, «повелитель мух»; имеются археологические находки изделий в виде мухи, посвященные, очевидно, соответствующему божеству), который почитался в городе Аккарон (Экрон); за обращение к оракулу Баал-Зебуба царя израильского Охозию постигла кара Господня (4Цар. 1:2–3,6; в русском переводе Библии этот божок так и назван - «В.»). Толкование Иеронима до недавнего времени оставалось последним словом филологии, оно нашло отражение и в художественной литературе (срв. название романа английского писателя У. Дж. Голдинга «Повелитель мух», 1954). Современная наука предлагает еще два толкования: 1) по-видимому, в еврейской среде бытовало фигурировавшее впоследствии в народной христианской латыни имя сатаны «Zabulus» (искаженное греческое Διάβολος, «дьявол»), в таком случае «В.» значит «Баал (Вaal)-дьявол» (т. е. является синонимом дьявола, сатаны); 2) еврейский глагол *zābal* – «вывозить нечистоты» – применялся в раввинистической литературе как метафора для обозначения духовной «нечистоты» – отступничества, идолопоклонства и т. п.; в таком случае «В.» значит «повелитель скверн». Возможно, что при складывании словоупотребления «В.», известного синоптическим Евангелиям, участвовали все три ассоциативные линии.

Вениамин

ВЕНИАМИ́Н (евр. *binyāmîṇ* «сын правой стороны», т. е. «счастливей», «удачливый» или «сын юга», т. к. именно юг был для традиционного ближневосточного мышления «правой» стороной), в библейском повествовании один из двенадцати сыновей Иакова, родоначальник одного из «колен Израилевых». В. – последний сын Иакова (заведомо ложное, но распространенное в еврейской литературе от Филона, I в. до н. э. – I в. н. э., и апокрифов толкование понимало само имя «В.» как слегка модифицированное *bēn yāmîm*, «сын дней», т. е. «сын старости»; апокрифическая традиция определяет возраст отца при рождении В. в 100 лет). Мать В., как и Иосифа, – Рахиль (это определяет особую близость между ними, так что В. не разделяет зависти других, единокровных, но не единоутробных братьев к Иосифу). Рождается он на кочевом пути из Вефиля в Еффрафу – Вифлеем (будущее место рождения Иисуса Христа), причем Рахиль умирает родами: на смертном одре она называет новорожденного Бен-Они («сын муки моей»), но отец дает ему более «счастливое» имя (Быт. 35:16–19). В. – предмет особенной заботы отца (посылая других сыновей в Египет, Иаков не решается послать В.: «не случилось бы с ним беды», Быт. 42:4). Но В. принужден явиться в Египет по особому требованию Иосифа, который при виде В., «сына матери своей», не может удержаться от слез, «потому что воскипела любовь к брату его» (Быт. 43:29–30). Затем В. служит орудием испытания, которому Иосиф подвергает братьев: те не покидают В. в (мнимой) опасности порабощения за (мнимую) кражу; открыв себя братьям, Иосиф «пал на шею Вениамину, брату своему, и плакал; и Вениамин плакал не шее его» (Быт. 45:14). При раздаче подарков В. оказывается одарен Иосифом особенно щедро. Образ В. как младшего дитяти, к которому продолжают относиться отчасти как к ребенку и тогда, когда он давно стал взрослым, и чувствительная, «слезная» атмосфера связанных с ним эпизодов контрастируют с благословением, которое дает ему на смертном одре отец: «Вениамин хищный

волк, утром будет есть ловитву и вечером будет делить добычу» (Быт. 49:27); но это относится не к личности самого В., а к последующей истории его племени, которое отличалось особой воинственностью, давало израильскому войску особенно искусных лучников (1Пар. 7–8 и др.); в лице Саула воин из племени В. стал царем Израиля. Апостол Павел называет себя: «из колена Вениаминова» (Рим. 11:1).

Позднейшие иудейские легенды расцвечивают колоритными деталями рассказ о рождении В. (двенадцатилетнее вымаливание Рахилью еще одного сына у Бога, вскармливание новорожденного сиротки молоком Валлы и т. д.), о его приключениях у Иосифа в Египте и других моментах его жизни.

Вера

ВѢРА, в некоторых религиозных системах центральная мировоззренческая позиция и одновременно психологическая установка, включающая, во-первых, принятие определенных утверждений (догматов), напр., о бытии и природе Божества, о том, что есть благо и зло для человека и т. п., и решимость придерживаться этих догматов вопреки всем сомнениям (оцениваемым как «искушения»); во-вторых, личное доверие к Богу как устроителю жизни верующего, его руководителю, помощнику и спасителю во всех конкретных ситуациях, посылающему страдания и предъявляющему трудные требования для блага самого верующего; в-третьих, личную верность Богу, на «служение» Которому верующий отдает себя (во всех языках, с которыми изначально связано становление теистических религий, «В.» и «верность», а также «верующий» и «верный» обозначаются соответственно тем же словом). Столкновение В. с рационалистической критикой приводит к одной из трех позиций, выявляющихся в различных направлениях теологии: либо догматы В. предлагаются разуму как аксиомы, сами не подлежащие ни доказательству, ни критике, но дающие отправную точку для цепи логических умозаключений (максима Августина и Ансельма Кентерберийского «верую, чтобы понимать»), либо предпринимаются попытки умозрительно обосновать их, переводя на язык философских конструкций и нередко рационалистически переосмысляя (максима Абельяра «понимаю, чтобы веровать»), либо, наконец, с вызовом декларируется полная несовместимость В. с «немощным» человеческим разумом (максима «верую, ибо нелепо», ложно приписываемая Тертуллиану, но находящая известные соответствия и у него, и у Петра Дамиани, и отчасти у С. Кьеркегора). Вторая позиция приводит к поглощению богословия идеалистической философией, третья – к разрыву между богословием и философией, поэтому ортодоксальная теистическая теология обычно исходила из первой позиции.

Проблематика В. распространена в тех же границах, что и явление богословия: религии типа греко-римского или синтоистского язычества не знают понятия В. как внутреннего состояния и требуют от человека соблюдения ритуальных и традиционно-моральных предписаний и запретов; в иудаизме, христианстве и исламе понятие В. почти совпадает с понятием религии (выражения «христианская В.» и «христианская религия» обычно употребляются как синонимы).

Переосмысление и изменение функционирования концепта В. можно найти в различных философских системах. Так, в философии Канта В., оторванная от конфессиональной традиции, переосмысливается как позиция практического разума, принимающего то, что логически недоказуемо, но необходимо для обоснования морального императива. В XX в. под влиянием экзистенциализма становится привлекательным понятие В., не имеющей догматически сформулированного предмета или по крайней мере ориентированной в первую очередь не на него; оно артикулируется во внеконфессиональной философии (напр., у Ясперса), но может использоваться в конфессиональной полемике, например, в споре иудаизма против христианства (Бубер М., Два образа веры, М., 1995), в споре современных направлений протестантизма против традиционных парадигм теологии (программа «керигматического» подхода у Р. Бультмана) и т. п.

Вергилий

ВЕРГІ́ЛИЙ (Vergilius, в позднейшем написании Virgilius) Марон Публий (15.10.70 до н. э., Анды близ Мантуи, – 21.9.19 до н. э., Брундизий), римский поэт и мыслитель. В молодости принадлежал к эпикурейскому кружку Сирона в Неаполе; в одном из юношеских стихотворений (Catalepton, 5) страстно отрекается от риторики и даже поэзии во имя душевного покоя, даруемого философией. Мечта об уходе от литературы ради философских занятий сопровождала В., по свидетельству современников, до конца жизни. Но именно в качестве поэта В. выразил определенное мыслительное содержание, мало освоенное античной философией. Это прежде всего осмысление труда и осмысление истории. Зрелое творчество В. открывает сборник «Буколики»; в нем выделяется 4-я эклога – пророчество о рождении чудесного младенца, которое откроет новый мировой цикл, возврат золотого века. В этой переработке восточных эсхатологических мотивов христиане увидели предсказание рождения Христа. За «Буколиками» последовали «Георгики» – изобилующий натурфилософскими мотивами дидактический эпос, где с особой силой звучит хвала «недоброму труду» (*labor improbus*) как благому насилию, которое человек творит над самим собой и над природой. Тема самопреодоления и самоотречения достигает кульминации в «Энеиде» – незавершенном мифологическом эпосе, в основу которого положено предание о беженцах из Трои как основателях величия Рима. История, интерпретировавшаяся в античном мифе и античной философии при помощи циклических схем, впервые для греко-римской культуры с исключительной силой прочувствована как движение, имеющее смысл и цель. Побежденным троянцам вверен залог исторической будущности, но ради него Эней должен последовательно отказаться от своих самых естественных порывов, ибо только так он может исполнить свою роль в истории. Один из важных мотивов «Энеиды» – представление о том, что каждый народ имеет в истории особое назначение и призвание: греки призваны

заниматься науками и искусствами, римляне – воевать и править.

В. оказал исключительно широкое влияние на всю историю западноевропейской культуры. Он дал важные импульсы мысли Августина. Для Данте в «Божественной Комедии» В. – средоточие всей человеческой мудрости; невозможен без В. и его утопический трактат «О монархии». Культ В. характерен для мыслителей гуманизма, начиная с Петрарки. Эстетика классицизма со времен М. Дж. Види и Скалигера видела в поэзии В. практическое воплощение своего идеала.

Византийская философия

ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, создавалась на греческом языке в условиях «ромейского» (букв, «римского») государства с центром в Константинополе, самосознание и формы которого были непосредственно преемственными по отношению к поздней Римской империи. За условную дату начала византийской эпохи можно принять перенесение резиденции Римского императора в Константинополь (к 330 г.), объявление ортодоксального христианства государственной религией (380) или отделение Восточной империи от Западной (395); ее конец был ознаменован завоеванием Константинополя турками-османами в 1453 г. В создании В. Ф. участвовали различные народы: «ромей», т. е. греки и до конца эллинизированные выходцы из других народов, сирийцы, армяне, выходцы из грузинских земель, славяне и др. Ареал распространения византийской философской культуры первоначально охватывал восточное Средиземноморье, причем особую роль играли такие центры, как Александрия, Антиохия, Газа, Дамаск; после VII в. Сирия, Палестина и Египет отошли к арабской культуре: под конец оставалось два центра В. Ф. – Константинополь и г. Мистра в Пелопоннесе.

В. Ф. – прямое продолжение позднеантичной философии. Между ними нельзя найти ощутимой исторической грани. Языческий неоплатонизм и христианская патристика сосуществуют в IV-VI вв.: Прокл, Дамаский, Симликий и др., относимые к заключительному периоду древнегреческой философии, принадлежат также В. Ф. В. Ф. переняла античный понятийный аппарат, проблематику, навыки умственной работы. Для нее характерен намеренный традиционализм, проявлявшийся, между прочим, в том, что новое часто преподносилось как комментарий к старому: к какому-либо античному тексту, позднее – к текстам представителей патристики (напр., творческое комментирование Максимом Исповедником Григория Богослова и Псевдо-Дионисия Ареопагита). Другим ходовым способом заниматься

философией было собирание, сопоставление, сопряжение чужих мыслей, сияющее подняться от эклектики к синтезу. Все это не закрывало путей оригинальности, однако ставило ее в особые условия.

Социальный контекст В. Ф. – идеология авторитарной державы, притязающей на то, чтобы вмещать, объединять и примирять в себе религиозные, государственные и культурные ценности. Держава эта в начале своего исторического пути была «вселенской», но продолжала сознавать себя таковой и позднее, когда это самосознание уже противоречило реальности; зачатки греческого патриотизма, проявляющиеся у некоторых представителей поздневизантийской образованности даже тогда не могли соперничать со «вселенскими» притязаниями. Культивирование античного наследия (вопреки авторитету сурового монашеского аскетизма) никогда не встретило бы в Византии столь благоприятных условий, если бы престиж античной культуры не рассматривался как один из аспектов престижа византийской государственности. Конечно, ориентация на классическую древность скрывала в себе возможность ностальгической тоски по язычеству, даже духовного возврата к язычеству (Плифон), весьма страшившую ревнителей византийского православия. Но такая ориентация состояла в неразрывном союзе с крайне важными для Византии культурно-политическими идеалами, с пафосом империи, порядка, законопослушной, бюрократической цивилизованности. Она была преградой против напора мысли низов и «варварских» окраин, незнакомой со школьными правилами и античными терминами. Хранителем античной культурной и, в частности, философской традиции в Византии был образованный чиновник – социальный тип, ярким представителем которого был Михаил Пселл – центральная фигура В. Ф. XI в., горячий почитатель Платона и неоплатоников, перенимающий от них даже компрометирующий православного византийца интерес к оккультным занятиям. Культивировавшаяся элитой просвещенной бюрократии любовь к образованности и широта взглядов сочеталась подчас с нечеткостью философских позиций, напр., у таких ярких

представителей энциклопедической учености конца XIII – начала XIV вв., как Феодор Метохит и Никнфор Хумн, полемика которых развертывалась под влиянием их борьбы за власть в государстве (Хумн обвиняет Метохита во враждебности к Платону, однако Метохит часто цитирует Платона, а Хумн, напротив, написал целый трактат в опровержение Платона и т. п.).

К общественному фону В. Ф. относится и византийское православие, обретшее догматическую форму в ходе богословских дискуссий (тринитарные споры IV в., христологические споры IV-VII вв., иконоборческие споры VIII-IX вв.), разошедшееся с западным католицизмом к XI в. и окончательно определившее себя в исихазме к XIV в. Почти непрерывно велась полемика с иудаизмом, исламом, позднее с католицизмом («прения о вере»). Преобладающий социальный тип христианского мыслителя – образованный епископ, философствующий в связи с нуждами богословской полемики; напр., проблемы философской антропологии и новое для философии понятие личности («ипостаси») обсуждаются по ходу христологических споров. Вообще в IV-VII вв. теология и философия были ближе друг к другу, чем в последующие периоды. Рождавшаяся в конфессиональных конфликтах потребность утверждать свою веру и разоблачать чужую жестким ведением аргументации толкала к рассудочной работе с понятиями и силлогизмами, стимулировала интерес к аристотелевской логике. Этот уклон, который в полной мере реализовался в западноевропейской схоластике, раньше всего выявился в В. Ф. (особенно у Леонтия Византийского и Иоанна Дамаскина). Не только перед лицом противника, но и в кругу ортодоксального единомыслия дух догматизма, страшящийся даже невольных отступлений, занимал умы поисками непогрешимо логических выводов из заданных верой посылок; это называлось «акривия» (греч. «строгость, точность») или «акривология». Парадоксально, что вера нуждалась в логическом оснащении именно постольку, поскольку была авторитарной: на «принудительность» логики возлагались те же функции, что и на государственные возможности принуждения,

на мощь «благоверной» державы. Православное христианство и византийская идеология сакрализованной государственности вместе составляли двуединую систему общеобязательного правоверия (т. н. политическая ортодоксия). Между тем это были разные идеологии с различным генезисом и содержанием, неизбежно вступавшие в конфликт, особенно в ранние периоды существования Византии. Насаждение императорами арианства в IV в., монофелитства в VII в и иконоборчества в VIII-IX вв. – это ряд последовательных попыток подчинить идею Церкви имперской идее; современная каждому из этих явлений православная оппозиция Афанасия Александрийского, Максима Исповедника, Феодора Студита – ряд столь же последовательных попыток преодолеть имперскую идею во имя идеи Церкви (к этому же была еще ранее направлена борьба Иоанна Златоуста). Сопряжение христианства с имперской идеологией могло произойти только благодаря посредничеству платонически окрашенного символизма, характерного для осмысления государства в Византии: император, оставаясь смертным и грешным человеком, «участвует» в таинстве власти, понимаемой в духе теократии, как, по доктрине Платона, тленная вещь «участвует» в нетленной идее. Так философское умозрение связывается через символ с политической реальностью эпохи. На заре В. Ф. явилась оказавшая универсальное влияние на всю средневековую культуру мистико-символическая теория общества в его соотнесенности с надмирным бытием – трактат Псевдо-Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии», Идеологическая ситуация в Византии толкала В. Ф. к особенно интенсивному занятию гносеологическими и эстетическими аспектами таких понятий, как символ, «отображение», «образ» (или «икона» – тот же термин εἰκών, что важно учитывать при анализе богословия иконы): согласно максиме Псевдо-Дионисия Ареопагита, «вещи видимые суть образы невидимых» (Epist. 10, PG 3, col. 1117), в частности, историческое время есть «образ» («икона») неподвижной вечности, как об этом учил еще Платон, материальный космос – «образ» идей-парадигм в уме Бога, человеческое общество и специально Церковь и христианское

государство – «образ» ангельской иерархии, культовое действие и культовое искусство – «образ» сверхчувственной красоты. Примечательно, что Иоанн Дамаскин, идущий от аристотелевской логики и совершенно чуждый неоплатоническому духу, как бы исторический антипод Псевдо-Ареопагита, сходится с ним, однако, в том, что в полемике против иконоборцев описывает икону как критерий реальности Боговоплощения, т. е. прямо связывает сакральную эстетику и философию культа с фундаментальными вопросами мистической онтологии и гносеологии; это черта, характеризующая В. Ф. в ее ортодоксально-религиозных проявлениях как целое.

Из многообразия античных философских школ и направлений В. Ф. удерживает только платонизм и аристотелизм, стремясь привести их к синтезу. Задача такого синтеза была поставлена еще неоплатонизмом, и она остается актуальной на исходе В. Ф. (напр., для Виссариона Никейского). Но попытки синтеза предпринимались каждый раз либо под знаком Платона, либо под знаком Аристотеля: на панораме В. Ф. мы видим противостояние платонизма, дополненного аристотелевской логикой, и, как альтернативы к нему, аристотелизма, дополненного платоновской символикой. Однако теологию византийского православия нельзя (хотя бы и с оговорками) назвать ни платонической (вопреки концепции славянофилов, противопоставлявших православное мышление католическому как платонизм – аристотелизму, ни аристотелианской (вопреки концепции Ф. Успенского, противопоставлявшего византийскую ортодоксию византийскому вольнодумству как аристотелизм – платонизму). Она при надобности пользовалась и платоновскими, и аристотелевскими ходами мысли, но решительно настаивала на несводимости церковного учения к какой-либо философской доктрине. Собор 1076 г., осудивший Иоанна Итала, проклиная тех, кто не ограничивается изучением «эллинских учений» ради отработки умственной техники, но воспринимает их как критерий при решении вопросов веры; такова же точка зрения Григория Паламы в полемике против Валаама. Теология как таковая

оставалась нейтральной в споре платоников и аристотеликов, и это отличало ситуацию В. Ф. от ситуации зрелой западной схоластики, имевшей дело сначала с официальными запретами аристотелизма, а затем – с его канонизацией. И на Востоке, и на Западе церковный авторитаризм сочетался с определенной мерой свободы занятия античным философским наследием, но границы свободы и несвободы пролегали по-разному: в Византии не было монополии клира на умственную деятельность, и образованный чиновник или придворный имел больше свободы практиковать изложение и комментирование «эллинских учений» как частное дело, отграниченное от церковной теологии и подчиненное ее требованиям лишь в некоей отдаленной перспективе, но не имел свободы предлагать связную интерпретацию самой церковной доктрины под знаком той или иной философской системы. Именно потому к В. Ф. не вполне применимо понятие схоластики, хотя некоторые явления византийской философствующей теологии (прежде всего тексты Иоанна Дамаскина) явились важнейшим импульсом для становления схоластического метода на Западе. По той же причине византийская теология не знала исторического выбора между платонизмом и аристотелизмом, какой произошел на Западе в XIII в. В период выяснения основных догматов и дискуссии вокруг них церковные мыслители чаще обращались к Платону (как это видно у представителей патристики), а в период консервации уже созданной догматической системы и разработки выводов из нее они обычно ориентировались на Аристотеля (как это видно у Леонтия Византийского, Иоанна Дамаскина и его наследников вплоть до Николая Мефонского и Геннадия Схолария). В этом смысле ортодоксальная теология и в Византии совершила путь от Платона к Аристотелю, но структура этого пути, как и структура общего соотношения между теологической проблематикой и философской методикой, была там принципиальной иной, чем на Западе.

Об утилитарной заинтересованности В. Ф. и византийской теологии в аристотелевском логическом оснащении говорит статистика манускриптов: только Новый Завет, Иоанна

Златоуста и Иоанна Дамаскина переписывали в Византии чаще, чем Аристотеля, между тем как число дошедших списков Платона почти в 4 раза меньше. Но тяготение византийской ортодоксии к Аристотелю, оказываемое ею предпочтение ему перед Платоном (когда, напр., Николай Мефонский в контексте обличения еретической доктрины Сотириха Пантевгена демонстративно солидаризуется с аристотелевской критикой теории идей Платона и резко отзывается о последней) объясняется тем, что наследие Аристотеля гораздо больше подходило для инструментального использования его внемировоззренческих предпосылок мысли своего творца, чем наследие Платона. У Аристотеля можно было учиться школьной правильности мышления, не становясь аристотеликом (как им не стал Палама, штудировавший в юности аристотелевскую логику). Напротив, соприкосновение с Платоном означало контакт с определенным мировоззрением, более того, с философской мифологией и духовным опытом, по некоторым признакам похожим на христианский, но как раз поэтому особенно подозрительным и опасным. Акты собора 1076 г. торжественно провозглашают анафему «принимающим платонические идеи как истинные и говорящим, что самосущая материя оформляется от идей», акты собора 1351 г. выносят такой же приговор «начавшим во зло Церкви Христовой вводить оные платонические идеи и эллинские мифы». Обвинение еретика в платонизме становится для византийских церковных дискуссий штампом, применяемым к месту и не к месту. Запреты налагались, однако, не на изучение платоновского наследия, а на придание ему богословской и вообще мировоззренческой значимости.

История В. Ф. знает несколько поворотных моментов. Один из них связан с подведением итогов завершившегося пути патристики и кодификацией этих итогов, осуществленной Иоанном Дамаскиным, в последний раз тесно соединившим специально-теологическую и энциклопедическо-философскую проблематику; жесткая упорядоченность и систематичность изложения, отсутствовавшая у представителей патристики, умение обо всем сказать необходимое и все рассмотреть в

связи, сопровождается у него известным отвердением мысли. Но именно общепонятный характер текстов Дамаскина, порожденный временем, требовавшим популяризации и компендиев, обеспечил ему универсальное влияние в византийской культуре и за ее пределами, в частности, на Руси. В X в. начинается возрождение интереса к античности и светских ученых занятий (Фотий). В целом это период накопления знаний и распространения среди элиты навыков логической дисциплинированной мысли, которые были у Дамаскина исключительным свойством его личности. Следующий поворотный момент наступает в XI в. и связан с деятельностью Михаила Пселла. Пселл идет дальше поколения Фотия и способен назвать Платона «светом для христианской философии», но здесь он оказывается на грани допустимого с точки зрения византийской ортодоксии (уже ученик Пселла Иоанн Итал оказался в ситуации резкого конфликта с церковными авторитетами). В XII в. влияние светской линии В. Ф. порождает в теологии ряд рационалистических ересей, сопоставимых с доктриной Абеяра на Западе (Евстратий Никейский, Сотирих Пантевген); все они платонически окрашены, и защитнику православия Николаю Мефонскому приходится спорить с Проклом, как с живым врагом. Одновременно происходит расцвет монашеской мистики, отталкивающейся от мирских тенденций в культуре (Симеон Новый Богослов, Никита Стифат). В XIII в. В. Ф. развиваемая в изгнании в Никее (после взятия Константинополя крестоносцами в 1204 г. и до его отвоевания в 1261 г.), возвращается к логической проблематике Аристотеля и Порфирия Никифор Влеммид, Георгий Акрополит). Последний расцвет мирских тенденций В. Ф. наступает в конце XIII в. – начале XIV в.; Феодор Метохит и Никифор Хумн – яркие представители энциклопедической учености эпохи. Культурной элите, порождавшей такие типы, был отпущен недолгий срок. С одной стороны, любители античной культуры, напр., Никифор Григора, ученик Метохита, вступили в сражение с исихазмом и проиграли, с другой стороны, приближалось падение Константинополя под натиском турок. Византийские философы

и ученые отправляются на Запад, прежде всего в Италию, где оказывают влияние на философию Ренессанса. Плифон, на исходе исторического существования Византии парадоксальным образом вернувшийся к языческому неоплатонизму, за тысячелетие до этого стоявшему у колыбели В. Ф., явился вдохновителем создания Флорентийской Академии; более умеренный Виссарион, соединявший неоплатонические увлечения с лояльностью в отношении христианства, указал путь т. н. «христианским гуманистам» Запада. Греки в Италии продолжают свою традиционную полемику вокруг имен Платона и Аристотеля: Феодор Газа и Георгий Трапезунтский выступают в защиту аристотелизма, Виссарион – в защиту платонизма.

Виссарион

ВИССАРИΟΝ (βησσαρίων) Никейский (2.1.1403, Трапезунт, – 18.11.1472, Равенна), византийский богослов, публицист, ученый-гуманист и философ. С 1423 г. монах, был в Мистре учеником Плифона и участником его кружка, испытал влияние его философских симпатий (культ Платона) и политико-экономических идей; с 1437 г. архиепископ г. Никеи (откуда прозвище). Участник Ферраро-Флорентийского собора (1438–39), энергичный сторонник воссоединения Православной и Католической Церквей. Во Флоренции вступил в контакт с кругами гуманистов. С 1439 г. кардинал Католической Церкви, в 1440 г. вернулся в Италию с богатым собранием греческих рукописей. После падения Константинополя безуспешно призывал католических государей Италии, Германии и Франции выступить в крестовый поход с целью освобождения греков из-под власти турок. В 1463 г. папа Пий II поставил В. патриархом Константинопольским, что могло иметь лишь символический характер; это дало повод В. написать «Окружное послание к грекам», где он защищает свой переход в католицизм и резко критикует состояние греческой Церкви. В. завершает определенную традицию в истории византийской философии (его предшественники – Никифор Влеммид, Иоанн Векк, Плифон), одновременно передавая ее итоги западному гуманизму. Особенность В. – тенденция к сглаживанию острых углов и примирению враждебных точек зрения: филэллинство Плифона освобождается у него от антихристианских импликаций; неоязыческая фразеология плифоновского кружка становится в его устах безобидной литературной игрой. Включившись в полемику платоников и аристотеликов на стороне первых (трактаты «О естестве и художестве» и «Против клеветников Платона»), возражая Феодору Газе и Георгию Трапезунтскому, В. воздерживается от нападок на аристотелизм как таковой: его цель – доказать через посредство неоплатонической интерпретации, что доктрины Платона и Аристотеля в существе своем не противоречат друг другу и

служат защите христианства. Эта точка зрения оказала широкое влияние на умеренных гуманистов, начиная с Флорентийской академии. Достигнув видного положения в политической и культурной жизни Европы, В. способствовал резкому росту популярности греческой культурной традиции на Западе.

Власти

ВЛА́СТИ (греч. Ἐξουσία), в христианских представлениях ангельские существа. В новозаветных текстах бегло упоминаются как особого рода космические духи, причем как благие, послушные Богу (1Пет. 3:22 – [Христу] «...покорились Ангелы, и Власти, и Силы»), так и злые, антагонисты Бога (Еф. 6:12). В связи с этим гностики из секты каинитов, совершая в согласии со своей доктриной тот или иной immoralный акт, понимали это как дань В. и произносили ритуальную формулу: «О, Власть имярек, творю действие твое». В иерархии девяти чинов ангельских Псевдо-Дионисий Ареопагит (V в. или нач. VI в.) отводит В. место последнего «чина» средней триады, после Господств и Сил, особую близость В. к которым подчеркивает: как и они, В. воплощают принцип непогрешимой и невозмутимой иерархической стройности, повелевания в послушании, без всякой возможности «тиранического употребления во зло» авторитета.

Вода

ВОДА́, одна из фундаментальных стихий мироздания. В самых различных мифологиях В. – первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса; срв. встречающийся в большинстве мифологий мотив подъятия мира (земли) со дна первичного океана. Водное чудище выступает партнером Бога-Творца в демиургическом поединке и одновременно материалом для построения мира (срв. Тиамат в шумеро-аккадской мифологии). В. – это среда, агент и принцип всеобщего зачатия и порождения. Но зачатие требует как женского, так и мужского начала; отсюда два аспекта мифологемы В. В роли женского начала В. выступает как аналог материнского лона и чрева, а также оплодотворяемого мирового яйца. Книга Бытия, описывая сотворение мира, использует очень древний образ – оживляющее приникание «Духа Божьего» к мировым водам, изображаемое (в иудейском оригинале) через метафору птицы, которая высиживает яйцо. В. может отождествляться с землей как другим воплощением женского начала. Так возникает возможность олицетворения земного и водного начал в одном персонаже (срв. иран. Ардвисуру Анахиту и Арматай, скиф. Апи и т. п.). Брачный союз неба как мужского начала с землей или В. является широко распространенным у индоевропейцев мифологическим мотивом (священный брак). Китайская категория «инь» объединяет в себе значения В. как оппозиции огню и как женского начала. Богини любви (Иштар, Афродита и т. п.) непременно связаны с В., что объясняет широкое распространение эротической метафоры В. Так, увещание довольствоваться законной женой выражается в афоризме библейской «Книги притчей Соломоновых» (Прит. 5:15): «Пей воду из твоего водоема и текущую из твоего колодезя» (срв. древнерусскую легенду об ответе св. Февронии покушавшемуся на ее честь, что, мол, все женщины одинаковы, как одинакова вода по обе стороны лодки). Но одновременно В. – плодотворящее мужское семя, заставляющее землю «рожать». Этот мотив характерен, напр.,

для хананейско-финикийского образа Балу (Баал-Хаддада). Эта же символика отмечается в греческой мифологии, где речные божества выступают как жеребцы и супруги смертных женщин. Мотивы женского и мужского производящего начала органически совмещаются в таких образах, как Ардвисура Анахита: «Она для меня делает благом и воду, и семя мужей, и утробу жен, и молоко женской груди» («Ясна» LXTV, 1–2). С этим совмещением связан «андрогинизм» В., явно или скрыто присутствующий в образах божеств плодородия. С другой стороны, двоякость функций В. нередко воплощалась в супружеской чете водных (морских) божеств: такова роль отца Океана и матери Тефиды у Гомера (Hom. II. XIV, 200–210). В. как «влага» вообще, как простейший род жидкости выступала эквивалентом всех жизненных «соков» человека – не только тех, которые имеют отношение к сфере пола и материнства, но прежде всего крови – мотив, характерный для мифологических представлений южно-американских индейцев. С мотивом В. как первоначала соотносится значение В. для акта омовения, возвращающего человека к исходной чистоте. Ритуальное омовение – как бы второе рождение, новый выход из материнской утробы (аспект мифологемы В., удержанный в христианской символике крещения). В то же время водная бездна или олицетворяющее эту бездну чудище – олицетворение опасности или метафора смерти; чрево водного чудища – преисподняя, выход из чрева- воскресение (мотив Ионы). Соединение в мифологии В. мотивов рождения и плодородия с мотивами смерти находит отражение во встречающемся во многих мифологиях различии живой и мертвой В., животворящей небесной В. и нижней, земной соленой В., непригодной ни для питья, ни для орошения (срв. также библейское «И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью»; Быт. 1:7). Как бездна хаоса В. – зона сопротивления власти бога-демиурга; библейские псалмы и «Книга Иова» говорят о борьбе Господа с демоническими жителями В. (срв. древнеиндийские мифы о победах Индры над хтоническими чудовищами, связанными с водной стихией). Наконец, являя собой начало

всех вещей, В. знаменует их финал, ибо с ней связан (в эсхатологических мифах) мотив потопа.

Вознесение

ВОЗНЕСЕНИЕ (греч. Ἀνάληψις, ср. лат. Ascensio, «восшествие»), по христианскому вероучению, возвращение Иисуса Христа по завершении Им земной жизни в божественную сферу бытия – «на небо». По новозаветным рассказам, В. произошло через 40 дней после Воскресения (Деян. 1:3), в окрестностях Иерусалима, на пути к Вифании (Лк. 24:50–51), т. е. на восток от города, на склоне горы Елеон (Деян. 1:12), в присутствии апостолов, после беседы с ними (Мк. 16:19). Последний жест Христа перед исчезновением в глубине небес – благословение (Лк. 24:50–51). «Два мужа в белой одежде» (типичное новозаветное описание Ангелов) обратились к апостолам: «мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:11). Византийская и древнерусская иконография В. исходит из эсхатологического смысла, намеченного в этих словах Ангелов: Христос возносится Таким, Каким некогда вернется «во славе» вершить Страшный Суд. Присутствие апостолов, объединившихся вокруг Девы Марии (новозаветные тексты не упоминают о присутствии Девы Марии при В.), символизирует провожающую Христа на небеса и ожидающую Его второго пришествия Церковь; поза Марии – молитвенная (т. н. Оранта). Этот иконографический тип остается практически неизменным от миниатюры сирийского «Евангелия Рабулы» (586 г.) до поздних православных икон поскольку те сохраняют какую-либо связь с традицией. Сюжет В. имеет параллели в религиозно-мифологических представлениях многих народов, согласно которым мифологические персонажи могут перемещаться из одного мира в другой.

Волхвы

ВОЛХВЫ́ (др.-рус. ед. ч. вѣлхв), у восточных славян жрецы, служители языческого культа. В христианских преданиях В., цари-волхвы, маги (греч. μάγοι, лат. magi), мудрецы-звездочеты, пришедшие поклониться младенцу Иисусу Христу. Евангельское каноническое повествование (только Мф. 2:1–12) не называет ни их числа, ни имен, ни этнической принадлежности, но ясно, что это не иудеи и что их страна (или страны) лежит на восток от Палестины. По явлению чудесной звезды они узнают, что родился «Царь Иудеев», Мессия, и приходят в Иерусалим, где простосердечно просят Ирода, царя иудейского, помочь им в поисках младенца. Запрошенные Иродом книжники сообщают, что по древним пророчествам Мессия должен родиться в Вифлееме; Ирод отправляет туда В., решив использовать их, чтобы выведать имя своего родившегося соперника. Звезда, к радости В., останавливается над тем местом, где находится младенец-Христос; они совершают перед младенцем обряд «проскинезы» (повергаются ниц, как перед восточным монархом) и приносят ему в дар золото, ладан и благовонную смолу – мирру. Вещий сон запрещает им возвращаться к Ироду, и они направляются к себе на родину.

Церковные и апокрифические предания добавляют подробности. Уже Ориген (II-III вв.) исходит из того, что число В. соответствовало числу их даров, т. е. было равно трем, и это становится общепринятой версией. Такое число соотносилось с тремя Лицами Троицы, тремя возрастами человека, а также с представлением о тройственном делении человеческого рода; по другой версии, получившей хождение в сирийской и армянской традиции, число В. – 12 (см. ст. «Двенадцать апостолов»). Родиной В. в раннехристианской литературе уже со II в. (Иустин) нередко называют Аравийский полуостров, тем самым связывая их как с богатой традиционно-мифологической топикой «Счастливой Аравии», так и с ветхозаветными пророчествами о поклонении иноземцев мессианскому царю Израиля: «цари Аравии и Савы принесут дары... и будут давать

ему от золота Аравии» (Пс 71:10,15); «и придут народы к свету твоему, и цари – к восходящему над тобой сиянию... все они из Савы придут, принесут золото и ладан, и возвестят славу Господа» (Ис. 60:3,6; оба текста упоминают как «свет», соотносимый с образом звезды В., так и дары – золото и ладан; из наложения этих пророчеств о приходе «царей» на социальную реальность восточных теократии, где главы жреческой иерархии обычно были местными градоправителями и царьками, возникло представление о «царском» сане В., впоследствии общепринятое). Некоторые особенности аравийских мифов и культов, включавших представление о рождении бога от девы-камня, побуждали христиан предполагать у жрецов и «мудрецов» Аравии особое предчувствие тайны Рождества. Однако еще чаще за родину В. принимали персидско-месопотамский ареал (у Климента Александрийского на рубеже II и III вв. и позднее); само слово «маги» исконно обозначало членов жреческих каст Персиды и Мидии, но в быту применялось для обозначения месопотамских («халдейских») астрологов; в реальности первых веков н. э. грань между обоими смыслами практически стерлась. Характерно, что раннехристианское искусство изображало ветхозаветных персонажей, оказавшихся в Вавилоне, т. е. Даниила и трех отроков, одетыми по-персидски (войлочная круглая шапка, штаны, часто хитон с рукавами и мантия), тот же наряд неизменно дается В. Персидский царь Хосров II Парвиз (VII в.), уничтожавший все христианские церкви в Палестине, пощадил Вифлеемскую церковь Рождества из-за персидского обличья изображенных на ней В. Через Месопотамию В. связывались с воспоминаниями о Валааме и Данииле, которые проповедовали месопотамским язычникам приход Мессии (а Валаам говорил о мистической «звезде от Иакова»); через Персию – с культом Митры (описанный выше костюм В. совпадает с костюмом жрецов митраизма). Представления о персидском происхождении В. дольше всего держались в византийской иконографии; на Западе они были утрачены, В. либо не имели этнических характеристик, либо неопределенно соотносились с арабским или даже византийским Востоком. С

наступлением эпохи Великих географических открытий и активизацией миссионерской деятельности в «экзотических» странах В. становятся олицетворением человеческих рас – белой, желтой и черной, – или трех частей света – Европы, Азии, Африки; эта идея, возможная только для Нового времени, все же связана с исконным взглядом на В. как представителей всего языческого человечества, а также с еще более древним архетипом тройственного деления рода человеческого. Имена В. в раннехристианской литературе варьируются (у Оригена – Авимелех, Охозат, Фикол, в сирийской традиции – Гормизд, Яздегерд, Пероз, и др.); на средневековом Западе и затем повсеместно получают распространение имена – Каспар, Бальтазар, Мельхиор. Слагаются легенды о позднейшей жизни В.: они были крещены апостолом Фомой, затем приняли мученичество в восточных странах. Их предполагаемые останки были предметом поклонения в Кёльнском соборе.

Дары В. обычно истолковывались так: ладаном почитают Божество, золотом платят подать царю, миррой (которой умащали мертвецов) чествуют предстоящую страдальческую кончину Иисуса Христа.

Воскресение Иисуса Христа

ВОСКРЕСЕНИЕ Иисуса Христа (греч. Ἀνάστασις, лат. Resurrectio), в христианском вероучении возвращение Иисуса Христа к жизни после Его смерти на кресте и погребения. Евангелия рассказывают, что Христос неоднократно предсказывал Свою насильственную смерть и В. «в третий день» (напр., Мф. 16:21; Мф. 17:23; Мф. 20:19). Этот срок, символически соотнесенный с ветхозаветным прототипом – трехдневным пребыванием Ионы в утробе морского чудища (Мф. 12:40: «как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи»), назван в соответствии со счетом дней, принятым в древности, когда сколь угодно малая часть суток принималась за день (хотя фактически между смертью Христа и его В., как они изображены в Евангелиях, лежит меньше двух суток – примерно от 15 часов в пятницу до ночи с субботы на воскресенье). Само событие В. как таковое, т. е. оживание тела Христа и Его выход из заваленной камнем гробницы, нигде в канонических Евангелиях не описывается, поскольку никто из людей не был его свидетелем (по этой же причине оно не изображается в византийской и древнерусской иконографии). Только в апокрифическом «Евангелии Петра» имеются наглядные картины самого В. Канонические Евангелия сообщают лишь: во-первых, о зрелище пустой гробницы со сложенным в ней саваном (Ин. 20:5–7) и отваленным камнем, на котором сидит юноша, облеченный в белую одежду (Мк. 16:5), т. е. один из Ангелов (Мф. 28:2), или два Ангела (Лк. 24:4), ясными словами говорящие о В.; и во-вторых, о явлениях воскресшего Христа Своим последователям. Пустую гробницу как вещественный знак В. видят мироносицы, т. е. женщины, пришедшие рано утром в воскресенье довершить дело погребения и помазать тело Христа по восточному обычаю благовонными и бальзамирующими веществами (Мф. 28:1–8; Мк. 16:1–8; Лк. 24:1–11). Затем к пустой гробнице являются и входят в нее апостол Петр и «другой ученик» (Иоанн Богослов) (Ин. 20:2–10).

Явления воскресшего Христа отличаются чудесными особенностями, они телесны (Христос ест с учениками, апостол Фома пальцем ощупывает на теле Христа рану от копья), но телесность эта уже не подчинена физическим законам (Христос входит сквозь запертые двери, мгновенно появляется и мгновенно исчезает и т. д.). Он перестал быть непосредственно узнаваемым для самых близких людей: Мария Магдалина сначала принимает Его за садовника (Ин. 20:15), ученики, которым Он явился на пути в Эммаус, пройдя с Ним долгую часть пути и проведя время в беседе с Ним, вдруг узнают Его, когда у них «открываются глаза», причем Он сейчас же становится невидимым (Лк. 24:13–31); но не все поверили в телесное В. Христа (Мф. 28:17, срв. рассказ о неверии Фомы, Ин. 20:25). По преданию, не имеющему опоры в евангельском тексте, но разделяемому православной и католической традицией, Христос по Воскресении раньше всех явился Деве Марии. Согласно канонической версии, явления воскресшего Христа и Его беседы с учениками продолжались 40 дней и завершились Вознесением. В одном новозаветном тексте упоминается явление Христа по Воскресении «более нежели пятистам братии в одно время» (1Кор. 15:6).

Православная иконография В. знала наряду с мотивом сошествия во ад (настолько тесно связанным с темой В., что византийские и древнерусские изображения сошествия во ад воспринимаются как иконы В.) мотив мироносиц перед пустым гробом. Мотив победоносного явления Христа над попираемым гробовым камнем, с белой хоругвью, имеющей на себе красный крест, сложился в католическом искусстве позднего средневековья и перешел в позднюю культовую живопись православия.

Гавриил

ГАВРИИ́Л (евр. *gabri'el*, «сила Божья» или «человек Божий»), в иудаистических, христианских, а также мусульманских представлениях один из старших Ангелов (в христианстве – Архангел). Если всякий Ангел есть «вестник» (по буквальному значению греч. слова), то Г. – вестник по преимуществу, его назначение – раскрывать смысл пророческих видений и ход событий, особенно в отношении к приходу Мессии. Так он выступает в ветхозаветных эпизодах видений Даниила (Дан. 8:16–26; Дан. 9:21–27), где призван «научить разумению» пророка. В новозаветных текстах Г., явившись в храме у жертвенника Захарии, предсказывает рождение Иоанна Крестителя и его служение как «предтечи» Иисуса Христа (Лк. 1:9–20); явившись Деве Марии, он предсказывает рождение Христа и Его мессианское достоинство и велит дать Ему имя "Иисус" (Лк. 1:26–38. см. Благовещение). В некоторых иудейских текстах Г. приписана также особая власть над стихиями – либо над огнем (раввинистический трактат «Песахим» 118а, след.; в связи с этим указывается, что он вызволял из печи огненной Авраама и трех отроков), либо над водой и созревaniem плодов (талмудический трактат «Санхедрин» 95b). В апокрифической «Книге Еноха» Г. поставлен над раем и охраняющими его сверхъестественными существами. В христианской традиции, нашедшей отражение в западноевропейском искусстве, Г. связан по преимуществу с Благовещением (он изображается даже вне сцены Благовещения с белой лилией в руках – символом непорочности Девы Марии). Рыцарский эпос использует служение Г. как вестника в контексте идеи теократической державы: в «Песни о Роланде» Г. возвещает Карлу Великому происходящие события, посылает ему вещие сны и напоминает о его долге без усталости защищать христиан во всем мире.

Гад

ГАД (евр. *gad*, от *gādad*, «резать», «уделять», «назначать долю?»), 1) в ветхозаветном предании: сын Иакова от Зелфы, служанки Лии, родоначальник-эпоним одного из двенадцати колен израилевых (см. о двенадцати его сыновьях), отличавшегося воинственностью; к этому племени относится пророчество умирающего Иакова: «Гад, – толпа будет теснить его, но он оттеснит ее по пятам» (Быт. 49:19); 2) пророк, приверженец Давида, «прозорливец царев» (1Пар. 21:9), подававший ему важные советы (напр., 1Цар. 22:5), возвестивший Божью кару за перепись народа (на выбор – 7 лет голода, 3 месяца сплошных военных поражений или 3 дня мора), велевший построить жертвенник в благодарность за окончание выбранного Давидом мора (2Цар. 24:10–25).

Гвардини

ГВАРДИНИ, Гуардини (Guardini) Романо (17 февраля 1885, Верона, – 1 октября 1968, Мюнхен) – католический религиозный деятель и мыслитель, эссеист и публицист. По происхождению итальянец, с детства жил в Германии, в 1911 г. принял немецкое гражданство. После занятий химией и политэкономией изучал теологию во Оренбурге и Тюбингене, где испытал умеренное влияние католического модернизма (диссертация о Бонавентуре, чья мистическая духовность и позднее оставалась Гвардини ближе, чем нормативная дидактичность томизма). С 1910 г. священник. В 1923 г. в Берлинском университете (формально в Бреслау (Вроцлаве), чтобы не создавать проблем с протестантскими традициями Берлина) была создана кафедра «христианского мировоззрения и философии религии». В 1920-х гг. он становится ведущей фигурой т. н. Литургического движения («Vom Geist der Liturgie» [О духе литургии], 1918), направленного на повышение активного участия мирян в богослужении и развитие литургической эстетики (ср. у свящ. П. Флоренского, православного сверстника Гвардини, тезис о литургии как синтетическом произведении искусства). В этот период он пользуется влиянием как и воспитатель и наставник молодой католической элиты в рамках молодежного движения «Quickborn» (нем. «Родник»). Опыт христианской интерпретации европейского культурного творчества от античной классики до Нового и Новейшего времени дан в работах Гвардини, посвященных Сократу, Данте, Паскалю («Christliches Bewütsein. Versuch uber Pascal», 1935), Гёльдерлину, Достоевскому («Religiose Gestalten in Dostojewskijs Werk», 1933) и Рильке. При оценке этих работ необходимо иметь в виду их педагогическую задачу: Гвардини выступил здесь не как исследователь биографии и творчества этих фигур, но стремился сделать через них наглядными некие общие парадигмы понимания жизни, тяготея к непосредственному вчитыванию и вчувствованию в сами тексты без большого внимания к специальной литературе. Для него характерно стремление к

осторожному, но последовательному интегрированию католическим вероучительным контекстом приемлемых для последнего аспектов той специфической культуры эстетизма, которая была разработана в начале XX в. в символистских кругах (напр., в кружке Стефана Георге; можно вспомнить связь с русским символизмом того же Флоренского). В сходном педагогическом контексте стоят работы Гвардини, посвященные истолкованию новозаветных текстов, напр., «Господь» («Der Herr», 1937); это опыты чисто медитативной экзегезы, уже в силу жанра совершенно безразличные по отношению к т. н. библейской критике. Этот период деятельности Гвардини был прерван – в 1939 г. ему запретили преподавать и изгнали из академического мира. После войны он снова преподавал «христианское мировоззрение» в университетах Тюбингена, затем Мюнхена; его проповеди пользовались большим успехом у вернувшегося с войны поколения слушателей. Его важнейший труд послевоенного времени – «Конец Нового времени» («Ende der Neuzeit», 1950) продолжает характерные для посленицшевского дискурса начала XX в. дискуссии о кризисе новоевропейского гуманизма; культура, по Г., уже не может быть культивированием индивидуальности, как во времена Гёте, но она должна остаться культурой нравственно ответственной личности. В конце жизни получил как оценку его антифашистской позиции премию мира немецкой книготорговли и премию Эразма Роттердамского; Павел VI предлагал ему кардинальский сан, которого престарелый Гвардини не принял. Его труды избегают академической тяжеловесности и выделяются старомодным, но живым изяществом эссеистической манеры; они, как правило, невелики по объему и обращены не столько к кругу коллег, сколько к «образованному читателю», что было исторически связано с выходом немецкого католицизма из культурной изоляции времени господства т. н. «культур-протестантизма», а также с веяниями, предшествовавшими Второму Ватиканскому собору.

Гедеон

ГЕДЕОН, Гидеон (евр. *gid^eōn*, «разрубатель», «крушитель»), Иероваал (евр. *y^erubā'al*, «да спорит Ваал»), в ветхозаветных преданиях эпический герой-воитель, «муж силы», один из «судей израильских» (вождей племенного союза Израиль в эпоху, предшествовавшую установлению монархической государственности). Согласно библейскому повествованию, после смерти Деворы израильтяне вернулись к языческим обычаям, за что Господь покарал их, на семь лет «предав в руки» мадианитян, амаликитян и других кочевых хищников, в ежегодных набегах отнимавших урожай (Суд. 6:1–16). Когда мера страданий народа исполнилась, Господь посылает Ангела к Г., который в это время молотил пшеницу в виноградной давильне, прячась от мадианитян (Суд. 6:11). Услышав повеление «спасти Израиля от руки мадианитян», Г. возражает: «Господи! как спасу я Израиля? Вот, и племя мое в колене Манассиином самое бедное, и я в доме отца моего младший» (Суд. 6:14–15). Но обещание победы подтверждено знамением: пищу, приготовленную Г. для угощения небесного гостя, пожирает огонь, вышедший из конца посоха Ангела, а сам Ангел исчезает. В согласии с архаическими представлениями Г. ждет для себя гибели, ибо видел сверхъестественное существо, но Господь успокаивает его. По вдохновению от Господа Г. разрушает жертвенник Ваала и священное дерево, которым поклонялся его отец, воздвигает вместо них алтарь Господень и приносит на нем жертву. Соседи готовы его убить, но отец предлагает, чтобы Ваал сам «спорил», или «судился», с Г. (этим эпизодом мотивировано его второе имя, Суд. 6:32). Когда мадианитяне с союзниками приходят очередным набегом, Г. трубит в шофар (трубу из бараньего рога), подавая знак священной войны, и на его клич собирается не только его род и все «колени» Манассии, к которому принадлежит он сам, но также «колена» Асира, Завулону и Неффалима – 32-тысячное ополчение. По просьбе Г. ему даны еще два знамения: сначала «на всей земле» сухо, и роса выпадает только на расстеленную

Г. шерсть, затем «на всей земле» выпадает роса, а шерсть остается сухой (Суд. 6:36–40); в традиционном христианском истолковании роса – символ благодати. Господь хочет показать, что победа принадлежит не численности, а избранничеству. Поэтому Г. велено отослать по домам боязливых, а из оставшихся 10 тысяч воинов, подвергнутых архаическому испытанию, отобраны всего 300 воинов, «лакавших воду языком своим, как лакает пес» (Суд. 7:5). С ними Г. подкрадывается к стану врагов и совершает дикое ночное нападение на превосходящие силы при звуке шофаров и криках «меч Господа и Гедсона!». Воины неприятеля в суматохе убивают друг друга, беспорядочно бегут. Тогда Г. обращается за помощью к воинам «колена» Ефрема, которым удастся на переправе через Иордан захватить и лишить жизни двух предводителей мадианитян – Орива (Ореба) и Зива (Зееба). Г. преследует двух других мадианитских вождей – Зевея (Зебаха) и Салмана (Цалмуны), настигает их и лишает жизни в акте кровной мести за гибель своих братьев; еще раньше он подвергает жестокой каре старейшин городков Сокхофа (Суккот) и Пенуэла, насмешливо отказывавших утомленным воинам в провианте (Суд. 8:12–21). Народ предлагает Г. царскую власть для него самого и его династии, но Г. отвечает: «ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Господь да владеет вами» (Суд. 8:23). Из своей военной добычи Г. сооружает в родном городке Офре (Афре) какой-то культовый предмет («эфод»), как будто бы посвященный Господу, но который легко становится центром языческого культа. Жизнь Г. завершается мирной эпической старостью в кругу огромной семьи, состоящей из множества жен и 70 сыновей, практически пользующихся полуцарскими привилегиями; после его смерти его побочный сын Авимелех предпринимает попытку захвата царской власти.

Геенна

ГЕЕ́ННА (греч. Γέεννα, лат. Gehenna, от евр. *gě hinnōm*, «долина Хинном»), в иудаистической и христианской традиции символическое обозначение конечной гибели грешников и отсюда ада («Г. огненная»). Долина Хинном или Бен-Хинном («долина сыновей Энномовых») к югу от Иерусалима, возле т. н. Солнечных ворот, бывала местом языческих обрядов, во время которых приносили в жертву детей (Иер. 7:31); отсюда ненависть к этому месту верных культу Господа иудеев. В библейской «Книге пророка Иеремии» предсказывается, что оно будет называться «долиною убиения», потому что на нем птицы и звери будут пожирать трупы павших в бою, и так совершится кара Господня за преступные жертвоприношения (Иер. 19:4–7). Ортодоксально настроенный царь Иудеи Иосия ок. 622 г. до н. э. уничтожил языческие жертвенники долины Хинном. Отныне место было проклято и превращено в свалку для мусора и непогребенных трупов; там постоянно горели огни, уничтожавшие гниение. По-видимому, из наложения образности пророчества Иеремии на реальность непрекращающейся работы червей и огня в проклятой долине возникла эсхатологическая картина у продолжателя пророка Исайи: «...И увидят трупы людей, отступивших от Меня; ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти» (Ис. 66:24). Отсюда употребление слова «Г.» в Новом Завете (Мк. 9:47–48; Мф. 5:22 след.).

Георгий Победоносец

ГЕОРГИЙ Победоносец (греч. Γεώργιος Τροπαιοφόρος, в рус. фольклоре **Егорий Храбрый**, мусульм. **Джирджис**), в христианских и мусульманских преданиях воин-мученик, с именем которого фольклорная традиция связала реликтовую языческую обрядность весенних скотоводческих и отчасти земледельческих культов и богатую мифологическую топику, в частности мотив драконоборчества. Ортодоксальная христианская житийная литература говорит о Г. как о современнике римского императора Диоклетиана (284–305), уроженце восточной Малой Азии (Каппадокии) или сопредельных ливанско-палестинских земель, принадлежавшем к местной знати и дослужившемся до высокого военного чина; во время гонения на христиан его пытались принудить истязаниями к отречению от веры и в конце концов отрубили ему голову, что ставит Г. в один ряд с другими христианскими мучениками из военного сословия (Дмитрий Солунский, Федор Стратилат, Федор Тирон, Маврикий и др.), которые после превращения христианства в государственную религию стали рассматриваться как небесные покровители «Христолюбивого воинства» и восприниматься как идеальные воины (хотя их подвиг связан с мужеством не на поле брани, а перед лицом палача). Черты блестящего аристократа («комита») сделали Г. образцом сословной чести: в Византии – для военной знати, в славянских землях – для князей, в Западной Европе – для рыцарей. Иные мотивы акцентируются народным почитанием Г., вышедшим за пределы христианского круга (византийская легенда повествует о грозном чуде, научившем арабских завоевателей с почтением относиться к Г.). Г. выступает как олицетворение животворящей весны («Зелени Юрай» хорватской обрядности), в связи с чем мусульманские легенды особо подчеркивают его троекратное умирание и оживание во время пыток. Мотив жизни в смерти, символизирующий христианскую мистику мученичества, но апеллирующий и к мифологической образности крестьянских поверий, не чужд и

византийской иконографии, изображавшей Г. стоящим на молитве с собственной отрубленной головой в руках (как на иконе, хранящейся в Историческом музее в Москве); этот же мотив стал причиной смешения в мусульманских странах Г. (Джирджиса) с Хадиром (значение этого имени – «зеленый» – сопоставимо с фольклорным эпитетом Г.) и Илийасом. Весенний праздник Г. – 23 апреля – отмечался в восточноевропейском и ближневосточном ареалах как сезонный рубеж скотоводческого календаря: в этот день впервые выгоняли скот на пастбища, закалывали первого весеннего ягненка, пели особые песни (срв. костромскую песню: «Мы вокруг поля ходили, Егорья окликали... Егорий ты наш храбрый... ты спаси нашу скотину в поле и за полем, в лесу и за лесом, под светлым месяцем, под красным солнышком, от волка хищного, от медведя лютого, от зверя лукавого»); ритуальный выгон коней султана на пастбище назначался на этот день дворцовым укладом османской Турции. По-видимому, славянские народы перенесли на Г. некоторые черты весенних божеств плодородия вроде Ярилы и Яровита, с чем, возможно, связаны народные варианты его имени типа Юрий, Юры, Юр (укр.), Еры (белорус). Русский крестьянин называл Г. «загонщиком скота» и даже «скотным богом»; впрочем, как покровитель скотовода Г. выступает уже в византийской легенде о чудесном умножении скота Феописта. Эта линия почитания Г. перекрещивалась с воинской, княжески-рыцарской линией на мотиве особой связи Г. с конями (в подвиге драконоборчества он обычно изображается как всадник). Охраняя скотину и людей от волков, Г. оказывается в славянских поверьях повелителем волков, которые иногда именуются его «псами». Он отвращает от человека и домашних животных также змей, что связано с его ролью змееборца (драконоборца): легенда приписала ему умерщвление хтонического чудовища, этот популярнейший подвиг богов-демиургов (напр., Мардука, Ра, Аполлона, Индры, отчасти Яхве) и героев (напр., Гильгамеша, Беллерофонта, Персея, Ясона, Сигурда и др.). Повествуется, что возле некоего языческого города (локализуемого иногда в Ливане, иногда в Ливии или в др. местах) было болото, в котором поселился змей-людоед;

как всегда в таких случаях, ему выдавали на съедение юношей и девиц, пока черед или жребий не дошел до дочери правителя города (мотив Андромеды). Когда она в слезах ожидает гибели, Г., проезжающий мимо и направляющийся к воде, чтобы напоить коня, узнает, что происходит, и ждет змея. Самый поединок переосмыслен: по молитве Г. обессилевший и укрощенный змей (дракон) сам падает к ногам святого, и девица ведет его в город на поводке, «как послушнейшего пса» (выражение из «Золотой легенды» итальянского агиографа Иакова Ворагинского, XIII в.). Увидев это зрелище, все горожане во главе с правителем готовы выслушать проповедь Г. и принять крещение; Г. сражает змея мечом и возвращает дочь отцу. Этот рассказ, в котором Г. выступает одновременно как богатырь, как проповедник истинной веры и как рыцарственный заступник обреченной невинности, известен уже в низовой, полуофициальной византийской агиографии. Особой популярностью эпизод драконоборчества пользовался со времен крестовых походов в Западной Европе, где он воспринимался как сакральное увенчание и оправдание всего комплекса куртуазной культуры. Крестоносцы, побывавшие в местах легендарной родины Г., разносили его славу на Западе, рассказывая о том, что во время штурма Иерусалима в 1099 г. он участвовал в сражении, явившись как рыцарь с красным крестом на белом плаще (т. н. крест св. Г., в Англии с XIV в.; Г. считается ее св. патроном). «Приключение» битвы со змеем, бесстрашно принятое на себя ради защиты дамы, вносило в религиозно-назидательную литературу и живопись дух рыцарского романа; эта специфическая окраска легенды о Г. приобрела особое значение на исходе западного средневековья, когда приходящий в упадок институт рыцарства делается предметом нарочитого культивирования (созданный именно с этой целью ок. 1348 г. английский Орден Подвязки был поставлен под особое покровительство Г.). Тема драконоборчества вытесняет все другие мотивы иконографии Г., ложится в основу многочисленных произведений искусства. Интересное исключение представляют русские «духовные стихи» о «Егории Храбром», игнорирующие эту тему. В них Г.

оказывается сыном царицы Софии Премудрой, царствующей «во граде Иерусалиме», «на Святой Руси», его облик наделен сказочными чертами («Голова у Егория вся жемчужная, по всем Егорие часты звезды»); от «царища Демьянища», т. е. Диоклетиана, он терпит за веру заточение в подземной темнице в продолжение 30 лет (как это заточение «во глубок погреб», так и 30-летнее сидение богатыря – постоянные мотивы былин), затем чудесно выходит на свет и идет по русской земле для утверждения на ней христианства. Трех своих сестер, коснеющих в язычестве, он видит заросшими коростой и волосами дикими пастушками волчьей стаи; от воды крещения короста с них спадает, а волки, как и змеи, отходят под упорядочивающую власть Г. Все кончается богатырским поединком Г. с «царищем Демьянищем» и искоренением на Руси (выступающей как эквивалент эйкумены) «басурманства». С XIV в. изображение всадника на коне становится эмблемой Москвы (затем входит в герб г. Москвы, а позже – в состав государственного герба Российской империи). В 1769 г. в России был учрежден военный орден св. великомученика и победоносца Георгия, в 1913 – военный Георгиевский крест.

Среди литературных разработок легенды о Г. отметим три произведения русской литературы XX в. За поэмой («кантатой») М. Кузмина «Св. Георгий» стоит религиозное видение конца XIX – нач. XX вв., искавшее в христианских апокрифах топику языческих мифов (царевна сама отождествляет или сравнивает себя с Корой-Персефоной, Пасифаей, Андромедой и Семелой, у Г. оказываются «Персеев конь» и «Гермесов петаз»), а также психоанализ, постулирующий для мотива драконоборчества эротический смысл; фоном служит крайняя перенасыщенность каждой строки культурно-историческими ассоциациями. Напротив, стихотворение Б. Пастернака «Сказка» освобождает мотив змееборчества от всего груза археологической и мифологической учености, от всех случайных подробностей (вплоть до имени самого героя), сводя его к наиболее простым и «вечным» компонентам (жалость к женщине, полнота жизни и надежды перед лицом смертельной опасности). Наконец, прозаическая «Повесть о Светомире царевиче» Вяч. Иванова

(неоконч.) использует не общеизвестную тему битвы со змеем, но мотивы русских «духовных стихов» (дикие сестры Г., его таинственная власть над волками и т. п.), стремясь извлечь из них архетипы славянской традиции, с оглядкой на византийское влияние.

Гог и Магог

ГОГ И МАГОГ (евр. *gôḡ w^etāḡôḡ*), в эсхатологических представлениях иудаизма и христианства, а также ислама («Йаджудж и Маджудж»), воинственные антагонисты «народа Божьего», которые придут «в последние времена» с севера или с других окраин населенного мира. Имена «Гог» и «Магог» (обычно «Гог» – имя предводителя и народа, «Магог» – имя страны и народа) не сразу появляются в своем привычном сочетании. Магог упомянут в Библии как сын Иафета (Быт. 10:2; 1Пар.1:5), родоначальник-эпоним какого-то северного по отношению к Палестине народа, поставленного в связь с мидянами и киммерийцами. В «Книге Иезекииля» Гог – князь Роша, Мешеа и Фувала (канонический текст Библии добавляет «в земле Магог», в чем современная текстология склонна видеть интерпретирующую интерполяцию, впрочем, верную по смыслу, ибо она дает тот же образ враждебного кочевого севера, что «Рош, Мешех и Фувал»); Гог поведет рать конников «от пределов севера» в союзе с другими народами, и произойдет это «в последние дни», когда Израиль вернется из пленения и будет жить «безопасно»; Сам Господь выступит против Гога, произведет страшное землетрясение, поразит «на горах Израилевых» войска Гога и пошлет огонь на землю Магог (Иез. 38–39). Позднеиудейская традиция прямо связывает нашествие Г. и М. с пришествием Мессии и Страшным Судом, объединяя эсхатологические катастрофы в понятии «родовых мук» мессианского времени (раввинистические авторитеты спорили, займет ли совокупность этих событий 7 лет, 12 месяцев или какой-либо иной срок). В новозаветном пророчестве имя «Гог» понято как обозначение народа, что не противоречит первоначальному смыслу (перенос этнонимических обозначений на царя и обратно – норма архаической семантики), а нашествие Г. и М. приурочено к истечению сроков тысячелетнего царства, когда сатана выйдет из заточения (характерен мотив прорыва запертых до времени сил зла, присутствующий и в мусульманской версии); придя с

«четырех углов земли», Г. и М. в неисчислимом множестве окружают «стан святых и город возлюбленный», но будут пожраны огнем с небес (Откр. 20:7–9).

Среди множества предположений относительно этимологии Г. и М.: название страны Магог возникло из аккадского названия «страны Гугу» – ^{mal}Gugu; Гог у Иезекииля ассоциируется с царем Лидии Γύγης (Herodot. I. 8, 14). Иудейская ученость эпохи эллинизма и Римской империи отождествляла Магога (соответственно Г. и М.) со скифами (напр., у Иосифа Флавия), иногда с мидянами и парфянами; византийцы сопоставляли Г., «князя Роша», с русскими («Рош» транскрибируется по-гречески как Ros); с XIII в. Г. и М. ассоциировались с татаро-монголами.

Голгофа

ГОЛГÓФА (греч. Γολγοθᾶ, из арам. *galgaltā'*, евр. *gulgōlet* «череп»; срв. лат. *calvarium*, рус. Лобное место), место Распятия Иисуса Христа (Мф. 27:33; Мк. 15:22; Ин. 19:17); расположено в районе пригородных садов и могил, к северо-западу от Иерусалима, за городской стеной. Позорная смерть Христа вне пределов города, рано ставшая символом бездомности, бесприютности христиан, соотносится с ветхозаветными очистительными обрядами, при которых тела закланных жертвенных животных удаляли за сакральную границу стана или города (срв. Евр. 13:11–12). Средневековая иконография часто делала фоном сцены Распятия городскую стену Иерусалима. Что касается самого слова «Г.», оно представляет собой просто обозначение холма, круглого, как череп. Христианское богословие связало Г. с черепом Адама, провиденциально оказавшимся прямо под крестом, чтобы кровь Христа, стекая на него, телесно омыла Адама и в его лице все человечество от скверны греха (как это с пластической выразительностью изображено, например, на картине Беато Анджелико «Распятие со святыми Николаем и Франциском»). Г. рассматривалась как «пуп земли», сакральный «центр мира».

Голем

ГОЛЕМ (евр. *gōlet*, «комок», «неготовое», «неоформленное»), в еврейских фольклорных преданиях, связанных с влиянием каббалы, оживляемый магическими средствами глиняный великан. Представление о Г. имеет предпосылки, специфические для мифологии иудаизма. Во-первых, это традиционный рассказ о сотворении Адама с подробностями – библейскими (Господь лепит человеческую фигурку из красной глины, животворя ее затем в отдельном акте вдуваемым «дыханием жизни», Быт. 2:7) и апокрифическими (исполинский рост Адама в его первоначальном облике; пребывание некоторое время без «дыхания жизнью» и без речи – состояние, в котором Адам получает откровение о судьбах всех поколений своих потомков). Во-вторых, это очень высокая оценка магико-теургических сил, заключенных в именах Бога, а также вера в особую сакраментальность написанного слова сравнительно с произнесенным. Эти предпосылки накладываются на общечеловеческую мечту о «роботах» – живых и послушных вещах (срв. образ изваянных из золота «прислужниц» Гефеста, Ном. IL. XVIII, 417–420) и в то же время страх перед возможностью для создания выйти из-под контроля своего создателя (срв. сюжет об ученике чародея, зафиксированный в «Любителе лжи» Лукиана и использованный Гёте). Согласно рецептам, наиболее популярным в эпоху «практической каббалы» (начало Нового времени), чтобы сделать Г., надо вылепить из красной глины человеческую фигуру, имитируя, таким образом, действия Бога; фигура это должна иметь рост 10-летнего ребенка. Оживляется она либо Именем Бога, либо словом «жизнь», написанным на ее лбу; однако Г. неспособен к речи и не обладает человеческой душой, уподобляясь Адаму до получения им «дыхания жизнью» (мотив предела, до которого человек может быть соперником Бога). С другой стороны, он необычайно быстро растет и скоро достигает исполинского роста и нечеловеческой мощи. Он послушно исполняет работу, ему порученную (его можно, например,

заставить обслуживать еврейскую семью в субботу, когда заповедь иудаизма запрещает делать даже домашнюю работу), но, вырываясь из-под контроля человека, являет слепое своеволие (может растоптать своего создателя и т. п.). В качестве создателей Г. еврейские предания называют некоторых исторических личностей; наиболее знаменит создатель «пражского Г.» раввин Лёв (XVI – нач. XVII вв.).

Господства

ГОСПО́ДСТВА (греч. *κυριότητες*), в христианских представлениях (по классификации византийского богослова V или начала VI в. Псевдо-Дионисия Ареопагита) четвертый из девяти чинов ангельских, образующий с Силами и Властями вторую, среднюю триаду.

Грааль

ГРААЛЬ (старофранц. Graal, Grāl, лат. Gradalis), святой Грааль (Sangreal, Sankgreal), в западно-европейских средневековых легендах таинственный сосуд, ради приближения к которому и приобщения его благим действиям рыцари совершают свои подвиги. Обычно считалось, что это чаша с кровью Иисуса Христа, которую собрал Иосиф Аримафейский, снявший с креста тело распятого Христа (т. е. Г. – мифологизированный прообраз средневековых реликвариев – драгоценных вместилищ для материализованной святости, само благородство материала которых имело, по ходячим представлениям, целительную силу). Часто предполагалось, что эта чаша первоначально служила Христу и апостолам во время Тайной Вечери, т. е. была потиром (чашей для причащения) первой литургии. Все это ставит Г. в ряд евхаристических символов, почему легенды о нем часто переплетаются с рассказами о чудесных видениях, удостоверявших «реальность» пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христа. По другим, более редким версиям, Г. – серебряное блюдо, иногда – с окровавленной головой, мотив, дошедший в валлийской передаче и связанный не только с христианским образом Иоанна Крестителя, но и с магической ролью отрубленной головы в кельтской мифологии. От Г. неотделимы еще два предмета, образы которых иногда сливаются: чудодейственное копье, некогда пронзившее тело распятого Христа, – питающее, разящее и целящее, – и заветный меч царя Давида (библейской традиции), уготованный рыцарю-девственнику. Некоторая неясность, что же такое Г., – конструктивно необходимая черта этого образа: Г. – это табуированная тайна, невидимая для недостойных, но и достойным являющаяся то так, то иначе, с, той или иной мерой «прикровенности». Г. обладает способностью чудесно насыщать своих избранников неземными яствами (что впервые обнаружилось во время заточения Иосифа Аримафейского). Эта черта, играющая важную роль в легендах, сближает Г. с

мифологическими символами изобилия (рог Амалфеи в греческой мифологии, котел в мифах и ритуалах кельтов и др.), но также с христианской мистикой причащения как «хлеба Ангелов» и манны небесной. Путь Г. из Палестины на запад легенда связывала с путем Иосифа Аримафейского, миссионерская деятельность которого неопределенно соотносилась с различными географическими районами и пунктами Западной Европы – от британского монастыря в Гластонбери, где показывали могилу короля Артура, чье имя сплетено с легендами о Г. и где, по-видимому, сохранялись какие-то дохристианские воспоминания, до Пиренейского полуострова. Из мест, где хранится и является Г., фигурирует город Саррас, где Иосиф Аримафейский обратил в христианство местного короля, а также таинственный замок Корбеник или Карбоник. Так как Г. и сопутствующее ему священное оружие терпят близ себя только непогрешимых в целомудрии, всякий недостойный, приблизившийся к святыне, бывает наказан раной и недугом, однако он может ожидать избавления все от той же святыни.

Генезис легенд о Г. вызвал в науке XIX – XX вв. много споров. Спорна сама этимология слова «Г.»: Sangreal – переосмысление от Sang real – «истинная кровь» (подразумевается кровь Иисуса Христа), Gradalia – от Cratalem (греч. κρατήρ – большой сосуд для смешения вина с водой), Gradalis – от Graduate (церковное песнопение), Graal – от ирландского cryol – «корзина изобилия» и т. п. Название замка Корбеник возводится к французско-валлийскому Cor(s) Benoitt «благословенный рог» (рог изобилия). Ортодоксально-христианский, апокрифический (наиболее подробный источник легенд об Иосифе Аримафейском – апокрифические евангелия, особенно Евангелие от Никодима) или язычески-мифологический исток той или иной детали легенды о Г. остается предметом дискуссий; но бесспорно, что образ Г. нельзя сводить без остатка ни к метафорике церковного таинства, ни к кельтскому мифу, лишь «переодетому» в христианский наряд. Роль символики Г., важной для рыцарской культуры средневековья, состояла в том, что она соединяла дух

рыцарско-приключенческий, вольную игру фантазии, использующей осколки полузабытой мифологии, с христианской сакраментальной мистикой.

Григорий Богослов

ГРИГО́РИЙ БОГОСЛОВ (Γρηγόριος ὁ Θεόλογος, Григорий Назианзин (329 или 330, Арианз близ г. Назианза, Каппадокия в М. Азии, – ок. 390, там же), греческий христианский мыслитель, писатель и поэт, представитель патристики. Изучал риторику и философию в школах Кесарии Каппадокийской, Александрии и Афин; в Афинах он стал другом Василия Великого. По возвращении на родину крестился; стремился к уединенной жизни аскета, однако был, несмотря на свое сопротивление, поставлен священником, а позднее некоторое время действовал как епископ Назианза. Василий стремился вовлечь его в церковно-политическую борьбу, но эти попытки кончались бегством Г. Б. В 379 г. был призван на епископскую кафедру в Константинополе, однако еще раз отказался от столь влиятельного места и ушел в уединение.

Как мыслитель Г. Б. – христианский платоник, перерабатывавший в ортодоксальном духе традиции Оригена. Его отношение к античной традиции существенно отличается от отношения его друга Василия; если последний использовал языческие философские доктрины как поддержку извне для христианского учения, то Г. Б. идет от Библии, однако истолковывает ее изнутри в духе платонизма. Бог для Г. Б. – чистое бытие, тождественное Самому Себе; свойство быть, сущностность – единственный атрибут Бога, приписываемый Ему не метафорически (и принадлежащий чему-либо иному лишь в той мере, в которой уделен Богом). Все остальные атрибуты условно переносятся на Бога с Его творений. Мудрость проходит, согласно Г. Б., путь неоплатонической триады – пребывание, выходжение и возвращение: она от века пребывает у Бога, в единстве с Его сущностью; выходит от Него, обнаруживаясь в стройном ритме времен года, движений звезд, жизненных циклов человека, являясь в умах ангелов и людей, которые предаются созерцанию, вторично отражаясь в «земной» мудрости; наконец, отыскивает путь назад к Богу для себя самой и всех, кто ей причастен. Чтобы совершить духовное

восхождение, душа должна пройти стадии очищения, просвещения и усовершенствования: первую Г. Б. исторически связывает с переходом от язычества к Ветхому Завету, вторую – с переходом от Ветхого Завета к Новому (Orat. II, 76, XXXI, 25, Migne, Patrologia graeca, 36, 161 b). Г. Б. активно участвовал в тринитарных спорах (пять богословских речей, отсюда прозвище). Автобиографические поэмы «О моей жизни», «О моей судьбе» и «О страданиях моей души» с их глубоким психологизмом и культурой самоанализа стоят в том же ряду, что и «Исповедь» Августина.

Григорий I Великий

ГРИГО́РИЙ I ВЕЛИКИЙ (Gregorius I Magnus) в русской традиции – Григорий Двоеслов (ок. 540, Рим, – 12.3.604, там же), представитель поздней латинской патристики. Принадлежал к старому сенатскому роду, в 572–3 гг. префект г. Рима, позднее монах; папа римский в 590–604. Из сочинений Г. особое влияние на становление средневековой мысли оказали «Моральные толкования на Книгу Иова» в 35 кн., ставшие главным авторитетом в области религиозно-этического учения, для изложения которого аллегорически интерпретируемый библейский текст служил скорее предлогом. «Диалоги о житии и чудесах италийских отцов» в 4 кн. – свидетельство отхода от античных традиций мышления, еще очень сильных у более ранних представителей патристики. В вопросе о свободе воли Г. сильно ограничивает и смягчает предестинационизм Августина, прокладывая путь точке зрения, характерной для позднейшего католицизма.

Григорий Нисский

ГРИГО́РИЙ НИ́ССКИЙ (Γρηγόριος ὁ Νύσσης) (ок. 335, Кесария Каппадокинская, – 394, Нисса), греческий богослов и философ, представитель патристики. Младший брат Василия Великого, член каппадокийского кружка. Изучал риторику и философию, выступал как профессиональный учитель риторики, затем вел аскетическую жизнь и в 371 г. был поставлен епископом г. Ниссы; сторонники арианства добились его низложения в 376 г., однако он был возвращен в 378 и стал митрополитом Севастийским в 379. На II Вселенском соборе 381 г. выступал в защиту никейской ортодоксии, но в целом, в отличие от своего брата Василия, вел тихую жизнь ученого.

Из всех каппадокийцев Г. Н. – самый последовательный приверженец платонизма и неоплатонизма и ближе всего к Оригену; философские интересы (как нечто отличное от догматико-теологических) играют у него наибольшую роль. Г. Н. отвергает общепринятую в патристике и схоластике и восходящую к Аристотелю концепцию первоматерии (ср. доводы, излагаемые, но отклоняемые Платином (Enn. II 4, II): для него материя – чистая потенциальность, возможность чувственно воспринимаемых атрибутов, обретающая реальность только в них и по отнятии их обращающаяся в ничто. Лишь действие «семенных» формообразующих сил или причин (ср. понятие «семенных логосов» в стоицизме), которые заброшены в небытие материи вневременным творческим актом Бога, чтобы прорасти без Его дальнейшего вмешательства (PG, 44,610c), и во множественности которых остается неразрушимым единство Логоса, «по ступеням» возводят это небытие последовательно к оформлению, жизни, способности чувства, способности разума и воли, наконец, к «обожению». Свет и огонь – предел материального мира, за которым начинается мир умопостигаемый. Но есть существо, бытие которого не уместается ни по одну, ни по другую сторону предела, но остается «пограничным» (μεθόριος, см., напр., PG 44,456b и 45,26c-28a; J. Daniélou, La notion de confine... chez

Gregoire de Nysse, «Recherches de sciences religieuses, 49, 1961 1961, p. 161–168); это – человек, живое связующее звено между умопостигаемым и материальным. Учение Г. Н. о человеке далеко от буквы библейских текстов, но имеет много точек соприкосновения как с «Тимеем» Платона, так и с концепцией космического Первочеловека, встречающейся в различных мифах и мистических доктринах (древнеиндийский Пуруша, Гайомарт зороастризма, Адам Кадмон Каббалы, Антропос гностиков). Человек, по Г. Н., изначально сотворен как существо не только духовное и умопостигаемое, но также неразложимо простое, чуждое множеству и разделению, ни в чем не отличное от Бога, кроме сотворенности. Телесность, как и множественность индивидов, привнесена в природу человека извне и предвещает его грехопадение. Библейский рассказ о сотворении человека в шестой день творения Г. Н. относит не к первоначальному духовному человеку, а лишь к его вторичному явлению в материальном мире. Тогда же является множественность индивидов, раздробляющая изначальное единство человеческой сущности на эмпирическом уровне, но не упраздняющая его на уровне более глубоком. «Образ Божий» принадлежит не индивиду, но этой сущности, единой во всех людях. «Полнота душ» (см. ст. «Плерома») рассматривается как некая коллективная личность, органическое целое, сущность которого – в интеллекте. Человеческая природа воспринята Ипостасью Логоса, чтобы души, взирая на нее и проходя путь очищения от страстей, восходили к своему первоначальному единству. Вслед за Оригеном и в противоречии с общепринятым в Церкви учением Г. Н. учил о временности адских мук, выполняющих очистительную задачу, и о грядущем восстановлении в своем достоинстве всех падших душ, включая дьявола (т. н. апокатастасис). Особое значение имеет выдвинутый Г. Н. тезис о необходимости размежевания сфер философии и богословия, выходящий за пределы того, что было нормой для патристики, и предвосхищавший постановку этой проблемы в схоластике.

Г. Н. оказал серьезное влияние на Псевдо-Дионисия Ареопагита и особенно на Максима Исповедника, а также на

Иоанна Скота Эриугену.

Григорий Палама

ГРИГО́РИЙ ПАЛАМА́ (Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς) (1296/7, Константинополь, – 14.11.1359, Салоники), византийский богослов и церковный деятель, поборник и систематизатор исихазма, давший ему философское оформление. Родился в знатной семье, в школьные годы интенсивно занимался светскими дисциплинами под руководством Феодора Метохита, юношей выступил в присутствии императора с лекцией по аристотелевской логике, однако рано прервал эти занятия по аскетическим мотивам. Возможно, этим объясняется специфика философской культуры Г. П. – основательное владение понятийным инструментарием Аристотеля при слабости влияния Платона (Платона изучали после Аристотеля). Около 1316 г. стал монахом и жил в монастырях Северной Греции, преимущественно на Афоне, где пользовался большим уважением. Имеются сведения о контактах Г. П. с той средой, из которой вербовали своих сторонников богомилы; отношение Г. П. к богомилству однозначно интерпретируется его врагами как зараженность ересью, а сторонниками – как борьба с ересью на ее собственной территории. На деле, по-видимому, имела место сложная диалектика социологической близости и идеологической дифференциации церковных и внецерковных устремлений к аскетической реформе (ср. соотношение между ранним францисканством и ранним вальденством на Западе). С 1337 г. вовлечен в полемику с Варлаамом Калабрийским; так начались паламитские споры – последний значительный идейный конфликт в Византии. Богословская дискуссия тесно переплеталась с политической борьбой. После победы на Константинопольском поместном соборе в июне 1341 г. Г. П. был арестован в 1342 г. и отлучен от Церкви в 1344 г.; победа Иоанна Кантакузина в 1347 принесла ему свободу и сан архиепископа Салоник (восстание зилотов, враждебных Кантакузину, препятствовало Г. П. вступить в город до начала 1350 г.), а новый собор в мае-июне 1351 г. признал его доктрину церковным учением. В 1354–5 гг. – в турецком плену, где имел

беседы и споры о вере с мусульманами. В отличие от многих представителей поздневизантийской культуры, Г. П. сравнительно спокойно относился к перспективе турецкого завоевания, но надеялся на обращение турок в православие; поэтому его отношение к исламу – не воинственное, а миссионерское. Едва ли не впервые за византийское тысячелетие православная идея отделяется от идеала «ромейской» государственности.

В полемике с представителями теологического рационализма (Варлаам, Акиндин, Никифор Григора), вдохновлявшимся отчасти наследием античной философии, отчасти примером западной схоластики, Г. П. отстаивал тезис, согласно которому аскет-исихаст на вершине духовного восхождения еще в этом мире непосредственно воспринимает несотворенное («нетварное») излучение самой божественности Бога. Поскольку противопоставление Творца и сотворенного – самая фундаментальная оппозиция христианской теологии, гораздо более важная, чем противопоставление духовного и материального, этим было сказано очень много; Бог зримо для «очищенного» аскезой взора присутствует здесь и сейчас. Важно, что теория Г. П. была высказана по конкретному поводу, в защиту мистической практики афонских исихастов, атакованной Варлаамом, и берет именно эту практику как собственный гносеологический критерий. Свой подход Г. П. отстаивает против аксиом платонизма и неоплатонизма (ср. выпады в I послании к Варлааму, изданном Г. Папахристом, 'Εκκλησιαστικὸς Φαρόс, XIII, 1914, 469–71), отчасти против буквы патристической традиции (ср. протест против абсолютизации иерархического принципа «Ареопагитик», блокировавшей возможность непосредственной встречи с Богом (Triade III, 3, 5), даже против буквы Библии, так много говорящей о невидимости Бога. Слова «Бога никто не видел никогда» (Ин. 1:18) Г. П. предпочитает относить не к конкретному видению, а к абстрактному познанию. Он особенно настаивает на том, что созерцание Бога – отнюдь не умопознание, не взирание глазами одной души, но действие благодати через чувственное зрение, через человеческую плоть, становящуюся «богопричастной».

Отмежевываясь от пантеизма, Г. П. развивает при помощи понятийного инструментария Аристотеля учение о различии между сущностью Бога и Его «энергиями», или самовыявлениями: сущность пребывает в себе и недоступна, энергии пронизывают мир и сообщаются человеку. Некоторые выражения, восходящие к Псевдо-Дионисию, употребленные в этой связи Г. П. (θεότης ὑπερκειμένη, т. е. «Божество превышележащее», и θεότης ὑφειμένη «Божество ниспускаемое»), навлекли на него обвинения в отступлении от принципа строгого единобожия (как бы два Бога – трансцендентный в сущности, имманентный в энергиях); его оппоненты ссылались на традиционное положение об абсолютной «простоте» Бога. Г. П. ссылаясь на самотождественное различие сущности и энергий: «Если бы к божественной и непостижимой сущности не принадлежали отличные от нее энергии, она была бы совершенно несуществующей и воображаемой» (Сар. phys. 136, PG col. 121d). По его учению, существующее в мысли и для мысли различие не нарушает «простоты» и неделимости Божества, и единство сущности сохраняется в многообразии энергий. Антропология Г. П. включает сложные психологические наблюдения. Идеал Г. П. – такое просветление духа, которое распространилось бы и на тело: человеческий дух богоподобен именно в силу своей способности «животворить» плоть, в отличие от бестелесного духа ангелов. Г. П. оказал широкое воздействие на традицию поздневизантийской мистики и на те области культуры православного круга земель на исходе Средневековья, которые были наиболее доступны для влияния религиозно-философских идей.

Двенадцать апостолов

ДВЕНА́ДЦАТЬ АПО́СТОЛОВ (апостол – греч. ἀπόστολος, «посланник»), избранная Иисусом Христом «коллегия» Его ближайших учеников, составившая ядро первохристианской общины. Список Д. А. (часто они называются просто «двенадцать» или «ученики») дается в синоптических Евангелиях (Мф. 10:2–4; Мк. 3:16–19; Лк. 6:14–16) и в Деяниях апостолов (Деян.1:13), причем порядок несколько варьируется; это братья Петр (Симон) и Андрей, братья Иаков Старший и Иоанн Богослов (сыновья некоего Зеведея, прозванные Христом Воанергес, т. е. «сыны грома»), Филипп, Варфоломей, Матфей мытарь, Фома, Иаков Алфеев, Фаддей (Иуда Леввей, отождествляемый с автором новозаветного «Соборного послания апостола Иуды»), Симон Зилот (другое прозвище – Кананит), Иуда Искариот; после предательства и самоубийства последнего на его место был по жребию избран Матфий (Деян.1:15–26), чем подчеркнута sacramентальная значимость самого числа двенадцать (см. ниже). Ученики и спутники Иисуса, призванные Им, «чтобы посылать их на проповедь и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк. 3:14–15), апостолы фигурируют рядом с Ним во многих новозаветных сценах, начиная с призвания первых из них. Первыми были призваны Иисусом, проходившим близ «моря Галилейского», рыбаки – братья Симон (Петр) и Андрей, закидывавшие сети в море, а затем два других брата-рыбака – Иаков Зеведеев и Иоанн (Мф. 4:18–22; Мк. 1:16–20); Евангелие от Луки содержит также рассказ о «чудесном улове»: рыбаки, рыбачившие всю ночь и ничего не поймавшие, по слову Иисуса вновь закидывают сети и на этот раз вылавливают «великое множество рыбы»; пораженные, они оставляют все свои дела и следуют за Иисусом. Особенно значительно участие апостолов в таких сценах, как Христос в Гефсиманском саду, Тайная Вечеря. Они присутствуют при Вознесении Христа, и именно им Ангелы возвещают Его грядущее Второе Пришествие (Деян.1:10–11). Когда по случаю дня Пятидесятницы Д. А.

собираются в одном из домов Иерусалима, они внезапно слышат страшный шум, над их головами появляются огненные языки, а сами они, исполнившись Духа Святого, вдруг начинают говорить на незнакомых языках («сошествие Духа Святого на апостолов», Деян. 2). С дальнейшей деятельностью Д. А. (и Павла) христианское предание (изложенное в «Деяниях апостолов» и в апокрифических житиях апостолов) связывает распространение христианства. Высказываемые некоторыми исследователями сомнения в историчности апостолов (бродячих проповедников христианства, существование которых засвидетельствовано многими источниками) гиперкритичны. Число 12 носит символический характер. Оно ближайшим образом связано с числом двенадцати сыновей Иакова и, по аналогии, колен Израилевых: Д. А. как бы суммируют для акта «нового избрания» всю двенадцатичастную полноту «избранного народа»; в час эсхатологического суда (см. Страшный Суд) им предстоит «на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19:28). По евангельскому преданию (Лк. 10:1), после избрания Д. А. Христос избрал «и других 70 учеников» (т. н. 70 апостолов), что намечает символическую оппозицию чисел 12 и 70 – число Израиля, соответственно «нового Израиля», т. е. Церкви, «богочеловеческое» число (как произведение сомножителей 3 и 4, где 3 – символ божественной сущности, см. Троица, и «горнего мира», а 4, число материальных стихий, стран света и т. п. – символ человеческой природы и «дольнего мира»), число особого избранничества (например, Откр. 7:4–8 и Откр. 14:1–4, говорит о «ста сорока четырех», то есть 122 тысячах «запечатленных» избранников, «первенцев» среди святых); 70 – число «эйкумены», всечеловеческой полноты, выводимое из библейского перечня народов (Быт. 10) и неоднократно упоминаемое в талмудически-мидрашистской литературе как общее число народов мира. Эсхатологический образ Церкви как «небесного Иерусалима» пронизан символикой числа 12, прямо соотношенного с числом Д. А. Чудесный город «имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых: с

востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот: стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати апостолов Агнца» (Откр. 21:12–14). Специально перечисленные в «Откровении» 12 драгоценных камней, которыми будут украшены 12 оснований стены города (Откр. 21:19–20), распределялись средневековой символикой между Д. А.: Петру соответствует яспис, Андрею – сапфир, Иакову Старшему – халцедон, Иоанну – смарагд (изумруд), Филиппу – сардоникс, Варфоломею – сердолик, Матфею – хризолит, Фоме – берилл, Иакову Алфееву – топаз, Фаддею – хризопраз, Матфию – аметист; на место Симона в этом распределении (как и в других проявлениях средневековой фантазии) вставал иногда не входивший в круг Д. А., но более популярный Павел, которому отдавали гиацинт, Симон же получал отсутствующий в новозаветном перечне камень лигурит. Были попытки (впрочем, не получившие широкого распространения) прикрепить к каждому апостолу отдельные знаки Зодиака, месяцы и т. д. Широкий контекст, в котором жили представления о значении числа Д. А. (излагаемые, напр., в анонимной «Проповеди на рождество святого Матфея», возникшей в Трире в XII в.), – это символика зодиакальной дюжины в ее астрологических, пифагорейско-математических, языческих (классических, т. е. античных, и фольклорно-«варварских») и библейских преломлениях (древняя двенадцатеричная система счисления, оставившая реликты в различных областях мысли и быта; 12 верховных богов в Греции и Риме; 12 сыновей Иакова, 12 т. н. «малых» ветхозаветных пророков; в рыцарском эпосе средневековья – 12 рыцарей Круглого стола в легендах о Граале и т. п.).

Иконография Д. А. выявила в своем развитии разошедшиеся линии. Православная традиция знает, помимо изображения Д. А. в сценах Тайной Вечери, сошествия Святого Духа и т. п., два иконографических типа; «собор Д. А.» (пример – византийская икона в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в Москве: фигуры Д. А. в два ряда, у Петра и Фаддея-Иуды как авторов посланий и Иоанна и Матфея как евангелистов в руках соответственно

свитки и кодексы) и «причащение апостолов» (примеры – мозаика в киевском Софийском соборе и иконы 20-х гг. XV в. в иконостасе Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры: в центре композиции алтарь под сенью, с одной стороны Христос предлагает освященный хлеб группе из шести апостолов во главе с Петром, с другой – Он же подает освященное вино другим шести апостолам во главе с Павлом – мотив, использованный и в стихотворении русского поэта-символиста Вячеслава Иванова из цикла «Свет вечерний»). Отдельные апостолы распознаются по традиционным физиогномическим признакам (наличие или отсутствие бороды, ее форма, высокий лоб Павла и Иоанна и т. и.) или по надписям, но не имеют атрибутов, кроме упомянутых свитков и кодексов. Напротив, в католическом искусстве, начиная со зрелого средневековья, апостолы получают в качестве атрибутов орудия своих мученических «страстей» (Петр, Филипп, Симон, Фаддей – кресты; Андрей – крест особой формы, в виде буквы «X»; Павел, Иаков Младший, Матфей – мечи; Варфоломей – нож мясника; Иаков Старший – палицу; Фома – копье; Иоанн Богослов – чашу, из которой выползает змейка, символизирующая яд, обезвреженный молитвой апостола). Частое появление Д. А. в виде фигурок на городских часах Западной Европы порождено ассоциированием их числа с двенадцатеричным делением времени (12 или 12х2 часов, 12 месяцев). Наиболее яркий пример «портретирования» традиционных фигур Д. А. в литературе нового времени – цикл стихотворений П. Клоделя, вошедший в сборник «Corona benignitatis anni Dei» (1915).

Девора

ДЕВО́РА, Дебо́ра (евр. *dēbôrā*, «пчела»), в ветхозаветном историческом предании (Суд. 4) пророчица, предводительница израильских племен, одна из «судей израилевых». Ее авторитет основан на пророческом даре; будучи замужней женщиной («жена Лапидофова»), она принимает на своем ритуальном месте под пальмовым деревом на горе Ефремовой между Рамою и Вефилем тех, кто приходит за ее советом или приговором. От нее исходит призыв к войне против теснившего Израиль ханаанейского царя Иавина, сильного своими боевыми колесницами; именем Господа она приказывает воину Вараку (Бараку) возглавить ополчение Неффалимова и Завулонова колен, обещая победу над Сисарой (Сисерой), военачальником Иавина. Варак ставит условием личное присутствие Д. (во главе воинов из колен Ефрема, Манассии, Иссахара и Вениамина?); Д. соглашается, но предсказывает, что в наказание за это слава умерщвления Сисары достанется женщине. Ополчение занимает гору Фавор, чтобы в указанный Д. день спуститься и напасть на враждебные колесницы у потока Киссона; битва кончается победой израильских племен и истреблением неприятельских сил. Сисара, спрятавшийся от погони в шатре Иаили, женщины из палестинского племени кенитов, погибает от ее руки – так сбывается пророчество Д. «Песнь Д.» (Суд. 5), древнейший памятник еврейской литературы (ок. 1200 до н. э.), в мифологических метафорах рисует битву («с неба сражались, звезды с путей своих сражались с Сисарою»), прославляет подвиги участников событий, осуждает уклонившихся от войны за то, что «не пришли на помощь Господу». Позднейшая иудаистическая традиция причисляла Д. к сонму семи пророчиц Израиля (наравне с Саррой, Мариа́м, Анной, Авигеей, Олдамой и Эсфирью).

Девять чинов ангельских

ДЕВЯТЬ ЧИНОВ АНГЕЛЬСКИХ (слав, «чин» соответствует греч. τάξις и лат. ordo, «порядок», «ряд», «отряд»), в христианских представлениях ступени иерархии ангельских существ. По учению Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 или нач. VI в.), Д. Ч. А. образуют три триады, перечисляемые (сверху вниз) в таком порядке: первая триада (характеризуемая непосредственной близостью к Богу) – Серафимы, Херувимы, Престолы; вторая триада (особенно полно отражающая принцип Божественного мировладычества) – Господства, Силы, Власти; третья триада (характеризуемая непосредственной близостью к миру и человеку) – Начала, Архангелы, Ангелы (в узком смысле слова). Разрабатывая свою доктрину, Псевдо-Дионисий подводил итоги развития многовековой традиции выделения различных разрядов Ангелов (в широком смысле слова); традиция эта имеет библейские истоки: в Ветхом Завете упоминаются Серафимы, Херувимы, Силы, Ангелы, в Новом Завете – Престолы, Господства, Власти, Начала, Архангелы. Христианские авторы IV в. предлагали различные варианты классификации Ангелов (напр., у Григория Богослова – Ангелы, Архангелы, Престолы, Господства, Начала, Силы, Сияния, Восхождения, Силы умные, или разумения; в т. н. «Апостольских установлениях» – Херувимы, Серафимы, Эоны, Воинства, Силы, Власти, Начала, Престолы, Архангелы, Ангелы); у Кирилла Иерусалимского более чем за столетие до Псевдо-Дионисия речь идет о Д. Ч. А., перечисляемых в том же составе, но в несколько ином порядке. С другой стороны, на осмысление самого числа Д. Ч. А. у Псевдо-Дионисия и его продолжателей повлияла неопифагорейская и неоплатоническая мистика чисел, отчасти связанная с мифологическими истоками. «Девятерица» воспринималась, с одной стороны, как «триада триад», как усугубление числа «три», сакраментальнейшего из чисел ($9=3^2$), и как бы ее эксплицирование, развертывание вовне внутренних энергий Троицы, а постольку и как эквивалент числа «три» (срв. в греч.

мифологии число муз – или три, или девять). Мотивы числовой мистики в доктрине о Д. Ч. А. имеют многочисленные параллели фольклорного или полуфольклорного свойства. Например, представление западной средневековой рыцарской культуры о девяти славнейших витязях, сгруппированных по триадам: три христианина – Артур, Карл Великий, Готфрид Бульонский, три язычника – Гектор, Александр Македонский, Юлий Цезарь, три иудея – Иисус Навин, Давид, Иуда Маккавей; формула русского деревенского колдовства: «три – не тройка, девять – не девятка», дважды отрицающая троичность; европейская поговорка о девяти жизнях кошки, предполагающая в числе «девять» замыкание циклической полноты, и т. п.

Диатриба

ДИАТРИ́БА (греч. διατριβή – занятие, беседа, обучение), универсальная форма популяризации кинико-стоических морально-философских доктрин, совмещавшая нравоучительную дидактику с развлекательной игрой, рассчитанной на привлечение внимания слушателя или читателя. Складывалась под влиянием сократического диалога и представляла собой как бы редуцированный диалог, поскольку ведущий рассуждение постоянно имитирует живое присутствие слушателей или оппонентов, вставляет реплики от их лица, возражает им и т. д. Для Д. характерны крайние, парадоксально и с вызовом сформулированные тезисы, критическая установка по отношению к жизни, сжатые и энергичные выражения, патетичные антитезы, соединение риторики с имитацией обыденной речи, а серьезности – с юмором (т. н. σπουδοῦέλαιον, букв. «серьезно-смешное»), картинные олицетворения. В литературу Д. была введена Бионом Борисфенитом; ее виднейшие представители – Телес, Сенека, Мусоний, Эпиктет, Дион Хрисостом; ее влияние сказывается в самых различных областях морализирующей и проповеднической литературы времен Римской империи – от поэтов-сатириков Горация, Персия и Ювенала до Нового Завета (особенно характерны приемы Д. для посланий апостола Павла).

Дидахэ

ДИДАХЭ (греч. Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσι – поучение Господне через двенадцать апостолов язычникам), раннехристианское дидактическое сочинение, возникшее в Сирии или Палестине не позднее начала II в. Для истории идей особенно важна вступительная часть (гл. 1–6), в основе которой лежит переработанный в христианском духе памятник иудейской религиозно-моралистической проповеди, обращенной к прозелитам. Исходя из библейского представления, согласно которому каждый человек стоит перед абсолютным выбором между «жизнью», т. е. верностью монотеизму и определенному нравственному кодексу, и «смертью», т. е. языческим образом жизни (ср., напр., Втор. 30:15,19), Д. противопоставляет каталогу пороков упадочного позднеантичного общества идеальный образ праведника, выделяющегося сдержанностью, миролюбием, свободой от страстей и суеверий, искренностью перед собратьями по общине. Содержит также ряд указаний, касающиеся обрядовой и организационной стороны жизни древних христианских общин; в качестве руководителей общин наряду с епископами и диаконами упоминаются пророки, в гл. 9–10 предложен текст молитв, предполагающих иудео-христианскую доктрину (Иисус наравне с Давидом – прототипом Мессии – назван «служой Божиим»). Для позднейших времен догматика Д. была ересью, а содержащаяся в этом памятнике картина общинной жизни – непонятным анахронизмом; текст был утрачен и открыт лишь в 1873 г. греческим церковным ученым Ф. Вриеннием, явившись важной научной сенсацией. Морализм Д. и архаичная догматика, воспринимавшаяся как адогматизм, оказались созвучны религиозно-реформаторским устремлениям либеральной интеллигенции, напр., толстовству.

Диофиситы

ДИОФИСИТЫ (греч. δύο – два, две и φύσις – природа), в период христологических споров (кон. IV – сер. VI в.) приверженцы христологии Антиохийской школы, традиционно подчеркивавшей реальность и самостоятельность, человеческой природы Христа. Д. занимали промежуточную позицию между православием и несторианством и противостояли монофиситству. Приняли халкидонское вероопределение и формально отказались от несторианства; однако, акцентируя «неслиянность» Божественной и человеческой природ в «ипостасном» единстве личности Христа, Д. отвергали авторитетную не только для монофиситов, но и для умеренных халкидонитов формулу Кирилла Александрийского: «Один из св. Троицы пострадал во плоти»; они утверждали, что страдательность принадлежит исключительно человеческой, но не Божественной природе Христа. Главой Д. был Феодорит Кирский. В широком смысле слова Д. – все, принимавшие учение о двух «неслиянных» природах Христа и поэтому отвергавшие монофиситский догмат (православные и несториане).

Добродетель

ДОБРОДЕ́ТЕЛЬ, в системах нормативной этики свойство личности, делающее ее способной к нравственно «правильным» мыслям, словам и поступкам. Понятие Д. в европейской традиции преимущественно по отношению к античному понятию «арете» в его послесократовском истолковании; у истоков доктрины о Д. стоит Платон, опосредованный аристотелизмом и стоицизмом. В терминологии, унаследованной европейской мыслью от Аристотеля через посредство схоластики, Д. есть «хабитус» (греч. ἕξις, лат. *habitus* – навык, стабильное состояние) души; см. Aristot. *Eth. Nicom.* II, 4, 1105b20–1106a12. Как всякий другой «хабитус», Д. обычно приобретается, а затем приумножается и осуществляет себя посредством упражнений, т. е. сообразных ей «актов». Всякое проявление Д., в том числе и душевное движение, есть по такому пониманию «акт» Д. (поступок – это «акт внешний», *actus externus*, самонастраивание души – акт «внутренний», *actus internus*). Отсюда характерные для западного религиозного обихода выражения типа «акт веры» или «акт покаяния», означающие усилия возбудить в себе некоторое чувство, которые обычно сопровождаются чтением молитвенной формулы, а также термин «духовные упражнения». В акте «хабитуальная» Д. обретает действительность и становится «актуальной» Д.

Все Д. мыслятся как свойства моральные в широком смысле слова; однако среди них выделяются как самая большая группа «моральные Д.» в узком смысле слова. В центре этой группы традиция поставила 4 «кардинальные» Д. (от лат. *carde* «ось»), число которых связано с символикой 4 стран света, 4 углов дома, 4 стихий и т. п. (полнота естественного), а отбор восходит к Платону (*Resp.* IV, 427e sqq.): благоразумие (*prudentia*), справедливость (*iustitia*), воздержность (*temperantia*) и мужество (*fortitudo*). Но если у Платона в связи с его этико-политической концепцией примат принадлежал справедливости, как бы суммирующей в себе прочие моральные Д., гражданской Д. по преимуществу, то

схоласты склонны передавать примат благоразумию, Д., осуществляющей подчинение воли разуму и указывающей другим Д. пределы их меры (напр., Thomas Aquinas, Summa theol., Ia IIae, qu. LXI, art. 2). Вопрос о мере особенно важен потому, что моральные Д. по примеру Аристотеля часто описываются как середина между парами противоположных порочных крайностей: щедрость – середина между скупостью и расточительством, храбрость – середина между трусостью и опрометчивостью, и т. д. Погрешить против каждой Д. можно «недостатком» (per defectum) и «избытком» (per excessum) (трусость – «недостаток» храбрости, опрометчивость – ее «избыток»). Венчая моральные Д., благоразумие связывает их с интеллектуальными Д. (по Аристотелю – дианоэтическими); в числе последних – знание (scientia), мудрость (sapientia), разумение (intellectus), искусство (ars). Отдавая интеллекту первенство перед волей, традиция томизма отдавала интеллектуальным Д. первенство перед моральными. С христианской точки зрения интеллектуальные и моральные Д. в совокупности представляют собой Д. «человеческие», или «естественные»; от них отличны Д. «теологические», или «сверхъестественные» – вера, надежда и любовь (ср. 1Кор. 13:13), число которых не случайно соответствует троичности Божества – в традиционной христианской символике чисел 3 относится к 4 как божественное к человеческому и вечность к времени, и таково же отношение теологических Д. к кардинальным, а в сумме они дают священное число семь. Если интеллектуальные и моральные Д. по своему происхождению бывают отчасти врожденными (innatae – но это, собственно, еще не Д., а только их задатки и предпосылки, как объяснил еще Аристотель), а главным образом приобретенными (acquisitae), т. е. результатом упражнений, Д. теологические рассматриваются как внушенные свыше (букв. «влитые», infusae), что не снимает задачи упражнять их и осуществлять в «актах». Примат среди теологических Д. принадлежит любви; но это именно «сверхъестественная» любовь, отличная от естественной привязанности. Обладание теологическими Д. мыслилось возможным только для верующего, обладание

интеллектуальными и моральными Д. – для всякого человека, следующего «естественному закону».

Разграничение между естественными и сверхъестественными Д. особенно отчетливо выражено в католической традиции томизма и казуистики, вызывало протесты с противоположных сторон: с позиции веры можно было отрицать понятие естественной Д., приравнивая ее к «блистательному пороку» (Августин, считавший, что безупречно нравственное поведение вообще не вменяется человеку в заслугу) или ставя ее в полную зависимость от благодати (Иоанн Дунс Скот, Лютер) или предопределения (Кальвин), что приводило к нивелированию естественных и сверхъестественных Д.; напротив, с позиции рационализма или т. н. автономной этики можно было отрицать понятие сверхъестественной Д. как несовместимое с сущностью этического. Итальянский Ренессанс разработал концепцию «Д.» (virtu) как предельно полной реализации способностей человеческой природы; эта концепция, связанная с семантической двусмысленностью латинского слова «virtus» («Д.» и «способность»), была удалена не только от теологии, но и собственно от этики. Классификация Д. сама по себе, как прием формализации этических доктрин, постепенно теряет престиж вместе со схоластикой; уже голландский картезианец Гейлинкс характерным образом настаивал на том, что Д. – одна. Просвещение – последняя эпоха, пытавшаяся при отказе от санкции откровения все же строить этику последовательно по нормативистскому принципу, обращая против схоластики взятые у нее же, но переосмысленные и заостренные понятия естественного закона и подчинения воли разуму; и это последняя эпоха, для которой слово «Д.» играет роль важнейшего оружия в идейной борьбе. Спиноза отождествлял Д. с истинной природой человека, которая объяснима лишь из собственных законов («Этика», ч. IV, опред. 8), т. е. независима по отношению ко всему внешнему ей и утверждает в своем действии себя самое. В связи с понятием Д. Спиноза говорит о «пользе» человека (там же, ч. IV, предлож. 24), которую, однако, надо понимать в смысле, противоположном утилитаризму, даже

моралистическому: «блаженство – не награда за Д., но сама Д.» (там же, ч. V, предлож. 42). Х. Вольф определял Д. как готовность следовать естественному закону и совершенствовать себя и других (*Philosophi practica universalis* I, 321 sqq.). В целом с этим понятием (заметно определившим, в частности, язык Великой французской революции, когда много говорили о гражданской Д.) связывается надежда на полное согласие между природой и разумом, более того, на их тождество, долженствующее определить жизнь человека и общества. Начиная с Канта, по дефиниции которого Д. есть «моральная твердость воли человека в соблюдении им долга» («Метафизика нравов», II, «Учение о Д.», введение, Соч. в 6-ти томах, т. 4, М., 1965, с. 341), немецкий идеализм (Фихте, Шлейермахер, Гербарт и др.) акцентирует не столько следование природе, сколько, напротив, личный волевой акт, прорывающий инерцию стихийного, природного бытия, освобождающее самопреодоление; выработанный Просвещением идеал Д. удерживает свой автономизм, но в значительной степени утрачивает свой натуралистический и гедонистический характер, оборачиваясь некоей внерелигиозной аскезой. Попытки отыскать неизменную норму в самой человеческой природе, доброй и вечной, оказались несостоятельны. Возникающие системы мировоззрения самого разного рода, от позитивистских до иррационалистических, при всех своих принципиальных различиях едины в том, что не оставляют места для нормативистской этики, а потому слово «Д.», являвшееся некогда точным научным термином, без которого нельзя было обойтись, уходит из философского обихода, и отдельные попытки построить заново теорию Д. (напр., у Больнова) лишь оттеняют общую картину.

Докетизм

ДОКЕТИЗМ (греч. δοκηταί – «каженники», от δοκέω – кажусь), гностическая ересь в раннем христианстве, утверждавшая мнимый, иллюзорный характер телесной природы (а значит, и страданий) Иисуса Христа. Наиболее ранняя формулировка Д. – у Василида: «Христос не страдал, но Симона Киренеянина принудили нести крест вместо него, и по неведению и заблуждению распят был Симон, облик которого был так изменен, что его приняли за самого Иисуса. Иисус же принял обличье Симона, стоял подле и смеялся над ними. Ведь он был сила бестелесная и ум нерожденного Отца, изменяющий свой образ, как ему угодно, и потому вернулся к пославшему его, смеясь над ними, ибо удержать его было невозможно, и он не был видим ни для кого» (Iren. Adv. haer. I, 24, 4). Этот мотив магического оборотничества и насмешки Бога над людьми, характерный для некоторых направлений гностицизма, впоследствии смягчается или исчезает, но остается принципиальная для Д. замена христианской идеи «воплощения» и «вочеловечения» идеей простого «явления» в мире материи, при котором плоть выступает как маска божественного начала, как фантом. Все ориентирующиеся на отрицание космоса как творения благого Бога представители гностической линии от Маркиона до Мани естественно отказывали телесности Христа в онтологическом статусе. Некое подобие Д. присуще мышлению монофиситства, породившего в начале VI в. доктрину Юлиана Галикарнасского, согласно которой тело Христа было по природе нетленным и бессмертным и лишь в специальных актах чуда принимало на себя состояния голода, жажды, утомления, боли и смерти. Эта доктрина получила у своих противников наименование афтартодокетизма (от греч. ἄφθαρτος – нетленный). Ее крайние приверженцы, т. н. «актисты» (от греч. ἄκτιστος – нетварный), говорили не только о предсуществовании, но и о «нетварности», т. е. о безоговорочно Божественной, абсолютной природе тела Христа: сторонники более умеренной интерпретации признавали

тело Христа сотворенным, но фактически относились к нему как к предмету Божественному, почему их называли «кτισолатревами», т. е. «поклоняющимися твари». Отголоски классического Д. имеются в христологии ислама: Коран утверждает, что Иисуса (Ису) не смогли убить, а распяли лишь Его двойника или подобие (4:152); элементы Д. возрождались во многих средневековых христианских ересьях.

Донатизм

ДОНАТИ́ЗМ, церковно-сепаратистское («схизматическое») движение в Северной Африке IV-V вв., выразившее протест против сближения церковной иерархии с империей и апеллирование к идеалу «Церкви мучеников». Поводом к возникновению Д. был спор о законности поставления в епископы Карфагена некоего Цецилиана, запятнавшего себя оппортунистическим поведением во время гонений; причем недовольные избрали своим епископом Доната Матиа (отсюда название Д.). Почвой и фоном Д. стал социальный и этнический антагонизм берберского крестьянства по отношению к порядкам, установленным римскими и романизированными землевладельцами и горожанами. Хотя формально Д. являлся «расколом», а не «ересью», поскольку не выдвинул своей богословской доктрины, оспаривание догмата о независимости святости сана от личной чистоты его носителя имело принципиальное значение и предвосхищало постановку вопроса в антицерковных ересьях позднего Средневековья. Не вполне выяснено взаимоотношение Д. с выявляющимся около 340 г. движением т. н. циркумцеллионов, которые называли себя агонистиками («борцами»), или «воинами Христовыми» (*milites Christi*) и прибегали к насильственным методам борьбы против землевладельцев и чиновников, но большей части встречая репрессии, но иногда получая признание в качестве сообщества аскетов. Д. был осужден на поместных соборах; чтобы справиться с ним, официальная Церковь прибегла к помощи государственного насилия, что было одним из первых примеров преследования христиан со стороны христиан. Августин, много занимавшийся полемикой против Д., после колебаний признал правомочность принуждения в деле восстановления церковного единства.

Древс

ДРЕВС (Drews) Артур (1.11.1865, Итерзен, – 19.7.1935, Ахерн), немецкий философ-идеалист, последователь Э. Гартмана. Профессор политехнического института в Карлсруэ (с 1898 г.). В основе бытия, по Д., лежит иррациональная и божественная стихия, обретающая самосознание в религиозно-философском творчестве человека. С позиции этого «конкретного», или «динамического», пантеизма Д. выступил против христианства, утверждая веру в бессознательный божественный дух. Д. приобрел известность как плодовитый популяризатор т. н. мифологической школы в религиоведении. Его интерпретация образов Христа и других новозаветных персонажей как безличных астральных символов основана на гипотезах Дж. Фрейзера, Дж. Робертсона и других историков религии. В конце жизни разрабатывал расовую «германскую религию» (книга о Р. Вагнере «R. Wagner», 1934, толкование свастики и т. п.), смыкаясь с идеологией нацизма.

Дух Святой

ДУХ СВЯТО́Й (евр. *rûaḥ haqqōdeš*, араб. *rûḥā' quḍṣā'*, греч. πνεῦμα ἅγιον, лат. *Spiritus sanctus*), **Дух Божий** (евр. *rûaḥ 'êlōhîm*), Парáклет или **Парáклит** (греч. παράκλητος, «помощник», «утешитель», срв. церк.-слав. **оутешитель**), в представлениях иудаизма действующая сила божественного вдохновения, по христианскому вероучению, Третье Лицо Троицы. Еврейское слово «руах» означает и «ветер», и «дух»; эта связь выявляется и ветхозаветным, и новозаветным повествованиями (за сошествием Д. Св. на 70 старейшин следует сильный «ветер от Господа», Чис. 11:31; «сошествие Д. Св.» на апостолов сопровождается шумом с неба «как бы от несущегося сильного ветра» и неким подобием языков огня, Деян. 2:1–4). В архаических текстах Ветхого Завета Д. Св. («Дух Яхве», «Дух Элохим») сообщает полководцам воинственное воодушевление (Суд. 10; Суд. 11:29; особенно Суд. 14:6,19, где говорится о богатырском неистовстве Самсона), охваченный Д. Св. делается «иным человеком», получает «иное сердце» (1Цар. 10:6,9). Д. Св. сообщает также, согласно ветхозаветным текстам, особый дар, делающий человека способным к несению царского сана (срв. иранское понятие хварно фарн); Саул подготовлен к царствованию экстатической инициацией, при которой он под наитием Д. Св. пророчествует среди прорицателей (1Цар. 10:10), а когда избранничество отходит к Давиду, Д. Св. «сходит» на него, чтобы почивать на нем «с того дня и после» (1Цар. 16:13). Различные случаи призвания через Д. Св. к исполнению той или иной сакральной функции – аналоги центрального случая – призвания пророка, «влагання» «духа Яхве» «в сердце» того или иного пророка, начиная с Моисея (Ис. 63:11, ср. Иез. 11:19,24; Иез. 36:26–27; Иез. 39:29; Иоил. 2:28; Мих. 3:8, и т. д.). Но в качестве инспиратора пророков Д. Св. оказывается истинным «автором» Библии как корпуса «откровения». Уже в талмудической литературе вопрос об участии Д. Св. в том или ином сочинении – обычная терминологическая форма постановки вопроса о

принадлежности или непринадлежности этого сочинения к числу «богодухновенных» книг. Идея этого мистического «авторства» Д. Св. заострена до наглядного образа в апокрифической «3-й книге Ездры» (II в. н. э.), где описывается, как после уничтожения всех священных книг Д. Св. диктует их полный текст пяти мужам, «и они ночью писали по порядку, что было говорено им и чего они не знали». Неоднократно повторяющаяся в средневековой христианской литературе метафора – священный писатель как музыкальный инструмент, на котором играет Д. Св.

Ортодоксальный иудаизм раввинских школ, вообще осторожно относящийся к понятию Д. Св., стремился ограничить Его «действие» окончившейся исторической эпохой, а внутри нее – кругом специально избранных лиц. В позднем иудаизме возможность «обретения» Д. Св. для всех вообще верующих связывалась с временем прихода Мессии (так истолковывалось ветхозаветное предсказание – Иоиш. 2, 28). Раннее христианство рассматривало свое время как мессианское и, следовательно, как исполнение этого предсказания (ср. Деян. 2:16–17). С этой точки зрения, только благодаря пришествию Иисуса Христа, Его крестной смерти и Его предстательству за верующих Д. Св. впервые «дан» людям во всей Полноте, неведомой временам пророков; Он «послан» Христом и «свидетельствует» о Христе (Ин. 15:26; срв. также Ин. 14:16, 26). Однажды сойдя на апостолов в день Пятидесятницы (Деян. 2), Д. Св. пребывает в нерасторжимом соединении с Церковью, делая действительными ее таинства и правильным ее учение, «наставляя» верующих «на всякую истину» (Ин. 16:13); так учение о Д. Св. прямо переходит в мистику Церкви. Д. Св. становится в христианстве одной из ипостасей Троицы.

При всей своей связи с официальным культом идея Д. Св. сохраняла близость к сфере вдохновения, не связанного институциональными формами, к избранничеству («харизматичности»), не зависящему от сана, от места в иерархии. Поэтому на авторитет Д. Св. нередко ссылались еретики, выступавшие против иерархического институционализма (монтанисты во II в., «Братья свободного

духа» в XIII-XIV вв., различные сектанты нового времени). Согласно концепции итальянского средневекового мыслителя Иоахима Флорского, вслед за «эрой Отца» (ветхозаветной) и «эрой Сына» (новозаветной) должна наступить «эра Д. Св.» – эра свободы, когда насильственная дисциплина уступит место любви и миру, а буквальное понимание Библии – «духовной» интерпретации; итальянский революционер Кола ди Риенцо (XIV в.) называл себя «рыцарем Д. Св.» и пользовался символикой, связанной с представлениями о Д. Св.

Зримый образ Д. Св. в христианской традиции – голубь (собственно голубица; евр. и араб. слова для обозначения «духа» – женского рода, и в древнем апокрифе Христос даже называет Д. Св. «Матерью»); в этом образе Он и является над водами Иордана во время Крещения Иисуса Христа (Мф. 3:16; Мк. 1:10; Лк. 3:22). Срв. ветхозаветный рассказ о первоизданном состоянии мира: «и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:2); употребленный в еврейском тексте глагол дается по отношению к птице-матери, высиживающей птенцов и витающей над ними с кормом (напр., Втор. 32:11), так что возникает образ некой мировой птицы, своим теплом согревающей мировое яйцо. Распространенные у народов ислама представления о чудесной гигантской птице Рух (араб. *ruch*, «дух») дают фольклорно-сказочную материализацию такой метафорики.

Елена

ЕЛѢНА (греч. Ἑλένη), в преданиях гностических сект («симониан», «елениан») спутница Симона Мага. По сообщениям ортодоксальных христианских полемистов-ересеологов и назидательного иудео-христианского сочинения, известного под названием Псевдо-Климентин, Е. была блудницей в финикийском городе Тир (что связывает ее образ с образом Астарты, в честь которой в этом городе практиковалась ритуальная проституция и которая сама, по некоторым версиям, предлагала себя мужчинам в городском храме); затем она появилась в окружении некоего Досифея, самаритянского претендента на сан Мессии, выступившего вскоре после Иисуса Христа и широко применявшего лунарную символику (30 избранных учеников представляли дни лунного месяца, а Е. по созвучию своего имени с именем Селены – луну). Позднее Симон отнял у Досифея и сан, и Е.; он утверждал, что сам он – предвечный верховный Бог, а Е. – его первая творческая мысль («эннойя»), его премудрость София, космическая праматерь, породившая Ангелов, Архангелов и Власти. Однако эти недобрые духи-мироправители из зависти пленили свою надмирную родительницу и обрекли ее на заточение в теле, на бесчестие и унижение «дольного мира». Некогда она была Еленой Спартанской, причем Парис похитил лишь ее призрак (эта версия отражена еще у Стесихора и Еврипида); затем она прошла через ряд перевоплощений, пока для нее не наступил час искупительной встречи со своим божественным отцом в лице Симона; предполагалось, что через ее освобождение освобождается страждущее духовное начало во всем мире. Этот миф представляет собой вариант гностического мифа о падшей Софии, оживавшего в романтической и неоромантической философии и поэзии вплоть до русских символистов.

ЕНОХ

ЕНО́Х, Эно́х (евр. *ḥănôḵ*, истолковывалось как «поучение», «учитель», «посвятитель»; (греч. Ἐνὼχ), в религиозных представлениях иудаизма и христианства: 1) старший сын Каина, назвавшего его именем город (Быт. 4:17–18, – по генеалогии, считающей Каина старшим сыном Адама); 2) потомок Адама в седьмом поколении (по другой генеалогии, считающей старшим сыном Адама не Каина, а Сифа), прадед Ноя, отец Мафусаила. Ветхозаветный рассказ о Е. (Быт. 5:21–24) отличается краткостью и загадочностью. Время жизни Е. – 365 лет (число, вызывающее ассоциации с числом дней солнечного года: срв. роль этого числа в символике Митры, в гностицизме – см. ст. «Абраксас»). Далее сказано: «и ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его». Эти скудные данные породили обширную традицию позднеиудейских легенд, получившую отголоски в раннем христианстве, в исламе, в каббалистической литературе. В легендах о Е. выделяются следующие основные мотивы. Е. – культурный герой, основатель письменности (и прообраз благочестивого писца, исполняющий «канцелярские» обязанности даже в потустороннем мире), иногда основатель астрологии (переосмысление солярно-космических мотивов?). Е. – образец мистического общения с Богом и аскетического уединения для этого общения (срв. мотив встречи царя-законодателя с божеством, напр., в греческом мифе о Миносе и Зевсе); согласно поздним версиям в еврейских «Книге праведного» и «Мидраше Абот», он уходил в затвор для молитвы и лишь по велению Бога выходил оттуда к людям – сначала через каждые три дня, затем раз в неделю, в месяц, в год. Е. – религиозный наставник человечества, учивший словом и примером, «образ покаяния для поколений» (Сир. 44:15), прототип пророка, мудреца. Е. – праведный царь, законодатель и миротворец, первоверховный «правитель правителей» человечества, правление которого, явившее подобие универсального и справедливого царства солнца (мотив, живущий не только в

мифологическом оформлении древних монархий и политических утопий, но и в одном из эпитетов Иисуса Христа – «Солнце справедливости», восходящем к Мал. 4:2 – срв. сказанное выше о солярных чертах образа Е.), продолжалось, по некоторым поздним версиям, 243 – 35 лет; это была светлая полоса жизни человечества между «порчей» во времена патриарха Еноса (когда, по мнению еврейской экзегезы к Быт. 4:26, люди научились идолопоклонству и магическим манипуляциям Именем Господним) и еще большим растлением перед потопом. Е. – человек, «взятый Богом» на небо – первый в ряду образов, которые в иудейско-христианской традиции мыслятся как телесно сохраняемые живыми где-то в «ином» мире в ожидании часа возвращения в «этот» мир (срв. судьбу Илии, иногда – Мельхиседека, редко – Моисея; срв. христианские представления о телесном Воскресении и Вознесении Христа, следующих за Его смертью, и ожидающемся Его втором пришествии и др.). Целое направление эсхатологически ориентированной иудейской литературы, отчасти предшествовавшей, отчасти современной раннему христианству (книга Е., дошедшая до нас в эфиопском переводе; отличная от нее книга Е. Праведного, дошедшая в славянском переводе; т. н. 3-я книга Е., фрагменты еврейского и арамейского текстов которой были открыты только в 50-х гг. XX в. в Кумране; II в.), описывает водворение Е. в запредельных покоях небесного двора, сообщение ему тайн устройства небес и божественно-ангельского управления космосом, наконец, дарование ему сана «мататрона» (собств. «метатрон» – «стоящий у престола»), т. е. дворецкого или визиря в царстве Господнем; этот сан иногда приобретает черты богочеловеческого достоинства. Е. – человек, поставленный над Ангелами, как домоправитель над слугами (иудаистическое предвосхищение христианского образа Девы Марии как «царицы Ангелов»). Во время путешествия Е., взятого Богом на небо, тому открываются тайны прошлого и будущего, он «видит» предстоящий приход «Сына человеческого», воскресение мертвых, наказание грешников в аду и воздаяние праведным в раю, восстание нечестивых Ангелов против Бога и их наказание

(ср. Иуд. 1:6). Е. призван быть в отношении к истории «свидетелем Господним» против грешных людей, а в своем качестве «великого писца» – небесным летописцем и как бы протоколистом, измеряющим правой мерой все дела человеческие. Свидетельское служение Е. должно получить кульминацию и завершение во времена конечной борьбы, т. е. по христианским представлениям, во времена антихриста. Слова Апокалипсиса: «и дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать 1260 дней (...), и когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города...» (Откр. 11:3,7–8), – относимы церковной традицией к Е. и Илие, которые, таким образом, изъяты из действия закона естественной смерти для того, чтобы в конце времен принять смерть мученическую. Эсхатологическая роль Е. оттеняется его близостью к Адаму, к сотворению мира; через него «самое начало» непосредственно связывается с «самым концом».

Целый ряд символов, используемых в книге Е. (путешествие человека на небо; древо жизни, источники меда и молока, которые видит Е., в славянской версии – семь небес, которые он посещает; север как символ мира мертвых и др.) имеют далеко идущие параллели в евразийских (в частности, сибирских) шаманистских традициях; срв. также шумеро-аккадскую традицию – образы Зиусудры (Ут-напшти), а также седьмого допотопного царя Энмендуранны, наделенного сходными с Е. чертами. В то же время книга Е., связывающая кумранскую литературу с новозаветной, свидетельствующая о преемственности кумранской эсхатологической традиции и последующей раннехристианской апокалиптики, обращена не столько к символике прошлого, сколько к будущему.

Интерес мистических кругов иудаизма, не говоря уже о христианах, к фигуре Е. (как и к фигуре Мельхиседека) часто казался ортодоксальному рационализму раввинов подозрительным. В экзегетическом талмудистском трактате «Берешит рабба» (25, 1) приведены попытки дискредитировать праведность Е. (по мнению рабби Айбу, «Е. был двуликим,

иногда действуя праведно, иногда дурно»), а также объяснить его «взятие Богом» как обычную смерть.

Книга Е., рано вошедшая в число «отреченных» (апокрифических) книг, служила источником и прообразом многих средневековых эсхатологических сочинений, описаний ада и рая, ее отзвуки находят и в «Божественной комедии» Данте, и в «Потерянном рае» Мильтона. На Руси «Слово от книг Еноха Праведного» было включено в XVI в. в «Великие Четьи-Минеи» (канонической книга Е. считалась и в эфиопской традиции), лишь позднее книга Е. была причислена к «отреченным» сочинениям.

Среди западноевропейских литературных преломлений легенд о Е. в XIX-XX вв. – поэма английского поэта А. Теннисона «Енох Арден» (о моряке, который пропал без вести, вернулся в свой дом и снова из него ушел, оказавшись неузнанным), третий сон Иосифа, рассказываемый одному Вениамину, в романе Т. Манна «Молодой Иосиф», а также «вознесения» Рэнсома в повестях К. С. Льюиса «Переландра» и «Мерзейшая мощь». Ссылки на книгу Е. встречаются и в классической русской литературе (напр., в повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз»).

Ереси

ЕРЕСИ (греч. αἵρεσις – особое учение и совокупность его сторонников; в античном обиходе – о философской школе, политической партии и т. п.), религиозные доктрины и движения, отклоняющиеся от ортодоксии, имея с ней однако, общую почву. Понятие Е. предполагает понятие «правильного» или «чистого» вероучения, а потому неприменимо к религиям, не знающим фиксированной доктрины (напр., к греко-римскому язычеству); оно имеет наиболее четкий смысл в сфере христианства, поскольку христианство обладает наиболее разработанной догматикой. Другим фактором, обусловившим феномен Е., явился характерный для общественных условий докапиталистических времен (поздней античности и Средних веков) авторитаризм. Поэтому применительно к Новому времени принято говорить не о Е., а о сектантстве: так, хотя с точки зрения традиционного католицизма и кальвинизм, и методизм являются Е., первый обозначается как вероисповедание, второй – как секта; вальденсы, бывшие некогда одной из характерных Е. позднего Средневековья, существуют в наше время как протестантская секта. Новоевропейский конфессиональный плюрализм во всех своих формах – от абсолютистского принципа «чье царство, того и вера» до либерального принципа веротерпимости – лишил понятие Е. социального, политического и культурного содержания, резервируя для него узкую область чисто религиозной полемики. В общем контексте авторитарной системы мышления Е. боролись с ортодоксией за право быть держателем полноты религиозно-государственного авторитета: в отличие от новейшей романтизации понятия Е. как бунтарского вызова власти авторитета, средневековый еретик видел в себе отнюдь не еретика, но защитника истинной ортодоксии в борьбе с ортодоксией ложной. Для Е. (в отличие от иноверия, неконфессиональных форм религиозной веры и т. д.) обязателен значительный состав общего с ортодоксией доктринального материала при разноречиях в определенных

пунктах. В случае, когда этот состав слишком сильно сокращается, а еретическая доктрина, выйдя из обязательной связи с соответствующей ортодоксией, продолжает находить приверженцев, приходится говорить уже не о Е., а о новой религии. Характерно, что многие религии прошли через период, когда они воспринимались сторонниками старых религий как их частные Е.: напр., иудаисты воспринимали иудео-христиан как своих «миним», т. е. еретиков; манихейство при своем возникновении имело статус Е. зороастризма, а позднее распространялось в форме ряда христианских и мусульманских Е.; ислам описывался византийскими православными полемистами как одна из христианских Е.

В истории Е. от возникновения христианства до конца Средневековья можно выделить четыре периода. Для первых трех веков были особенно характерны Е., шедшие в русле гностицизма. Общим для многих Е. являлось антагонистическое противопоставление плотского бога-демиурга и духовного Бога-спасителя (Маркион, гностики), а в связи с этим – отрицание брака и требование распространить аскетические обязательства на всех христиан (энкратиты). Вместе с тем, уже в эту эпоху наметился и другой мотив, сохранивший свое значение для ряда позднейших Е. – отрицание церковной иерархии, требование, чтобы Церковью руководили не епископы, а пророки (у монтанистов) или «исповедники», т. е. лица, доказавшие твердость своей веры во время гонений (у донатистов, см. ст. «Донатизм»), чтобы авторитет сана уступил место авторитету личной святости или личной «харизмы». По мере превращения христианства из гонимой религии в господствующую во многих еретических и полуеретических течениях прямо или косвенно выражается протест против сближения церковных институций с государственным аппаратом и против принятия Церковью норм языческой цивилизации.

Второй исторический тип Е. порождает эпоха патристики с характерными для нее догматическими спорами: многочисленные тринитарные (монархианство, арианство) и христологические (несторианство, монофиситство, монофелитство) Е. той поры – плод профессионального

творчества теологов, варианты догматических решений, предложенные для обсуждения и отвергнутые Церковью. Они содержат гораздо меньший на неискушенный взгляд отход от ортодоксии, чем гностические Е. и не столь прямо связаны с общественной борьбой, как донатизм или Е. позднего Средневековья. Недаром такие Е., как арианство или монофелитство, могли некоторое время функционировать в качестве официального вероучения, насаждавшегося государством. С завершением кодификации догматики к VII-VIII вв. расцвет Е. этого типа прекращается. Но в эту эпоху существовали периферийные Е., связывающие древнейшие Е. (монтанизм и гностические доктрины) с позднейшими (напр., движение «братьев свободного духа»): мессалиан-евхитов и присциллиан, характеризующиеся мистико-аскетическим энтузиазмом, мечтой о духовном человеке, уже не согрешающем, ибо в любом акте действующем по внушению от Бога, переносом акцента с догмата, таинства и дисциплины на сугубо индивидуальный молитвенный подвиг и опыт. Присциллиан постигли расследования и репрессии, предвосхитившие действия позднейшей инквизиции; граница же между мессалианами и ортодоксией оставалась размытой, и задача размежевания с ними на тысячелетие стала проблемой православной мистики и аскетики (Симеона Нового Богослова и Григория Паламу постигало стандартное обвинение в мессалианстве). Свой эпилог патристический период нашел в иконоборческих спорах, вызванных последней, официозной, имперской Е. Византии.

Для зрелого Средневековья характерны два типа Е. Первый – это массовые Е., генетически связанные с наследием манихейства (в Византии – павликиане, на Балканах – богомилы, на Западе – катары), отрицавшие церковную иерархию и таинства, оспаривавшие основы существующего строя (авторитет государственности, феодальную присягу и т. п.), хотя и вступавшие в тактический союз против общих врагов с местными феодалами (богомилы – с болгарскими и боснийскими государями, катары – с феодалами Южной Франции). Второй тип – остававшиеся в принципе на почве

церковности рационалистические Е., порожденные более интенсивным усвоением античного философского наследия, распространявшиеся в профессиональных кругах ученых теологов, особенно характерные для XII в. (в Византии – Иоанн Итал, Сотирих Пантевген, Никифор Васибеки, Евстратий Никейский, на Западе – Абеляр). В связи с подавлением массовых Е. неоднократно вспыхивали военные конфликты (во второй половине IX в. – разгром сепаратного государства малоазийских павликиан, в первой половине XIII в. – крестовый поход против альбигойцев). Выслеживание подпольных очагов катарства являлось важным общеисторическим фактором, стимулировавшим становление централизованной инквизиции и резкое изменение духовного климата Западной Европы. Более «элитарные» рационалистические Е. под действием поворота схоластики к Аристотелю на Западе в XIII в. направляются преимущественно в русло аверроизма (оспаривание бессмертия индивидуальной души и утверждение надличной природы бессмертного «активного» интеллекта; допущение несовместимых с христианской догматикой тезисов Аристотеля в качестве философской истины, отличной от истин веры).

На исходе Средневековья на первый план выходят предреформационные Е., наиболее плебейские в сравнении с всеми предыдущими средневековыми типами Е., не связанные непосредственно ни с манихейской традицией дуализма, ни со схоластическим рационализмом, вообще мало заинтересованные в богословской спекуляции, подчас доктринально неопределенные, но зато сосредоточенные на морально-этической программе «очищения» Церкви (требование бедности, «нестяжательства» для всего клира сверху донизу, а также упрощения культа; отрицание – в духе раннехристианских Е. монтанистско-донатистского типа – действительности таинств, совершаемых недостойными священниками и епископами; в наиболее радикальных Е. – призыв к упразднению и даже физическому уничтожению духовенства (как у «апостольских братьев» Фра Дольчино в начале XIV в.). Социальным фоном этих Е. были: конфликт папства с империей, в котором папы до известных пределов

опирались на т. н. патарию – движение мирян против феодализовавшихся епископов, а идеологи империи вели пропаганду против светской власти пап; антифеодалная борьба городских, в меньшей степени – сельских общин (напр., патриархальных альпийских горцев, примкнувших к вальденсам); подъем городской культуры, создавшей новый тип читателя, желающего иметь доступ к Библии в обход клерикальной латыни (отсюда стремление к переводу Библии на народные языки). С середины XIV в. волна предреформационных настроений доходит до Руси, начиная с Новгорода, где условия жизни приближались к городским общинам Запада (стригольники и т. д.). Религиозная самостоятельность мирян создавала новые формы аскетических сообществ, не укладывавшиеся в рамки традиционного монашества и в истоке имевшие между собой много общего, хотя дальнейшие их судьбы оказывались различными. Одни были приняты Католической Церковью, как, напр., братства сторонников Франциска Ассизского (впрочем, на пути превращения в новый орден раздираемые противоречием между ригористической верностью спиритуалов «евангельскому духу» и стремлением к адаптации к наличным общецерковным структурам); другие избежали осуждения, но не получили признания и постепенно исчезли, как группы «братьев общей жизни» (с традицией которых связано религиозное мировоззрение Эразма Роттердамского); третьи навлекли подозрения и гонения, как общины «бегардов» и «бегинок» или движение флагеллантов, применительно к которым трудно говорить о Е., но у которых очевидно выдвигание практики самобичевания в противовес церковным «средствам спасения»; наконец, четвертые были однозначно оценены как еретические и вступили в открытый конфликт с церковной и светской властью вплоть до вооруженной борьбы. Кульминацией всей истории предреформационных Е. было движение гуситов, явившееся непосредственным прологом Реформации и последовавшей за ней эпохи религиозных войн и ранних буржуазных революций.

Объективным результатом распространения Е., которого не могли ни предвидеть, ни желать сами их приверженцы, была

постановка под вопрос общей для ортодоксии и Е. идеи духовного авторитета в ее средневековом понимании, после чего историческая роль Е. как главной формы сопротивления Церкви оказалась в значительной мере исчерпанной.

Ессеи

ЕССЕИ, ессены (греч. ἑσσαιῶται или ἑσσηνοί, лат. *essenī*, возможно, от араб.-сир. *hassayyā* – «благочестивые», или от араб. *ʿasāyūā* – «врачеватели»), приверженцы общественно-религиозного течения в Иудее во II в. до н. э. – I в. н. э. Согласно античным источникам (Филон Александрийский, Плиний Старший, Иосиф Флавий и др.) – одно из трех главных направлений в иудействе римской эпохи, противостоявшее саддукеям и фарисеям; соблюдали в своих общинах строго аскетический образ жизни, часто соединенный с безбрачием, и радикальную общность имущества, воспринимавшуюся людьми греко-римской культуры как осуществление философских утопий отмены частной собственности. «Они едва ли не единственные из всех людей, не имея ни денег, ни имущества, (...) считают себя богатейшими... Они (...) не знают ни крупной, ни мелкой, ни морской торговли, ибо отклоняют от себя побуждения к корыстолюбию. У них нет ни одного раба, но все они свободны, взаимно оказывая друг другу услуги» (Philon, *Quod omnis probus liber sit*, цит. по кн.: Тексты Кумрана, в. 1. Пер. И. Д. Амусина, М., 1971, с. 341–2). Тесная сплоченность членов общины, абсолютное повиновение уставу и общинным авторитетам, атмосфера таинственности, окружавшая доктрину и сложную систему бытовых запретов, аскетическая молчаливость и скромная важность осанки, обычай одеваться с головы до ног в белое, особые приемы врачевания и сакральной гигиены, – все это побуждало сравнивать Е. с пифагорейцами (как фарисеев – со стоиками).

Вся упомянутая группа источников однородна по своей установке. Е. представлены как философы, на практике разрабатывающие одну философскую дисциплину – этику; иначе говоря, они вырваны из системы связей иудейской традиции и включены в контекст понятий греко-римской культуры. Будучи сами иудеями, Филон и особенно Иосиф препарируют сведения в расчете на языческого читателя, замалчивая, например, мессианско-эсхатологические идеи,

очень важные для самих Е., но чуждые античному мировоззрению и притом крамольные в политической ситуации Римской империи. Вера Е. в приход «Царства Божьего», т. е. в торжество суверенитета Бога над всякой иной силой, в обновление мира и воскресение мучеников, подменяется характерной для греческого идеализма верой в бессмертие отрешенной от тела души (ср. аналогичную эволюцию платонизировавшейся эсхатологии христианства – перенос акцентов с воскресения плоти на бессмертие души). Далеко не ясно, принимали ли Е. путь вооруженной борьбы с Римом, иначе говоря, каковы были их взаимоотношения с т. н. зилотами и сикариями. Однако из одного места у Иосифа Флавия, как бы проговаривающегося, что во время Иудейской войны 66–73 гг. Е. систематически подвергались пыткам со стороны римлян, проявляя при этом исключительную стойкость (*De Bello Judaico* II, 8, 152–3, пер. М. М. Елизаровой, цит. по тому же изданию, с. 355), ясно, что это было не безобидное сообщество моралистов, а воинствующие приверженцы мировоззрения, заключавшего в себе некий вызов власти, воспринимаемой как безбожная.

Вне греко-язычных и латино-язычных источников термин «Е.» не употребляется; попытки найти намеки на Е. в различных местах талмудических текстов гипотетичны. Гипотезой, хотя чрезвычайно убедительной и практически общепринятой, является и приписывание одной из ветвей Е. Кумранских текстов. Если эта гипотеза верна, мы располагаем большим количеством свидетельств самих Е. о своей доктрине и своем образе жизни, дающих довольно связный образ общины, живущей эсхатологическим ожиданием последней битвы добра со злом. Загадочно то обстоятельство, что Е. ни разу не упомянуты в Евангелиях, хотя упоминания фарисеев и саддукеев там весьма часты. Между Е. и ранними христианами существует большая близость в составе основных религиозных и этических понятий, в культовом обиходе; сообщение, согласно которому христианская община в Иерусалиме в апостольские времена соблюдала строгую общность имущества (*Деян. 2:44–45*), также заставляет вспомнить о примере Е. Однако наряду с этим обнаруживается резкое различие, напр., в отношении к

ветхозаветным обрядовым запретам, которое было у Е. еще более педантичным, чем у фарисеев; стремление Е. закрепить обособленность «избранного народа» и самим обособиться внутри последнего, да еще так, что даже прикосновение Е. низшей ступени оскверняет Е. высшей ступени, несовместимо с христианским универсализмом. Согласно новозаветным текстам, христиане в Иерусалиме перед Иудейской войной не участвовали в бойкоте Иерусалимского храма, осуществлявшемся Е. Проблематичность многих аспектов соотношения между Е. и ранними христианами связана с нерешенными вопросами о границах понятия «Е.» в связи с существованием разнородных религиозных групп в иудаизме I в. н. э., объединенных, однако, апокалиптическим настроением («чающие утешения Израилева», см. Лк. 2:25), аскетическим образом жизни и обрядностью, связанной с сакральным омовением (ср. христианское крещение). Не вполне ясно, как Е. прекратили свое существование, хотя несомненно их влияние на некоторые мотивы иудейско-христианского гностицизма.

Ефрем Сирин

ЕФРЕ́М СИРИ́Н (в рус. традиции в значении «сириец»), Афрем (сир. 'afrem) (ок. 306, Нисивин, Месопотамия, – 373, Эдесса, там же), сирийский христианский поэт и мыслитель. Возглавлял школу в Нисивине; после перехода города к Сасанидской державе перенес свою деятельность в Эдессу, ставшую при преемниках Е. С. центром сирийского аристотелизма. В определенных границах уже и у самого Е. С. наблюдается усвоение греческой философской терминологии и проблематики (особый интерес к проблеме свободы воли). В целом, однако, мышление Е. С. далеко от моделей греческого философского идеализма, воспринятых христианской теологией. Платоновское рассечение бытия на мир идей и мир вещей, презрение к материальному, а в человеке – к телесному, ему чуждо. Всячески подчеркивается (в полемике с дуализмом гностиков и манихеев), что тело участвует в самых духовных действиях души и ему предстоит «одеться в красоту души» (Parad. IX, 20); душа не имеет без тела полноты существования. Противоположность духовному – не телесное, но греховный выбор воли. Эта концепция постулирует аскетизм: тело должно быть одухотворено и потому ему приходится ради своего высокого назначения принимать на себя суровое подвижничество. Е. С. оказал широкое воздействие на византийскую и древнерусскую мысль.

Захария и Елисавета

ЗАХА́РИЯ И ЕЛИСАВЕ́ТА (Захария – греч. Ζαχαρίας, евр. *zēkaryā* или *zēkaryāhû*, «Яхве вспомнил»; Елисавета – греч. Ἐλισάβετ, евр. *’ēlišēḇa’* или *’ēlišēḇa’t*, «Бог Завета»), родители Иоанна Крестителя (Иоанна Предтечи). В Новом Завете рассказ о З. и Е. содержится только в Евангелии от Луки. Захария был священником Иерусалимского храма «из Авиевой чреды» (Лк. 1:5), т. е. принадлежал к одной из 24 наследственных групп, поочередно исполнявших свои культовые обязанности; средневековые легенды иногда делали его первосвященником. Елисавета тоже была из священнического рода потомков Аарона. Они были «праведны пред Богом», однако у них, как у Иоакима и Анны, другой четы новозаветных родителей, до старости не было детей (Лк. 1:6–7). Когда Захария служил в храме, ему явился Архангел Гавриил, предсказавший, что у З. и Е. родится сын, которого следует назвать Иоанном и которому суждено стать «предтечей» Мессии. Захария сомневается в возможности исполнения обещанного, ссылаясь на преклонный возраст свой и жены (срв. такое же сомнение Авраама, Быт. 17:17, и Сарры, Быт. 18:12). Как знамение и одновременно наказание за маловерие ему дается немота, которая должна разрешиться только вместе с рождением младенца. Елисавета пять месяцев скрывает свою беременность. Между тем Дева Мария, родственница Елисаветы (Лк. 1:36), девственно зачавшая Иисуса Христа во время шестого месяца беременности Елисаветы, отправляется из Галилеи в Иудею навестить Елисавету; та по радостному «взыганию» сына в ее чреве и по вдохновению свыше понимает, что перед ней мать Мессии. После трехмесячного пребывания в доме Елисаветы Мария возвращается в Назарет, а Елисавета рождает сына; семья намерена назвать его именем отца, но немой Захария пишет на дощечке для письма: «Иоанн имя ему» (Лк. 1:63). Тотчас же к Захарии возвращается дар речи; «по всей нагорной стране иудейской» (Лк. 1:65) взволнованы этим знамением, а Захария в ветхозаветных метафорах пророчествует о приходе

мессианского времени и о призвании своего сына (Лк. 1:67–80). Византийские легенды, получившие широкое распространение в средневековом мире, повествуют далее, что Елисавете пришлось бежать с младенцем от злых умыслов царя Ирода в пустыню и что там мать и ребенка укрыла чудесно расступившаяся перед ними, а затем затворившаяся скала. Захария за отказ назвать местопребывание жены и сына убит людьми Ирода в храме; его кровь превратилась в таинственный камень.

Ибн Гебироль

ИБН ГЕБИРО́ЛЬ Соломон бен Иегуда (араб. Абу Айюб Сулейман ибн Яхья ибн Джебироль, латинизированное – Авицеброн [Avicebron, Avencebrol, Avi-cebrol]) (ок. 1021, Малага, – 1055 или 1070, Валенсия) – еврейский поэт и философ. Его философский трактат «Источник жизни» был написан на арабском языке; оригинал не сохранился (лат. пер. «Fons vitae», ed. С. Baumker, fasc 1–3, 1892–95). И. Г. тяготел к неоплатоническому пантеизму, но в отличие от неоплатоников придавал гораздо большее значение материи, которую рассматривал как субстанцию не только телесного, но и духовного. Заимствованное из античной философской традиции противоположение материи и формы доводится им вплоть до уровня Бога, причем если форма интерпретируется как творение воли Бога (И. Г. принадлежит учение о природе воли), то материя оказывается непосредственным истечением сущности Бога и потому божественнее, чем форма. Это сближение Бога и материи у И. Г. впоследствии было воспринято Дж. Бруно. Трактат И. Г. не получил резонанса в еврейском и исламском мире и продолжал жить лишь в христианской схоластической традиции как сочинение загадочного араба или христианина Авицеброна; лишь в XIX в. было доказано тождество этого философа с еврейским поэтом И. Г., чьи тексты продолжают употребляться в синагогальном богослужении.

Иисус Христос

ИИСУС ХРИСТОС, согласно традиционному христианскому вероучению Богочеловек, вмещающий в «ипостасном» единстве Своей личности всю полноту Божественной природы (ср. Кол. 2:9) и всю конкретность человеческой природы; в одном лице Бог-Сын, Логос, «не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7:3) – и человек, имевший этническую принадлежность, возраст и телесные приметы, родившийся в мир и в конце умерщвленный (хотя рождению предшествует чудо девственного зачатия, а за смертью следует чудо Воскресения). Для ислама И. Х. – один из пророков (Иса), предшествовавших Мохаммеду. С точки зрения секулярной исторической науки – явившийся и действовавший в иудейской среде религиозный деятель первой пол. I в. н. э., с деятельностью учеников которого связано начало христианства (и в чьей историчности, вопреки околонуточным предположениям начала XX в., позднее насаждавшихся советским официозом, не имеется причин сомневаться), родившийся, по-видимому, несколько раньше 4 г. до н. э. (условно принятая точка отсчета нашей эры «от Рождества Христова», предложенная в VI в., не может быть выведена из евангельских текстов и противоречит им, поскольку лежит после даты смерти царя Ирода), проповедовавший в родной Галилее и других землях палестинского ареала и казненный римскими оккупационными властями ок. 30 н. э.

Церк.-слав. **Иисус** (в дониконовской Руси и у старообрядцев **Ісус**) – «итацистская» транслитерация греч. Ἰησοῦς, в свою очередь передающего уѣшъ'а – арамеизированную форму древнеевр. имени *yêhōšû'a* («Господь спасение»); соответственно «этацистская» транслитерация дает латинский вариант Jesus, откуда передача имени в западных языках. **Хрістос** (греч. Χριστός, «Помазанник») – передача евр. понятия «Мессия» (арам. *māšîḥā'*, древнеевр. *māšîaḥ*). К нему близко по смыслу широко употребляемое в христианской традиции наименование «Спаситель» (в русском обиходе Спас); это как бы перевод имени «Иисус», в котором артикулируется идея

спасения (ср. Евангелие от Мф. 1:21: «...и наречешь имя Ему Иисус, ибо Он спасет людей от грехов их»).

Ранних внехристианских источников, касающихся жизни и личности И. Х., почти нет. Его характеристика у еврейского историка I в. н. Иосифа Флавия (*Antiqu.* XVIII, 3, 3, 63–54) интерполирована; однако вариант этого места, дошедший в арабском переводе в составе хроникального труда, не внушает подобных подозрений. Он звучит так: «В это время жил мудрый человек, которого звали Иисус. Образ жизни его был достойным, и он был известен своей добродетелью; и многие люди из иудеев и из других народов стали его учениками. Пилат приговорил его к распятию и смерти, но те, кто стали его учениками, не отреклись от его учения; они рассказали, что он явился им через три дня после распятия и был живым. Полагали, что он был Мессия, о котором пророки предсказывали чудесное» (*Agapius, Kitab al 'Unvan*, ed. par A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis* t. VII, fasc. 4, Paris, 1912, p. 472). Кроме того, у Иосифа Флавия упоминается «Иисус, по прозванию Христос» в качестве известного родича побитого камнями Иакова [в христианской традиции Иаков, Брат Господень] (*Antiq.* XX, 9, 1). В Вавилонском Талмуде (*Sanhedrin* 43a) говорится о Йешу-га-Ноцри (Иисусе Назаряnine) как о человеке, который «творил знамения и чудеса и сбивал Израиль с пути», за что его казнили «в канун Пасхи», однако запись талмудической традиции произошла на столетия позже составления Евангелий.

В христианский канон вошло 4 Евангелия (греч. «Благовестия»), возникавшие через несколько десятилетий после описываемых событий. Наряду с этим существовали другие аналогичные повествования, ныне утраченные. Как явствует из самого названия Евангелий, это не просто нарративные тексты, имеющие целью просто рассказать о некоторых событиях, но «весть», непременно обусловленная своим религиозным смыслом (в современном языке критической протестантской экзегезы употребляется восходящий к Р. Бультману термин «керигматичность», который образован от греч. слова «керигма» – возвещение, проповедь). Однако эта

ориентация Евангелий никоим образом не исключает точной и правдивой фиксации целого ряда фактов, порой отнюдь не легко укладывавшихся в схемы благочестивой мысли той эпохи; достаточно упомянуть версию о безумии И. Х., имевшую хождение между близкими ему людьми (Мк. 3:21), взаимоотношения И. Х. с Иоанном Крестителем, которые истолковывались противниками как статус (неверного) ученика для И. Х. и превосходство Иоанна (например, в мандейской традиции), осуждение И. Х. религиозными авторитетами его народа и римской властью, наконец, смерть на кресте, вызывавшая в позднеримскую эпоху более сильный брезгливый ужас, чем у нас – смерть на виселице (недаром Распятие, со временем ставшее каноническим сюжетом христианского искусства долго не изображалось совсем, а первые его изображения были сугубо условными). Евангельское повествование является не более, а гораздо менее стилизованным, чем большинство средневековых житий святых, в историчности которых не сомневается никто; и оно резко отличается от позднейших апокрифов, то есть не принятых традицией повествований, где разрабатываются эффектные образы чудотворчества И. Х. уже в детские годы, живописные детали картины воскресения И. Х. и т. д. При этом авторы Евангелий рассказывают, собственно, о последнем периоде жизни И. Х., с которым связаны публичные выступления; 2-е и 4-е Евангелия так и начинаются с прихода И. Х. к Иоанну Крестителю, 1-е и 2-е добавляют предания о рождении и детстве; сюжеты, связанные с промежутком от 12 лет (Лк. 2:41–52) до примерно 30 лет (Лк. 3:23), полностью отсутствуют.

Сюжетная канва евангельских рассказов о жизни И. Х. рассказывается следующим образом. Его рождение предсказано ангелом (архангелом) Гавриилом, явившимся Деве Марии в галилейском (северно-палестинском) городке Назарете (Лк. 1:26–38) и возвестившим, что у нее должен родиться Сын, который будет чудесно зачат по действию Духа Святого; эту же тайну ангел, не называемый по имени, открывает Иосифу Обручнику – усыновителю будущего младенца из числа обедневших наследников еврейской царской династии,

явившись ему во сне (Мф. 1:20–23). По ветхозаветным пророчествам (Мих. 5:2) мессианский царь должен родиться на земле Иудеи, в Вифлееме, легендарном городе царя Давида. Провиденциальной причиной, заставившей Марию, ожидающую ребенка, и Иосифа отправиться в Вифлеем, оказывается объявленная римскими оккупационными властями перепись населения, по правилам которой каждый должен был записаться по месту исконного проживания своего (Лк. 2:1–5). Там, в Вифлееме, и рождается И. Х. – в хлеву, «потому что не было им места в гостинице» (Лк. 2:7). Спасая младенца от царя Ирода (узнавшего о таинственных пророчествах и приказавшего уничтожать родившихся в Вифлееме младенцев как потенциальную угрозу своей власти), Мария и Иосиф бегут с ним в Египет, где остаются до смерти Ирода (Мф. 2:13–21). Годы, проведенные затем в Назарете, в целом окружены неизвестностью; сообщается, что И. Х. выучивается ремеслу плотника (Мк. 6:3), что по достижении им иудейского религиозного совершеннолетия (т. н. бармицва) во время семейного паломничества в Иерусалим отрок исчез и был найден в Иерусалимском Храме «посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их», что эти рабби «дивились разуму и ответам Его» (Лк. 2:46–47), и что в остальном он был «в повиновении» у Марии и Иосифа (Лк. 2:51).

Перед выходом на проповедь И. Х. отправляется к Иоанну Крестителю и принимает от него крещение, после чего уходит в пустыню на 40 дней (срок поста кающихся ниневитян в ветхозаветной Книге Ионы; ср. продолжительность т. н. великого поста, лат. Quadragesima [букв. «сороковая»], в практике православия и католицизма), чтобы в полном уединении и воздержании от пищи выдержать духовный поединок с дьяволом (Мф. 4:1–11, Лк. 4:1–13). Лишь после этого И. Х. выступает с возвещением мессианского времени (Мф. 4:17). Возраст И. Х. при этом приблизительно определяется в 30 лет (Лк. 3:23) – символически значимая пора совершенной зрелости; впрочем, в Евангелии от Иоанна как будто предполагается несколько более поздний возраст (см. Ин. 8:57: «Тебе нет еще пятидесяти лет»). И. Х. призывает первых учеников (т. н.

апостолы, букв, «посланники») из среды рыбаков Тивериадского озера, ходит с ними по Палестине, проповедуя и творя чудеса. Постоянный мотив – столкновения с иудейскими ортодоксами из числа соперничавших тогда религиозных течений фарисеев и саддукеев, вызванные тем, что И. Х. постоянно нарушает формальные табу религиозной практики, отдавая приоритет милосердию: исцеляет в субботу, общается с грешниками и ритуально нечистыми лицами и т.д. (Вероучительно И. Х. во всех спорных вопросах между фарисеями и саддукеями значительно ближе к фарисеям, но тем острее его критика духа набожного начетничества и обрядоверия.) Очень интересен вопрос о его отношении к третьему направлению тогдашнего иудаизма – ессеиству (ср. Кумранские тексты). Слово «ессейство» не встречается в Евангелиях; высказывалась гипотеза, согласно которой обозначение Симона, в гостях у которого в Вифании был И. Х. с учениками (Мф.26:6 и др.), как «прокаженного», по смыслу несовместимое с ритуальным запретом для прокаженных проживать в населенных пунктах и тем более вступать в общение со здоровыми, возникло как искажение слова, обозначавшего ессея (интересно, что в Лк. 7:36, менее заинтересованного в нюансах классификации еврейских религиозных групп, это же лицо названо «фарисеем»); м. пр., об этом заставляет думать спор о благовониях, которыми грешница на пиру умащает И. Х. – ессеи имели специальный запрет на употребление благовоний. Как наставник своих последователей, И. Х. в иудейском контексте воспринимается как рабби, так к нему и обращаются (Мф. 26:25,49; Мк. 9:5; Ин. 1:38,49; Ин. 3:2). Евангелия чаще всего показывают И. Х. именно учащим; иногда это происходит в синагогах или в пристройках Иерусалимского Храма, т.е. в нормальной обстановке деятельности рабби (впрочем, проповедь в пустынных местах более напоминает поведение пророка). Другие «учители во Израиле» диспутируют с И. Х., как со своим коллегой и конкурентом. И все же он представляет собой в этой среде совсем особый случай, поскольку учит, не пройдя формальной выучки (Ин. 7:15) а главное, иначе говорит – «как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф.

7:29; Мк. 1:22). Проповедь И. Х. особенно акцентирует значение самоотверженной готовности к отказу от выгод и социальных преимуществ, от гарантированной обеспеченности, как решающего критерия духовной жизни. Сам И. Х. своей жизнью странствующего проповедника, «не имеющего, где приклонить главу» (Мф. 8:20; Лк. 9:58), подает пример такой жизни. Очень важный мотив проповеди – обязанность любви к врагам и гонителям (Мф. 5:44–46).

В дни перед иудейской пасхой И. Х. приближается к Иерусалиму, торжественно въезжает в город на ослице (библейский символ кротости и миролюбия в противоположность боевому коню), принимает приветствия от народной толпы, обращающейся к нему с ритуальными возгласами как к мессианскому царю, и властно изгоняет из помещений Иерусалимского Храма менял и торговцев жертвенными животными (Мф. 21:1–13; Мк. 11:1–11; Лк. 19:28–46; Ин. 12:12–19). Иудейские старейшины, составлявшие особое религиозно-административное и судебное учреждение – синедрион, решают предать И. Х. (как опасного проповедника, стоящего вне системы школ, как нарушителя обрядовой дисциплины, и как вождя, могущего поссорить с ними римлян) своему суду, чтобы затем выдать на казнь римским властям. И. Х. в кругу двенадцати апостолов тайно совершает пасхальную трапезу (т. н. Тайная Вечеря), во время которой предсказывает, что один из апостолов предаст его, а затем подает ученикам хлеб и вино со словами «это есть Тело Мое» и «это есть Кровь Моя», а себя уподобляя закланному и вкушаемому пасхальному агнцу, – прообраз христианского таинства Евхаристии (Мф. 26:20–29; Мк. 14:18–25; Лк. 22:8–38; Ин. 13, где евхаристические мотивы отсутствуют, но зато описано, как И. Х. омыл ноги ученикам, подавая им пример взаимного служения). Ночь И. Х. проводит с учениками в Гефсиманском саду к востоку от Иерусалима, «ужасается и тоскует», просит троих самых избранных апостолов (некогда присутствовавших при Преображении) бодрствовать вместе с ним и обращается к Богу с молитвой: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести эту чашу мимо Меня! впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» Лк. 22:42);

напряжение его духа доходит при этом до кровавого пота (Лк. 22:44). Посреди ночи приходят вооруженные пособники иудейских старейшин; И.Х. отведен на суд синедриона, где подтверждает свое мессианское достоинство (Мк. 14:61–62), за что ему выносят предварительный смертный приговор, а ранним утром отводят к римскому прокуратору Понтию Пилату для утверждения приговора. И.Х. ждет участь неправых – бичевание и затем распятие на кресте (специфически римский способ унижительной и особенно мучительной казни).

Далее рассказывается, что когда по истечении субботы женщины из окружения И. Х. пришли, чтобы еще раз омыть и умастить благовониями тело, саркофаг оказался пуст, а сидевший на его краю «юноша» (ангел) сказал, что И. Х. воскрес и ученики встретят его в Галилее (Мк. 16:1–8; древнейший текст этого Евангелия здесь и кончался). Другие Евангелия описывают явления Воскресшего ученикам, завершающиеся вознесением на небеса; но само событие воскресения описывается только в апокрифах.

Церковное учение о И. Х. как «единосущном» Богу-Отцу Сыне и Слове (Логосе) разрабатывалось в острых спорах в продолжение первого полтысячелетия истории христианского богословия. Образ И. Х. в культуре христианских народов выявлял многообразный спектр интерпретаций, образующих, однако, сложное единство: в византийском типе иконографии – отрешенная царственность, аскетическая власть над собой, тонкость ума; для Франциска Ассизского – идеал радостной нищеты; в культуре позднего западного средневековья – прежде всего «Муж Скорбей» в терновом венце, требующий эмоционально-имагинативного вникания в тайну муки; для сознания XIX в., отчасти продолжающего жить, например, у Пастернака, – образ страдающей человечности.

Иоаким и Анна

ИОАКІМ И АННА (Иоаким – греч. Ἰωακείμ, евр. *yēhōyāqîm*, «Господь воздвигнет»; Анна – греч. Ἄννα, евр. *ḥannā*, «благодать», «милость»), в христианском предании родители Девы Марии, чета ближайших предков Иисуса Христа (церк.-слав. «богоотцы»). В канонических новозаветных текстах И. и А. не упоминаются (евангелисты в соответствии с иудейской традицией сакрального права заинтересованы исключительно в генеалогии Христа со стороны Иосифа Обручника, т. е., строго говоря, как бы в легальной фикции). Первоисточник многочисленных легенд об И. и А. – раннехристианский апокриф «Рождество Марии», возникший ок. 200 г. (по-видимому, в Египте) и получивший впоследствии название «Протоевангелие Иакова». По преданию, Иоаким происходил из колена Иуды, из царского и мессианского рода Давида (будучи, т. о., родичем Иосифа Обручника), а Анна – из колена Левия, из священнического рода Аарона: в их браке соединилось наследственное преемство царского и священнического сана. Тот и другой сан получал утверждение в их личной праведности ветхозаветного типа: будучи людьми состоятельными, они треть своих доходов отдают на жертвоприношения и пожертвования в Иерусалимский храм, треть – на дела милосердия и только треть оставляют себе. До преклонных лет, несмотря на все их молитвы, им было отказано в потомстве. Когда Иоаким в очередной раз явился в храм с жертвой, его оттолкнули на том основании, что его бездетность – очевидный знак отверженности, а значит, и его жертва негодна Богу. Глубоко удрученный старец ушел из дому и жил с пастухами, в долгих жалобах оплакивая свое бесплодие среди общего плодородия природы (образец для многочисленных жалоб на бездетность в средневековой литературе, в том числе и русской), пока Ангел не велел ему возвращаться к жене, обещав рождение младенца; то же обещание получила на молитве и Анна. Радостная встреча постаревших супругов у Золотых ворот Иерусалима – излюбленная тема живописи средних веков и

Возрождения. И. и А. три года воспитывают поздно родившуюся дочь (византийская иконографическая традиция знает изображение этой четы, склонившейся над Марией, которая делает свой первый шаг, – мотив, имеющий соответствие в том же апокрифе), а затем по обету посвящают ее Богу и отдают в храм.

Для христианской догматики и культа отношения И. и А. – воплощение наиболее полной чистоты в браке, выражение христианской мистики брака, отмеченное печатью чуда (в католицизме в XIX в. оформился особый догмат о непорочном зачатии Девы Марии в браке ее родителей).

Из многочисленных изображений на тему легенды о И. и А. – фрески Джотто. На исходе средневековья на Западе Анна получает отдельный культ (отражающийся и в иконографии) как целительница болезней, особенно чумы. Народный культ Анны со всеми его грубыми, подчас отталкивающими чертами, но и со всей его жизненностью – тема гротескной поэмы французского поэта 2-й пол. XIX в. Т. Корбьера «Площадной рапсод и прощение святой Анны».

Иоанн Богослов

ИОА́НН БОГОСЛÓВ (греч. Ἰωάννης ὁ Θεολόγος, евр. *yêhōhānān* или *uôhānān*, «Яхве милостив»), Евангелист Иоанн, любимый ученик Иисуса Христа, наряду с Петром занимающий центральное место среди двенадцати апостолов. По церковной традиции, И. Б. – автор четвертого Евангелия (Евангелие от Иоанна), трех посланий и Апокалипсиса («Откровение Иоанна Богослова»).

И. Б. – сын галилейского рыбака Заведее (евр. *zabdi*, «дар мой») и жены его Саломии, одной из мироносиц, младший брат (или брат-близнец?) Иакова Старшего; он был учеником Иоанна Крестителя, присутствовал при его словах об Иисусе («вот Агнец Божий») и после них пошел за Иисусом (церковная экзегеза отождествляет его с тем, кто пристал к Иисусу вместе с Андреем Первозванным, Ин. 1:35–40). Вместе с Петром и своим братом И. Б. присутствовал при воскрешении Христом дочери Иаира (Мк. 5:37), а также при Преображении Христа (Мф. 17:1; Мк. 9:2; Лк. 9:28) и молении о чаше (Мф. 26:37; Мк. 14:33). Вместе с братом И. Б. получил от Христа (Мк. 3:17) прозвище Воанергес (греч. βοανηρέες, вероятно, из βανηρεύες, евр. *bēnê reḡeš*), т. е. «сыны Громы» (наличие и характер предполагаемой некоторыми исследователями связи с мифологическим мотивом близнецов как сыновей грома проблематичны; в некоторых древних рукописях прозвище отнесено ко всем шести парам апостолов). По-видимому, однако, прозвище это имеет в виду присущую братьям яростную пылкость в том, что касается мессианских чаяний торжества и возмездия (так, когда самаритянское селение отказывается принять Христа, братья хотят по примеру Илии свести на селение огонь с небес). Во время Тайной Вечери И. Б. «возлежал на груди Иисуса» (Ин. 13:23; церковная традиция единодушно отождествляет И. Б. с учеником, «которого любил Иисус»); сам Петр, не решаясь спросить Христа, к кому относится пророчество Того о предателе среди учеников (Иуде Искарите), просит И. Б. высказать этот произнесенный

вопрос (Ин. 13:24–25). Предание отождествляет с И. Б. ученика (Ин. 18:15), который вместе с Петром последовал за Христом после Его ареста и, пользуясь старым знакомством, прошел сам и провел Петра во двор дома первосвященника Анны. Его твердость в эти часы представляет контраст робости и отчаянию других апостолов. Из всех апостолов об одном лишь И. Б. («ученике, которого любил Иисус», Ин. 19:26) говорится, что он стоял на Голгофе у креста; умирая, Христос завещал И. Б. сыновние обязанности по отношению к Деве Марии (позднейшие толкователи поясняли, что девственность И. Б. делала его особенно достойным хранителем девственности Марии и что в его лице Мариєю были усыновлены все христиане, но прежде всего такие, как он, девственники). Впоследствии И. Б. был наряду с Иаковом Младшим и Петром одним из «столпов» иерусалимской первообщины (Гал. 2:9). Таково общецерковное предание, предполагающее очень долгую жизнь И. Б. (более 100 лет, по некоторым версиям – около 120); сохранились следы локального предания, по которому И. Б. был казнен вместе со своим братом. В преданиях рассказывается также, что во время царствования императора Домициана И. Б. был схвачен и сослан на остров Патмос, где, согласно Апокалипсису (Откр. 1:9), имел видения о конечных судьбах мира (отсюда популярная в живописи североевропейского Ренессанса иконография И. Б. как визионера на Патмосе, а также возможность для названия этого острова быть символом Откровения, как в стихотворении Ф. Гёльдерлина «Патмос»). Согласно римской легенде, популярной в средневековой Европе, ссылке предшествовали истязания и попытки умертвить И. Б. у Латинских ворот Рима; однако ни яд (срв. обещание Христа: «и если что смертоносное выпьют, не повредит им», Мк. 16:18), ни кипящее масло не смогли повредить святому (поэтому западное искусство часто изображало И. Б. с сосудом в руках, из которого исходит демон яда в виде змейки, а также в котле с маслом, под которым разложен костер, – мотив, также особенно характерный для северного Ренессанса и фиксированный в начале цикла гравюр А. Дюрера на темы Апокалипсиса). Различные легенды связаны

с заключительным периодом жизни И. Б., который приурочивается к Эфесу. Согласно одной из них (переданной Климентом Александрийским, рубеж II и III вв.), И. Б. обратил в одном малоазийском городе некоего юношу, который, однако, затем поддался действию безудержных страстей и кончил тем, что стал главарем разбойников, уйдя в горы. И. Б., узнав об этом, отправился в горы, был схвачен разбойниками и приведен к главарю. Тот при виде И. Б. пустился бежать, но старец, напрягая все силы, гнался за ним и слезно умолял покаяться; разбойник, тронутый этими мольбами, начал аскетические подвиги покаяния, и И. Б. разделял с ним подвиги и всячески утешал его. Таинственными легендами окружен конец жизни И. Б. Относящиеся к нему слова Христа «если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду» (Ин. 21:22) подавали повод полагать, что он, подобно Еноху, Мельхиседеку и Илие, чудесно сохранен для грядущего мученического подвига во времена антихриста (заранее увиденные им в откровении на Патмосе). Его прощание с людьми отмечено таинственностью мистерии: он выходит из дома с семьей ближайшими учениками, ложится живым в могилу, обращаясь к ученикам: «привлеките мать мою землю, покройте меня». Ученики целуют его, покрывают землей до колен, снова целуют, засыпают до шеи, кладут на лицо плат, целуют в последний раз и засыпают до конца. Когда узнавшие об этом христиане из Эфеса пришли и раскопали могилу, они нашли ее пустой (срв. мотив пустого гроба в топике Воскресения Христа). Однако на месте могилы каждый год 8 мая появлялся тонкий прах, имевший целительную силу. Представление о живущем в затворе до последних времен И. Б. литературно использовано в «Трех разговорах» В. С. Соловьева (образ «старца Иоанна»).

Для христианской Церкви И. Б. – прототип аскета-прозорливца, «духоносного старца», так же как апостол Петр – прототип христианского «пастыря», иерарха (в католичестве – папы). С именем И. Б. в теологии, литературе и иконографии (особенно православной) связаны таинственные, мистические мотивы. Византийские авторы прилагают к нему слово «мист» (термин, еще в дохристианские времена означавший

посвященного в мистерию; срв. церк.-слав. «таинник»). Традиция подчеркивает девственничество И. Б., его особую аскетическую «освященность» и посвященность, делающие И. Б. более других лично близким Христу и пригодным для восприятия и возвещения особенно глубоких тайн веры (начало Евангелия Иоанна с учением о домирном бытии Логоса и др.) и тайн будущего (Апокалипсис). Возлежание на груди Христа во время Тайной Вечери понималось как выражение предельно интимного общения мистика с Богом. Если Петр представляет экзотерическую, всенародную сторону христианства (исповедание веры, данное всем), то И. Б. – его эзотерическую сторону (мистический опыт, открытый избранным). Отсюда значение образа И. Б. как для Церкви, стремившейся дополнить «начало Петра» «началом И. Б.», так и для еретических, антицерковных течений (например, для гностиков II в., которые охотно освящали свое литературное творчество именем И. Б., или для катаров XI-XIII вв.), полемически противопоставлявших начало И. Б. началу Петра.

Для западноевропейского искусства И. Б. – безбородый, нежный, чувствительный, немного женственный юноша (не только в евангельских сценах, но даже позднее, напр. на Патмосе; впрочем, есть исключения). Византийско-русская икона знает его таким разве что в сцене Тайной Вечери; вообще же это погруженный в мистическое созерцание старец с бородой и огромным лбом. Символ И. Б. как евангелиста – орел. В соответствии с раннехристианским апокрифом «Деяния И. Б.» восточно-христианская иконография придает ему ученика Прохора, под диктовку записывающего его Евангелие.

Иоанн Дамаскин

ИΟΑΝΝ ΔΑΜΑΣΚΙΝ (Ιωάννης ὁ Δαμασκηνός) (ок. 675, Дамаск, – ум. до 753), византийский богослов, философ и поэт, завершитель и систематизатор греческой патристики. Принадлежал к христианской арабской знати, унаследовал от отца должность придворного казначея халифа, но затем оставил Дамаск, став (еще до 700 г.) монахом в обители св. Саввы близ Иерусалима. Источники сохранили арабское имя И. Д. – Мансур; однако он писал по-гречески, и его культура является всецело эллинистической в своих основах. В спорах с иконоборчеством И. Д. выступал как идейный вождь иконопочитателей; из-за пределов Византийской империи он имел тем большую возможность вдохновлять своих единомышленников и намечать для них стратегию аргументации.

Историко-философское значение И. Д. – не в новизне идей, а в умении систематизировать идеи своих предшественников в максимально приемлемой для средневекового читателя форме. Энциклопедический труд И. Д., по традиции обозначаемый как «Источник знания», включает в себя «Диалектику», т. е. разъяснение логических понятий, опирающееся на конспект «Введения» Порфирия и его комментаторов, трактат «О ересьях» и «Точное изъяснение православной веры». Трехчленное построение отвечает педагогическому замыслу И. Д.: сначала дать в руки читателю инструментарий дисциплинированного мышления, затем опровергнуть еретические варианты вероучения и, наконец, изложить вероучение Церкви. Труд И. Д. включает сведения естественных наук: вслед за Филоном и Климентом Александрийским он пользуется уподоблением богословия царице, а наук во главе с философией – служанкам, но даже эта метафора не совсем передает суть дела – науки просто включаются в состав теологической доктрины. Осуждение суеверий, отвержение астрологии, требование объяснения естественными причинами, решительное отрицание (вопреки неоплатонизму)

одушевленности небесных тел, – все это возведено в ранг вероучительных истин. И. Д. продолжал работу апологетов, стремившихся демистифицировать космос в борьбе с языческой мифологией, магией и метафизикой; благодаря этому просветительскому пафосу сочинения И. Д. (рано переведенные на другие языки) сыграли особую роль в деле христианизации «варварских» народов (в частности, славян). И. Д. укоряет христиан, отрицающих полезность изучения природы, поскольку естествознание обосновывает богословие. Богословский рационализм И. Д., стремящийся объединить всевозможное знание на фундаменте формальной логики и под властью теологии, предвосхищает «суммы» зрелой западной схоластики. И. Д. принадлежит также ряд других логических, полемических (против несториан, против монофиситов), экзегетических, гомилетических сочинений.

В историю литературы И. Д. вошел как выдающийся поэт, создавший ряд знаменитых церковных песнопений. В литургической лирике он реставрирует античную просодию, доводит до необычайной усложненности архитектуру канона, дополняя ее хитроумными акростихами и превращая как бы в кристаллическую структуру, действующую на воображение своей продуманностью и стройностью. Наряду с этим он способен на выражение простого и сердечного чувства (напр., в погребальном гимне «Какая сладость в жизни сей...»). Авторство И. Д. в отношении греческой версии философской «Повести о Варлааме и Иосафе» отвергается большинством современных ученых.

Воздействие сочинений И. Д. в Византии и за ее пределами, на православном Востоке (в Грузии, Древней Руси и др.) и католическом Западе (латинский перевод третьей части «Источника знания», осуществленный в середине XII в., оказал влияние на Петра Ломбардского, Альберта Великого, Фому Аквинского) было исключительным по своей широте.

Иоанн Креститель

ИОА́НН КРЕСТІ́ТЕЛЬ (греч. Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, евр. *yēhōhānān* или *yōhānān* «Господь милостив»), **Иоанн Предтеча** (греч. Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος), последний в ряду пророков – предвозвестников прихода Мессии, непосредственный предшественник Иисуса Христа. Новозаветное толкование (Мф. 11:10; Мк. 1:2) относит к И. К. ветхозаветные пророчества: «вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною» (Мал. 3:1); «глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему» (Ис. 40:3). По распространенным представлениям, пришествию Мессии должно было предшествовать или сопутствовать появление Илии, долженствующего помазать Мессию и засвидетельствовать его мессианский сан; христианская традиция, относя всенародное явление Илии (вместе с Енохом) ко временам антихриста и второго пришествия Иисуса Христа (соответствующее истолкование: Откр. 11:3–12) и говоря о тайном явлении Илии в момент Преображения Христа (Мф. 17:3; Мк. 9:4; Лк. 9:30), в целом передает функцию Илии во время первого пришествия Иисуса Христа И. К., выступившему «в духе и силе Илии» (Лк. 1:17). Образ И. К. как аскета-пустынника, пророка, обличителя и «ревнителя» являет большое сходство с образом Илии, так что ему приходится специально отрицать свое тождество Илии (Ин. 1:21). Чудесное зачатие И. К. было предвозвещено его родителям – ааронидам Захарии и Елисавете Архангелом Гавриилом. О детстве И. К. в новозаветном повествовании сказано лишь, что он «был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лк. 1:80), «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищей его были акриды и дикий мед» (Мф. 3:4); иудео-христианская традиция первых веков сближала дикий мед (по-видимому, не пчелиный мед, а какие-то истечения древесного сока) с манной. Ранневизантийская апокрифическая и агиографическая литература добавляет подробности о детстве И. К. в пустыне: Елисавета с младенцем бежит от воинов

Ирода, их спасает расступившаяся по ее молитве и затворившаяся за ними скала, после пяти месяцев Ангел велит отнять младенца от груди и приучать его к акридам и дикому меду и т. п. Выступление И. К. на всенародную проповедь датируется в новозаветном сообщении пятнадцатым годом правления Тиберия (Лк. 3:1), т. е. 27 или 28 н. э. Апокрифическая традиция утверждает, что И. К. при этом было 30 лет – символический возраст полного совершеннолетия (срв. возраст Иосифа, «когда он предстал пред лице фараона». Быт. 41:46; таким же обычно представляют возраст Христа при начале Его проповеди). Речи И. К. – эсхатологическая весть: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (Мф. 3:2; с этой же формулы начинается проповедь Христа, см. Мф. 4:17; Мк. 1:15). Над теми, кто принимает эту весть, И. К. совершает в реке Иордан тот обряд, по которому он имеет свое прозвище – «крещение покаяния для прощения грехов» (Мк. 1:4; Лк. 3:3). Это крещение (греч. βαπτισμός, «погружение») имеет параллели в иудейском обиходе той эпохи, но отличается от очистительного омовения прозелитов тем, что совершается над иудеями, а от ежедневных ритуальных омовений ессеев (с которыми фигура И. К. имеет много общего) тем, что оно единократно и неповторимо. Последователи И. К. образуют особую общину («ученики Иоанновы»), в которой господствует строгий аскетизм (Мф. 9:14). И. К. укоряет народ за самодовольную гордость своим избранничеством (Лк. 3:8), особенно резко порицая фарисеев и саддукеев (Мф. 3:7), как это будет делать Иисус Христос, и требует восстановления патриархальных норм социальной этики (Лк. 3:11–14). В числе других к И. К. приходит еще не известный народу Иисус Христос, чтобы принять вместе с другими крещение; И. К. всенародно свидетельствует о Его мессианском сане (Ин. 1:29; ср. Мф. 3:13–17; Мк. 1:9–11). Перед лицом Христа роль И. К., как он сам говорит об этом, чисто служебна: «Ему должно расти, а мне умяться» (Ин. 3:30). Традиция не приписывает И. К. чудес (Ин. 10:41). Он стоит на рубеже Ветхого и Нового Заветов, чем, согласно христианскому пониманию, определяется его величие и ограниченность этого величия. «Из рожденных женами не

восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в царстве небесном больше его» (Мф. 11:11). Сама его вера в мессианство Иисуса не свободна от неуверенности; уже в разгар проповеди Иисуса он задает Ему через своих учеников вопрос: «Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?» (Мф. 11:2–3). Далеко не все ученики И. К. идут за Христом, и между их последователями имеют место трения (Мф. 9:14).

В качестве ревнителя праведности И. К. выступает с обличением Ирода Антипы, тетрарха (правителя) Галилеи, который отнял у своего брата жену Иродиаду и при жизни прежнего мужа женился на ней, грубо нарушив этим иудейские обычаи; Ирод Антипа заключает И. К. в темницу, однако не решается казнить, страшась его популярности (Мф. 14:3–5; Мк. 6:17–20). Однажды на пиру по случаю дня рождения тетрарха его падчерица Саломея (не называемая в Евангелиях по имени) настолько угождает отчиму своей пляской, что тот обещает исполнить любую ее просьбу; по наущению Иродиады Саломея просит голову И. К. Палач направляется в темницу, чтобы совершить казнь и по условию подает Саломее на блюде голову И. К., а та относит ее для глумления Иродиаде; тело И. К. погребают его ученики (Мф. 14:6–12; Мк. 6:21–29).

Западноевропейское средневековье знало пространную историю останков И. К., которая нашла отражение в иконографии (картина Гертгена тот Синт-Янса). Распорядок церковного культа использовал евангельские свидетельства о шестимесячном, т. е. полугодовом, интервале между рождением И. К. и Рождеством Иисуса Христа таким образом, что первое оказалось прикреплено к летнему, а второе – к зимнему солнцестоянию; под знаком Иисуса Христа солнце начинает «возрастать», под знаком И. К. – «умаляться» (своеобразная материализация слов И. К.: «Ему должно расти, а мне умаляться»). Для церковных интерпретаторов (напр., католического агиографа XIII в. Иакова Ворагинского) солярная символика должна была оставаться служебным инструментом передачи теологической доктрины; но для фольклорной традиции И. К. и праздник его рождества сами приобретали

солярные черты, сливаясь с языческой мифологией и обрядностью солнцеворота (в восточнославянском кругу – с культом Купалы), до неузнаваемости изменяясь в контексте образности сезонно-обрядовых песен и присказок (в сербском фольклоре И. К. получает эпитет «Игритель», что мотивируется представлениями о троекратной остановке солнца в день его рождения).

Образ И. К. играет в православной традиции более важную роль, чем в католической. Православная иконография «Деисиса» (в русском народном переосмыслении «Деисуса») только И. К. дает предельную (наравне с Девой Марией) близость к Христу. Если католическая традиция воспринимает И. К. как пророка, правдивого свидетеля пришествия Христа и неустрашимого обличителя власть имущих, то православная наряду с этим подчеркивает в нем черты идеального аскета, пустытника и постника, эзотерику «ангельского чина» (в южнославянской, греческой и русской иконографии в связи с новозаветными представлениями И. К. как «Ангела» и ради акцентирования «монашеской» стороны его образа распространяется с XIII в. тип «И. К. – Ангел пустыни», придающий ему широкие ангельские крылья; на Руси этот иконографический тип приобрел популярность в XVI-XVII вв.). На Западе к этим чертам проявляли наибольшее внимание в русле традиции ордена кармелитов, воспринимавших И. К. (в согласии с православной традицией) как соединительное звено между ветхозаветной аскезой Илии и христианским созерцательным монашеством. В средневековой иконографии были широко распространены изображения И. К. с блюдом в руках, на котором лежит его голова, или с чашей, в которой находится агнец (позднее младенец).

Трагические контрасты пиршества и казни, глумливой греховности и страждущей святости, вкрадчивой женственности и открытого палачества, присущие сюжету Усекновения главы И. К., не раз привлекали живописцев и поэтов. В XIX в., после демонстративно сухой, претендующей на археологическую точность разработки этого сюжета в «Иродиаде» Г. Флобера, началась безудержная его эксплуатация литературой и

искусством декаданса, открывшаяся «Саломеей» О. Уайльда, иллюстрациями к ней О. Бёрдсли.

Иоанн Лествичник

ИОА́НН ЛЕ́СТВИЧНИК (ум. между 650 и 680), византийский религиозный писатель. Был настоятелем монастыря на Синае. Его сочинение «Лествица, возводящая к небесам» – аскетико-дидактический трактат о ступенях на пути самоусовершенствования (отсюда заглавие) и о подстерегающих монаха нравственных опасностях. Этот трактат, вместивший в себя богатый опыт психологического самонаблюдения и обильно оснащенный повествовательным материалом, был переведен на многие (в т. ч. латинский и арабский) языки, пользовался большой популярностью у средневековых читателей Греции, Палестины, Сирии, Грузии, Сербии, Болгарии, Руси и других стран, оказав влияние на нравственность, литературу, фольклор и иконографию изобразительного искусства этих стран.

Иоанн Скот Эриугена

ИОА́НН СКОТ ЭРИУГÉНА (Johannes Scotus Eriugena), Эригена (Erigena) или Иеругена (Ierugena) (ок. 810 – ок. 877) – средневековый философ. По происхождению ирландец; переехал во Францию и в начале 840-х гг. появился при дворе Карла Лысого, где был высоко ценим за свою необычную ученость. Покровительство монарха позволяло И. С. Э. вести отрешенную жизнь ученого и сохранять независимость по отношению к требованиям церковных кругов.

В умственной атмосфере Запада той эпохи И. С. Э. представляет собой одинокое явление. К варварскому богословствованию западных клириков он не может относиться всерьез, к Августину высказывает почтение, но отчужденность; его подлинная духовная родина – мир греческой мысли, его философская вера – платонизм и неоплатонизм, получивший христианское оформление в творчестве греческих авторов Оригена, Григория Нисского, Псевдо-Ареопагита и Максима Исповедника (труды Псевдо-Ареопагита и Максима Исповедника И. С. Э. впервые перевел на латинский язык и занимался их истолкованием). И. С. Э. решительно настаивает на примате разума перед авторитетом религиозного предания. Дистанции между идеалистическим умозрением и христианским откровением, между философией и верой для него не существует. Его главное сочинение «О разделении природы» уводит тенденции пантеизма так далеко, что объединяет Бога и мир в едином понятии «сущего», или «природы», проходящей 4 стадии диалектического самодвижения: 1) «природа творящая и не сотворенная», т. е. Бог как предвечная первопричина всех вещей; 2) «природа сотворенная и творящая», т. е. платоновский мир идей, локализованный в интеллекте Бога; 3) «природа сотворенная и не творящая», т. е. мир единичных вещей; 4) «природа не сотворенная и не творящая», т. е. снова Бог, но уже как конечная цель всех вещей, вбирающая их обратно в себя на исходе мирового процесса. В полном согласии с Псевдо-Ареопагитом и в резком отличии от

Августина И. С. Э. понимает Бога не как личность, описываемую по аналогии с человеческой личностью, но как присутствующее во всем и одновременно запредельное бытие, не поддающееся предметному постижению даже для самого себя: «Бог не знает о себе, что он есть, ибо он не есть никакое «что» (De divis nat. 11, 28). Доктрина И. С. Э. представляет собой последовательный идеалистический монизм: все выходит из Бога и возвращается в Бога; И. С. Э. отрицает сущностную реальность зла – оно существует только как «ничто», как свое самоотрицание. Мистическое учение И. С. Э. о человеке, ориентированное на перспективу его просветления и обожествления, продолжает традиции Максима Исповедника и предвосхищает немецкого мистика Мейстера Экхарта. Принимая учение Платона о примате общего над единичным, И. С. Э. явился одним из основателей и радикальнейших представителей средневекового реализма. В целом грандиозные умственные построения И. С. Э. были чужды его эпохе, и его творчество не нашло настоящих продолжателей; лишь в XIII в. его пантеистические идеи подхватываются еретическими мыслителями и одновременно подвергаются церковному осуждению (напр., на поместном Парижском соборе в 1210 г.). В общей исторической перспективе система И. С. Э. лежит на линии, идущей от Платона и Плотина через Прокла, Псевдо-Ареопагита, Максима Исповедника и Николая Кузанского к немецкому идеализму конца XVIII – начала XIX вв. И. С. Э. писал также стихи. В его поэтических опытах, где в латинскую речь вкраплено необычайное количество греческих слов, ярко сказалась воодушевлявшая его тоска по эллинской духовности и любовь к одинокой, самоцельной игре ума.

Иоахим Флорский

ИОАХИМ ФЛОРСКИЙ (Калабрийский), Джоаккино да Фьоре (Joachimus Florensis, Gioacchino da Fiore) (ок. 1132–1202), итальянский мыслитель. Аскет, монах Цистерцианского ордена, ок. 1177 г. избран аббатом, ок. 1191 основал монастырь Сан-Джованни ин Фьоре как центр нового, Флорского ордена, откуда и получил свое прозвище. Этот аскет с репутацией личной святости, воспринимавшийся многими (напр., Данте) как пророк, навлекший на себя посмертное осуждение Латеранского собора 1215 г., создал мистико-диалектическую концепцию исторического процесса, выразившую глубокий кризис средневекового миропонимания. Эта концепция, разработанная в формах символического толкования Библии (в соч. «Согласование Нового и Ветхого Заветов» – «Concordia novi et veteris testamenti», 1519 г., «Пособие к Апокалипсису» – «Enchiridion in Apocalypsin», 1527 и «Псалтирь десятиструнная» – «Psalterium decem cordarum»), исходит из деления всемирной истории на три «мировых состояния», или эры, соответствующие трем Лицам христианской Троицы – Отцу, Сыну и Святому Духу. В продолжение ветхозаветной эры Отца Бог раскрывается человеку как властный господин, а человек подчиняется Ему как трепещущий раб; новозаветная эра Сына превращает эти отношения в отношения отца и дитяти; наконец, грядущая эра Св. Духа сообщит им полную интимность. Каждая эра исчерпывает свое содержание в одной и той же повторяющейся последовательности этапов, что позволяет умозаключать от прошедшего к будущему. Выявление эры Св. Духа должно начаться ок. 1260 г.: после периода борьбы и искушений восторжествует любовь к бедности и начало духовной свободы, властная и притязательная Церковь Петрова уступит свое место Церкви Иоанновой (см. ст. «Иоанн Богослов»), отказавшейся от ненужного бремени мирской власти и управляемой кроткими аскетами-бессребрениками; дух свободы, любви и мира победит насилие и устранил самую его возможность. Преображение человечества должно иметь место

еще в рамках посюсторонней истории; этот момент делает учение И. Ф. связующим звеном между древним хилиазмом и плебейскими ересями позднего средневековья.

Судьбы наследия И. Ф. в течение XIII – нач. XIV вв. были тесно связаны с францисканством, также учившим о «святой нищете»; создается обширная псевдоиоахимовская литература. Дольчино делает из учения И. Ф. программу мятежа. Данте использовал его тезисы и образы в «Божественной комедии». Позднее идеи И. Ф. повлияли на идеологию Кола ди Риенцо, а через него – на весь дух новоевропейского политического мессианизма; в эпоху Реформации они оказали воздействие на Мюнцера. Отголоски умозрения И. Ф. можно усматривать в философском конструировании смысла истории у Гегеля, Шеллинга и особенно у польского мыслителя А. Цешковского («Nôtre Pége»), позднее у Вл. Соловьева и Бердяева. Полное отчуждение от его христианского контекста некоторые парадигмы утопизма И. Ф. приобретают в тоталитарных системах мысли XX в.

Иов

ИО́В (евр. *ʾiyūḇ*, значение допускает различные истолкования из евр. и других семитских корней, напр, «теснимый», или от *ajja abu*, «где отец?» и др.; греч. *Ἰώβ*), в иудаистических и христианских преданиях страдающий праведник, испытываемый сатаной, с дозволения Господа; главный персонаж ветхозаветной книги И. Страдающий праведник – центральный образ древних литератур Ближнего Востока (срв. вавилонскую поэму «О невинном страдальце», египетскую «Сказку о двух братьях» и др.). Судя по упоминанию в ветхозаветной книге Иезекииля (нач. VI в. до н. э.), имя И. было наряду с именами Ноя и Даниила обозначением (на уровне ходячей поговорки) образцового праведника (Иез. 14:14,20). Датировка книги И. неясна (V-IV вв. до н. э.), а структура и становление текста в известном нам объеме представляет много нерешенных проблем; не исключено присутствие в составе книги более раннего материала и более поздних вставок (вероятно, речи Элиу, описания бегемота и левиафана и др.). Об И. сказано, что он был «прост, и праведен, и богобоязнен, и далек от зла» (Иов. 1:1; здесь и ниже перевод автора, цитируется по книге «Поэзия и проза Древнего Востока», М., 1973); вначале возникает образ искренней истовости богатого патриархального главы рода, неуклонно блюдущего себя от греха и во всем поступающего как должно. Называется число его сыновей, дочерей, скота, причем все время повторяются сакральные числа семь, три, пять, выражающие идею совершенства, законосообразности, гармонической стабильности (Иов. 1:2–3). При встрече с сатаной Господь спрашивает: «Приметило ли сердце твое раба Моего Иова? Ведь нет на земле мужа, как он» (Иов. 1:8). Сатана возражает, что благочестие И. корыстно, поскольку Господь охраняет его благосостояние; едва этому будет положен конец, кончится и преданность И. Богу. Господь принимает вызов и позволяет сатане начать испытание, запрещая ему только посягать на саму личность И. (Иов. 1:12). Четыре вестника беды

поочередно сообщают И. о гибели его ослов, овец и верблюдов вместе с пастухами и погонщиками, наконец, сыновей и дочерей (Иов. 1:14–19). И. раздирает на себе одежду, обривает голову в знак траура, повергается на землю и произносит слова, достойные его прежней истовости: «Господь дал, Господь и взял – благословенно имя Господне!» (Иов. 1:21). Сатана снова предстает перед Господом и предлагает распространить испытание на тело И., на его «кость» и «плоть» (Иов. 2:4–5). Господь снова дает согласие, требуя только, чтобы И. была сохранена жизнь, и сатана наводит на И. страшную болезнь (традиционно понимаемую как проказа): «и взял Иов черепок, чтобы соскребать с себя гной, и сел среди пепла» (Иов. 2:8). Вера И. в справедливый божественный миропорядок вступает в мучительный конфликт с его знанием о своей невинности (и невинности многих несчастных, на чьи страдания открываются его глаза; см. Иов. 3:17–22; Иов. 24:3–12), вплоть до сомнения в Божественной справедливости. На один выход из этого конфликта указывает жена И.: «похули Бога и умри» (Иов. 2:9). Противоположный выход предлагают трое друзей И. (их горячим, саркастическим спором занята большая часть книги И. – главы 3–31); если всякое страдание есть налагаемое Богом наказание, то И. должен умозаключить от своего страдания к своей виновности. Но И. решительно возражает друзьям: «Или вы для Бога будете лгать и неправду возвещать ради Него, в угоду Ему кривить душой, в споре выгораживать Его?» (Иов. 13:7–8). После «докучных утешителей» (Иов. 16:2) в спор с И. вступает молодой мудрец Элиу (Элигу), переводящий проблему на иной уровень: страдание посылается Богом не как кара, но как средство духовного пробуждения. Последнее слово в споре принадлежит Господу, Который вместо всякого рационалистического ответа забрасывает И. вопросами о непостижимом устройстве космического целого, не измеримого никакой человеческой мерой (главы 38–41; выделяется описание чудищ бегемота и левиафана, Иов. 40:10–27; Иов. 41:1–26). И. объявляет о своем смиренном раскаянии. Приговор Господа признает правоту И. перед друзьями, говорившими о Боге «не так правдиво» (Иов. 42:7), как он;

Господь соглашается помиловать друзей только по молитве И. (Иов. 42:8). После молитвы И. близкие приходят утешать И. и осыпать его дарами (Иов. 42:11). Господь возвращает И. все богатство в сугубой мере, у И. рождаются новые семь сыновей и три дочери (Иов. 42:13). В этом новом блаженстве И. живет еще 140 лет и умирает, «насытись днями» (Иов. 42:16–17).

Земля Уц, названная родиной И., тождественна то ли арамейским областям на севере Заиорданья, то ли Хаурану, то ли Эдому; во всяком случае, И. по крови и географической локализации настолько близок к иудейско-израильской сфере, чтобы входить (вместе с прочими персонажами книги И.) в круг почитателей единого Бога, насколько и далек от этой сферы, чтобы являть собою тип «человека вообще», образец как бы «естественной» праведности.

В Септуагинте книга И. имеет приписку, в которой ссылкой на «сирийскую книгу» сообщается, что первоначальное имя И. – Иовав (эдомитское имя?; срв. Быт. 36:33), его родина – Авситида «на пределах Идумеи и Аравии»; дается генеалогия И., восходящая в пятом колене через Исава к Аврааму.

В талмудической литературе И. служит предметом разноречивых суждений. По-разному определялось время книги И. – от времен Авраама, Иакова или Моисея до времен Эсфири. Высказывалось также мнение, что повествование о нем – притча («машал»). По одной из версий, И. своими силами познал Господа, служил Ему из любви, праведностью превзошел даже Авраама; в талмудическом трактате Сота (35а) сообщается, что его смерть оплакивалась всем народом Израиля. По другому мнению (резко противоречащему тексту книги), он был врагом Израиля – языческим пророком, посовествовавшим фараону приказать повитухам убивать всех новорожденных еврейских мальчиков; этим он будто бы и заслужил свои страдания (трактаты Санхедрин 106а и Сота, 11а; такая роль сближает И. с Валаамом). Продолжительность испытания И. определяется Мишной в 1 год, а поздне-иудейским грекоязычным апокрифом «Завещание И.» – в 7 лет; продолжительность всей жизни И. – 210 лет.

В европейском средневековье этот образ односторонне воспринимался как идеал примерной покорности. В изобразительном искусстве XVII в. можно отметить картину Ж. де Латура «И. и его жена». «Пролог на небесах» к «Фаусту» Гёте – явное подражание началу истории И. Более скрытое использование топики книги И. проходит сквозь роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (споры Ивана и Алеши о страданиях невинных и «неприятии мира»; вопрос о том, может ли грядущая «осанна» изгладить бывшую неправду, прямо связываемый старцем Зосимой с библейским рассказом об И.). В стихотворной драме американского писателя А. Мак-Лиша «Джи Би» (1958) герой – состоятельный американец, в серии несчастий теряющий детей, имущество и здоровье; его утешители пользуются резонерскими аргументами психоанализа, социологии и модной теологии.

Иосиф Обручник

ИОСИФ **Обру́чник** (греч. Ἰωσήφ ὁ Μνήστωρ, евр. yôṣēṗ, из yôṣēṗ'el, «Бог да умножит»), юридический супруг Марии и хранитель ее девственности, юридический отец, кормилец и воспитатель Иисуса Христа в Его детские и отроческие годы. Евангельское повествование сообщает, что он был прямым потомком династии Давида (Мф. 1:1–16; Лк. 3:23–38), однако вел жизнь простого ремесленника (Мф. 13:55; греч. τέκτων может означать и «плотник», и «столяр», и «каменщик») и был беден (это вытекает из того, что, согласно Лк. 2:24, Мария принесла в жертву за очищение после родов двух голубок, что было разрешено беднякам; срв. Лев. 12:7–8). Будучи связан родовой традицией с Вифлеемом в Иудее (Лк. 2:4), он проживал, однако, в галилейском городке Назарете (Мф. 2:23; Лк. 2:4,39,51). Образ его поведения характеризуется словом «праведник» (δίκαιος, Мф. 1:19, как передача евр. ṣaddîq). Из соединения традиционалистского семейного аристократизма, трудовой бедности и кроткой праведности складывается облик И. По раннехристианскому преданию (зафиксированному в апокрифе «Книга о рождении Марии», возникшему ок. 200 г., по-видимому, в Египте, и получившему впоследствии название «Первоевангелие Иакова Младшего»), И. был избран священниками Иерусалимского храма для того, чтобы хранить посвященную Богу девственность Марии, когда по достижении совершеннолетия (12 лет) ее дальнейшая жизнь девственницы в храме стала невозможной по ритуальным причинам. Избрание И. среди других претендентов совершается по чудесному знамению (голубица, вылетающая из посоха; срв. ветхозаветный мотив расцветшего жезла Аарона, Числ. 17:8).

Сам по себе момент обручения как таковой лишь на католическом Западе составил особую тему для мистической литературы, культа (напр., местное почитание обручального кольца Марии в Перудже) и живописи (Рафаэль и др.). Это связано с тонким различием в интерпретации брака Марии и И. в православной и католической традициях. Обе исходят из

безусловной полноты физической и духовной девственности Марии до и после рождения Иисуса: первая делает из этой предпосылки вывод, что имела место лишь условная видимость брака, назначенная укрыть от людей (и, возможно, бесов) тайну девственного зачатия, и за пределами этого назначения едва ли имеющая какой-либо смысл, так что Мария постоянно именуется у православных авторов «неискусобрачной» (греч. ἀπεύρωτος, «не испытавшая брака»); вторая, напротив, настаивает на том, что брак Марии и И., будучи абсолютно свободен от всякого плотского элемента, является мистической реальностью особого порядка, как брак не «во едину плоть», но «во единый дух и во едину веру» (как писал в нач. XII в. схоласт Руперт из Дейца), так что И. – действительно супруг Девы Марии и в своем отношении к Христу причастен отцовству «Отца небесного» как Его земной «образ».

К моменту обручения обычно в соответствии с апокрифической традицией И. представляли себе вдовцом очень преклонного возраста, отцом нескольких детей [упоминаемых в евангельском повествовании «братьев Иисуса» (Мф.13:55; Мк. 6:3), которых, впрочем, иногда отождествляют с детьми Клеопы (Ин. 19:25)], избранным для пребывания подле Марии отчасти и за свою почтенно-безгрешную старость (эти представления широко повлияли на иконографию). Но в католической мистике к XV в. (особенно круг французского религиозного мыслителя Ж. Герсона) возрождается намеченное у некоторых латинских отцов Церкви представление о И. как девственнике, и тогда ничто не мешало изображать его молодым (как у Рафаэля «Обручение Марии»).

В евангельском повествовании рассказывается, что когда И. узнал о беременности Марии, он был смущен, но по своей «праведности» намеревался расстаться с ней тихо, без огласки (Мф. 1:18–19). Однако явившийся ему во сне Ангел возвестил (называя его «сыном Давидовым» и тем самым напоминая о мессианских обетованиях его роду), что ожидаемый Марией младенец – от Духа Святого, что Его должно будет назвать Иисусом, «ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21), и что Его девственное зачатие есть исполнение пророчества

Исайи (Ис. 7:14): «се, Дева во чреве зачнет и родит Сына...» (Мф. 1:20–23). И. оказывает этим словам безусловное послушание. Затем именно ему вторично является во сне Ангел, чтобы предупредить об угрозе со стороны Ирода жизни младенца и повелеть бегство в Египет (Мф. 2:13). Третье видение Ангела, тоже во сне, извещает И. о смерти Ирода и возможности возвращаться «в землю Израилеву» (Мф. 2:19–20). В последний раз И. появляется в евангельском повествовании о пасхальном паломничестве в Иерусалим И., Марии и достигшего религиозного совершеннолетия (12 лет) Иисуса Христа. О смерти И. не упоминается в Евангелиях; очевидно, однако, что она предполагалась ранее конца земной жизни Христа (в противном случае не имело бы смысла поручение Марии заботам Иоанна Богослова, Ин. 19:26–27). В апокрифе «История о И. Плотнике» (возникшем в Египте на рубеже III и IV вв.) рассказывается, что И. скончался в возрасте 111 лет, предварительно совершив паломничество в Иерусалим для испрашивания помощи Архангела Михаила в свой смертный час. Христос обещал, что тело И. не истлеет до «1000-летней трапезы»; в некоторых изводах этого апокрифа погребение И. совершается Ангелами.

Иосиф Прекрасный

ИОСИФ Прекрасный (Иосиф – евр. *yôṣēṗ*, из *yôṣēṗ'el*, «Бог да умножит»), в традициях иудаизма, христианства и ислама («Юсуф») сын Иакова и Рахили (младший из одиннадцати сыновей Иакова, рожденных в Месопотамии); через своих сыновей Ефрема и Манассию («дом Иосифа») прародитель двух колен Израилевых.

Согласно библейскому повествованию об И. (в начале повествования его возраст – 17 лет), в юности он был предметом особой привязанности отца, как «сын старости его» (Быт. 37:3); на правах любимчика он получил разноцветную кетóнет (род рубахи, название родственно греческому «хитон») – редкость в пастушеском быту рода. Особое положение И. в семье навлекает на него зависть братьев (Быт. 37:4), которая обостряется как оттого, что И. передавал отцу какие-то порочащие их сведения (Быт. 37:2), так и под впечатлением от двух сновидений И. [во всей истории И. особую роль играют вещие сны, при этом И. выступает то как «сновидец» (Быт. 37:19), то как толкователь снов]. В обоих сновидениях, то в растительных образах (снопы, связанные братьями, кланяются снопу, связанному И.), то в астральных (солнце, луна и 11 звезд – символ отца, матери и братьев – поклоняются И.) прозрачно рисуется первенство И. в роду. Когда отец посылает И. проведать братьев, кочующих со стадами близ Дофана, братья решают, что час их мести настал, и только заступничество Рувима (старшего из братьев, Быт.37:22) спасает И. от немедленного умерщвления; с него срывают кетонет (обнажение магико-символически соотнесено с идеей смерти, срв. шумерское сказание о сошествии Инанны в царство мертвых) и бросают его в пустой колодец (в русском переводе – «ров») – еще один символ смерти и шеола (срв. Пс.39:3; Пс.54:24; Пс.87:7; Ис.38:17; в этом же семантико-символическом ряду находится «ров львиный», куда бросают Даниила). В колодце И. оставлен на медленную смерть. Появляется караван купцов-измаильтян, направляющийся в

Египет; Иуда призывает не губить жизнь И. (возможно, перед нами контаминация двух версий, одна из которых рисовала заступником И. Рувима, а другая – Иуду), но продать его купцам для перепродажи в Египет (Быт. 37:26–27). И. извлечен из колодца и продан измаильтянам (ниже именуются мадианитянами). Братья закалывают козла и обмакивают в его крови кетонет И., чтобы Иаков поверил, будто его любимец растерзан хищным зверем (Быт. 37:31–33; козел или козленок, заколотый «вместо» И. и в некотором смысле «подменяющий» его, как агнец заменил приносимого в жертву Исаака, – образ, соотносящий эпизод с символикой шумерских плачей Инанны по Думузи, а также с обрядностью жертвоприношений). В Египте И. продан Потифару, начальнику телохранителей фараона (Быт. 37:36; Быт. 39:1). Он скоро оказывается любимцем своего господина (позднейшие предания живописно рисуют его успех в предупреждении желаний Потифара – кубок в руке И. сам собой делается горяч, если господину хочется горячего вина, и холоден, если ему хочется холодного, и т. п.); Потифар доверяет ему управление домом и все свои дела. Но И. предстоит новое испытание: жена Потифара влюбляется в красоту И. (редкий для библейского повествования случай упоминания прекрасной внешности) и требует удовлетворить ее вожделение. Так И. оказывается в ситуации целомудренных мужских персонажей, искушаемых злыми женщинами, – Баты (из египетской сказки о двух братьях), Ипполита, Беллерофонта (агадисты, сравнивая И. как жертву тяжкого искушения с Авраамом и Иовом, в то же время полагают, что И. накликал на себя несчастье своим щегольством, от которого должен был бы воздерживаться из скорби по отеческому дому). На соблазн И. отвечает твердым отказом (Быт. 39:8–9). В конце концов жена Потифара, оставшись наедине с И., хватает его за одежду, так что ему приходится бежать, оставив одежду в ее руках; эту одежду она использует, обвиняя его в покушении на ее целомудрие (подобно жене Анубиса из той же египетской сказки, Федре и жене Прета). Потифар ввергает И. в темницу, «где заключены узники царя» (Быт. 39:20; новое подобие шеола). Однако способность И. снискивать расположение всех, в чьих

руках он оказывается, продолжает действовать: начальник темницы ведет себя так же, как Потифар, доверяя И. все свои дела, и ставит его над заключенными (Быт. 39:21–23). Между тем в темницу поступают двое знатных узников – виночерпий и хлебодар фараона. И. толкует их вещие сны. Виночерпию, увидевшему во сне виноградную лозу с тремя ветвями, из гроздьев которой он выжал сок в чашу фараона, И. предсказывает, что через три дня тот будет восстановлен в своем положении, и просит его не забыть И. и сказать фараону о его невиновности; хлебодару, которому снилось, что у него на голове три корзины с хлебными кушаньями для фараона, но птицы их расклевали, И. предсказывает, что через три дня он будет казнен и плоть его расклюют птицы (Быт. 40:9–19). Оба предсказания исполняются, однако реабилитированный виночерпий забывает просьбу И. Через два года фараон видит сон о семи тучных коровах, пожранных семью тощими коровами, сон о семи хороших колосках, которые пожраны семью иссушенными колосками (Быт. 41:1–7).

Жрецы, мудрецы и гадатели Египта не могут истолковать сновидений; тогда виночерпий вспоминает, наконец, об И. Фараон посылает за И. Приступая к истолкованию сна, И., в отличие от языческого гадателя и подобно Даниилу в аналогичной ситуации (Дан. 2:28–30), подчеркивает: «это не мое; Бог даст ответ во благо фараону» (Быт. 41:16). Выслушав оба сновидения, он утверждает, что они тождественны по своему смыслу: ближайшие семь лет будут для Египта особенно плодородными (коровы – символ скотоводства, колоски – земледелия), а за ними последуют семь лет жестокого недорода. Поэтому фараон должен заблаговременно назначить «мужа разумного и мудрого» для сбора по всей стране избытка хлеба в годы изобилия, чтобы запасы помогли выдержать голодные годы (Быт. 41:26–36). Фараон дарует И. экстраординарные полномочия, ставя его над всеми своими делами, «над всею землею египетскою» (Быт. 41:41). Он надевает на палец И. перстень со своего пальца (овеществление магии власти), дает ему почетное египетское имя Цафенат-панеах («говорит Бог: да живет он») и отдает в

жены египтянку Асенеф [ее имя означает «принадлежащая (богине) Нейт»], дочь Потифера, жреца в городе Он (греч. Гелиополь; Быт.41:42–45). Такое возвышение в египетском государстве иноземца-семита соответствует условиям эпохи господства гиксосов (ок. 1700 – ок. 1580 до н. э.), когда хапиру (или хабиру), возможно, предки какой-то ветви древнееврейского народа, играли в стране очень заметную роль. Возраст И. в этот момент его жизни – 30 лет, символическое совершеннолетие (возраст Давида при воцарении, см. 2Цар.5:4, и Иисуса Христа при выходе на проповедь, Лк.3:23).

Затем следуют семь лет изобилия, во время которых у И. рождаются сыновья Манассия и Ефрем; под управлением И. по всему Египту собирают пятую часть урожая, и таким образом накапливаются небывалые запасы (Быт. 41:47–53). При наступлении семи лет голода, распространяющегося не только на Египет, но и на окрестные страны, И. продает хлеб из житниц фараона египтянам и чужеземцам (Быт. 41:54–57). Голод заставляет Иакова послать 10 своих сыновей (исключив Вениамина) в Египет; братья приходят в числе других покупателей хлеба. И. тотчас узнает братьев, но они его не узнают; он оказывает им суровый прием, обвиняет в шпионских намерениях и заставляет дать сведения о составе своей семьи. Упоминание в разговоре о Вениамине (единственном единоутробном брате И.) дает И. возможность потребовать, чтобы Вениамин явился к нему; сначала он даже намерен задержать под стражей всех, кроме одного, кто пойдет в Ханаан за братом, но в конце концов отпускает домой с хлебом «ради голода семейств ваших» (Быт. 42:19) всех, кроме оставленного заложником Симеона. Печальное приключение приводит братьев к покаянному воспоминанию об И., которого они некогда продали; они говорят на эту тему при И., не зная, что он понимает их ханаанейскую речь. Между тем испытание продолжается. Плата, внесенная братьями за хлеб, по приказу И. тайно подложена в мешки с хлебом, что немало их смущает. По возвращении домой переданное ими требование прислать Вениамина приводит в ужас Иакова. Однако голод снова

усиливается, закупленные в Египте припасы съедены, и Иуда решительно просит отца отпустить Вениамина, лично ручаясь за его целостность (Быт. 43:8–10; ранее, Быт. 42:37, с подобным же ручательством выступал Рувим, поэтому и здесь, как в момент расправы с И., роль Рувима как изначального носителя прав первородства и Иуды как их окончательного держателя параллельна). Иаков соглашается, дав сыновьям дары для И. и строго наказав вернуть найденное ими в мешках серебро. И. на сей раз принимает братьев милостиво и устраивает пир, на котором оказывает Вениамину особое внимание; от любви к Вениамину он не может сдержать слез и удаляется, чтобы поплакать (Быт. 43:16–34). Накануне отъезда братьев он велит снова подложить в мешки плату за хлеб, а в мешок Вениамина – свою собственную серебряную чашу. Не успевают пришельцы отойти от города, как их нагоняет вестник, обвиняет в краже чаши и чинит общий обыск, во время которого чаша находится. Смущенные братья возвращаются в дом И., и Иуда выражает готовность стать рабом И., лишь бы был отпущен Вениамин (Быт. 44:1–34). Теперь игра может закончиться, поскольку раскаяние братьев в небратском поведении по отношению к И. доказано на деле; наступает слезная перипетия: «И громко зарыдал он, и слышали египтяне, и услышал дом фараонов. И сказал Иосиф братьям своим: я Иосиф, жив ли еще отец мой? Но братья его не могли отвечать ему, потому что они смутились пред ним» (Быт. 45:1–3). Теперь разъясняется вневеликий, ориентированный на родовое смысл судьбы И.: ему для того и пришлось претерпеть продажу на чужбину, чтобы он мог в голодное время угостить своим родичам прибежище в Египте. Братьям И. велит возвращаться домой, чтобы передать отцу приглашение переселяться со всем родом в Гесем (Гошен) – пограничную восточную часть Нижнего Египта, где пришельцы могли вести на хороших пастбищах привычную им пастушескую жизнь. Фараон разрешает И. снабдить братьев египетскими колесницами для перевозки семей. Весть о том, что И. жив, доходит до Ханаана: «тогда ожил дух Иакова, отца их» (Быт. 45:27). Весь род с Иаковом во главе откочевывает в Египет, и И. выезжает навстречу отцу; их встреча снова не обходится без

обильных слез, вообще характерных для необычно чувствительной атмосферы сюжета в целом. Иаков, как отец первого вельможи царства, представлен лично фараону (Быт. 47:7–10); весь род пользуется благодеянием в Гесеме, исправно получая хлебный рацион от И. Между тем жители Египта уже отдали И. и фараону за хлеб все серебро и весь скот, а недороды все продолжались; в конце концов они умоляют купить в рабство фараону их самих вместе со всей их землей; и так фараон делается полновластным владельцем всего Египта за вычетом одних только храмовых земель (Быт. 47:13–26). Приближается смерть Иакова, который призывает к себе И., благословляет его сыновей, а самому И. дает такое благословение: «Иосиф – отрасль плодоносного дерева над источником... Оттуда пастырь и твердыня Израилева,... от Всемогущего, Который и да благословит тебя благословениями небесными свыше, благословениями бездны, лежащей долу, благословениями сосцов и утробы» (Быт. 49:22–25). Здесь выразительно суммирована связь образа И. с мифологической и культовой символикой плодородия (ни в какой мере, однако, не превращающая самого И. в божество плодородия). Мертвое тело Иакова И. отдает мумифицировать по египетскому обычаю (что осуждалось позднейшими иудейскими толкователями) и затем погребает в Ханаане, в пещере Махпела (Быт. 50:1–13). Братья опасаются его мести после смерти отца, и ему приходится еще раз их успокаивать (Быт. 50:15–21). Сам И. умирает в возрасте 110 лет, взяв с соплеменников обещание, что при исходе из Египта они возьмут с собой его останки (Быт. 50:22–25), что впоследствии было исполнено (Исх. 13:19), кости его погребли в Сихеме.

В агадических легендах отмечалась его скромность и доброта к братьям. Однако игра И. с братьями, не узнавшими его, иногда подвергалась критике; с этой виной И. даже связывалась его «ранняя» (сравнительно с другими праотцами еврейского народа и вообще героями книги Бытия) смерть в 110-летнем возрасте. Грекоязычный апокриф об И. и Асенеф, по-видимому возникший в иудейской среде I в. (по другим гипотезам, в раннехристианской среде), стилизует образ И. в

духе солярной мифологии, эллинистической эстетики и мистериальной обрядности; в центре внимания – страстная любовь Асенеф к божественно-прекрасному И., приводящая ее к вере в Господа. Христианские авторы видели в И. как невинном и целомудренном страдальце прообраз Иисуса Христа. Начиная с Корана, легенда об И. получает богатую разработку в мусульманской литературе; разработка эта с позднего средневековья оказывала влияние на литературу иудаизма (например, на «Книгу праведного», XIV в.). В европейской драме XVI в. история И. была излюбленным сюжетом (срв. «Прекрасную и страшную комедию об И.» немецкого писателя Т. Гарта). В литературе XX в. следует отметить тетralогию Т. Манна «И. и его братья», широко использующую материал сравнительной мифологии и акцентирующую в И. черты становящегося личного самосознания, которое вынуждено выражать свою неповторимость на общезначимом языке мифа.

Исаак

ИСААК (евр. *yīṣḥāq*, из *yīṣḥāq'el*, «Бог да воссмеется», в значении «да взглянет милостиво»), в преданиях иудаизма сын Авраама и Сарры, наследник «завета» Авраама с Господом; отец Иакова и через него прародитель двенадцати колен Израилевых. Согласно ветхозаветному повествованию, Авраам дожил до 99 лет, не имея иного сына, кроме Измаила от Агари, рабыни Сарры; однако Господь в видении торжественно обещает Аврааму чудо рождения И. от 100-летнего отца и 90-летней матери (Быт. 17:16–21); услышав это обещание, Сарра «внутренне рассмеялась» (Быт. 18:12–13; народная этимология (Быт. 21:6) истолковывает имя И. как воспоминание об этом). Невозможность по законам природы зачатия И. (а значит, и появления «избранного народа», который должен от него произойти) подчеркивается позднейшими иудаистическими легендами: так, в талмудическом трактате Шаббат 156а приводится версия, согласно которой даже астрологический гороскоп Авраама показал отсутствие у него законного сына от Сарры (на эту версию ссылались, обосновывая положение, по которому астрологические прогнозы не имеют силы для верующего в Господа). С другой стороны, этот сюжет выявляет общую парадигматическую схему рождения от бесплодной матери или от престарелых родителей, встречающуюся и в Ветхом Завете (история рождения Самуила, 1Цар. 1), но занимающую особенно важное место в христианских преданиях (рождение Девы Марии от Иоакима и Анны, рождение Иоанна Крестителя от Захарии и Елисаветы). Согласно ряду послеветхозаветных версий, И. родился в месяце нисане (соответствует марту-апрелю, поре праздника еврейской Пасхи), в полдень (солярная черта). На восьмой день И. был обрезан; по случаю отлучения И. от груди Авраам устроил большой пир (Быт. 21:4,8). Агадические легенды добавляют, что на нем были посрамлены злые языки, оспаривавшие чудесное материнство престарелой Сарры и утверждавшие, будто И. – либо усыновленный подкидыш, либо сын Агари: Сарра накормила

своей грудью всех младенцев, бывших с матерями на многолюдном пиршестве. После этого оставалось усомниться только в отцовстве Авраама; но тогда Бог придал И. необычайное, чудесное сходство с отцом, доходившее до неразличимости, и для сомнений не осталось места (этот популярный сюжет повторяется в целом ряде мидрашистских текстов, а также в вавилонском Талмуде, трактат Санхедрин 107б). Затем библейское повествование сообщает, что Измаил как-то «насмехался» над И., после чего Агарь и Измаил были изгнаны по настоянию Сарры, подтвержденному словом Господа (Быт. 21:9–14). Испытывая Авраама, Господь приказывает ему принести И. в жертву на горе в «земле Мориа». По поздней версии, дублирующей вступительный эпизод истории Иова, испытание Авраама было спровоцировано обвинительным выступлением сатаны, оспаривавшего его благочестие (трактат Санхедрин 89б и др.). Толкователи сообщают также об искусительных речах, которыми сатана пытался склонить И. к возмущению против своей жертвенной участи; однако И. остался безропотным и, боясь малодушия, сам попросил отца связать его по рукам и ногам (Берешит рабба 56). Когда связанный И. уже лежит на жертвеннике, а над ним занесен нож отца, явление Ангела от Господа останавливает жертвоприношение, а в жертву идет баран, запутавшийся рогами в ветвях поблизости от жертвенника (Быт. 22:9–13). Смысл эпизода имеет много аспектов: это одновременно и воспоминание о временах человеческих жертвоприношений, и фиксация момента их принципиальной отмены, и требование готовности принести в жертву свою собственную волю.

Далее повествуется, что в 37-летнем возрасте И. приходится пережить смерть матери, а еще через три года Авраам посылает своего домоправителя Елеазара в Месопотамию, в край своих родичей, за невестой для И. Эпическое сватовство оказывается благополучным, и Елеазар возвращается с Ревеккой, внучатой племянницей Авраама (Быт. 24:2–67). Брак долго остается бесплодным; наконец, после молитв И. рождаются близнецы Исав и Иаков, начавшие распрю

уже во чреве матери. Во время голода И. переселяется в Герар, где из страха перед опасностью для жизни из-за возможных посягательств царя Авимелеха на Ревекку выдает ее за свою сестру (Быт. 26:7), точно так, как Авраам делал это с Саррой. Благословение Господа приносит посевам и стадам И. необычайное плодородие, так что его возросшее богатство внушает филистимлянам Герара зависть; они его изгоняют, но затем, признав над ним покровительство Божества, заключают с ним союз. Под старость И. слепнет; между тем его предпочтение принадлежит Исаву, как предпочтение Ревекки – Иакову. И. посылает Исаву на охоту, обещая по вкушении добытой им дичи торжественно благословить его (делая тем самым наследником обетовании Господних Аврааму); но Ревекка подсылает к незрячему И. Иакова, который обманом получает благословение И.; обиженный Исав угрожает тотчас после смерти И. убить брата, так что И. отсылает Иакова в Месопотамию, дав ему новое благословение. Прожив 180 лет, И. дожил до возвращения Иакова с Лией, Рахилью и детьми из Месопотамии и похоронен обоими сыновьями (Быт. 35:29) в пещере Махпела.

В западноевропейском искусстве И. чаще всего изображается в ситуации принесения в жертву (см. в ст. «Авраам»).

Исихазм

ИСИХАЗМ (от греч. ἡσυχία – покой, безмолвие, отрешенность), мистическое течение в Византии. Понятие «И.» включает два аспекта. В более общем смысле слова И. – этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом через «очищение сердца» слезами и через сосредоточение сознания в себе самом; для этого была разработана система приемов психофизического самоконтроля, имеющая некоторое внешнее сходство с методами йоги (наклонная сидячая поза, регулировка дыхания и движения крови, последовательное недоверие к самопроизвольным «помыслам», практика т. н. молитвы Иисусовой, предполагающая сосредоточенное повторение одной и той же фразы несколько тысяч раз подряд, и т. п.). Это учение было создано египетскими и синайскими аскетами IV-VII вв. (Макарий Египетский, Евагрий, Иоанн Лествичник); в условиях религиозной реставрации XIV в. оно претерпело обновление и развитие, но отнюдь не было создано заново. Лишь в таком смысле можно говорить об И. Григория Синаита, а также его русских последователей (напр., Нила Сорского). В более узком смысле под И. подразумевается религиозно-философское учение, разработанное Григорием Паламой в спорах с представителями теологического рационализма и включающее тезис о различии сущности и энергий Бога (доктрина о несотворенности «Фаворского света»). Паламизм, исторически соединявшийся также с общественно-политической позицией – поддержкой императора Иоанна Кантакузина, после продолжительной борьбы был признан на Влахернском поместном соборе в 1351 г. официальным православным учением.

Иуда Искариот

ИУДА ИСКАРИОТ (Иуда – греч. Ἰούδας, евр. *yēhūdā*, по-видимому, из *yēhūdā'el*, «Бог да будет восславлен»?; Искариот – греч. Ἰσκαριώτης, реже Ἰσκαριώτ, или Σκαριώτης, значение спорно: евр. *īš qēriyyōt*, «человек из Кериота», где Кериот – обозначение населенного пункта, возможно, тождественного иудейскому городку Кириафу, срв. [Нав.15:25](#) и др.; иногда значение выводят из араам, «лживый»; или греч. σικάριος, «сикарий»; выдвинута также версия: Искариот = «красильщик», от корня *skar* = евр.-арамейск. *sāqar*, «красить»), один из двенадцати апостолов, предавший Иисуса Христа. Сын некоего Симона; если традиционное истолкование прозвища (первое из приведенных выше) и отождествление Кериота с Кириафом верны, – уроженец Иудеи, чуть ли не единственный среди других учеников Христа – уроженцев Галилеи (Северной Палестины). И. И. ведал общими расходами общины учеников Христа, нося с собой «денежный ящик» для подаяний ([Ин. 12:6](#)); этот род служения часто ассоциировался с корыстным характером его устремлений (евангельский текст прямо обвиняет И. И. в недобросовестном исполнении обязанностей казначея). Резкое осуждение со стороны И. И. вызывает щедрость Марии из Вифании (в средневековой западной традиции отождествлена с Марией Магдалиной), в ритуальном акте помазавшей ноги Христа драгоценным нардовым миром ([Ин. 12:2–6](#); у [Мф. 26:8–9](#) и [Мк. 14:4–5](#) в этой сцене такая реакция приписывается и другим ученикам). Христианская традиция связывает именно с этим моментом созревание в душе И. И. воли к предательству, вложенной в него сатаной. Далее евангельское повествование сообщает, что И. И. пошел к «первосвященникам» и предложил свои услуги: «что вы дадите мне, и я вам предам Его?» ([Мф. 26:15](#); ср. [Мк. 14:10](#), [Лк. 22:4](#)). Назначенная цена – тридцать сребреников (срв. [Зах.11:12–13](#)). На Тайной Вечере И. И. возлежит, по-видимому, в непосредственной близости от Христа, он слышит Его слова: «один из вас предаст Меня» ([Ин. 13:21](#)). В знак того, что это

сделает именно И. И., Христос подает ему обмокнутый кусок хлеба (Ин. 13:26). И. И. остается нераскаянным, и сатана, вложивший в сердце И. И. помысел о предательстве, теперь окончательно «входит» в И. И. (Ин. 13:27). После слов Христа: «что делаешь, делай скорее», – он выходит из освещенной горницы в ночь (выразительный символ извержения себя самого из сакрального круга во «тьму внешнюю», срв. Мф. 8:12 и Мф. 22:13). И. И. ведет толпу, посланную схватить Христа, на известное ему место к востоку от Иерусалима, за потоком Кедрон, и помогает своим поцелуем быстро опознать Христа в ночной темноте: «Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его» (Мф. 26:48 и др.). Это была «ценная услуга»; и все же существует несомненный контраст между ее сравнительной малостью и духовным значением, которое традиция признает за событием предательства одного из избранников. Попытки элиминировать этот контраст, иначе понимая объем предательского деяния И. И. (предполагая, например, что он выдал своим нанимателям те или иные «криминальные» высказывания Христа или аспекты Его учения), встречающиеся в науке XX в. (у А. Швейцера и др.), не имеют никакой опоры в евангельском повествовании. Контраст входит в структуру евангельской ситуации; моральное зло поступка И. И. и его значимость как вечной парадигмы отступничества, предательства не измеряется практической важностью этого поступка. С упомянутой парадигматичностью предательства И. И. связано и отсутствие в евангельском повествовании его психологической мотивировки (корыстолюбие И. И., упоминаемое Евангелием от Иоанна, – отнюдь не сущность его выбора, а разве что щель, делающая его доступным внушениям дьявола). Предательство И. И. непосредственно предвосхищает выступление антихриста; недаром он характеризуется словосочетанием «сын погибели» (Ин. 17:12), примененное в Новом Завете также к антихристу (2Фес. 2:3). Однако после совершения «дела предательства» дьявольская инспирация оставляет И. И.; узнав об осуждении Христа судом синедриона и выдаче его на расправу Понтию Пилату, И. И. в раскаянии возвращает тридцать сребреников своим нанимателям со

словами: «согрешил я, предав кровь невинную» (Мф. 27:4). Эта «цена крови» создает казуистическую проблему: деньги выданы из храмовой кассы, но не могут быть в нее возвращены по причине лежащей на них скверны. Для решения этой проблемы (и, как намекает евангельский текст, во исполнение пророчеств, Иер.32:9 и Зах.11:12) их выплачивают за земельный участок некоего горшечника, на котором устраивают кладбище для иноземцев (Мф. 27:6–7). И. И. же в отчаянии удавился (Мф. 27:5). В соответствии с древним принципом «проклят пред Богом всякий повешенный на дереве» (Втор. 21:23), восходящим к архаическим ритуалам казни как заклания в жертву, повешенный на древе креста Христос, принявший на Себя проклятие человечества, и повесившийся И. И., несущий бремя собственного проклятия, представляют собой многозначительную симметричную антитезу, не раз дававшую пластический мотив для изобразительного искусства. Фольклор дает различные идентификации дерева, на котором повесился И. И. («иудино дерево», осина, которая с тех пор не перестает дрожать, и др.). По другому новозаветному сообщению о смерти И. И., «когда низринул[ся] [он], расселось чрево его, и выпали все внутренности его» (Деян. 1:18). Оба сообщения обычно примиряли, принимая, что И. И. сорвался или был снят с дерева еще живым, после чего умер от какой-то таинственной болезни (традиция, зафиксированная ок. 130 христианским автором Папием Гиерапольским, говорившим о страшном распухании тела И. И.). Место И. И. в кругу двенадцати апостолов было по жребию передано Матфию (Деян. 1:25–26).

Гностическая секта каинитов понимала предательство И. И. как исполнение высшего служения, необходимого для искупления мира и предписанного Самим Христом; эта точка зрения, находящаяся в резком противоречии со всей христианской традицией, была высказана во II в. и нашла некоторые отголоски в литературе XX в. (напр., у М. Волошина и у аргентинского писателя Х. Л. Борхеса). Средневековая апокрифическая литература, напротив, расписывала образ И. И. как совершенного злодея во всем, детализируя легенду о его жизни до встречи с Христом. Согласно этой легенде, ставящей

своего героя в один ряд с Эдипом и другими непредумышленными отцеубийцами и кровосмесителями мифологий всего мира, И. И. был отпрыском четы жителей Иерусалима – Рувима-Симона из колена Данова (или Иссахарова) и жены его Цибореи. Последняя в ночь зачатия видит сон, предупреждающий, что сын ее будет вместилищем пороков и причиной гибели иудейского народа. Родители кладут новорожденного в осмоленную корзину из тростника (как Моисея, срв. Исх. 2:3) и отдают на волю морских волн; корзина приплывает к острову Скарriot (вымышленному), от которого И. И. якобы и получил прозвище. Бездетная царица острова воспитывает младенца, как своего сына; однако через некоторое время у нее рождается настоящий сын, а И. И., впервые проявляя свое злонравие, чинит непрерывные обиды мнимому брату. Выведенная из себя, царица открывает секрет; И. И. в стыде и ярости убивает царевича и бежит в Иерусалим, где поступает на службу к Пилату и снискивает его особое расположение. Рядом с дворцом Пилата лежит сад Рувима-Симона; Пилат смотрит через стену, ощущает вожделение к плодам, виднеющимся в этом саду, и посылает И. И. воровать их. При исполнении этого щекотливого дела И. И. сталкивается с хозяином сада и в перебранке убивает его, что остается никем не замеченным; Пилат дарит И. И. всю собственность покойного и женит его на вдове, т. е. на матери И. И. Узнав из причитаний своей жены тайну своих отношений к Рувиму-Симону и Циборее, И. И. отправляется к Христу, чтобы получить от Него прощение своих грехов; затем следуют евангельские события.

Византийско-русская иконографическая традиция представляет И. И. (обычно в сцене Тайной Вечери) чаще всего молодым, безбородым человеком, иногда как бы негативным двойником Иоанна Богослова (как на иконе XV в. «Тайная Вечеря» в иконостасе Троицкого собора в Троице-Сергиевой лавре); обычно он повернут в профиль (как и изображения бесов), чтобы зритель не встретился с ним глазами. В его лице не ощущается ни злобы, ни жадности (как в западноевропейском типе И. И. со времен Ренессанса), а только уныние. У истоков западной традиции стоит фреска

Джотто «Поцелуй Иуды», где лицо И. И. монументально и физиогномически-пластично противостоит лицу Христа, как вульгарность – благородству, низость – царственности, злоба – великодушию. На фресках Беато Анджелико И. И. в знак своего апостольского сана несет нимб, но только обратившийся во тьму – как бы черное солнце. Из литературных использований сюжета об И. И. в XX в. следует отметить повесть Л. Н. Андреева «Иуда Искарот и другие» (мотив предательства – мучительная любовь к Христу и желание спровоцировать учеников и народ на решительные действия) и драму греческого писателя С. Меласа «Иуда» (И. И. – иудейский националист, отшатнувшийся от Христа ввиду Его универалистской проповеди).

Иудаизм

ИУДАИЗМ, религия, исповедуемая евреями (и прозелитами из других народов, см. ниже). Сам термин образован от этнонима «иудеи» (ср. альтернативное к термину «И.» обозначение «израильское вероисповедание», принятое в XIX – первой пол. XX в. в странах Европы). Известны (сравнительно немногочисленные) случаи, когда другие народы принимали И.: в VIII в. это сделала правящая элита хазаров, после падения своего государства растворившаяся в крымско-украинском еврействе; абиссинское племя фаллаша существует до сих пор (массовое переселение в Израиль). Однако в целом религиозное самосознание в пределах И. неотлично от этнич. самосознания (ср. ниже). Это дает И. особое место в феноменологии религий между этнич. религиями типа индуизма и универсалистскими религиями-учениями (буддизм, христианство, ислам): в И. есть весьма важная доктринальная основа, И., в отличие от индуистских каст, оставляет некоторые возможности войти в него извне через принятие учения и инициационный обряд (обрезание), однако известное изречение Тертуллиана, согласно которому «христианами не рождаются, а становятся», было бы совершенно бессмысленным в приложении к приверженцам И. Именно поэтому у И., в отличие от христианства и ислама, нет самоназвания, отличного от этнонима (и на иврите отсутствует какое-либо различие между конфесс. обозначением «иудаист» и этнонимом «еврей»).

В центре вероучения И. стоит, во-первых, единство Бога (утверждаемое в самой важной молитве И., в основе которой лежит текст Втор.6:4 слл., и которую, в частности, всегда читали евреи, готовившиеся к смерти, особенно за веру), во-вторых, Его «союз» (евр. *b^erît*, в традиц. церк.-слав. и рус. передаче «завет») с народом Израиля как избранным. Краткое изложение основ вероучения И., аналогичное христианскому Символу веры и сформулированное на рубеже XII и XIII вв. Моисеем Маймонидом, состоит из 13 пунктов: вечность и надвременность Бога, Его единство, бесплотность, сотворение Им всего сущего,

Его власть над творением (1–5); сообщение Им отблеска Своей мудрости пророкам, исключительность миссии Моисея, истинность Откровения, его неизменность на все времена (6–9); знание Богом дел и помыслов человека, воздаяние, грядущий приход Мессии, воскресение мертвых (10–13). Впрочем, характерно и то, что этот перечень явился в истории И. столь поздно, и то, что в нем так немного пунктов. В этой связи надо сказать, что потребность артикулировать вероучение в обязат. догматах играет в И. значительно меньшую роль, чем в конфессиях христианства. Именно потому, что И. – в целом религия одного народа, главным критерием и знаковым символом единства верующих в лоне И. служит этнич. происхождение и соблюдение обрядности. Нюансы происхождения и локальных традиций обосновывают легитимное выделение внутри И. общин ашкеназим, т. е. евреев из Европы, сефардов, т. е. евреев с испанско-арабской историей, и др. групп, выделяемых по цивилизац.-географическому признаку. Это не значит, что внутри И. не было в различные эпохи и нет сегодня острых, подчас даже насильственных столкновений различных религ. групп с доктринарной основой; однако эти конфликты (скажем, в новое время хасидов и митнагдимов), как правило, не осознаются и не оформляются как дефинитивные расколы, аналогичные феномену «разделения Церквей» в христианстве, – сакральную общину в конечном счете создает не столько доктринальная общность, сколько общность происхождения и обрядовой практики (ситуация, встречающаяся, разумеется, и в эмпирической реальности других, более доктринальных религий, однако только в И. существующая не просто *de facto*, но *de jure*). Настоящие расколы можно найти только в далеком прошлом – обособление самарян с VI в. до н. э. и выход из И. караимов в VIII в. (см. ниже); сюда же можно отнести разделение между И. и христианством. Позднее самые острые конфликты к этому уже не приводили (скажем, когда в 1992 г. тогдашний глава хасидов-хабадников на смертном одре объявил себя мессией, а глава митнагдимов в Иерусалиме подверг его «хэрему», т. е. отлучению, это никоим образом не

обозначало формального разделения И. на различные «конфессии» или тем паче «религии»). Поэтому часто встречающееся обозначение особых групп внутри И. как «сект» не вполне терминологически корректно. Характерно, что важнейшие мотивы И. не получают обязательной, фиксированной интерпретации; сюда относится, например, учение о Мессии (евр. *māšîaḥ* «помазанник»), – если сам по себе приход Мессии входит в число обязат. истин веры по Маймониду, то возможности представить себе этого грядущего спасителя весьма варьировались. Магические или близкие к таковым представления, обыкновения и приемы, весьма характерные для И. в некоторые периоды, никогда не становились обязательными, но и никогда не подвергались достаточно авторитетному осуждению и запрещению; и это же можно сказать о всей сумме мировоззрения, выразившегося в Каббале.

И. в принципе признает навсегда обязательным древний храмовый культ с единственным на весь мир Храмом в Иерусалиме, с регулярным принесением в жертву животных, с институтом наследственного жречества-священства. Поскольку, однако, Храм был разрушен римскими воинами еще в 70 г., практикующего священства в И. нет (хотя сохраняется генеалогическая память о потомстве священнических родов, которым предписаны браки исключительно с девственницами из таких же родов и для которых резервируется право произносить в синагогах т. н. Аароново благословение, Числ. 6:24–26); носителями институционального религиозного авторитета являются раввины – наставники общин, интерпретаторы религиозных норм веры и жизни и руководители синагогального богослужения. Для хасидизма характерен особый, часто наследственный авторитет харизматич. фигур – т. н. цади́ков (от евр. *ṣaddîq*, «праведник»); нормально это тоже раввины, но их общественная функция предполагает скорее сверхъестественные способности, хорошо соединяющиеся с известным юродством поведения, чем респектабельный стиль талмудической учености обычного раввина.

Высший авторитет принадлежит канону Священного Писания, в основе идентичному той частью Библии, которая в христианской лексике именуется «Ветхим (т. е. «Старым») Заветом». У евреев принято в качестве обозначения канона слово «Танак», представляющее собой аббревиатуру названий трех частей канона: «Тора» (*tôrā*), «Пророки» (*n^ebi'im*) и «Писания» (*k^etûbîm*). Рядом с Писанием стоит т. н. «неписанная Тора», т. е. Предание (ср. аналогичную концепцию Предания как формы Откровения в православии и католицизме). Фиксацией Предания, признаваемой всеми направлениями И., кроме караимов (см. ниже), является Талмуд, возникший в форме записи устных преданий о дискуссиях раввинских школ в первых веках н. э. (Мишна ок. 200 г., Палестинский Талмуд к V в., Вавилонский Талмуд к VI-VII вв.). Степень релевантности других авторитетных текстов (напр., относящихся к сфере Каббалы, хасидизма и проч.) зависит от направления той или иной общины и может весьма варьироваться.

У И. не имеется универсальной визуальной эмблемы, роль которой была бы сравнима с ролью креста в христианстве. Важное место среди внешних символов И. имеет т. н. менора – сакральный светильник с 7 свечами (ср. семисвечник в алтарях православных церквей). Т. н. звезда Давида (*māgēn dāwîd* – букв. «щит Давида», шестиконечная звезда, составленная из двух входящих друг в друга сверху и снизу треугольников), хотя и была употребительна у евреев, как и у других народов, в качестве сакрального символа (приобретая специальное значение в каббале), однако сравнительно поздно приобрела функцию эмблемы И. как такового, будучи также навязываема евреям их гонителями в качестве принудительного знака на одежде (в последний раз – при гитлеровском режиме в Германии) и став через это символом страданий приверженцев И. Обязательная инициация для мужчины в И. – обрезание, совершаемое над сыном благочестивого семейства на 8-й день после рождения; по исполнении 13 лет совершается введение подростка в религиозное совершеннолетие (т. и. «бар-мицва» от евр.-арам. *bar mišwa*, букв. «сын заповеди») – ритуал, функционально соответствующий католической конфирмации.

Традиционно полнота религиозных прав и обязанностей в И. принадлежит только мужчине – положение, которое современный либеральный И. стремится хотя бы частично исправить. Суббота как праздничный день недели (в воспоминание «покоя» Бога после сотворения мира, одновременно в предвкушение блаженства избранных после конца этого мира) имеет в И. чрезвычайно важный статус; с одной стороны, полный покой верующего огражден необычайным количеством запретов, для благочестивого приверженца И. очень строгих (попытки частичного подражания этому в христианском отношении к воскресенью встречались и подчас встречаются), с другой стороны, олицетворяемая «царица Суббота» – важнейший предмет религиозной лирики И. Исключительное место в богослужебной практике и мистических доктринах И. принадлежит имени Бога. Особо важное имя, т. н. Тетраграмматон, т. е. «четверобуквенное [имя]» (в транслитерации YHWH, в несовершенных попытках передачи за пределами И. «Иегова» или «Яхве») подверглось полному табуированию: в древности его имел право произносить только первосвященник в самом святом месте Храма один раз в году на покаянном торжестве (Йом-киппур), причем он должен был приготовиться к смерти в момент произнесения, а после того, как храмовое богослужение прекратилось, его последние 19 веков с лишним не смеет выговаривать никто (при чтении вслух сакральных текстов оно заменяется на «Адонай», в переводе «Господь» – практика, усвоенная традицией христианских переводов Библии). Именно это неизрекаемое имя составляет самый центральный символ И. Наряду с ним и другие имена Божии, включая само слово «Бог» (Эль, Элохим), подпадают в благочестивом обиходе замене такими субститутами, как слова «Небеса», «Имя» и т. п. (ср. стремление современных приверженцев И. при пользовании европейскими языками, включая русский, избежать полного начертания слова «Бог», заменяя среднюю букву на тире, – «Б-г», «G-d» и т. п., – что само по себе напоминает христианский средневековый обычай писать священные имена с лигатурами, т. н. «титлами»). Наконец, в мистической литературе И. важна тема сокровенного

Имени Божия, знание которого дает постижение Бога и власть над стихиями. В таком контексте понятно, почему еврейские чудотворцы (напр., основатель хасидизма) получали прозвание «баал-шем» (букв, «хозяин Имени»). Наконец, центральная молитва иудаизма – «Услышь, Израиль!» (*š'ēmā' yiśrā'ēl*), библейское (Втор. 6:4–9) исповедание единства Бога не только в смысле теоретического монотеизма, но и прежде всего в смысле Его единственности как предмета преданности (вера понимается в иудаизме прежде всего как преданность): «Услышь, Израиль: Адонаи, Бог наш, – единый Адонаи! И возлюби Адонаи, Бога твоего, всем сердцем твоим и всей душой твоей; и да будут слова эти, которые Я заповедую тебе сегодня, у тебя в сердце, и внушай их детям твоим, и говори о них, сидя в доме твоём и идя по дороге, и ложась, и вставая...»

История И. С точки зрения иудаизма началом этой религии должно считаться призвание Богом Авраама и затем исход евреев из Египта, и особенно откровение, данное Моисею на Синае (Декалог, т. е. 10 Заповедей, и другие этические и культовые предписания); именно «Моше [Моисей], учитель наш», по традиционному еврейскому выражению, предстает как основатель иудаизма. Для становления иудаизма важно «вавилонское пленение» (586–538 до н. э.), т. е. разрушение государственности Иудеи вавилонскими завоевателями и насильственное выселение евреев на чужбину; катастрофическая ситуация концентрировала внимание на тех аспектах религии, которые могли быть сохранены в изгнании. Так созревает идея «Писания» как центра всей религиозной жизни, реализующаяся затем в «послепленную» эпоху (с 538 г. до н. э.), когда иудеи под верховенством персов (в 333 г. до н. э. сменяющегося властью македонян, а позднее римлян) получают возможность вернуться в свою страну и отстраивать Храм и Иерусалим. Тора признается вечным откровением Бога и непреложной мерой жизни еврея (тема библейских книг Эзры и Неемии). Поскольку «народ Божий» остается под властью язычников, получают развитие апокалипсические чаяния непосредственного вмешательства в историю Бога, который восстановит Свое легитимное Царство, одолев в

эсхатологическом конфликте человеческие и демонские силы космической узурпации; в этом конфликте особая роль должна принадлежать Мессии, облик которого в различных текстах приобретает наряду с чертами царя-избавителя из древней династии Давида черты священника, пророка и страдальца (некоторые версии различают двух Мессий – страждущего и торжествующего, священника и царя). В иудаизме этой эпохи выделяются религиозные группы: 1) саддукеев, связанных с традициями храмового культа и сословием священников; 2) фарисеев, переносивших акцент с храмового культа на нравственные и обрядовые предписания Торы, на их изучение, правильное понимание и тщательное соблюдение в ежедневной жизни; 3) ессеев и родственных им подгрупп, склонных к эсхатологическим ожиданиям, а в связи с этим – к аскезе (образуя единственный в истории иудаизма институт, подобный монашеству, к числу памятников которого относятся, в частности, тексты Кумрана, открытые в 50-е гг. XX в.). В русле фарисейского направления с I в. дифференцируются школы Гиллеля и Шаммая, мнения которых, часто контрастирующие (с Гиллелем связывается более человеколюбивая, с Шаммаем – более строгая позиция), оправдывались позднейшей раввинической традицией, а дискуссии между школами увековечены Талмудом. Особую группу составляют в I в. иудео-христиане, ряды которых, в значительной мере пополняемые из числа ессеев, лишь постепенно исторгаются из единства иудаизма (ср. проклятие «миним», т. е. «еретикам», внесенное в текст одной из важнейших молитв «Шмоне эсре»). Эсхатологические ожидания все более непосредственно связываются с порывом к освобождению «народа Божьего» от власти язычников; кульминацией и одновременно концом политического мессианства были две войны с Римом, в результате второй из которых Храм погиб, против еврейской обрядности было устроено трехлетнее гонение, а на месте разрушенного Иерусалима римляне выстроили город с нарочито языческим названием (Элия Капитолина). Эта катастрофа привела к новой консолидации иудаизма исключительно на основе фарисейско-раввинических учений, которые должны

были заменить евреям, все больше уходящим в диаспору, и погибший Храм, и государство, которое не удалось возродить; учения эти фиксируются в Талмуде. Именно теперь завершается становление идентичности иудаизма. Осколки внефарисейских групп, не принявших талмудической интерпретации данного Торой закона, влачили, по-видимому более или менее маргинальное существование: после арабского завоевания и осуществленной арабами регистрации религиозных общин они заявили о себе в середине VIII в. как караимы. Во второй половине 1-го тысячелетия произошла фиксация масоретского текста Библии с диакритикой и пунктуацией.

Средневековый этап иудаизма ознаменовался прежде всего продолжением систематизации различных компонентов его вероучения, от библейской экзегезы, где особое значение имел труд Раши (Шломо Ицхаки, 1040–1105), через доктринальные синтезы Саадьи и Маймонида до мистических систем каббалы («Зогар») и затем, уже на исходе Средневековья, у Ицхака Лурии и его школы. На заре Нового времени болезненные переживания восточно-европейского еврейства (особенно массовые погромы, сопровождавшие в середине XVII в. действия Богдана Хмельницкого) снова обострили мессианские ожидания; Саббатай Цви (1626–76) объявил себя Мессией в 1665 г., на смену ему пришли в XVIII в. в Польше Иакоб Франк, а также Израиль из Меджибоза по прозвищу Бешт (ок. 1700–60), осуществивший синтез каббалы с народной культурой набожного веселья и таким образом основавший хасидизм. В том же XVIII в. предпринимаются попытки интегрировать иудаизм культурной парадигмой европейского Просвещения в ее религиозном варианте (М. Мендельсон и др.), из которых развивается в XIX в. течение Гаскалы, в свою очередь подготовившее современный либеральный иудаизм. Сложно отношение между иудаизмом и сионизмом. Святость «земли Израиля» – для иудаизма религиозная ценность, однако возвращение евреев на эту землю мыслилось как эсхатологический знак мессианского времени, и то, что сионизм развивался как движение секулярное, в котором большую роль

играли социалисты, создававшие безрелигиозную атмосферу в сельскохозяйственных кооперативах – «киббуцах», что в итоге возникло не царство Мессии, а парламентская республика (хотя и с уступками иудаизму как государственной религии), что восстановление еврейского государства не привело к чаемому веками восстановлению Храма, – все это вело к неприятию израильского государства наиболее крайними фундаменталистами.

Попытки дать религиозно-философское обоснование иудаизма производились каждый раз в контексте его встречи с некоторой чуждой культурой, начиная с эллинизма, и обычно на языке этой культуры. Следует отметить обширное наследие писавшего по-гречески Филона Александрийского, сохраненное христианами. В пору Средневековья расцветает философское творчество евреев Андалусии, обычно на арабском языке; характерно, что Ибн Гебироль остался в традиции иудаизма как автор богослужебных поэтических текстов, в то время как его философско-теологический труд в прозе, написанный по-арабски, сохранился в латинском переводе. В XX в. следует назвать труды Розенцвейга и Бубера, впрочем, имеющие в современном иудаизме меньше влияния, чем в философии за его пределами; современная мысль иудаизма стоит под знаком поляризации течений секуляризаторских, теряющих интерес к его традиционной проблематике, и фундаменталистских, для которых философия оказывается излишней.

Иудаистическая мифология

ИУДАИСТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления, распространенные среди приверженцев иудаизма, сложившегося в общих чертах как монотеистическая религия Яхве в 1-м тыс. до н. э. у древних евреев. И. М. преемственно связана с западносемитской мифологией и на ранней стадии представляла собой переработку ее в духе поступательно крепнувшей монотеистической тенденции; в различные периоды И. М. испытывала влияние египетской, шумеро-аккадской и особенно иранской (в частности, зороастрийской) мифологий, а позднее – синкретистско-гностической мистики.

Центральный цикл источников для ранней И. М. – библейские тексты (ветхозаветные), возникавшие на протяжении более чем тысячелетия (от XIII-XII до II вв. до н. э.) и впитавшие в себя тексты самого разного характера (в том числе и фольклорного происхождения): мифы, древние народные предания, фрагменты хроник, исторические документы, законодательные памятники, ритуальные предписания, победные, свадебные и другие ритуальные песнопения, сочинения религиозно-философского характера и т. д., собранные и обработанные в религиозном духе еврейскими компиляторами в довольно поздний период. Сохранив многочисленные реликты разных эпох, Библия отразила наряду с собственно И. М. более ранние религиозно-мифологические представления древних евреев и сопредельных народов. Все это явилось причиной того, что нередко мифы и исторические предания представлены в Библии не одной, а несколькими (иногда взаимоисключающими и содержащими разные концепции мировосприятия) версиями.

Иудейский (ветхозаветный) канон делится, согласно традиции, на три части. 1. Тора («Закон»), или «Пятикнижие Моисея» (Моисею было приписано позднее): книги Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие; 2. «Пророки», куда входят т. н. исторические книги: Иисуса Навина, Судей, 1–4-я книги

Царств (1–2-я книги Самуила и 1–2-я книги Царей), излагающие историю Палестины по начало VI в. до н. э., и сборники речей «больших» пророков – Исайи, Иеремии, Иезекииля (в православном и католическом каноне Библии также и книга Даниила) и двенадцати «малых» пророков; 3. «Писания», к которым относятся Псалмы (Псалтирь), Притчи Соломона, книга Иова и т. п. Плач Иеремии, сборник свадебной лирики Песнь песней, 1–2-я книги Хроник (1–2-й Паралипоменон), а также книги Ездры, Неемии, Руфи, Есфири, Даниила, Экклезиаста. Для выявления мифологических представлений наряду с книгой Бытия (разновременные пласты, сведены в IX-VII вв. до н. э.), излагающей такие традиционно-мифологические темы, как сотворение мира (в т. ч. человека), утрата человеком первоначального «рая», потоп и т. д., и предания о начале истории еврейского народа, особенно важны поэтические части канона – книга Псалмов (антология культовых гимнов 1-го тыс. до н. э., авторство их позднее было приписано царю Давиду) и книга Иова (предположительно IV в. до н. э.), фиксирующие в своей метафорике некоторые забытые и вытесненные мифологические мотивы. Следует упомянуть также ряд произведений, возникших в эллинистическую эпоху и получивших распространение в греческом переводе (напр., 1-я книга Маккавеев, книга Премудрости Иисуса сына Сирахова) или написанных по-гречески (напр., 2-я и 3-я книги Маккавеев), подчас не без влияния греческой философской лексики (напр., книга Премудрости Соломона); они были восприняты ранними христианами вместе с древним переводом Ветхого Завета на греческий язык (т. н. Септуагинта, выполненная иудейскими учеными Александрии, впоследствии отвергнутая синагогой) и вошли в библейский канон Православной и Католической Церквей, но оказались исключенными как из иудаистического, так и из протестантского канона; их принято называть деветероканоническими (второканоническими). Фаза развития И. М., связанная с идейными кризисами поздней античности и переходом к средневековью, отражена в текстах апокрифической апокалиптики, агады и предкаббалистической мистики. В апокалиптике особенно акцентируется тема

эсхатологии (напр., Апокалипсис Баруха и 4-я книга Ездры, конец I в.), иногда даются подробные сведения по мистической космологии, разрабатывается учение о Мессии (книга Еноха, дошедшая – в различных версиях, восходящих к периоду II в. до н. э. – III в. н. э., – на эфиопском, старославянском и древнееврейском языках). Агада (агада, «сказание») расцвечивала библейские сюжеты более или менее свободно измышленными назидательными или занимательными подробностями; она выросла из школьной раввинской интерпретации нарративных частей Библии и запечатлелась в первые века нашей эры прежде всего в т. н. мидрашах (толкованиях на библейские тексты) и таргумах (парафразах библейских книг на арамейском языке), отчасти в текстах Талмуда в двух его версиях – иерусалимской (возникла к IV в.) и особенно вавилонской (завершена к концу V в.). Важнейшим источником для изучения средневековой мистической традиции, представленной в учении каббалы, является «Книга сияния», или «Зогар» (написана на арамейском языке в Кастилии в последней четверти XIII в.), имеющая характерную форму аллегорического толкования на библейские тексты.

И. М. в целом – не столько мифология священного космоса (что характерно для большинства мифологических систем мира), сколько мифология истории народа; поэтому для ее понимания особенно важны некоторые моменты истории народа, у которого она возникла. Библия и здесь является важнейшим источником. Данные, добытые современной научной библеистикой (в частности, библейской археологией), не оставляют места для гиперкритицизма, рассматривавшего чуть ли не все библейские имена и сюжеты как материал чистого мифа. Разумеется, ввиду отмеченной выше жанровой неоднородности библейской литературы соотношение исторических фактов и мифологизирующего изложения может быть различным – от трезвой хроникальности книг Царств до сказаний о «праотцах» человечества; но даже в преданиях об Аврааме и его потомках вычленяются исторически реконструируемые ситуации родового и семейного быта и т. д.

Библейские предания отразили связь предков древних евреев (группы западносемитских племен) с обширным культурно-историческим ареалом древних цивилизаций Ближнего Востока; это отразилось не только в близости многих мифологических сюжетов, но, например, в предании об Аврааме, выступающем в Ветхом Завете как родоначальник не одного еврейского, но и более широкого круга семитских народов, как выходец из Месопотамии, переселившийся в Ханаан по «Божественному внушению». Предки древних евреев (возможно, ими были упоминаемые в ближневосточных документах сер. 2-го тыс. до н. э. хабиру, хапиру, апиру) – кочевники на территории государств Ханаана и на земле египетской державы, постоянно переходившие со своими стадами с места на место. Книга Бытия описывает прародителей еврейского народа именно как кочевников-скотоводов, лишь в редких случаях приобретающих земельные участки (отголосок пребывания в Египте – рассказ об Иосифе и переселении к нему его братьев и всего рода). В XIII в. до н. э. еврейские племена, сплотившиеся вокруг культа Господа и бежавшие, согласно ветхозаветному преданию, от египетского фараона, вторглись в Палестину. «Исход из Египта» предание связывает с именем Моисея – вождя, обрисованного как законодателя, учащего народ религии Яхве, с теми ее чертами, которые в основном принадлежат уже эпохе пророков (см. ниже). Реликтом кочевого быта вплоть до X в. до н. э. остается заменявшая какое-либо неподвижное святилище переносная «скиния» Господня (шатер), содержавшая «Ковчег Завета» (особый ларец), с которым связывалось таинственное «присутствие» Божества («Шекина»). Яхве воспринимался как племенной бог, идущий перед людьми племени в их странствиях и ведущий их войны. Вопрос о реальности божеств других религий пока не ставился; достаточно того, что они «чужие» и что поклонение им опасно ввиду «ревности» Яхве. В борьбе с оседлым местным населением (ханаанеями) и завоевателями с запада (филистимлянами) сложился союз 12 племен («колен»), принявший наименование «Израиль»; отголоски этих исторических событий – в предании о

двенадцати сыновьях Иакова (как родоначальниках-эпонимах колен израильских), в рассказах о военных походах сменившего Моисея Иисуса Навина (взятие Иерихона и др.), а затем о «судьях израильских» – Деворе, Иефффе, Гедее, а также богатыре Самсоне и др. Эпоха царей Давида и Соломона (кон. II в. – ок. 928 до н. э.) – кульминация могущества Израильско-Иудейского царства (централизованного государства типа древневосточных деспотий, пришедшего на смену патриархальной военной демократии, управляемой шофетами – «судьями»). В этот период культ Яхве локализуется и упорядочивается в Иерусалиме, где Соломон строит для него храм (позднее осознаваемый как единственно правомочное место жертвенного культа). В условиях, когда единое Израильско-Иудейское царство распадается (на южное, Иудейское, ок. 928–587/6 с центром в Иерусалиме, и северное, Израильское) и когда возрастает угроза со стороны Ассирии (уже в 722 уничтожившей Израильское царство), а затем Вавилонии, важнейшим фактом идейно-религиозной жизни становится т. н. пророческое движение. Прорицатели и проповедники призывают к восстановлению патриархальных норм всенародной солидарности, к смягчению социального неравенства. Обличительная социальная программа пророков связывалась ими с требованием отказа от языческих культовых традиций и от почитания каких-либо божеств, кроме Господа, – так впервые в истории выявляется идейная структура (т. н. этический монотеизм), соединяющая определенные социально-нравственные требования с притязанием на исключительные права одной веры против всех остальных. Важное значение имело в этом отношении обнародование в 622 (при царе Иосии, пытавшемся частично проводить в жизнь программу пророческого движения) книги Завета, тождественной, по-видимому, в каком-то объеме с Второзаконием и подытоживавшей учение пророков. Опыт жизни на чужбине – в эпоху т. н. вавилонского пленения (после того как Иудейское царство было в 587/6 завоевано вавилонским царем Навуходоносором II, Иерусалим и храм разрушены, а наиболее активная часть населения выслана в Месопотамию) – даст

решающий толчок к дальнейшей кристаллизации иудаистической идеологии. Религиозное истолкование политических и социальных проблем, предложенное пророками, теперь становится последовательным как никогда: катастрофа интерпретируется как кара, наложенная Господом за неверность Ему, но и как обещание тем большей награды в будущем, если верность будет проявлена. Мечта о возрождении своей государственности, о восстановлении Иерусалима, о возвращении к власти потомков Давида поднимается на мистический уровень: государственность, которую хотят возродить, мыслится как теократическая, а царь из рода Давида – как Мессия: общая для всех деспотий Востока мифологизация царской власти переплавляется в теологию «Царства Божьего». За возвращением (с переходом вавилонских владений в руки персов) в Палестину следует восстановление Иерусалима и храма («второй храм»), которым руководят религиозные деятели Эзра (Ездра) и Неемия, преданные делу всеохватывающей системы заповедей и запретов, регламентирующие жизнь «народа Божьего» до мелочей. Включение Палестины в состав персидской державы Ахеменидов (VI-V вв.), как и ранее пребывание в «вавилонском плену», сопровождается воздействием зороастризма (в своем этическом пафосе и в мессианских мотивах родственного библейской вере, хотя отличающегося от нее своим принципиальным дуализмом), в том числе зороастрийской мифологии (по-видимому, в представлениях об Ангелах и др.). Именно к послевоенному периоду относится редактирование и объединение в один сборник первых пяти книг Ветхого Завета (предпринятое в V в. до н. э. Ездрой), что было важным шагом на пути становления Библии как канона и иудаизма как религии Писания с соответствующими мифологическими мотивами (следующие наиболее важные этапы канонизации – I и VI-IX вв. н. э.).

Из последующей истории еврейского народа для дальнейшего формирования религиозно-мифологических представлений иудаизма особенно важны: вхождение Палестины (завоеванной в IV в. до н. э. Александром

Македонским) в круг земель эллинской цивилизации, сопровождавшееся отказом верхушки иудейского общества от обычаев, освященных авторитетом Господа, и принятием ею греческих норм поведения и культуры (процесс, активно поощрявшийся македонскими царями Сирии из династии Селевкидов, особенно Антиохом IV, 175–163, перешедшим к репрессиям против ревнителей иудейской веры); повстанческое движение во главе с Иудой Маккавеем, приведшее к установлению в 142 временной независимости Иудеи; римская оккупация (с 63 до н. э.). В круг представлений иудейской веры и мифа входят мотивы мученичества, требующего награды по воскресении мертвых (уже в книге Даниила – последней по времени составления, II в. до н.э., книге Ветхого Завета, которая является ранним произведением, созданным в жанре апокалиптики).

Ессеи (к которым принадлежала община Кумрана) в безбрачии, аскезе и пустынножительстве искали духовную подготовку к близкой эсхатологической схватке мировых сил добра и зла. После двух попыток сбросить иго Рима (Иудейская война, 66–73 и восстание Бар-Кохбы, 132–135) иудеям под страхом смерти запрещается вступать на территорию разрушенного дотла Иерусалима. Иудейская диаспора, рассеянная по Римской и Сасанидской империям (прежде всего общины в Александрии, Риме и Месопотамии), лишается объединяющего центра; это было концом древнееврейской культуры.

Место И. М. среди других мифологических систем не вполне обычно. Анализ легко выявляет несколько рядов признаков, по которым она может быть сопоставима с ними. Так, большинство ее центральных тем и мотивов находит соответствия в различных мифологиях мира, прежде всего в мифологиях ближневосточного круга – западно-семитской и шумеро-аккадской, отчасти египетской, хеттской и др. Сами имена единого Бога иудаизма: Яхве (Иево), Элохим или Эль (Илу), Эльон, «Всевышний», Мелек, «Царь» были именами богов западно-семитского пантеона. Ветхозаветный рассказ о шести днях Творения функционально сопоставим с таким

необходимым компонентом любой мифологической системы, как космогонические мифы (во многих из которых в более или менее важной роли выступает демиург – творец и упорядочиватель вещей). Картина исходного состояния мира как водного хаоса (Быт. 1:2) имеет аккадские параллели. Мотивы «райского начала» путей человечества («золотого века»), нарушенного приходом в мир зла, самого Эдема как блаженного места на земле (наподобие острова Тильмун в шумеро-аккадской мифологии и т. п.), наконец, мирового древа (намеченного в Библии в двух вариантах – как древо жизни и как древо познания добра и зла) присутствуют в самых различных мифологических системах. Особенно много параллелей представляет разработка весьма важного для мифологических систем Месопотамии и отчасти восточного Средиземноморья мотива потопа: роль Ноя соответствует роли шумеро-аккадского Зиусудры (Утнапишти), греческого Девкалиона и т. п., повторяются мотивы предупреждения от Божества; строительства ковчега; высылания на разведку птиц; жертвы по окончании потопа. Можно найти в библейских преданиях и модификацию близнечных мифов (предания об Авеле и Каине, об Иакове и Исаве). И. М. знает персонажей, обычных для других мифологических систем. К ним относятся, например, родоначальники (рода человеческого, как Адам и Ной; групп народов, как Сим, Хам и Иафет; отдельных народов, как Измаил, Исав, все прародители еврейского народа – Авраам и его потомки; племен, как двенадцать сыновей Иакова; социальных групп, как Аарон, прародитель священнической касты), иногда эпонимы (например, Иаван, сын Иафета, предок ионийцев, Ханаан, сын Хама, и Аморрей, сын Ханаана, соответственно родоначальники ханаанейцев и аморреев, Элам, Ассур и Арам, сын Сима – как родоначальники эламитов, ассирийцев и арамейцев и т. д.) со своими разветвленными генеалогиями (нередко данными в различных вариантах). Наконец, на периферии И. М. мы регулярно встречаем предания, носящие этиологический характер. Так, рассказ о борьбе Иакова с Богом объясняет сразу: этноним Израиль, топоним Пенуэл и запрет употребления в пищу «жилы, которая

в составе бедра» (Быт. 32:32). Очень многие добавления и вставки к самым различным повествованиям истолковывают (обычно в духе народной этимологии) ставшую непонятной топонимику и ономастику.

Однако И. М. и религия в сложном, длительном и противоречивом процессе своего отделения от общих западносемитских религиозно-мифологических представлений, а с ними и от всякого «язычества» вообще, выработала и развила догматически закрепленный впоследствии новый тип общественного сознания, отличный от мифологических систем других народов восточного Средиземноморья. Это особенно явно выступает именно тогда, когда библейский миф берет самые традиционные мифологические мотивы, перестраивая их внутреннюю структуру и меняя их смысл на противоположный. Яркий пример – обращение с мотивом рождения героев от соития «сыновей Божиих» с «дочерьми человеческими» (Быт. 6:1–4). Именно так рождаются герои в греческой мифологии (например, Геракл, Минос, Тесей) и других типологически сходных мифологиях (например, Ромул и Рем, Сервий Туллий, Кухулин), где полубожественная порода великих воинов и основателей династий – предмет преклонения. Библия тоже говорит о рождении «исполинов» и «мужей славы издревле» от неземных соитий, но для нее блуд ангельских существ (какими только и могут быть в монотеистической системе «сыны Божьи») с земными женщинами, как и рождение исполинов, суть события безусловно недолжные, нарушение установленной Господом меры, причина «развращения человеков на земле» (Быт. 6:5) и следующих за ним кар – сначала укорочения человеческого века (ведь библейские «патриархи» наделены если не бессмертием, утраченным родом человеческим в результате «грехопадения», то сверхъестественным долголетием), а потом и потопа. Иногда отталкивание Библии от традиционно-мифологического способа объяснять мир сказывается в самой лексике. Так, в заключение рассказа о сотворении мира говорится, что это «родословие» (евр. *tôlêdôt*, в синодальном переводе «происхождение») неба и земли, но родословие «при сотворении их» (Быт. 2:4). Слово «родословие» направляет нас к обычному в мифологии

изложению космогонии как теогонии, как космической череды божественных соитий и зачатий. Но здесь как бы сказано: вот как были порождены небо и земля, а именно так, что они вообще не были порождены, но напротив того, сотворены. Вообще библейский рассказ о сотворении мира отличается от других космогонических мифов не столько тем, что в нем есть, сколько тем, чего в нем нет – строжайшим элиминированием мотивов демиургического брака и демиургической битвы; последний мотив в редуцированном виде появляется лишь в поэтической метафорике некоторых периферийных текстов, например, мифологический мотив демиургического поединка Бога с чудовищем – Иов 7:12, 26:12; Пс. 73:13–14 и др.; срв. аккадский миф о борьбе Мардука с Тиамат. «Бездна» (*têhôm*), на которой «в начале» лежала тьма (Быт. 1:2), недаром созвучна с именем Тиамат; но в отличие от Тиамат она безобразна, безымянна, безлична и пассивна. У Господа нет антагониста, какого имеют не только демиурги более далеких от монотеизма мифологий, но и иранский Ахурамазда в лице Ахримана; все противоречия бытия восходят к Нему как единственной творческой причине – «Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и производящий бедствия – Я, Господь, делающий все это» (Ис. 45:7 – едва ли не прямое возражение на дуализм зороастрийской мифологии). Мир во всей своей совокупности сотворен десятью речениями Господа (Быт. 1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 22, 24, 26, 28), соответствующими десяти заповедям Божьего Закона (Исх. 20:2–17), так что ближайшую аналогию сотворению мира представляет не брак и порождение, не битва, даже не работа мастера над изделием (хотя эта метафора применена в Иер. 18:2–6, где творение Господне сравнивается с глиной в руке горшечника), но суверенное изрекание законов законодателем. Конечно, доктрина о сотворении мира Богом «из ничего» – поздний догмат (сформулированный в пределах библейской литературы лишь во 2-й книге Маккавеев 7:28 (2Мак. 7:28), т.е. во II в. до н. э.); однако конкретно-мифологическая образность первой главы Книги Бытия в смысловом отношении ближе к этому догмату, чем к параллельным мифологическим версиям. То же можно сказать и

о других центральных темах и мотивах И. М. Так, в рассказе о «грехопадении» идея табу, с нарушением которого связана утрата первоначальной гармонии, выставлена особенно четко и для этого освобождена от всякой расцвечивающей детализации: поэтика мифа приближается к поэтике притчи. По шумеро-аккадской версии рассказа о потопе, это бедствие вызвано тем, что люди очень шумели и мешали богам спать; в эпосе о Гильгамеше рисуется, как боги не могут сговориться между собой, во время потопа дрожат, подобно псам, а после слетаются на запах жертвоприношения Утнапишти, подобно мухам. Тема библейского рассказа – правосудный гнев Господа, Который властно карает «развращение человеков на земле» и милосердно спасает праведника. Но среди центральных тем И. М. есть и такие, которые должны быть признаны специфическими. Такова (не только и не столько сама по себе, сколько в совокупности своих функциональных связей и смысловых нагрузок) тема исхода из Египта. В любой мифологической системе может быть сколько угодно рассказов о том, как бог при определенных обстоятельствах помог своему народу; но ни один из этих рассказов не становился ни центральным критерием для суждения о самой сущности этого бога (между тем как Господь может быть чуть ли не формально дефинирован как Бог, осуществивший исход, – срв. Пс. 77/78 и особенно «исповедание веры» Втор. 26:5–9), ни центральным символом для выражения самой сущности верующего в этого бога человека (см. ниже). Причина в том, что тема исхода становится материализацией темы «Завета» (*b^erît*, «союз», «договор») между Господом и Его народом, темы, на службу которой в Библии поставлены все другие темы и мотивы, от самых важных до самых периферийных. Библейское употребление этиологической топики тоже специфично постольку, поскольку подчинено истолкованию всей истории мироздания, человечества и народа в духе «Завета». Чтобы понять значение идеи «Завета», следует обратить внимание на особенность образа Божества в И. М. Если каждый бог Египта или Месопотамии, Ханаана или Греции имеет свою «биографию», т. е. историю своего происхождения (генеалогию,

играющую столь важную роль, например, у Гесиода), браков, подвигов, побед и страданий («страстей»), то у Господа ничего подобного нет, причем не просто нет, но быть не может, и эта принципиальная невозможность подчеркивается в текстах вновь и вновь (уже в постбиблейских текстах один мидраш в насмешку над фараоном заставляет его задавать вопросы о Господе: молод ли Он? стар ли Он? сколько городов Он победил?; соль рассказа – в полной неприменимости таких вопросов к их «объекту», а косвенно – в несовместимости двух типов мифа). Не имея «биографии», Господь совершенно логично не имеет и портрета. Лишь на периферии библейской поэзии возможны реминисценции западносемитского (угаритского) образа бога-громовника (Алиййану-Балу) как наездника туч (в синодальном переводе – «шествующего на небесах», Пс. 67:5,34); но этот образ дан лишь на правах метафоры и заимствован из иного мифологического круга. Для И. М. специфично иное отношение к своему центральному персонажу: «...говорил Господь к вам из среды огня; глас слов вы слышали, но образа не видели, а только глас; ...твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня, – дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний» (Втор. 4:12 и Втор. 4:15–16). Наглядность обычного мифа и овеещающая эту наглядность пластика «кумира» отвергнуты как одно и то же «развращение». С Господом можно вступить в общение, повинуюсь или не повинуюсь Его «гласу», но Его нельзя увидеть и изобразить; если мифологические тексты, как правило, охотно говорят о богах в третьем лице, рассказывая о них или даже описывая их, то для Библии характерна не речь о Господе, но речь к Господу и речь от имени Господа.

Разумеется, миф «священной истории» генетически не мог не быть связан с материалом мифа природы. Ярость Господа может обернуться пыланием совершенно физического огня: «Господь был разгневан, Его гнев воспылал, и огонь Господа возгорелся среди них, и пожрал край стана» (Числ. 11:1). Во время явления Господа Моисею на Синае от горы идет дым, как от печи (Исх. 19:18). «Дух» Господа (см. ст. «Дух Святой») может

выразиться как стихия ветра, порывом подхватывающего стаю перепелов (Чис. 11:31). «Глас» Господа, которого надо слушаться, описывается как самый настоящий гром (Пс. 28/29, где немалое внимание уделено последствиям этого грома в мире природы). Было бы грубым нарушением историзма понимать эти стихийные черты Самообнаружений Господа как простую метафору для «чисто» трансцендентного содержания; но не меньшей ошибкой было бы сводить к ним образ в целом. В конце концов, связь образа Господа (и образов Его Ангелов, – Пс. 103:4) со стихиями огня и ветра, которые наиболее динамичны и наименее вещественны, не отрицает, а наглядно утверждает внеприродную, волевою доминанту И. М. Напротив, тяжкая косность земли дальше от этой доминанты, и поэтому у Господа нет на земле места, с которым Он был бы природно связан, – в отличие от западносемитских локальных ваалов, самые имена которых включали обозначение принадлежащей им местности (Ваал Пеор, «хозяин Пеора», Мелькарт, «царь города»). И у Господа есть святые места, по преимуществу нежилые, бесплодные горы; свята и пустыня, в отличие от плодородных земель, присвоенных ваалами; но библейские тексты упорно подчеркивают, что Господь не привязан к этим локальным объектам. Он – скиталец, свободно проходящий сквозь все пространства и по сути Своей «не вмещаемый небом и землей» (2Пар. 6:18 и др.): «вот, Он пройдет предо мной, и не увижу Его, пронесется, и не замечу Его» (Иов 9:11). Бытовой опорой для таких представлений был кочевой образ жизни, когда-то присущий предкам древних евреев, а позднее – многочисленные переселения, «пленения» и изгнания. Однако для того чтобы образ Бога-странника, не вмещаемого физическим космосом, был представлен с такой последовательностью, необходимы были наряду с бытовыми особые идейно-исторические предпосылки. Характерно, что Господь вновь и вновь требует от Своих избранников, чтобы они, вступив в общение с Ним, прежде всего «выходили» в неизвестность из того места, где они были укоренены в родовой жизни: так Он поступает с Авраамом, а затем и со всем еврейским народом, который понуждает к исходу из Египта.

Этот мотив «выхода» имеет значение центрального символа: человек и народ должны «выйти» из инерции своего существования, чтобы «ходить пред Господом» (срв. Быт. 17:1). Судьба часто мучительной призванности, постигающая всякого рода шаманов, прорицателей и т. п. (срв. библейских пророков), вообще людей исключительных, играет здесь роль парадигмы судьбы народа в целом. Ибо если Бог на Своем Собственном Божественном уровне бытия не имеет партнеров – ни друга, ни антагониста, ни супруги, – то Его партнером оказывается человек или совокупность людей. С ним разыгрывается драма деяний и страданий божества, и ему достаются все перечисленные роли: как верный партнер «Завета» с Господом человек есть «друг» Господа (традиционный эпитет Авраама), Его «домочадец», дружинник, который должен приходить «на помощь Господу» (Суд. 5:23), вести под водительством Господа Его, Господни, войны (Числ. 21:14 упоминает утраченную Книгу войн Господа); как отступник и противоборник «Завета» и «Царства Божия» человек есть антагонист Господа. Наконец, община в целом оказывается перед лицом Господа Его «супругой» (напр., Иер. 2:1–2; Иер. 3:1–20; Иез. 16:3–63) – поклонение иным богам постоянно обозначается у пророков как нарушение брачной верности. Так мотив священного брака, обычно стоящий в центре мифологии природы, имеющий горизонтальную структуру (бог-богиня), в И. М. перемещен в центр мифологии священной истории и получает вертикальную структуру (Бог – люди); вся энергия, изливавшаяся в акте оплодотворения весеннего расцвета, направляется теперь на совокупность священного народа, как благословение любви и ярость ревности. Поэтому Господь при всей Своей грозной внемирности, или, вернее, именно благодаря ей, гораздо ближе к человеку, чем антропоморфные боги древнегреческой мифологии. Он ревниво и настойчиво требует от человека именно любви (срв., например, Нав. 22:5). У Господа в конце концов только одна цель, единственная, как Он Сам: найти человека в послушании и преданности Себе. Полновластного обладания «небесами и землей» Ему недостаточно. Только в людях Господь может «прославиться». В мидраше на Пс.

122/123 библейские тексты истолкованы следующим образом: «Вы Мои свидетели, – говорит Господь, – и Я Бог» (Ис. 43:12), т. е., если вы Мои свидетели, Я Бог, а если вы не Мои свидетели, Я как бы не Бог. «...К Тебе я поднимаю глаза, о Ты, восседающий на небесах» (Пс. 122:1); это означает, что «если бы я не поднимал глаз, Ты не восседал бы в небесах». Чтобы иметь «свидетелей», Господь избирает Себе отдельных избранников и целый народ, причем избирает по свободному произволению. В других системах отношения между народом и его Богом не таковы: Мардук – за вавилонян, Амон – за жителей Фив и вообще за египтян, Афина – за афинян и вообще за греков, все они – против чужаков, но не потому, что они избрали свои народы, а в силу некой естественной принадлежности.

Из этого ощущения свободы и космической важности выбора Богом человека, принимающего «Завет», вытекает мистический историзм этой мифологии. Так, в книге Бытия многократно повторяются благословения и обещания, даваемые Господом Аврааму и его потомкам, в силу чего возникает образ неуклонно растущей суммы божественных гарантий будущего блага. Эта идея поступательного движения и соединяет разрозненные повествования разновременных книг библейского канона в единый религиозно-исторический эпос. В Библии господствует длящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждое звено которого (например, новеллы об Иосифе или о Руфи) получает свой окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными. Со временем этот мистический историзм выступает все отчетливее и сознательнее; кульминации историзм достигает в пророческих и особенно апокалиптических текстах.

Таковы центральные темы, заданные уже в Ветхом Завете и составившие основу религиозно-мифологических представлений иудаизма. Они дополнялись иными темами и мотивами, чуть намеченными или вообще отсутствующими в Библии, но развивавшимися в послебиблейские эпохи. Разработка этой топики была троякой: в раввинистической учености Талмуда и мидрашей, в полуортодоксальной и внеортодоксальной мистической среде и, наконец, в народных

поверьях. Именно здесь, на периферии, принципиальная «антимифологичность», отмечающая И. М. в центре (И. М. по отношению к «классическим» образцам мифов знаменует начало процесса демифологизации), уравнивается большим простором для мифотворчества в собственном смысле.

Потусторонности, запредельности Бога, провозглашенной иудаизмом, на периферии противопоставляется Его «посюстороннее» присутствие, не только материализующееся, но и отделяющееся от Него Самого, а потому становящееся возможным объектом теургических или просто магических операций. Это присутствие – Шекина, превращающаяся у каббалистов в женскую ипостась Самого Господа, разлученную с Ним в космической муке изгнания и имеющую воссоединиться с Ним в эсхатологическом событии избавления (гностико-манихейский мотив, наложенный на психологию средневековой еврейской диаспоры). Это «заповедное Имя» Господа – необыкновенно популярный и устойчивый мотив И. М., благодаря которому в средневековье и позднее прослеживаются архаичные представления (выявленные, например, в египетской мифологии) о том, что знание имени божества дает магическую власть над самим божеством. «Заповедное Имя» иногда отождествлялось с тетраграмматомом, т. е. табуированным именем «Яхве», звучание которого было забыто; его представляли себе и как иное, совершенно неведомое речение. Овладев Именем, можно овладеть прерогативой Бога – способностью созидать живое: так, в легендах о големе «заповедное имя», начертанное на лбу глиняного истукана, животворит его, как Господь оживил некогда созданного из глины Адама. «Чудотворец», т. е. наполовину святой, наполовину мастер белой магии особого рода, каким его рисуют многочисленные рассказы о каббалистах и о хасидских цадиках, назывался «баал-шем», т. е. «хозяин имени» (срв. прозвище Бешта, основателя хасидизма, XVIII в.).

Эта линия прослеживается на протяжении тысячелетий: магические действия с Именем Бога запрещены еще в ветхозаветной книге Исхода (Исх. 20:7), но они расцвели

пышным цветом на исходе античности и не переставали стоять в центре народных поверий в средние века и позднее. Ибо мифологема Имени служила тому, чтобы впустить через потайной ход изгнанные языческие представления о возможности для смертного получить власть над Богом. К этому же ряду относится понятие «Славы Божьей», т. е. Самообнаружения, Самораскрытия сокровенного Бога. Отправную точку для размышлений и фантазий на эту тему искали в начале книги Иезекииля (меркава, т. е. престол-колесница Господа, описанная в этом библейском тексте, стала излюбленным символом таинственного мира «Славы»). Мифологическое воображение стремилось выделить и классифицировать различные уровни, сферы или духовные пространства «Славы». Мистическая литература поздней античности и раннего средневековья любит образ небесного дворца или конгломерата семи дворцов с бесконечными переходами от одних залов или покоев (хехалот) к другим; каждый раз на пороге стоит стража, строго проверяющая достоинство пропускаемого. Все чувственные черты этой мифологемы явно навеяны придворным бытом сасанидского Ирана, Византии, Халифата и т. п. Другой способ классификации – выделение десяти сефирот (представляющее аналогию вычленению эонов внутри Плеромы в гностицизме); оно было особенно характерно для каббалы, но еще ранее, в трактате «Сефер йецира» («Книга творения», между III и VI вв.) было соединено с доктриной о космическом смысле 22 букв еврейского алфавита: 10+22 дают «32 сокровенных пути премудрости» (см. ст. «София»), из которых Господь построил все сущее. Мистика букв, каждой из которых придан троякий смысл – в мире людей, в мире звезд и планет, в ритме времен года, специфична для И. М., дающей Торе именно как книге, как написанному тексту ранг космической парадигмы. Обособление ступеней «Славы», таким образом, переходит в космологию, детализируемую впервые именно в послебиблейских текстах. Так, представлению о семи дворцах небес, рисующему мистический маршрут души, восходящей к Богу, отвечает более материальное представление о семи небесах, каждое из

которых имеет фиксированную функцию в «хозяйстве» Господа (напр., Вилон – поднимающийся и опускающийся над солнцем занавес, Ракиа – «твердь», к которой прикреплено солнце, Маком – «вместилище», т. е. кладовая града и дождя, снега и тумана, и т. п.). На седьмом небе дожидаются своего воплощения души нерожденных. Идея предсуществования человеческих душ, соединяющихся с телом в момент зачатия или после него, не только не чужда послебиблейской И. М., но и дополняется у мистиков представлениями о перевоплощениях душ. И. М. в своей ветхозаветной стадии проявляла необычное отсутствие интереса к индивидуальной эсхатологии: загробная участь представлялась как полунебытие в шеоле, без радостей и без острых мучений (срв. Аид у Гомера), в окончательной отлученности от Бога (напр., Пс. 6:6; Пс. 87:11). В эллинистическую эпоху в И. М. входит представление (долго еще вызывавшее споры в кругах иудейских теологов разного толка) о воскресении мертвых и суде над ними, когда праведные будут приняты в царство Мессии, а грешные отвергнуты. Здесь, однако, речь еще шла не о загробной жизни в узком смысле, т. е. не о рае или аде для отрешенной от тела души, но о преображении всего мира, входящего в свое новое состояние, и о блаженстве или гибели для души, воссоединившейся со своим телом. Именно эти чаяния, в которых индивидуальная эсхатология была соединена с космической и строго ей подчинена, были восприняты ранним христианством. Впоследствии, однако, И. М. проходит эволюцию, аналогичную той, которую прошла христианская мифология; конвергенция обеих этих мифологий, а также мифологии мусульманской приводит к переносу внимания на немедленную посмертную участь души, отходящей или к престолу Господа, или в ад (хотя представление о Страшном Суде в конце времен остается). Детализация системы наказаний в аду, совершенно чуждая Библии и не так уж далеко зашедшая в талмудическо-мидрашистской литературе, доведена до предела лишь на исходе средневековья («Розга наставления»). Но космическая и «общенародная» эсхатология, столь специфичная для И. М., сохраняет свое значение. Следует

отметить послебиблейскую разработку образа Мессии и картин мессианского времени (здесь И. М. указывала путь таким созданиям мусульманской мифологии, как «махди», «сокрытый имам» шиитов и т. п.). В средние века еще острее, чем во времена «вавилонского пленения», понятие «изгнания», преодолеваемого в эсхатологической перспективе, становится центральной религиозно-мировоззренческой категорией. С талмудических времен циркулируют слухи о локализуемой то там, то здесь праведной стране, в которой на берегах реки Самбатон в независимости и древней чистоте веры и обычая живут потомки «колен Израилевых» (кроме колен Иуды и Вениамина, от которых, как предполагалось, только и происходят евреи диаспоры); в контексте И. М. подобные представления выступали как антитеза «изгнания» и как предвосхищение мессианского времени. Сюда же относится мифологизация образов Палестины и Иерусалима, представляющихся земными эквивалентами и соответствиями горнего мира «Славы».

Персонифицируется «Слава» в Ангелах. Детализация учения об Ангелах (их имена, отчасти используемые в магических целях, например на амулетах; субстанция света или огненной, вихревой и водной стихии, из которой они сотворены, и т. п.) тоже разрабатывается именно послебиблейской стадией И. М. Талмуд описывает могущество Ангелов, но предостерегает от смешения их с Самим Господом. Ангелам противостоят смутные образы демонологических суеверий – Асмодей, Лилит и другие женские демоны, подобно ей соблазнительные для мужчин и губительные для рожениц и младенцев, как Аграт Бат-Махлат, Наама и т. п. (срв. в той же роли Ламию греческой мифологии); сюда же относятся болезнетворные духи, специализировавшиеся на особых родах недугов (Шаврири, Руах Церада, Бен-Темальйон и т. п.). Представления И. М. об Ангелах и демонах в наибольшей степени сопоставимы с образами зороастрийской мифологии: семь Архангелов – с семью амеша спента, сатана – с Ангро-Майнью и т. д. Раввинистическая традиция довольно холодно относилась к рассказам об этих существах, но в быту страх перед ними играл

большую роль: так, от 17 таммуза до 9 аба по еврейскому календарю следовало остерегаться встречи с Кетebом Мерири – демоном с головой тeлeнка, с вращающимися рогами и единственным глазом в груди.

Мистическая литература, испытавшая влияние иранской и особенно гностической мифологии, а также греческой идеалистической философии (пифагореизма, платонизма, неоплатонизма) и внеконфессионального «тайновeдeния» (астрологии, алхимии, физиогномики, наукообразной магии) и находившаяся в тесных отношениях с апокалиптикой, была подозрительной для ревнителей ортодоксии, но она определяла представления, фольклорные мотивы, бытовые поверья, философскую мысль носителей иудаистической традиции на многие века, возрождаясь в каббале и близких направлениях иудаизма.

Каббала

КАББАЛА́ (др.-евр., букв. – предание), мистическое течение в иудаизме. К. соединила пантеистические построения неоплатонизма и мифологемы гностицизма с иудейской верой в Библию как мир символов; она представляет типологическую аналогию таким явлениям, как тайная доктрина исмаилитов. Термин «К.» появляется лишь в XIII в., однако корни К. уходят еще в эллинистическо-римскую эпоху, когда складывается практика мистических медитаций над началом Книги Бытия (т. н. «Маасе Берешит» – «рассказ о начале») и видением Иезекииля (Иез. 1, т. н. «Маасе Меркава» – «рассказ о Колеснице»), а также над буквами еврейского алфавита (включая оперирование их числовым значением). Уже трактат «Книга творения», созданный между III и VIII вв. и представляющий собой первый опыт абстрактного умозрения на древнееврейском языке, учит о 32 элементах мироздания, к которым относятся не только 10 первочисел (как в греческом пифагореизме), но и 22 буквы еврейского алфавита. К. в собственном смысле слова складывается в нач. XIII в. среди евреев Испании и Прованса и развивается в сложных отношениях взаимосвязи и противоборства с арабско-еврейским философским движением в Андалусии.

Основополагающий памятник К. – «Книга сияния», или «Зогар», написанная на арамейском языке в Кастилии в конце XIII в. и принадлежащая, по-видимому, Моисею Леонскому (Моше де Леон), который, однако, предпочел выдать ее за наследие талмудического мудреца II в. Симона бен Йохан; она имеет характерную форму аллегорического толкования на библейские тексты. К. понимает Бога как абсолютно бескачественную и неопределимую беспредельность («Эн-Соф»), как отрицание всего предметного. Однако это ничто есть одновременно все в вещах, в которые оно изливает свою сущность, ограничивая для этого само себя (т. о., К. ставит на место учения о сотворении мира учение об эманации). Неопределимый Бог приходит к определенности в десяти

«Сефирот», или стадиях своего смыслового саморазвертывания, аналогичных «эонам» гностицизма («Венец», «Мудрость», «Разумение», «Милость», «Сила», «Сострадание», «Вечность», «Величие», «Основа», «Царство»); соотношение этих гипостазированных атрибутов Бога изображалось в виде «древа Сефирот». В своей совокупности «Сефирот» образует космическое тело совершенного существа первочеловека Адама Кадмона, сосредоточившего в себе потенции мирового бытия.

Новой вехой в развитии К. явилась деятельность Исаака Лурии (1534–72), одной из ключевых фигур на панораме иудаизма (галилейский город Цфат, где он учил и умер, является до сих пор местом усердного паломничества). В центре лурианской К. стоит особая доктрина о «цмцуме», т. е. «сокращении» всенаполняющей сущности Бога с целью дать место космосу. Однако «сосуды» не могут долго выдержать божественного света и разбиваются (в свете этого тезиса толковалось разрушение ветхозаветного Храма, рассеяние евреев, а также более новые катастрофы в жизни европейского еврейства); необходимо трудиться над мистическим делом воссоединения расточенных частиц света.

Особый аспект К. составляет т. н. практическая К., основанная на вере в то, что при помощи специальных ритуалов, молитв и внутренних волевых актов человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс истории (напр., приближать пришествие Мессии), ибо каждому «возбуждению снизу» (от человека) не может не ответить «возбуждение сверху» (от Бога). Именно в таком смысле К. не вполне чужда миру магических практик. Как попытка ввести определенные компоненты К. (прежде всего лурианской) в общенародный и притом специально «ашкеназийский» контекст может рассматриваться хасидизм. К XVI в. убеждение в том, что некоторые процедуры практической К. могут осуществляться только в «Святой Земле», приводит к возникновению в Цфате колонии адептов К. во главе с Лурией и его антагонистом Моисеем Кордоверо. В таком виде К. стала явлением скорее бытовым, чем собственно философским; она оказала широкое

влияние на мессианское движение Саббатая Цви (1626–76) и Якоба Франка (ок. 1726–92), а также на масонство и более поздние оккультистские течения за пределами еврейства как такового.

С XV в. интерес к К. распространяется в кругах христианских ученых Европы, стремившихся синтезировать ее с догмами христианства в рамках универсальной всечеловеческой религии (Дж. Пико делла Мирандола, И. Рейхлин, К. Агриппа, А. Т. Парацельс и др.); близко к К. подошел Я. Бёме в своем учении о происхождении мирового конфликта из самой природы Бога. Поверхностное усвоение символов К. можно видеть в обиходе масонов. Влияние мистицизма К. прямо или опосредованно испытали Г. Гегель, В. Соловьев, Н. Бердяев, К. Г. Юнг, М. Бубер.

Казуистика

КАЗУИСТИКА (от лат. casus – случай, казус), формализованная система прикладной морали, рассматривающая сложные случаи коллизии нравственных обязанностей по типу анализа правовых «казусов» в юриспруденции. Для К. характерна сложная техника определения тяжести вины («смертные» и «простительные» грехи); особое внимание уделяется спорным зонам на границе дозволенного и недозволенного. Зарождение и развитие К. обусловлено пониманием нравственности в буквальном смысле слова как «нравственного закона» (обязательного и обязывающего с объективной действительностью юридического закона), данного раз и навсегда (меняются лишь его приложения) и универсального. Когда архаическая регламентация жизни обычаем как непосредственно данным единством морали и права отходит в прошлое, ориентация человека в усложнившемся социальном бытии обеспечивается заново уже искусственными средствами системы и метода, в основном – индукции и аналогии, при помощи которых К. стремится заранее учесть все многообразие жизни, предвидеть неожиданности и создать практически осуществимое равновесие между требуемым и возможным. Лишь в своих вырождениях К. доходит до циничной «растяжимости» нравственных норм, но дух ригористического максимализма ей чужд всегда; один из ее принципов – «никто не обязывается к невозможному» (*ad impossibile nemo tenetur*). Ее цель – создать (посредством выведения из несомненных исходных тезисов все более дифференцированных положений) такую разветвленную интерпретацию долженствующего, в которой можно было бы найти указания для любой конкретной ситуации (метод, характерный для целого ряда областей знания, достигших классической формы еще до подъема новоевропейской научности, – напр., для логики Аристотеля, геометрии Евклида, римского права, литературной теории античной и средневековой риторики и т. п.).

Таким образом, К. в широком смысле есть явление, общее для всех развитых культур, понимавших нравственность как закон. Она окрашивает, напр., мораль конфуцианства, регламентирующую поведение «благородного мужа» на все случаи жизни и для этого устанавливающую иерархию обязанностей. К К. приводили все попытки Стои выйти за пределы максималистских парадоксов и предложить систему поведения для реальных людей (напр., у Панетия). Классическое выражение античной К., оказавшее широкое влияние на европейских моралистов Средневековья и Нового времени, – трактат Цицерона «Об обязанностях», особенно его 3-я кн., посвященная конфликтам между честью (*honestum*) и пользой (*utile*). Концепция сакрального права, включающего в себя область морали и область ритуала, породила в иудаизме более авторитарную разновидность К., кодифицированную в Талмуде; нормативная регламентация жизни (т. н. галаха), тяготевавшая к детальному перечислению дозволенного и запретного (когда, напр., библейская заповедь о субботнем покое превращается в каталог 39 действий, которые возбраняется производить в субботу), строилась в основном на сопоставлении авторитетных мнений, хотя для восполнения того, о чем не сказали авторитеты, применялась техника рассудочных приемов (т. н. миддот, букв. «меры»). Типологически однородное явление – морально-правовая К. ислама, классифицирующая все возможные человеческие действия по пяти категориям («предписанные», «похвальные», «дозволенные», «непохвальные», «запретные»), основываясь на авторитетах (Коран, хадисы, согласие чтимых законоведов – т. н. иджмас) и восполняя пробелы рассудочной аналогией (т. н. кийас). К. могла выступать не только как средство конкретизировать исходный закон, но и как средство обойти его (в Евангелиях содержится критика такой практики книжников, см. Мк. 7:1–16). Отсутствие К. в новозаветных текстах объясняется их первичным, основополагающим характером: К. всегда вторична по самому своему заданию – не создавать и устанавливать, а только уточнять и приводить в согласие.

Элементы К. не чужды ни византийской, ни древнерусской традиции православия (жанр авторитетных «ответов» на вопросы, касающиеся бытового поведения верующего, «Заповедь ко исповедающимся сыном и дочерем»); однако К. в узком смысле специфична для католицизма, где получает уникальное развитие, начиная со зрелой схоластики (Раймунд из Пеньяфорта, ок. 1180–1275, «Сумма о казусах»); сам термин «К.» заимствован из католического обихода. Для католической К. характерен синтез античного морализма (влияние Аристотеля, Цицерона, концепция «естественного закона») и навыков римского правового мышления с традицией толкования авторитетных текстов (Библия, сочинения Отцов Церкви, церковные определения) и согласования авторитетных мнений. В XVI–XVII вв. в центре полемики оказывается К. иезуитов, отличавшаяся особым вниманием к намерениям и мотивам действующего лица, к степени его осведомленности о характере его собственных действий и т. п., а также т. н. пробабилизмом – учением о том, что в сомнительных случаях дозволено следовать простой вероятности (Г. Бузенбаум, 1600–1658). Не только опасные стороны этой теории, но и принцип К. как таковой вызвал горячий протест Паскаля («Письма к провинциалу», 1656). Столетием позже явилась самая стройная, разработанная и уравновешенная система К. – «Моральная теология» А. М. ди Лигуори (1696–1787); она основана на принципе пробабилизма, согласно которому при отсутствии непреложных критериев человек обязан следовать наиболее вероятной точке зрения. В кругу католического вероучения Лигуори оставался непререкаемым авторитетом до последнего времени. Европейская культура в целом отвергла К. Сам термин «К.» приобрел негативный смысл как обозначение пустого формализма в морали.

Квиетизм

КВИЕТИ́ЗМ (лат. *quietismus* от лат. *quies* – покой; ср. этимологию термина «исихазм»), мистическая доктрина, абсолютизирующая присущее христианству требование предать себя воле Бога и доводящая его до полного отрицания человеческой волевой активности в сфере духовной жизни. К. советует верующему любить Бога «чистой», т. е. абсолютно бескорыстной любовью, понимая это как отказ желать для себя даже духовных благ – сил для морального поведения, спасения души; по логике К., душа должна быть готова с радостью принять даже свое вечное осуждение как еще один акт Божьей воли. Рекомендуются не оглядываться на себя, даже на свои грехи и недостатки (которые К. любит объяснять насилием со стороны бесов); цель – не усовершенствоваться, а «уничтожить» свое «я» и через это обрести полный «покой». Как еретическое заострение санкционированных Церковью мистических учений (в случае К. – наследия испанской мистики XVI в.), К. типологически сопоставим с такими ересями, как мессалианство на ранневизантийском Востоке и доктрина «братьев свободного духа» на позднесредневековом Западе; однако его специфика в том, что он связан с религиозным кризисом на пороге Нового времени, с протестом против рассудочной культуры воли, по своему характерной и для иезуитов и для янсенизма, с тягой к возрождению созерцательности как противовеса раннебуржуазной деловитости.

К. сформировался внутри католицизма и был приведен в систему испанским священником М. Молиносом, издавшим в Риме в 1675 г. книгу «Духовный руководитель» («*Guida spirituale*»); ряд его тезисов, в их числе рекомендации «уничтожить» естественные потенции человеческой природы, отказаться от рационального самоанализа, от воли к активному действию, ничего не просить у Бога ни для себя, ни для ближнего, были осуждены в 1687 г. папским декретом. Дальнейшее развитие К. связано с Францией, где его социальным фоном была пассивная оппозиция старой

аристократии абсолютизму Людовика XIV. Главным защитником умеренного К. выступал Фенелон, развивавший доктрину о «чистой» любви к Богу, главным противником – Боссюэ, теолог абсолютизма. Предметом острых споров была личность и литературная деятельность плодовитой духовной писательницы Ж. М. Гюйон (1648–1717), заключенной в Бастилию в качестве еретички и противницы государства. Дальнейшее влияние традиции К. имеет место на линии внеконфессиональной мистики: сочинения Гюйон получили самый широкий резонанс и в немецких пиетистских кружках, и среди мистически настроенных масонов, а в России времен Александра – среди образованных приверженцев т. н. хлыстовства (кружок Е. Ф. Татариновой).

Термин «К.» употребляется в расширительном смысле для обозначения всякого религиозно окрашенного настроения, тяготеющего к угашению воли и отказу от действия.

Киники

КІНИКИ (греч. κυνικοί, от прозвища Диогена κύων, – «пес», по другому, менее вероятному объяснению, от Κυνόσαυρος – Киносарг, холм и гимнасий в Афинах, где Антисфен занимался с учениками; лат. cynici – циники), одна из т. н. сократических философских школ Древней Греции. Ее основатели и представители (Антисфен, Диоген Синопский, Кратет и др.) стремились не столько к построению законченной теории бытия и познания, сколько к отработке и экспериментальной проверке на себе определенного образа жизни. Главное, что от них осталось в сознании последующих поколений, – это не трактаты, которые они писали, а преимущественно анекдоты: бочка Диогена, его просьба к царю Александру Македонскому: «Отойди и не засти мне солнца»; брак Кратета, осуществляемый прямо на площади, и т. п. Примитивность кинического философствования, поражающая при сравнении с виртуозной диалектикой платонизма и аристотелизма, – лишь обратная сторона стремления всецело сосредоточиться на одной, и притом, возможно, более простой идее. Мыслить по-кинически – только средство; цель – жить по-кинически.

Учение К., созданное в условиях кризиса античного полиса людьми, не имевшими своей доли в гражданском укладе жизни (основатель кинизма Антисфен был незаконнорожденным), обобщает опыт индивида, который может духовно опереться лишь на самого себя, и предлагает этому индивиду осознать свою извергнутость из патриархальных связей как возможность достичь высочайшего из благ: духовной свободы. Последовав примеру Сократа, К. довели его установки до небывалого радикализма и окружили атмосферой парадокса, сенсации, уличного скандала; не даром Платон назвал Диогена «Сократом, сошедшим с ума». Если Сократ еще демонстрировал уважение к наиболее общим заповедям традиционной патриотической морали, то К. с вызовом именовали себя «гражданами мира» (термин «космополит» был создан ими) и обязывались жить в любом обществе не по его законам, а по своим собственным, с

готовностью приема статус нищих, юродивых. Именно то положение человека, которое всегда считалось не только крайне бедственным, но и крайне унижительным, избирается ими как наилучшее: Диоген с удовольствием применяет к себе формулу страшного проклятия – «без общины, без дома, без отечества». К. хотели быть «нагими и одинокими»; социальные связи и культурные навыки казались им мнимостью, «дымом» (в порядке умственного провоцирования они отрицали все требования стыда, настаивали на допустимости кровосмешательства и антропофагии и т. п.). «Дым» нужно развеять, обнажив человеческую сущность, в которой человек должен свернуться и замкнуться, чтобы стать абсолютно защищенным от всякого удара извне. Все виды физической и духовной бедности для киников предпочтительнее богатства: лучше быть варваром, чем эллином, лучше быть животным, чем человеком. Житейское опрощение дополнялось интеллектуальным: в той мере, в какой К. занимались теорией познания, они критиковали общие понятия (в частности, «идеи» Платона) как вредную выдумку, усложняющую непосредственное отношение к предмету.

Философия К. послужила непосредственным источником стоицизма, смягчившего кинические парадоксы и внесшего гораздо более конструктивное отношение к политической жизни и к умственной культуре, но удержавшего характерный для К. перевес этики над другими философскими дисциплинами. Образ жизни К. оказал влияние на идеологическое оформление христианского аскетизма (особенно в таких его формах, как юродство и странничество). Типологически школа К. стоит в ряду разнообразных духовных движений, сводящихся к тому, что внутренне разорванное общество восполняет социальную несвободу асоциальной свободой (от йогов и дервишей до современных хиппи).

Климент Александрийский

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (Clemens Alexandrinus) Тит Флавий (ум. до 215), христианский теолог и писатель. Родился в языческой семье и получил универсальное философское и литературное образование; выступал в Александрии как свободный христианский учитель, затем бежал от преследований в М. Азию. К. А. – первый христианский мыслитель, стоящий на вершине современной ему образованности; его цель – синтез эллинской культуры и христианской веры; относился к этой цели с оптимистическим воодушевлением, не ощущая глубоких противоречий между двумя идейными мирами, к которым он принадлежал. Религиозный идеал К. А. сохраняет черты античного философского гуманизма; трактаты «Увещание к эллинам» и «Педагог», продолжающие жанровую традицию популярно-философской литературы, интерпретируют христианство как просветительское учение, ниспровергающее языческие суеверия, освобождающее от страха и дарующее внутреннюю независимость. Гимн Христу, которым завершается «Педагог», – одно из первых произведений христианской поэзии. Огромная начитанность К. А. проявилась в собрании набросков, объединенных под заглавием «Строматы» («Ковер из лоскутков»), ценном источнике по истории античной философии, которую К. А. с известными оговорками ставит наравне с Библией. В беседе «Какой богатый спасется?» евангельское осуждение богатства подменено отвлеченным философским принципом презрения к материальному. В целом представленный К. А. тип христианства не нашел себе места в средневековой мысли и ожил лишь в философии т. н. христианского гуманизма в эпоху Возрождения (Эразм Роттердамский, Т. Мор).

«Книга природы»

«КНИ́ГА ПРИРО́ДЫ», восходящее к древности представление о мире природы как некоем «тексте», подлежащем «чтению» и толкованию. Уже позднеантичная астрология уподобляла звездное небо письмам, содержащим некоторое сообщение. Средневековое христианство видело в природе создание Того же Самого Бога, Который раскрыл Себя людям в Библии; отсюда вытекает известный параллелизм природы и Библии как двух «книг» одного и того же автора (природа – мир как книга, Библия – книга как мир). Эта идея, одним из первых развитая Максимом Исповедником, остается популярной вплоть до эпохи барокко; она наивно выражена в стихах английского поэта XVII в. Ф. Куарлеса: «Этот мир – книга in folio, в которой заглавными литерами набраны великие дела Божьи: каждое творение – страница, и каждое действие – красивая буква, безупречно отпечатанная». Однако если ортодоксальная традиция сопоставляла «К. П.» и Библию, то неортодоксальные мыслители, начиная с эпохи Возрождения, противопоставляли их (напр., предпочтение «живого манускрипта» природы «писанному манускрипту» Библии у Кампанеллы). «К. П.» можно было сопоставлять не только с Библией, но и с человеческой цивилизацией и книгой как ее символом. Просвещение (за исключением Руссо) вкладывает в образ «К. П.» свою веру в культуру, до конца согласную с природой, и в природу, до конца согласную с разумом. Движение «Бури и натиска», в частности ранний Гёте, и романтизм противопоставляет органическую мудрость «К. П.» механистическому рационализму и книжной учености. Это умонастроение выражено в стихах Ф. И. Тютчева:

*Где вы, о древние народы!
Ваш мир был храмом всех богов,
Вы книгу Матери-природы
Читали ясно без очков!*

Кондак

КОНДА́К (греч. κοντάκιον, κονδάκιον; букв. – деревянный валик, на который накручивается свиток, метафорически – сам свиток) – жанр ранневизантийской гимнографии, возникший в V-VI вв. и в VIII в. вытесненный из богослужения канонам. Название «К.» появляется только в IX в.; до этого тексты такого жанра назывались гимном, псалмом, стихотворением, песнью, похвалой, молением (ᾠμος, ψαλμός, ποίημα, ᾠδή, ᾠσμα, δέησις). Первоначально К. – строфический гимн, содержащий обычно от 18 до 30 строф (икосов), одинаковых по числу стихов (от 3 до 13) и по ритмической организации соответствующих стихов. Первые буквы икосов образуют акростих. После заголовка, содержащего название праздника или имя святого, акростих К. и указание на мелодию, следует от 1 до 3 вступительных строф, называемых «кукулий» или «проимий» (προοίμιον), метрически отличных от икосов. Кукулий и К. связаны между собой общим рефреном (припевом), который повторяется после каждого икоса. Последняя строфа содержит краткое описание воспеваемого события или лица и молитвенное обращение. К. восходит к трем гомилетико-литургическим жанрам сирийской литературы: 1) мемра, прозаическая проповедь, ритмизованная средствами синтаксического параллелизма, произносившаяся на утреннем богослужении после чтения Св. Писания; 2) мадраша, силлабический гимн со сложной строфикой, обязательным припевом и часто с акростихом; 3) сугита, диалогическое песнопение с обязательным акростихом (последние два жанра предполагают наличие мелодии). Эти жанры широко использовались в творчестве преп. Ефрема Сирина и других сирийских церковных поэтов IV-V вв., которым, по-видимому, следовал св. Роман Сладкопевец, образцовый автор в жанре К. В генезисе К. участвовали также рефренная псалмодия, восходящая еще к обиходу ветхозаветного храма, и синагогальная экзегетическая проповедь (мидраш), с которой связана гомилетическая установка К. Происхождение К.

предопределило характер его исполнения: будучи по существу поэтической гомилией, К. исполнялся солистом, тогда как припев пел хор или народ. Разновидностью К. является акафист.

С возникновением канона К. в первоначальном виде постепенно исчез из литургической практики и отсутствует в соответствующих церковных книгах. От него остались только две строфы, называемые «К.» и «икосом», причем К. соответствует старому кукулюю. К. в нынешнем значении исполняется со своим икосом на утреннем богослужении после 6-й песни канона.

Лазарь

ЛА́ЗАРЬ (греч. Λάζαρος, от евр. 'el'āzār, «Бог помог») **Четверодневный**, человек, воскрешенный Иисусом Христом через четыре дня после погребения. По евангельскому повествованию (рассказ о воскрешении Л. приводится только в Евангелии от Иоанна, Ин. 11:1–45), Л. – житель Вифании, селения близ Иерусалима, брат Марии и Марфы, оказывавших Христу гостеприимство. Весть о болезни Л., особенно любимого Христом, и пророческое знание о его смерти заставляют Христа, несмотря на прямую опасность, направиться в Иудею. Марфа выходит к Нему навстречу и, не смея прямо попросить о чуде воскрешения, говорит: «знаю, что чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог» (Ин. 11:22). Христос требует от нее исповедания веры в то, что Он есть «воскресение и жизнь», и получает его (Ин. 11:25–27). В ответ на приказ Христа отвалить камень от пещеры-склепа Марфа напоминает, что тело уже разлагается и смердит. Но Христос вызывает мертвеца словами: «Лазарь! Иди вон» (Ин. 11:43). Л. выходит, обвитый по рукам и ногам пеленами, с лицом, закрытым погребальным платом, и Христос велит развязать его. За трапезой в Вифании, на которой Мария помазала ноги Христа благовонным миром, Л. упомянут в числе «возлежавших» (Ин. 12:2). Воскрешение Иисусом Христом Л. – не единственное: воскрешены дочь Иаира (Мф. 9:18–26, Мк. 5:22–43, Лк. 8:41–56) и сын вдовы из Наина (Лк. 7:11–17), но оно имело особенно ярко выраженный характер публичного, торжественно данного мессианского «знамения». Это вызвало ожесточенную реакцию антагонистов Христа и приблизило расправу над Ним: воскрешение Л. многозначительно предвещает «страсти Христовы».

Согласно средневековому преданию, Л. прожил после воскрешения 30 лет в строгом воздержании и был поставлен первым епископом города Китиона на острове Кипр.

Лазарь Убогий

ЛА́ЗАРЬ УБО́гий, персонаж евангельской притчи и фольклорных текстов, образ бедности, получающей от Бога награду в загробной жизни. Случай, когда действующее лицо притчи имеет имя собственное, необычен и, по-видимому, обусловлен семантикой имени, обозначающего «Бог помог» (см. ст. «Лазарь Четверодневный»). Притча повествует, что Л. был нищим, который валялся в струпьях у ворот некоего богача, ведшего роскошную жизнь, «и желал напиться крошками, падающими со стола богача; и псы, приходя, лизали струпья его» (Лк. 16:21). После смерти Л. отнесен Ангелами на лоно Авраамово, а богач мучится в адском пламени и умоляет Авраама послать Л., чтобы тот омочил палец в воде и коснулся языка богача, облегчая его муку. Авраам отвечает: «Чадó! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь» (Лк. 16:25). Тогда богач просит отправить Л. как свидетеля загробного воздаяния к братьям богача, чтобы те успели покаяться. Авраам возражает: «если Моисея и пророков не слушают, то, если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк. 16:31).

Фигура Л. как воплощение надежды угнетенных на потустороннее восстановление попорченной правды пользовалась большой популярностью в народе, а нищие певцы видели в нем как бы утверждение престижа своей профессии. В России он был настолько частой темой т. н. духовных стихов, что выражение «петь Лазаря» стало синонимом заунывного причитания нищих. Русский фольклор делает Л. родным братом жестокого богача, отрекающегося от родства. Л. молит Бога о смерти и в смерти получает радость, которой не имел в жизни: «Сослал ему Господь тихих Ангелов, тихих и милостивых; вынули душеньку и хва́льно, и честно, в сахарные уста». Богач, напротив, молится о долгой жизни, но к нему посланы «грозные Ангелы», вынимающие его душу сквозь ребра железными крючьями. В некоторых вариантах Л. сам изрекает приговор

богачу: «Что на вольном свете себе вготовал, за то Господь Бог тебе заплатив». В некоторых славянских песнях Л. смешивается с Лазарем Четверодневным (так что о его «серой свитке» поется в канун Лазаревой субботы, представляющей культовое воспоминание о воскрешении последнего) или вообще утрачивает всякую связь с евангельской топикой (вполне языческие по духу «лазарские» песни южных славян, например сербская: «Лази, лази, Лазаре, долази до мене», – основанная на созвучии имени «Л.» со словом «лазить» и связанная с хороводными играми).

Логос

ЛОГОС (греч. λόγος), термин древнегреческой философии, означающий одновременно «слово» (или «предложение», «высказывание», «речь») и «смысл» (или «понятие», «суждение», «основание»); при этом «слово» берется не в чувственно-звуковом, а исключительно в смысловом плане, но и «смысл» понимается как нечто явленное, оформленное и постольку «словесное». Из бытовой сферы в понятие «Л.» вошел еще момент четкого числового отношения – «счета», а потому и «отчета» (λόγον δίδοναι – отдавать отчет). Л. – это сразу и объективно данное содержание, в котором ум должен «отдавать отчет», и сама эта «отчитывающаяся» деятельность ума, и, наконец, сквозная смысловая упорядоченность бытия и сознания; это противоположность всему безотчетному и бессловесному, безответному и безответственному, бессмысленному и бесформенному в мире и человеке.

Термин «Л.» введен в философский язык Гераклитом, который использовал внешнюю созвучность этого термина с житейским обозначением человеческого «слова», чтобы в духе иронического парадокса подчеркнуть пропасть между Л. как законом бытия и неадекватными ему речами людей. Космический Л., как и подобает слову, «окликает» людей, но они, даже «услышав» его, неспособны его схватить и постичь. В свете Л. мир есть целое и постольку гармония, но обыденное сознание ставит свой частный произвол выше «общего» и по-разному оценивает равно необходимые части целого. Внутри этого всеединства «все течет», вещи и даже субстанции перетекают друг в друга, но равным себе остается Л. – ритм их взаимоперехода и законосообразность их взаимоотношения; т. о., благодаря понятию Л. гераклитовская картина мира при всей своей динамичности и катастрофичности сохраняет стабильность и гармонию. В целом учение Гераклита о Л. представляет близкую историко-философскую аналогию учению Лао-цзы о «дао».

У более поздних древнегреческих натурфилософов, у софистов, Платона и Аристотеля термин «Л.» утрачивает фундаментальное онтологическое содержание. Лишь стоицизм возвращается к гераклитовскому понятию субстанциального мирового Л., описывая его как тонко-материальную (эфирно-огненную) душу космоса и как совокупность формообразующих потенций (т. н. семенных Л.), от которых в инертной низшей материи «зачинаются» вещи. Неоплатонизм наследует эту концепцию, но лишает ее натуралистико-материалистических аспектов: Л. оказываются уже не истечениями тончайшей материи, но эманациями умопостигаемого мира, регулирующими и формирующими чувственный мир. На этом завершается история классической античной интерпретации Л. как «слова», которое субстанциально, но не личностно, и выявляет в себе форму, но не волю. Однако к этому времени понятие «Л.» уже вошло в сферу иудейских и христианских учений, где было переосмыслено как Слово личного и «живого» Бога, окликавшего этим Словом вещи и вызывавшего их из небытия. Так, для Филона Александрийского Л. есть «образ Бога» и как бы «второй Бог», посредник между потусторонностью Бога и посюсторонностью мира. Для христианства значение термина «Л.» определено уже начальными словами Евангелия от Иоанна – «В начале был Логос, и Логос был у Бога, и Логос был Бог»; вся история земной жизни Иисуса Христа интерпретируется как воплощение и «вочеловечение» Л., Который принес людям откровение и Сам был этим откровением («словом жизни»), Самораскрытием «Бога незримого». Христианская догматика утверждает субстанциальное тождество Л. Богу-Отцу, Чье «слово» Он представляет Собой, и рассматривает Его как Второе Лицо Троицы.

Некоторые русские философы-идеалисты (В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский) употребляли термин «Л.» как обозначение «цельного» и «органичного» знания, характеризующегося равновесием ума и сердца, анализа и интуиции.

Лоно Авраамово

ЛОНО АВРААМОВО (евр. *hêq šel 'abrāhām*, греч. ὁ κόλπος, или οἱ κόλποι Ἀβραάμ), в позднеиудейских и христианских представлениях потустороннее место блаженного упокоения умерших праведников (см. Рай). Образ Л. А. связан со взглядом на Авраама как на «отца верующих», не только породившего физически «избранный народ», но как бы усыновляющего лично каждого прозелита (в христианстве – каждого уверовавшего); «сидеть на Л. А.» – значит быть интимно соединенным с Авраамом, как дитя, сидящее на коленях отца, укрывающееся за его пазухой или даже мистически входящее в его «недра». Таким блаженным приютом, к которому умершего страдальца относят Ангелы, выступает Л. А. в новозаветной притче о Лазаре Убогом (Лк. 16:19–31). В христианской иконографии Л. А. – чаще всего принадлежность композиций Страшного Суда (пример – фреска XII в. в западном своде южного нефа Дмитриевского собора во Владимире); изображался восседающий Авраам, на коленях или за пазухой которого сидят души в виде детей.

Любовь

ЛЮБÓВЬ, интимное и глубокое чувство, устремленность на другую личность, человеческую общность или идею. Л. необходимо включает в себя порыв и волю к постоянству, оформляющиеся в этическом требовании верности. Л. возникает как самое свободное и постольку «непредсказуемое» выражение глубин личности; ее нельзя принудительно ни вызвать, ни преодолеть. Важность и сложность явления Л. определяются тем, что в нем, как в фокусе, пересеклись противоположности биологического и духовного, личностного и социального, интимного и общезначимого. С одной стороны, половая или родительская Л. включает в себя здоровые биологические инстинкты, общие у человека с животными, и немыслима без них. С другой стороны, Л. к идее может представлять собой интеллектуальный восторг, возможный только на определенных уровнях культуры. Но как ни различны между собой по своему психологическому материалу Л., которой мать любит своего новорожденного младенца, Л., которой влюбленный любит свою возлюбленную, и Л., которой гражданин любит свою родину, все это есть Л., отличающаяся от всего, что только «похоже» на нее – от эгоистического «влечения», или «предпочтения», или «интереса». «Истинная сущность любви состоит в том, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом я и, однако, в этом же исчезновении и забвении впервые обрести самого себя и обладать самим собою» (Гегель, Соч., т. 13, М., 1940, с. 107).

Разработанная терминология различных типов Л. существовала в древнегреческом языке. «Эрос» – это стихийная и страстная самоотдача, восторженная влюбленность, направленная на плотское или духовное, но всегда смотрящая на свой предмет «снизу вверх» и не оставляющая места для жалости или снисхождения. «Филиа» – это Л.-дружба, Л.-приятель индивида к индивиду, обусловленная социальными связями и личным выбором. «Сторгэ» – это Л.-нежность,

особенно семейная, «Агапэ» – жертвенная и снисходящая Л. «к ближнему».

Осмысление Л. в мифе и древнейших системах философии берет Л. как «эрос», видя в ней космическую силу, подобную силе тяготения. Бог Эрос упомянут в мифологическом эпосе Гесиода как один из породителей и устроителей мироздания, родившийся сразу после Хаоса и Матери-Земли; еще более почетная роль отводится ему в космогонии орфиков. Для Эмпедокла вся история космоса – это противоборство Л. («филия») как конструктивного начала и ненависти как начала диссоциации. Это мифологически-философское учение о Л. как строящей, спланивающей, движущей и соразмеряющей энергии мироздания характерно для греческой мысли в целом с ее гилозоизмом. Даже Аристотель видит в движении небесных сфер проявление некоей вселенской Л. к духовному принципу движения – неподвижному перводвигателю (что было теологически переосмыслено в средневековой философии и отразилось в заключительном стихе «Божественной комедии» Данте: «Любовь, что движет солнце и светила»). Продолжая эту же линию, Посидоний разработал учение о всемирной «симпатии» вещей и природных сил, необычайно популярное в последние века античности, а позднее привлекавшее многих мыслителей и поэтов Ренессанса и Нового времени (вплоть до И. В. Гёте).

Другая линия античной философии Л. начинается с Платона, истолковавшего в диалоге «Пир» чувственную влюбленность и эстетический восторг перед прекрасным телом как низшие ступени лестницы духовного восхождения, ведущего к идеальной Л., предмет которой – абсолютное Благо и абсолютная Красота (отсюда упрощенное житейское выражение «платоническая Л.»). Доктрина Платона, платоников и неоплатоников об «эротическом» пути к Абсолюту типологически сопоставима с индийской мистической доктриной о «бхакти» – экстатической Л., представляющей собой один из 4 возможных путей просветления. Но как в индийской традиции трансцендентные восторги «бхакти» стоят рядом с рассудочным и прагматичным гедонизмом «Камасутры» – необычного

«учебника» любовных наслаждений, пытающегося дотошно систематизировать и «рационализировать» отношения мужчины и женщины, – так и в культуре Древней Греции между плотским «эросом» и абстрактно-духовным «эросом» оставалось мало места для «души», для Л. к конкретному, живому, страдающему человеку, нуждающемуся в помощи, сострадании, уважении. Эллинская любовная лирика, достигшая необычайной тонкости в пластических описаниях, как и в эгоцентрической фиксации аффектов влюбленности, бессильна понять Л. между мужчиной и женщиной как противостояние, спор или гармонию двух личностей. Женщина, отказывающаяся быть простым орудием мужчины в семье или его игрушкой вне семьи, может выступить лишь как персонаж трагедии, наделенный чертами преступницы (Клитемнестра у Эсхила) или иноземки-ведьмы (Медее у Еврипида). С этим коренным пренебрежением к духовному миру женщины связано характерное для античной Греции принципиальное предпочтение гомосексуальной Л., принимавшей самые различные формы (воинское товарищество, взаимоотношения духовного наставника и ученика и т. д.). По известному замечанию Ф. Энгельса, «...для классического поэта древности, воспевавшего любовь, старого Анакреонта, половая любовь в нашем смысле была настолько безразлична, что для него безразличен был даже пол любимого существа». В этом отношении с Анакреонтом вполне солидарен Платон. Шаг вперед делает римская любовная поэзия (Катулл, Тибулл, Проперций, эпизод Дидоны в «Энеиде» Вергилия), которая открыла в любимой женщине автономную личность, то пугающую своим загадочным своеволием, то вызывающую наряду с влюбленностью нежность и сострадание. Иронически задуманная попытка Овидия создать систематическую и кодифицированную «теорию» Л. оказалась началом традиции, пережившей расцвет в средние века, – эпоху схоластики и казуистики.

Христианство усмотрело в Л. как сущность своего Бога (Который, в отличие от богов античной религии, не только любим, но и Сам любит всех), так и главную заповедь человеку. Но это была совсем особая Л. («агапэ»), не похожая ни на

чувственный «эрос», ни на дружбу по выбору («филия»), ни на патриотическую солидарность граждан. Речь шла о жертвенной, «все покрывающей» и безмотивной Л. к «ближнему» – не к «близкому» по роду или по личной склонности, не к «своему», но к тому, кто случайно окажется близко, и в особенности к врагу и обидчику. Предполагалось, что именно такая Л. сможет побудить любящих принять все социальные дисгармонии на себя и тем как бы отменить их. Но если по отношению к людям предписана снисходящая «агапэ», то по отношению к Богу христианская мистика вслед за языческой решается говорить о восторженном «эросе» (такое словоупотребление особенно характерно для Псевдо-Дионисия Ареопагита и для всей созданной им традиции).

Как христианская «агапэ», так и христианский «эрос» имели аскетический характер. Для внеаскетических сфер жизни в позднее средневековье была разработана «куртуазная» теория Л. между мужчиной и женщиной феодальной среды: такая Л. находит себе место исключительно вне брака (как реальная связь или обожание издали), но подчиняется собственным законам учтивости, тонкости и благородства. Этот специфический культ дамы прошел через поэзию трубадуров и миннезингеров, найдя отклик в образах Беатриче у Данте и Лауры у Петрарки. Петрарка изъяснял традицию одухотворения Л. из сферы феодального быта, передав ее образованным городским кругам и соединив ее с веяниями Возрождения. «Петраркизм» в Л. и любовной поэзии распространяется в Западной Европе, вульгаризуясь до поверхностной моды на идеализированное чувство. Ренессанс проявляет интенсивный интерес к платоновской теории «эроса», восходящего от эстетики чувственного к эстетике духовного («Диалоги о Л.» Леоне Эбрео, 1501–02). Спиноза радикально переосмыслил схоластическое понятие «интеллектуальной Л. к Богу», выведя его из контекста традиционных представлений о личном Боге как субъекте, а не только объекте Л.: это центральное понятие «Этики» Спинозы означает восторг мысли перед глубинами мирового бытия, не ожидающий для себя никакой ответной Л. из этих глубин. Философия энциклопедистов XVIII в., полемизируя

против аскетизма, подчеркивала радостную естественность чувства Л. и сопряженный с ним «правильно понятый интерес» индивида (в духе концепции «разумного эгоизма»). Недооценивая присущие Л. возможности трагического самоотвержения, она часто смешивала Л. со «склонностью» и «благожелательностью», а счастье с гедонистическим самоудовлетворением. Коррективы были внесены идущим от Ж. Ж. Руссо движением сентиментализма и «Бури и натиска», подготавливавшим романтизм; благодаря этому движению накануне и в эпоху Великой Французской революции Л. была понята как порыв, разрушающий рамки сословных преград и социальных условностей, воссоединяющий в стихийном единстве «то, что строго разделил обычай» (Ф. Шиллер).

Представители немецкого романтизма (Новалис, Ф. Шлегель, Ф. Баадер) и немецкого классического идеализма (И. Г. Фихте, Ф. В. Шеллинг, молодой Гегель), возрождая платоновскую философию «эроса», толковали Л. как метафизический принцип единства, снимающий полагаемую рассудком расколотость на субъект и объект. С этой гносеологизацией проблемы Л. у романтиков соседствует вникание в «темную», «ночную», иррациональную психологию Л., порой предвосхищающее психоанализ, и подчеркнуто глубокомысленное, философски разработанное возвеличивание чувственной стихии (напр., в «Люцинде» Ф. Шлегеля). Так романтический идеал Л. колеблется между экзальтацией и аморализмом, сливая то и другое воедино; немецкая романтика и общеевропейский «байронизм» предпринимают реабилитацию легендарного Дон Жуана как носителя тоскующей Л. к невоплощенному совершенству, во имя этой Л. разрешившего себе систематическую бесчеловечность к «несовершенным» возлюбленным. Эта сторона идеала романтиков была к концу XIX в. доведена до логического предела в доктрине Ф. Ницше о «Л. к дальнему» (в противоположность «Л. к ближнему»): здесь на место конкретной Л. к человеку, который есть, ставится внутренне пустая Л. к сверхчеловеку, которого нет. Важнейшая линия осмысления Л. на протяжении XIX в. связана с противопоставлением ее «рациональному» буржуазному

делячеству. В предельно обобщенном (и отвлеченном) принципе Л. для Л. Фейербаха лежит родовая сущность человека, подвергающаяся отчуждению и извращению во всех религиях мира. Некоторые мыслители и поэты готовы искать «тепло», недостающее «холодному» и «бесполому», лицемерно-расчетливому миру коммерсантов, в чувственной Л. (мотив «реабилитации плоти», нашедший отголоски в движении Анфантена, у Г. Гейне и «Молодой Германии», в творчестве Вагнера и т. п.) Другие, как Ч. Диккенс и Ф. М. Достоевский, противопоставляют эгоизму принципиальной бесчеловечности Л. как жалость и совесть, Л.-самопожертвование, которая «не ищет своего». Одновременно с этим в пессимистической философии XIX в. ставится задача «разоблачить» Л., что было спровоцировано экзальтацией романтиков и подготовлено их собственным «разоблачительством». Для А. Шопенгауэра Л. между полами есть иллюзия, при помощи которой иррациональная мировая воля заставляет обманутых индивидов быть слепыми орудиями продолжения рода. На рубеже XIX-XX вв. З. Фрейд предпринял систематическое перевертывание платоновской доктрины Л. Как и Платон в «Пире», Фрейд постулирует принципиальное единство истока, соединяющего проявления половой страсти с явлениями духовной жизни; но если для Платона одухотворение «эроса» означало его приход к собственной сущности и цели, то для Фрейда это лишь обман, подлежащее развенчанию переряживание «подавляемого» полового влечения («либидо»). Единственно реальным аспектом Л. (притом всякой, не только половой Л.) объявлен биологический, к нему и предлагается сводить без остатка все богатство проявлений Л. и творчества. После Фрейда западноевропейский идеализм предпринимает ряд попыток восстановить понимание Л. как пути к глубинной истине и одновременно самой этой истины. В «философии жизни» Л. выступает в качестве одного из синонимов самой «жизни», начала творческой свободы и динамики (так у А. Бергсона понятие «порыва Л.» непосредственно соотнесено с ключевым понятием «жизненного порыва»). Поскольку, однако, Л. не сводится к своим стихийным аспектам и не может быть

лишена личностного характера, метафизика Л. являлась для многих одним из способов перейти от «философии жизни» к персонализму и экзистенциализму. В этом отношении показательна фигура М. Шелера, видевшего в Л. акт «прочувствования ценности», благодаря которому личность входит в духовное пространство свободы, характеризующей ценностный мир, и впервые по-настоящему становится личностью. Л. есть для Шелера не только единственный модус отношения к «ценностям», но единственный способ познания «ценностей». Мотив абсолютной свободы Л. в смысле ее недетерминированности подхватывается экзистенциалистами. Представители религиозного экзистенциализма (М. Бубер, Г. Марсель) говорят о Л. как спонтанном прорыве из мира «оно» в мир «ты», от безличного «иметь» к личностному «быть». Вся эта философия Л. разворачивается на фоне острой и достаточно безнадежной критики «отчужденного», безличного и безлюбного мира капиталистической цивилизации, стоящего под знаком «иметь».

Протест против этого «холодного» мира во имя какого-то «тепла», хотя бы и «звериного», часто облекается на Западе в противоречивую форму т. н. сексуальной революции. Постоянно соседствуя с антиконформистскими, антивоенными и антирасистскими настроениями, она, однако, сама есть выражение отчуждения и стимулирующий фактор легального коммерческого эротизма.

Люцифер

ЛЮЦИФЕР, Лúцифер (лат. *Lucifer*, «утренняя звезда», т. е. планета Венера; в том же значении – греч. ὁ ἑωσφόρος, слав. Денница), в христианской традиции одно из обозначений сатаны как горделивого и бессильного подражателя тому свету, который составляет мистическую «Славу» Божества. Оно восходит к ветхозаветному пророчеству о гибели Вавилона, в котором с исторически актуальными аспектами переплетаются эсхатологические мотивы и царю Вавилона приданы черты языческого демона планеты Венера: «Как упал ты с неба, Денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божьих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14:12–15). Традиционная экзегеза относилась эти слова к мятежу и падению сатаны. Это нашло отражение в иконографии: например, на фреске XVI в. в трапезной монастыря Дионисиу на Афоне под ногами Архангелов, держащих, как знамя, медальон с ликом Христа-Еммануила, простерта раскинувшая в изнеможении руки фигура с потемневшим лицом и надписью «Денница». Такое «светлое» обозначение сатаны не могло не быть парадоксальным (даже с учетом всей одиозности для христианства астральных культов), тем более что этот же символ употреблялся в совершенно противоположном смысле. В новозаветных текстах Христос именует Себя Самого: «Я есмь... звезда светлая и утренняя» (Откр. 22:16; срв. звезду из ветхозаветного пророчества Валаама, интерпретировавшуюся и иудейской, и христианской традицией как мессианский символ). Византийская церковная поэзия уподобляет и Деву Марию «звезде, являющей солнце» («Акафист Богородице», VI или VII в.). В этих случаях, по крайней мере, не употребляется само слово «Денница»; но Ориген (II-III вв.) применил и его к Иоанну Крестителю: тот

предвозвещает Христа, как утренняя звезда предвозвещает солнце.

Поэт-символист Вяч. Иванов противопоставлял друг другу два сатанинских начала – Л., «духа возмущения», «силу замыкающую», обожествление личной воли, и Ахримана (Ангро-Майнью), «духа растления», «силу разлагающую», распад личности.

Максим Исповедник

МАКСИ́М ИСПОВЕ́ДНИК (Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, Maximus Confessor) (ок. 580, Константинополь, – 13 августа 662, Лазика) – византийский мыслитель и богослов. В молодости государственный деятель, с 613–14 монах. С 642 г. выступает как ведущий оппонент покровительствуемого правительством монофелитства; в 645 г. победил на диспуте с монофелитами в Карфагене, в 653 г. арестован, в 662 подвергнут отсечению языка и правой руки; умер в кавказской ссылке. Философские взгляды М. И. окрашены сильным влиянием Аристотеля, неоплатонизма и особенно Ареопагитик, в распространении которых М. И. сыграл решающую роль. В центре его философско-богословской концепции – проблема человека. История мира делится М. И. на период подготовки вочеловечения Бога, истекший с рождением Иисуса Христа, и период подготовки обожествления («обожения») человека. Если человек осуществит свою задачу, преодолеет обусловленное грехопадением самоотчуждение, расколотость на мужское и женское, духовное и животное, горнее и дольнее, космос будет спасен и творение воссоединится с Творцом. Основные события жизни Христа суть поэтому не только исторические события в мире людей, но одновременно символы космических процессов. Этика М. И. основана на своеобразном учении о претворении энергии злых эмоций в благие и содержит тонкие психологические наблюдения. Его идеи оказали сильное влияние на Иоанна Скота Эриугену, а также на средневековую мистику.

Манн Томас

МАНН (Mann) Томас (6.VI.1875, Любек, – 12.VIII.1955, Цюрих) – немецкий писатель и мыслитель, автор многочисленных эссе по философии и истории культуры. Литературную деятельность начал в 1890-х гг. С приходом к власти национал-социалистов эмигрировал в Швейцарию, затем в 1938 в США, где принимал участие в антифашистских радиопередачах для Германии. После Второй мировой войны жил в Швейцарии.

Внутренний диалогизм характеризует стиль мышления М.: его мысль, как правило, идет путями параллельного развертывания различных точек зрения и интеллектуальных позиций, в процессе которого они все более уточняются и выявляется их общность или, напротив, несовместимость. Эта черта отмечает не только романы и новеллы М. (где каждый герой, как в традиционном философском диалоге персонифицирует определенную мировоззренческую категорию), но и его эссе: последние строятся как обсуждение, в котором окончательная позиция М. не всегда поддается вполне однозначному выявлению. Путь М. как мыслителя, начавшийся под сильным влиянием Шопенгауэра, Ницше, Вагнера и общей культурной ситуации немецкого «конца века», весь стоит под знаком непрекращающегося движения к более гуманистической и плодотворной мировоззренческой ориентации. В основном М. работает над преодолением психологии декаданса, глубоко им пережитой. В себе самом М. видит орудие критического самоочищения немецкой «бюргерской» культурной традиции, а в своем творчестве – инструмент «самоопределения» (понимаемого в духе этики позднего Гёте) через самопознание.

Художественный метод М. характеризуется повышенно сознательным отношением к творчеству и творческому процессу. Это проявляется двояко: 1) в его произведения вводятся прямые рассуждения о сущности и по поводу творчества; создание произведения сопровождается рефлексией, которая входит интегральной частью в само

произведение; 2) исключительным содержанием произведений становится проблематика искусства и творчества, которая выполняет у М. роль универсального символа, вмещающего в себя более или менее значительную общественную тематику. Бытие художника, представленного как творческая личность и творящего свою жизнь как произведение искусства, выступает у М. как аналог самых различных социальных явлений: проблематика психологии художника раскрывается на образах монарха («Королевское высочество») или авантюриста («Признания авантюриста Феликса Круля»), библейских героев (тетралогия «Иосиф и его братья») или средневековых аскетов («Фьоренца», «Избранник») и т. д. С другой стороны, социальная проблематика оформляется как изображение жизни и творчества художника («Доктор Фаустус»). Для метода М. характерна автопортретность образа художника, стоящего в центре его произведений; притом это автопортрет не буквальный, а преображенный, экспериментальный, являющийся продуктом транспозиции своего «я» на разные ситуации, разные эпохи и с заменой ряда черт на противоположные.

Самое раннее отношение к действительности у М. близко эстетству 90-х гг. XIX в., но очень скоро над эстетическим критерием надстраивается этический принцип. В центре этики М. стоит проблема взаимоотношения духовной культуры и социальной действительности, выражаемая противоположением двух групп понятий: дух, созерцание, творчество, болезнь – жизнь, действие, здоровье, счастье. Ранний М. под сильным воздействием идей Шопенгауэра (дух как аскетическое преодоление воли к жизни) и Ницше (дух как болезнь) понимает эти антитезы дуалистически: дух рассматривается как начало проблематическое, противоречивое, неполноценное, жизнеспособность отождествляется с антидуховностью, а в социальном плане – с агрессивной буржуазностью («Тристан», 1902) или в лучшем случае с бюргерской заурядностью («Тонио Крёгер», 1903). Шопенгауэр привлекает М. как моралист, пессимизм которого – трагическое, но внутренне освобождающее учение, и как истолкователь сущности музыки

(музыка всегда остается для М. прообразом всякого искусства). В творчестве Вагнера М. находит выражение тех же колебаний между волей к смерти и волей к жизни.

Существенно, однако, что уже в этот период мы не находим у М. ни доктринерского отрицания «жизни», как у Шопенгауэра, ни взвинченно-экстатического воспевания антидуховности жизненного начала, как у Ницше. Сугубо критическая оценка как «жизни», так и «духа» в их разобщенности («Тристан»), косвенно выражает потребность преодоления этой разобщенности, хотя такая потребность еще осмысливается как неосуществимое «томление» («Тонио Крёгер», «Фьоренца»). От вечного, вневременного характера своих антитез М. переходит к явлению их в конкретных социальных условиях (действительность, как она противостоит искусству), хотя еще считает их непреодолимыми. Перелом подготавливается в повести «Королевское высочество» (оптимистическое решение проблемы достоинства и счастья в противоположность шопенгауэровскому аскетизму), но осуществляется только после Первой мировой войны («Волшебная гора», 1924, эссе «Гёте и Толстой», 1923), выливаясь в требование единства противоположностей. С этого времени противопоставление «жизни» «духу» и т. п. понимается М. не как альтернатива для выбора, но как противоположности в их единстве, способном к равновесию. Это равновесие как условие победы гуманного начала и в творчестве, и в жизни – идеал М. во вторую половину его творческого пути, олицетворение которого он видит в Гёте («Лотта в Веймаре», 1939, ряд статей и выступлений – «Гёте как представитель бюргерской эпохи», «Гёте и демократия» и др.) как гуманисте, воплотившем в себе единство духовного и практического начал. С этой концепцией Гёте связана и тетралогия «Иосиф и его братья» (1933–43), где шопенгауэровский идеал чистоты и духовности, враждебной жизни, снижается в откровенно иронических мотивах бесплотного ангельского мира и ущербного бытия скопца Потифара (Петепре), а противоречия «достоинства» и «счастья», «чистоты» и «жизни» снимаются в гармоничном образе мудрого и деятельно-жизнеспособного Иосифа.

Этика М. теряет свой индивидуалистический характер и обращается к широким социальным проблемам. Пройдя через период консерватизма и национализма («Размышления аполитичного», 1918), М. приходит к утопии справедливого общества, где реализуется искомое слияние духа и деятельности, к историческому оптимизму. К обществ. деятельности М. приводит и своего Иосифа («Иосиф-кормилец», 1943). С социально-этической точки зрения пересматривается проблема «духа». Для позднего М. противоположны не дух и жизнь, а дух гуманный и антигуманный. В статье «Философия Ницше в свете нашего опыта» (1948) М. подвергает Ницше критике именно за противопоставление духовного жизненному, и жизни – этике.

Испытав сильное влияние романтического мировоззренческого стиля, М. критически переоценивает его. Как крайнюю степень его вульгаризации М. воспринимает «романтическое варварство» – фашизм («Слово немца. Воззвание к разуму», 1930; «Германия и немцы», 1947, и др.). Анализу мировоззренческих предпосылок фашизма посвящен роман «Доктор Фаустус» (1947).

М. интенсивно работает над проблемой взаимоотношения между рациональной и интуитивно-алогической, «олимпийской» и «хтонической» сферами человеческой психики (мотив гармонии «сновидчества» и «рассудительности» в тетралогии «Иосиф и его братья»), выступая против иррационалистической оценки интеллекта как разрушителя творческих потенций «души» (полемика против Клагеса). Особый интерес М. вызывает рациональное осмысление мифа (работа на материале мифа в романах «Иосиф и его братья» и «Избранник», мифологические мотивы в других произведениях, изучение специальных работ по теории мифа – Кереньи, Юнга и др.). Интерес М. к фрейдизму обусловлен тем, что М. видит в нем средство, аналогичное рационализации сферы подсознательного, в частности мифа («Место Фрейда в истории современной культуры», «Фрейд и будущее»), «разоблачение неврозов», которое может быть мобилизовано против фашизма.

Полемически заострены против иррационалистической идеализации архаических форм мировосприятия центральные понятия философии культуры позднего М. – понятия иронии и пародии. Они истолковываются чрезвычайно расширительно: сама культура определяется как пародия («Лотта в Веймаре»; ср. также «Замечания к роману «Избранник», 1951). По мысли М., идея культуры неразрывно связана с идеей традиции, и в этом смысле всякий акт культуры есть «повторение». Но принцип прогресса требует рефлексивного осмысления традиции: отсюда возникает ирония. Архаичные формы духовной культуры (напр., миф) суть для нас объект пиетета постольку, поскольку они служили в прошлом конструктивными орудиями интеллектуального и морального прогресса, но их «наивность», т. е. их несоответствие нашему рациональному, критическому сознанию, может быть предметом любования только через иронию. Безответственное любование «наивностью» архаики, не дополненное иронией, есть «соблазн смерти». В этической ориентации своих творческих принципов М. опирался на традиции немецкой классики, которой он в огромной степени обязан и своей философской культурой (влияние диалектики Гёте), и на опыт русской литературы (Толстой, Достоевский, позднее Чехов). С установкой М. на этический принцип интеллектуальной честности связан эстетический императив «скромности», т. е. художественной интонации, противоположной всем видам взвинченной, демагогической патетики.

Мария

МАРІ́Я, **Мари́ам** (греч. Μαρία или Μαριάμ как передача араб. *maryām* из евр. *miryām* – то же имя, что у Мариам Пророчицы, сестры Моисея и Аарона), **Дева Мария**, **Богородица**, **Богоматерь**, **Матерь Божья**, **Мадонна** (итал. *madonna*, сокращенное от *mia donna* «моя госпожа»; срв. франц. *Notre Dame*, англ. *Our Lady*), земная Мать Иисуса Христа, иудейская девственница, чудесно родившая без разрушения Своей девственности. Этимология имени «М.» неясна (возможно, от корня *mrh*, «быть тучным», в переосмыслении – «сильная», «прекрасная»; срв. корень *mrr*, «быть горьким»).

О происхождении и детстве М. каноническое евангельское повествование (в котором вообще сведения о М. чрезвычайно скудны) не говорит ничего; источником данных, воспринятых литургической, иконографической и фольклорной традицией, явилось раннехристианское предание, уже около 200 зафиксированное в апокрифе «Книга о рождении Марии» (позднее получившем название «Первоевангелие Иакова Младшего»), а затем – во множестве агиографических, гомилетических (проповеди) и гимнографических текстов, восходящих к этому первоисточнику. Согласно этой традиции, М. происходит из мессианского «колена» Иуды (смешавшегося, как иногда добавлялось, со священническим «коленом» Левия), из царского рода Давида; Ее родители – праведники Иоаким и Анна, дожившие до пожилого возраста бездетными. Нежданное рождение М. как бы повторяет чудо рождения Ее предка Исаака от престарелых Авраама и Сарры. Предание говорит о воспитании М. в обстановке особой ритуальной чистоты, о первых шагах младенца по седьмому месяцу (тема византийской иконографии), наконец, о «введении во храм»; с трех лет М. воспитывается при Иерусалимском храме, служа его святыням, занимаясь рукоделием и получая пищу из рук Ангелов. К 12 годам Она дает обет вечного девства. Однако совершеннолетняя девственница не может оставаться при храме, и для Нее ищут супруга, который охранял бы Ее, не

прикасаясь к Ней и уважая Ее обет; по чудесному знамению (голубица, вылетающая из посоха; срв. расцветающий жезл Аарона. Числ. 17:8) из нескольких претендентов выбран престарелый Иосиф Обручник. В его доме М. работает над пурпурной пряжей для храмовой завесы (символ предстоящего «прядения» младенческого тела Иисуса Христа из «пурпура» материнской крови в утробе М.). Работа над пряжей еще продолжается, когда происходит Благовещение (с этого пункта события описываются в каноническом евангельском повествовании, лишь детализируемом и расцвечиваемом апокрифической версией): в галилейском городке Назарете (Северная Палестина) М. слышит от Архангела Гавриила, что Ей предстоит родить от Духа Святого сына, облеченного достоинством Мессии; Ей обещано чудо девственного материнства (Лк. 1:26–38). Ожидая младенца, Она направляется в дом Захарии и Елисаветы, своей родственницы, которая в это время уже 6-й месяц ожидает рождения Иоанна Крестителя. В гостях у Елисаветы М. остается около трех месяцев, после чего возвращается в дом Иосифа (Лк. 1:56). Как только Ее беременность становится явной, огорченный Иосиф лишь из жалости не хочет опозорить Ее публичным обвинением, но слова явившегося Иосифу Ангела убеждают его в невинности его «обручницы» (Мф. 1:18–24). По апокрифической версии, нашедшей отражение в средневековой (особенно византийской) иконографии, М. была всенародно подвергнута испытанию таинственной «горькой водой, наводящей проклятие» на неверных жен, как это рекомендуется в Библии (Числ. 5:11–31) и описывается в талмудическом трактате «Сота»; архаическая ордалия подтвердила Ее целомудрие. По провиденциальному стечению обстоятельств М. суждено родить Иисуса Христа в мессианском городке Вифлееме, на исконной родине Давидовой династии. Для бедной, усталой с пути роженицы нет места в гостинице (Лк. 2:7), и случайный приют дает Ей чужой хлев, в ясли которого Она укладывает новорожденного. Через 40 дней после родов М. должна совершить обряд ритуального очищения и принести младенца в храм; там Ее встречает Симеон Богоприимец,

пророчествующий, между прочим, и о предстоящих страданиях М.: «и Тебе самой оружие пройдет душу» (Лк. 2:35; отсюда позднекатолическая по своему происхождению иконография М., сердце которой пронзено мечом или семью мечами). Затем М., спасая от царя Ирода младенца, бежит с Ним и с Иосифом в Египет, а после смерти Ирода возвращается в Назарет (Мф. 2:21–23). Далее евангельские канонические тексты отмечают участие М. в паломничестве на праздник в Иерусалим, во время которого двенадцатилетний Иисус исчезает, так что М. и Иосифу приходится искать Его (Лк. 2:42–49), и Ее присутствие на свадьбе в Кане Галилейской, где по просьбе М. Христом сотворено чудо претворения воды в вино (Ин. 2:1–10); с точки зрения православной и католической традиции, чудо это открыло бесконечный ряд милостей, из века в век оказываемых Христом по молитвам М., «Ходатаицы», «Молебницы» и «Заступницы» за людей во всех их нуждах. Отношения между Матерью и Сыном описываются в тонах сурового, строгого отречения Сына от природной любви Матери во имя исполнения Его миссии. Православная и особенно католическая традиция предполагает физическое или духовное присутствие М. при важнейших моментах страданий Сына (напр., встреча с Ним во время несения Им креста, вычитываемая из Лк. 23:27, играет важную роль в католической практике и иконографии «крестного пути»). Но евангельское повествование говорит только о присутствии М. на Голгофе: Она стояла «при кресте Иисуса»; умирая, Сын велит Матери усыновить Своего «любимого ученика» (Ин. 19:25–27), которого церковное предание отождествляет с Иоанном Богословом. Православная и католическая традиция принимает, что по Воскресении Христос прежде всего явился М. (хотя новозаветные тексты молчат об этом), а из отмечаемого каноническим повествованием пребывания М. среди апостольской общины в дни после Вознесения Христа (Деян. 1:14) выводит Ее присутствие как при самом Вознесении, так и при «сошествии Святого Духа» на апостолов (здесь иконография отводит Ей центральное место). Последние годы М. описываются только в апокрифах и агиографических текстах. По некоторым

православным преданиям, М. участвовала в распределении между апостолами по жребию земель, куда они должны были направиться для проповеди; Ей выпала по жребию Иверия (Грузия), с которой Она оказалась впоследствии мистически связанной через свою «иверскую» икону, однако Ангел указал Ей вместо этого путь на Афон (которому предстояло стать мировым центром православного монашества, местом особого посвящения М.). По другой, более распространенной версии, Она тихо жила в доме Иоанна Богослова, деля время между молитвами и трудами рукоделия, и посещала места, имеющие отношение к истории жизни Христа. События, связанные со смертью М. (Успение), символически как бы повторяют важнейшие смысловые моменты Ее жизни: возвешение от Архангела Гавриила о близкой смерти – новое Благовещение, приятие в «небесную славу» (лат. *assumptio*) – новое «введение во храм». Как некогда М. держала на руках младенца Христа, так Христос в византийско-русской и отчасти западной (Дуччо) иконографии Успения принимает на Свои руки маленькую и хрупкую душу М. – младенца, родившегося в новую жизнь. За Успением, т. е. разлучением души М. с телом, следует их чудесное воссоединение и уход воскресшего тела в потусторонний мир: апостолы, раскрыв гробницу для запоздавшего Фомы, обрели ее пустой. Это представление о телесном вознесении М. на небо, восходящее к раннехристианским апокрифам, догматически сформулировано только в католицизме, и притом очень поздно (1854). Момент торжественного увенчания М. как «Царицы Небесной» характерен лишь для западной традиции; в 1964 г. Католическая церковь объявила М. «Матерью Церкви».

Хотя представляется, что жизнь М. началась, как и у всех людей, с Ее рождения (догматическая доктрина о «предсуществовании», аналогичная представлению о «предвечной» жизни Иисуса Христа в ипостаси Логоса, к М. неприложима), идеи «предвечного замысла» Бога о рождении М., провиденциального «уготовления» Ее непорочности «от начала мира» и т. п. играют важную роль в символической образности и иконографии православия и католичества. Эти

идеи раскрываются, в частности, через переосмысленную символику Ветхого Завета: такие ветхозаветные образы, как неопалимая купина, лестница Иакова (Быт. 28:12), чудесно орошенное руно Гедеона (Суд. 6:37–38), понимаются как символы М. (чудо девства, не разрушенного родами, и человеческой природы, не разрушенной присутствием Бога, «огня поядающего» – Втор. 4:24 и др.). Кульминацией всех «знамений» Ветхого Завета о М. считаются слова пророка Исаяи: «Господь Сам даст вам знамение: се, Дева во чреве зачнет и родит Сына, и нарекут имя Ему: «С-нами-Бог''' (Ис. 7:14), – отсюда иконография М., окруженной указующими на Нее ветхозаветными пророками. Представление об особой «уготованности» М., Ее «очищенности» от «чрева матери», намеченное уже у сирийского церковного писателя IV в. Афрема (Ефрема Сирина), в католицизме претворилось в особый догмат (окончательно принятый лишь в 1854 г.) о «непорочном зачатии» самой М. в браке Ее родителей (а не только «девственном зачатии» Ею Иисуса Христа, что является общехристианской догмой), т. е. о Ее полной изъятости из общечеловеческой наследственной греховности, в этом смысле М. – как бы невинная Ева, пришедшая исправить дело «падшей» Евы; в Ней снимается проклятие, постигшее за вину человека мир природы («землю», Быт. 3:17–18), а потому с Нею соотнесено вовлечение природной жизни и космических циклов в сферу христианской святости (православное песнопение называет Ее «всех стихий земных и небесных освящение», «всех времен года благословение»). Неортодоксальное заострение этого ортодоксального мотива в художественной литературе – слова персонажа Достоевского «Богородица – великая мать сыра земля есть»; срв. также характерную для западноевропейской иконографии позднего средневековья и Возрождения тему «Мадонны смирения», сидящей на земле среди цветов, «М. на земляничной грядке» и т. и. В фольклоре эти аспекты образа М. контаминировались с пережитками натуралистического язычества, указывающими на связь М. с мифологическими образами богини земли, природы, богини-матери, но их смысл в контексте христианских религиозно-доктринальных

представлений уже иной, поскольку М. здесь не олицетворение природы как таковой, но «начаток», прообраз, первое явление преображенной, райской природы.

В легенде о Теофиле, восходящей к ранневизантийской среде, но особенно популярной во Франции XIII в. (барельефы тимпана Нотр-Дам в Париже, драматическое «Действо о Теофиле» поэта Рютбёфа), герой, состоящий на службе у епископа, устав от тягот жизни, продает свою душу дьяволу и быстро делает карьеру, однако раскаивается и обращается за помощью к М., которая отбирает у дьявола расписку Теофила. Здесь выступают два характерных мотива: М. как «прибежище грешников» и «взыскание погибших» (обозначения соответственно в католической и православной традиции), т. е. всепрощающая Мать, к которой может обратиться самый безнадежный грешник; М. как защитница христианина, своими руками отгоняющая от него дьявола (срв. картину Дж. да Монтерубиано, 1506 г., на которой М. грозит палицей бесу, пытающемуся вырвать из-под Ее покрыва вверенного Ей отрока). В византийском апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», получившем распространение и на Руси, М. испрашивает даже для окончательно осужденных грешников в аду некоторое облегчение их участи. Целый ряд западных легенд повествует о пропащих людях, которых спасает только верно соблюдаемая среди блудной или воровской жизни привычка каждый день молиться «Ave Maria» (вор остается живым, провисев два дня на виселице, и может уйти в монастырь замаливать грехи; даже у отлученного от Церкви беспутного школяра после смерти на губах расцветает роза; в православном предании о чудотворной иконе «Нечаянная радость» М. спасает душу молившегося Ей каждодневно грешника, обратив его укоризной к покаянию). Жонглеру, представителю осужденной Церковью профессии, пытавшемуся угодить М. фокусами уже после своего вступления в монастырь, М. милосердно оттирает пот с лица. В своей материнской жалости Она готова покрыть перед людьми вину падшей монахини (мотив, использованный М. Метерлинком в драме «Сестра Беатриса»). Западная куртуазная поэзия позднего

средневековья подчеркивает в М. черты Прекрасной Дамы, вызывающей восторженный рыцарский энтузиазм (эта линия, с еще большей дерзновенностью продолженная в культуре барокко, нашла отклик в стихотворении А. С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный»: «Полон верой и любовью, / Верен набожной мечте, / Ave, mater Dei, кровью / Написал он на щите»); напротив, культура допетровской Руси и русский фольклор знают М. или как властную Царицу, или как жалеющую Мать. Однако и западная, и русская поэтическая традиция едина в отношении к М. как «теплой заступнице мира холодного» (М. Ю. Лермонтов).

Истоки иконографии М. восходят к искусству римских катакомб (фрески Киметерия Присциллы, III в. – пророк Валаам перед М., кормящей младенца грудью, поклонение волхвов и др.), еще продолжающему античный подход к предмету: черты аскетизма отсутствуют, подчеркнута сила и значительность материнского тела и энергия огромных черных глаз. Новый, более строгий образ М. дает ранневизантийская мозаика VI в. в Сант-Аполлинаре Нуово: М., одетая в пурпур, как императрица, с покрытой головой, как монахиня, на престоле, в торжественной фронтальной позе, в окружении четырех Ангелов, одетых, как константинопольские придворные, принимает поклонение волхвов, держа на руках благословляющего младенца. Царские и монашеские черты византийского образа М. собираются воедино в идеале выдержки, сдержанности, самообладания. Порой М. предстает как образ несокрушимой, почти воинской мощи в заступничестве за людей (мозаика в конхе центральной апсиды Софии Киевской, т. н. «Нерушимая стена», XI в.). Наряду с этим византийское искусство все последовательнее акцентирует одухотворенность лика и фигуры М., их тонкость и нежную хрупкость, особенно в иконографическом типе «Умиления» (М., склоненная к младенцу, прижавшемуся щекой к Ее щеке); самый замечательный пример этого типа – «Владимирская Богоматерь» (1-я половина XII в.), попавшая на Русь и оказавшая решающее влияние на разработку этого типа в русской иконописи. Другой византийско-русский

иконографический тип – «Одигитрия» (греч. «Путеводительница»), где акцент перенесен на строгость духовной дисциплины, сдержанность, рассудительность. Голова М. всегда закрыта платом (мафорием), на котором сияют три звезды (на лбу и на плечах) как знак троякого девства М. – до рождения, в рождении и по рождении. Искусство западного средневековья проходит путь от властности и силы прероманских и романских изображений М. с их строжайшей стилизацией («Мадонна епископа Имада» в Падерборнском музее, середина XI в.; фреска в апсиде церкви Сан-Клементе де Тауль в Каталонии, нач. XII в.) к трепетной одухотворенности готической трактовки этого образа (скульптуры Реймского собора, особенно «Посещение М. Елисаветы», XIII в.), находящей позднее отголоски у С. Боттичелли («Магнификат», 1482–83). Ренессанс в Италии наделяет М. чертами античного стоического идеала невозмутимости (А. Мантенья, «Сретение»), на севере Европы – вводит в бытовую обстановку состоятельного бюргерства (Ян ван Эйк, Р. Ван дер Вейден и др. нидерландцы XV в.; на картине Г. Давида М. кормит младенца с ложечки). Снижение образа М. у А. Дюрера, элиминирование всех аскетических и аристократических черт (серия гравюр «Жизнь Марии»), перенесение этого образа в сферу фольклорной сказочности у Л. Кранаха Старшего и А. Альтдорфера – симптом нового, протестантского отношения к М. В католической Италии Рафаэль создает тип Мадонны, основанный на строго отмеренном равновесии земной красоты и величавого целомудрия, уюта и парадности, античного и христианского элементов («Мадонна в зелени», «Мадонна в кресле», «Сикстинская Мадонна»); так была дана норма, жившая в классицизме XVII в. (например, у Н. Пуссена) и окончательно исчерпанная лишь к XIX в. (Д. Энгр, «М. перед Св. Дарами»). П. П. Рубенс нарушает равновесие и дает перевес чувственности, а А. Корреджо – плебейскому вкусу к натуралистической детали. В Испании Б. Мурильо удается ценой несколько приторной миловидности ответить на запросы очень широких кругов и дать такой образ М., который был бы одновременно детски невинным и матерински доступным,

притом без малейшего конфликта с барочной парадностью. Новые течения в искусстве XIX-XX вв. дали чувственно-экзальтированную М. английских «прерафаэлитов» (Д. Г. Россетти, «Благовещение»), экзотическую таитянскую М. Гогена, суровый и нежный символ надличных сил материнства, заставляющий вспомнить тяжеловесность романских мадонн, у Г. Мура («М. с младенцем»). Секуляризированное преобразование мотивов, связанных с иконографией М., заметно в творчестве К. С. Петрова-Водкина «Умиление злых сердец», «1918 год в Петрограде».

Мария Египетская

МАРИЯ ЕГИПЕТСКАЯ (греч. Μαρία ἡ Αἰγυπτία, лат. Maria Aegyptica), в христианских преданиях раскаявшаяся блудница, образ которой подвергался в популярной агиографии и фольклоре мифологизирующей стилизации. Предполагаемое время жизни – V в. По наиболее ранней версии, в 12 лет ушла от родителей из египетской деревни в Александрию, где 17 лет жила как блудница, сходясь со своими любовниками как за плату, так и добровольно. Заметив толпу паломников, направляющихся в Иерусалим на праздник Воздвижения Креста, она с нечистыми намерениями присоединяется к ним, платит своим телом корабельщикам за провоз, а затем продолжает блуд и в самом Иерусалиме. Когда наступает праздник и она пытается вместе со всеми войти в церковь, невидимая сила «трижды и четырежды» не впускает ее. Вразумленная таким наказанием, она дает обет впредь жить в чистоте и просит икону Девы Марии быть ее поручительницей, после чего беспрепятственно входит и поклоняется кресту, на котором был распят Иисус Христос. Попросив Деву Марию и впредь вести ее, М. Е. слышит чей-то голос: «перейди Иордан и обретешь блаженный покой», – и принимает его как поданный ей знак. Она покупает на милостыню три хлеба и с ними идет в заиорданскую пустыню. Первые 17 лет ее преследуют влекущие воспоминания о прежней жизни, о вине и разгульных песнях; затем все соблазны внезапно отступают, и для отшельницы наступает «великая тишина». Между тем сношенный гиматий распадается; М. Е. мучат летний жар и зимний холод, от которых ей нечем прикрыть свое нагое тело. Она кормится жесткими травами пустыни, а позднее, по-видимому, вообще перестает нуждаться в пище. В полном уединении, не имея книг и притом не владея грамотой, она приобретает чудесное знание священных текстов. Стоя на молитве, она поднимается в воздух и повисает в невесомости примерно на полметра от земли (т. н. левитация). В течение 47 лет она не встречает ни человека, ни зверя; затем ее видит монах и священник Зосима, который

подает ей половину своего гиматия покрыть наготу, оказывается свидетелем чудес и выслушивает историю ее жизни. При расставании она просит Зосиму через год на Страстной Четверг прийти на берег Иордана со святыми дарами; на его глазах переходит она реку «немокрено», причащается из его рук и возвращается снова посуху. Еще через год Зосима находит ее тело и погребает его с помощью вышедшего из пустыни льва.

Предание о М. Е. стоит в ряду многочисленных популярных в средние века сказаний о покаявшихся блудницах и грешницах (Мария Магдалина, Пелагия, Таисия и др.). Среди отражений образа М. Е. в литературе – финал «Фауста» Гёте (где М. Е. вместе с Марией Магдалиной и самаритянкой, в присутствии Девы Марии и с участием Гретхен молит о прощении для Фауста), а также поэма «Мария Египетская» И. С. Аксакова. Усматривают параллели между житием М. Е. и одной из героинь Ф. М. Достоевского (см. И. П. Смирнов, Древнерусские источники «Бесов» Достоевского, «Русская и грузинская средневековая литература», Л., 1979).

Мария Магдалина

МАРИ́Я МАГДАЛИ́НА (греч. Μαρία ἡ Μαγδαληνή, т. е. уроженка города Мигдал-Эль, срв. евр. *miḡdāl*, араб. *maḡdālā'*, «башня»), женщина из Галилеи, последовательница Иисуса Христа; одна из мироносиц. Согласно евангельскому повествованию, была исцелена Иисусом Христом от одержимости семью бесами (Лк. 8:2). После этого она следовала за Христом, служила Ему, делась своим достоянием (Мк. 15:40–41, Лк. 8:3), присутствовала на Голгофе при Его кончине (Мф. 27:56 и др.) и была свидетельницей Его погребения (Мф. 27:61 и др.). После того как миновал субботний запрет на дела и передвижения, она с другими мироносицами пошла к могиле Христа, нашла ее пустой и была извещена Ангелом о Воскресении Христа (Мк. 16:1–8). Когда М. М. увидела своего воскресшего учителя, она не узнала Его, приняв за садовника; после мгновенного узнавания и порывистого устремления к Нему ее остановили Его слова: «Не прикасайся ко Мне»; на нее была возложена миссия – возвестить о Воскресении апостолам (Ин. 20:14–18).

Византийская литература повествует о прибытии М. М. в Эфес к Иоанну Богослову, об участии ее в его апостольских трудах, о смерти от недуга, погребении и перенесении останков в IX-X вв. в константинопольский монастырь святого Лазаря. Однако в западной традиции М. М. отождествляется с Марией, сестрой Марфы и Лазаря Четверодневного, принимавшей Христа в Вифании, а также с грешницей, в доме у некоего Симона возлившей на голову Христа миро, омывшей Его ноги своими слезами и отершей их своими волосами (Мк. 14:3–9; Лк. 7:37–50). Так М. М. становится образом кающейся блудницы. В то же время «башня» (буквальное значение топонима Мигдал) понимается как рыцарский замок и все семейство принимает феодальные черты. В легенде сообщаются апокрифические подробности: имена родителей М. М. (Сир и Евхария) и др. Иногда рассказывается, что М. М. была невестой Иоанна Богослова, отвергшего брак с ней из любви к девственности и

ради полного служения Христу. Особенно много повествуется о ее проповеднической деятельности (в связи с которой она в православной традиции получает прозвище «равноапостольной»). По западным преданиям, она вместе со святыми Максимианом, Мартеллом и Кидонием, а также со своими братом и сестрой направилась для проповеди христианства в Галлию и прибыла в Массилию (Марсель) или в устье Роны (где город Сент-Мари-де-ла-Мер традиционно связан с ее почитанием). Затем она удалилась в пустыню, где предавалась строжайшей аскезе, оплакивая свои грехи (мотив, пришедший, возможно, из жития Марии Египетской), ее распавшееся от ветхости одеяние было чудесно заменено волосами, скрывшими все ее тело, а изнеможение от лишений пустынной жизни столь же чудесно целилось тем, что Ангелы возносили ее в небесные высоты. Перед смертью ее по воле Провидения находит священник, которому она рассказывает свою жизнь и от которого принимает последнее причастие (срв. предсмертную встречу Марии Египетской с Зосимой). Местонахождение мощей М. М. западная традиция связывала с французским городом Везле. Еще более позднее предание, распространившееся и в православных странах, заставляет М. М. в период ее апостольской деятельности встретиться с римским императором Тиберием и поднести ему в дар крашеное пасхальное яичко со словами «Христос воскрес!».

Образ М. М. играет важную роль в литературе гностицизма («Пистис София», Евангелие от Филиппа), где она выступает как получательница Откровения. Наиболее устойчивый литературный и иконографический мотив, прослеживаемый от раннехристианского искусства до картины А. А. Иванова, от первых опытов средневекового театра и стихов Филиппа Гревского (XII-XIII вв.) до новейшей поэзии, – момент, когда воскресший Христос говорит М. М.: «не прикасайся ко Мне» (лат. «noli me tangere»). Западное искусство знает патетический образ кающейся М. М. (картины Тициана, Ж. де Латура и т. д.), мотив покрытой волосами пустынницы на руках у Ангелов (статуя Т. Рименшнейдера).

Мельхиседек

МЕЛЬХИСЕДЭК, **Малкицедек** (евр. *malkiṣedeq*, «царь мой – праведность», теофорное имя, включающее название общесемитского божества *zedek*; греч. Μελχισεδέκ), в преданиях иудаизма и раннего христианства современник Авраама, царь Салима (Шалема, будущего Иерусалима), священнослужитель предмонотеистического культа Эльона (в русском переводе – «Бога Всевышнего»), отождествленного библейской традицией с Господом. Библейские упоминания о М. скудны и загадочны. Одно из них сообщает, что когда Авраам возвращался с победоносной войны против союза четырех царей во главе с Кедорлаомером, М. вышел навстречу Аврааму, вынес хлеб и вино, благословил его «от Бога Эльона, владыки небес и земли», а затем и самого Эльона, благодаря Его за победу Авраама; Авраам дал М. десятую часть того, что имел (Быт. 14:18–20). Второе упоминание – обращение к царю с чертами Мессии: «клялся Господь, и не раскается: ты священник вовек по чину Мельхиседека» (Пс. 109:4). По некоторым гипотезам, это изречение из времен Давида (интронизационное приветствие пророка Нафана?); очевидно, что оно обосновывает право царя в Иерусалиме, городе М., на какое-то особое, экстраординарное священство, отличное от священства касты потомков Аарона. Эти данные дают толчок для противоречивой традиции. Одна линия этой традиции относится к М. с большим почтением, как к образу древнейшей, доавраамовской праведности; например, он отождествляется с Симом, сыном Ноя (Псевдо-Ионафанов Таргум, Быт. 14:18; талмудический трактат «Недарим», 326 и др.). Но этого мало: в качестве идеального явления царского и первосвященнического достоинства М. – прототип Мессии. С наибольшей силой такая точка зрения выражена в кумранском тексте «Мидраш Мельхиседек», где избранники Господа названы «людьми жребия Мельхиседека», мессианское время искупления обозначается как «год благоволения М.», а сам М. выступает как небожитель, глава «вечных Ангелов» и совершитель

эсхатологического возмездия. Эти воззрения секты ессеев проникли и в раннехристианскую среду, для которой М. (отчасти в силу своего не названного, а потому таинственного происхождения) есть подобие Иисуса Христа: «Мельхиседек, ... во-первых, по знаменованию имени – царь правды, а потом и царь Салима, то есть, царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда. Видите, как велик Тот, Которому и Авраам патриарх дал десятину из лучших добыч своих» (Евр. 7:1–4). Среди христиан были известны еретики-мельхиседекиане, приписывавшие М. богочеловеческое достоинство. Вторая линия представляет собой реакцию против возвеличения М. Талмуд усматривает в том, что М. сначала благословил Авраама, и лишь потом – Господа, вину М. и основание для передачи священства на будущее династии потомков Аарона («Недарим», 326); в новозаветном тексте, напротив, священство Ааронидов принадлежит прошлому и уступает место вечному священству Христа "по чину М." (Евр. 7:5–24). Отсутствие родословия М. тоже могло истолковываться не только как знак высокой тайны, но и как указание на низкое происхождение: по свидетельству христианского автора Епифания Кипрского, «иудеи повторяют, что... так как он был сыном блудницы, то мать его не упоминается, а отец его неизвестен». Возможно, что это предание – сниженный в духе эвгемеризма отголосок ханаанейской мифологемы о сакральном персонаже – сыне богини плодородия (заменяемой на следующей стадии жрицей этой богини, блудницей). Но в кругах иудейских сектантов, чтивших М., версии о божественном и о постыдном происхождении М. примиряются на ином уровне. Согласно славянскому изводу книги Еноха, восходящему к ессейскому оригиналу, бесплодная и престарелая жена Нира, брата Ноя, чудесно зачала без плотского общения с мужем, была им обвинена в блуде, пала к его ногам, умерла и была положена в гроб, а Нир и Ной пошли рыть для нее могилу; по возвращении они нашли около гроба таинственного мальчика как бы трех лет с печатью священства на груди; его облачили в священнические

одежды и нарекли М. Через 40 дней Архангел Гавриил уносит М. в Эдем, где тот должен пережить время потопа, чтобы исполнить свою миссию и быть священником вовек.

Свойство особой притягательности для воображения иудейских апокалиптиков, эсхатологически настроенных сектантов, ранних христиан ортодоксальной и еретической ориентации М. разделяет с такими фигурами, как Сиф и особенно Енох. В христианской иконографии М. выступает как прообраз христианского священника (срв. изображение на мозаике церкви Сан-Витале, Равенна, VI в., М. с евхаристическими субстанциями хлеба и вина в руках и Авеля как совершителя угодного Богу жертвоприношения). Статуи М. и вооруженного Авраама в Реймском соборе (сер. XIII в.) превращают этих ветхозаветных персонажей в идеальные прототипы достойного иерея и почтительного рыцаря. В литературе XX в. эсхатологическая символика образа М. играет известную роль у русского поэта-символиста Вяч. Иванова («Человек», венки сонетов) и у английского писателя-фантаста К. С. Льюиса (повесть «Мерзейшая мощь»).

Мессия

МЕССИЯ (евр. *māšiah*, араб. *m^ešihā'* «помазанник», греч. транскрипция Μεσσίας; греч. перевод Χριστός, Христос), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма идеальный царь эсхатологических времен, провиденциальный устроитель вечных судеб «народа Божьего», посредник между Богом и людьми и носитель высшего авторитета на земле, спаситель, приносящий с собой новое, исправленное состояние всего мирового бытия; в христианском вероучении переосмысленный и преобразованный образ М. (М. Иисус Христос) – его смысловой центр.

В Ветхом Завете нет разработанной, более или менее однозначно интерпретируемой и обязательной в такой интерпретации доктрины о М. (положение меняется только на грани библейской и послебиблейской эпох). Употребление слова «М.» далеко от эсхатологической концепции М. (даже если иметь в виду, что мессианские образы обозначаются в библейских текстах различными терминами – «Сын человеческий», Дан. 7:13; отчасти «отрок Господень» – Ис. 42:1–4). Слово «М.» имеет в Ветхом Завете хотя и сакральный, но совершенно бытовой смысл, будучи прилагательно к царям Израиля и Иудеи (напр., 1Цар. 12:3,5; 1Цар. 16:6; 2Цар. 19:21; 2Пар. 6:42; Пс. 17:51; Пс. 19:7 и др.) или к первосвященникам (напр., Лев. 4:3 – «священник помазанный» и др.), или даже к языческому царю Киру II как провиденциальному орудию Господа, пользующемуся Его помощью (Ис. 45:1).

Сама идея М. кажется стоящей в противоречии с пафосом ветхозаветного монотеизма, не допускающего никаких «спасителей» рядом с Господом и не благоприятствующего представлению о каком-либо посреднике между Господом и Его народом. Исходя из этого, в образе М. пришлось бы увидеть наносное заимствование (на мало подходящей для этого почве) из какого-то чуждого круга мифологем, скорее всего иранского (Саошьянт), типологическую параллель языческим фигурам героев-спасителей, фигуре буддийского Майтреи и т. п. Но тогда

непонятно, почему учение о М. не только заняло со временем очень заметное место в системе иудаизма, не только оказалось абсолютным центром христианских представлений, но и нашло буквальные соответствия в строго монотеистическом исламе (образ «махди», «скрытого имама» шиитов). Есть основания утверждать, что внутренняя неизбежность как самой идеи М., так и переосмысления в связи с этой идеей состава религиозных представлений в целом заложена в самой структуре религии Господа, требующего от Своего народа беспрекословной верности и особой «святости» на его историческом пути (особенно в будущие эсхатологические времена), недостижимых без вождя и проводника, без вмешательства сверхчеловечески сильного целителя, который обладал бы высшей мерой святости, т. е. М. (см. ст. «Иудаистическая мифология»). Древневосточная идеология обожествления царской власти закономерно трансформируется в контексте религии Господа (не царь как бог, но Бог как Царь) в мессианскую идеологию: именно потому, что вся власть принадлежит Господу, полномочия царя действительны в меру того, насколько его власть есть власть Господа, и оба они – как бы одно (срв. слова Христа: «Я и Отец одно», Ин. 10:30). Такова власть М., чей предок и прототип – Давид как первый «богоугодный» (после «неугодного» Саула) царь «народа Божьего».

Поэтому первая внешняя подробность, конкретизирующая образ М., – его происхождение от династии Давида. Его приход – как бы возвращение Давида; пророки (Иер. 30:9; Иез. 34:23–24; Ос. 3:5) называют его метафорически просто Давидом. Психологический фон такого отождествления М. с Давидом – ностальгия по временам Давида как золотому веку еврейской государственности. Во всяком случае М. – «отрасль от корня Иессеева» (Иессей – отец Давида), как сказано в мессианском пророчестве Ветхого Завета, возможно, принадлежащем еще Исае (VIII в. до н. э.) и говорящем о владыке, власть которого будет до конца чиста от своеволия: «и будет судить не по взгляду очей своих, и не по слуху ушей своих будет решать дела» (Ис. 11:3; срв. слова Христа – Ин. 5:30: «Я ничего не могу

творить Сам от Себя... ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца»). Образ этого владыки имеет исторические, политико-патриотические измерения, но перерастает их. М. мыслится не только как восстановитель своего народа, усмиритель его врагов, объединитель разделившихся Иудейского и Израильского царств (Ис. 11:11–16), но и как «знамя для народов», установитель всечеловеческого примирения (Ис. 11:10). Оно распространится и на мир природы: «тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе; и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на логово змеи... ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11:6–9). Черты умиротворителя в облике мессианского царя подчеркивают и другие пророчества: «Торжествуй, дочь Иерусалима: се, царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной. Тогда истреблю колесницы у Ефрема (т. е. Израиля) и коней в Иерусалиме (т. е. Иудее), и сокрушен будет бранный лук; и он возвестит мир народам» (Зах. 9:9–10; ослица с осленком – символ смиренного миролюбия в противоположность боевому коню, как в рассказе о въезде Христа в Иерусалим). Наряду с этим существует традиция воинственного образа М., топчущего врагов народа Господня, как виноградарь гроздь (срв. Ис. 63:1–6). Таргум Псевдо-Ионафана на Быт. 49:10–12 говорит о М.: «Он препоясал чресла свои и выступил на битву против врагов своих, поражая царей с князьями их, и окрашивая горы кровью убиения их, и убеляя холмы туком сильных; и одеяния его погружены в кровь». В таком контексте М. рисуется всего лишь очень могущественным (и при этом «праведным») вождем своего народа, или, в универсалистской перспективе Исайи, вождем всего человечества, возможно, умиротворяющим его путем завоеваний. Виднейший представитель раввинистической учености своего времени рабби Акиба признал М. отважного

вождя патриотического антиримского восстания 132–135 гг. Бар-Кохбу. Предельная точка политизирующего «приземления» образа М., возможная, правда, лишь у предателя своего народа, – перенесение Иосифом Флавием пророчеств о М. на римского императора Веспасиана.

В противовес этому в талмудической, и особенно мистико-апокалиптической литературе выявляется (становящийся в центр системы христианства) мотив трансцендентного онтологического статуса М., в частности его предсуществования – то ли в предмирном замысле Бога, то ли даже в некой надмирной реальности. Первая, более осторожная версия неоднократно повторена в Вавилонском Талмуде: имя М. входит (наряду с Эдемом, Геенной, престолом Господним и т. п.) в число семи вещей, сотворенных на 2000 лет прежде мироздания («Песахим» 54а; «Недарим» 39б). В эфиопском изводе книги Еноха неоднократно говорится о предвечном и вечном М., Который «был избран и сокрыт Господом до сотворения мира и пребудет пред ним до скончания веков?.. М. или его «свет» (срв. Фарн в иранской мифологии) оказывается присутствующим при сотворении мира; равным образом «дух Господень» как демиургическая сила приравнивается к духу М.: «И Дух Божий носится над водою», это – дух царя Мессии» («Берешит рабба» 8, 1). В качестве «Сына человеческого» (Дан.7:13), а в терминологии Филона – «небесного человека», т. е. некой идеальной парадигмы человеческого образа как микрокосма и соотнесенного с этим микрокосмом макрокосма, М. сближается с Адамом до грехопадения (срв. в Новом Завете доктрину о Христе как «последнем Адаме», 1Кор. 15:45) и с Адамом Кадмоном каббалистической спекуляции, а за пределами иудаизма может быть сопоставлен с такими персонажами, как Пуруша, Гайомарт, Антропос. Как посредник между Богом и миром, М. имеет черты Метатрона и через этот образ связан с Енохом – бессмертным солнечным царем правды начальных времен, дожидаящимся у престола Господня последних времен. В эссеистических, отчасти иудео-христианских кругах М. по его свойству метаисторической надвременности ассоциировался и с Мельхиседеком, не

имеющим «ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7:3). Важно представление, по которому М. уже существует, но «скрывается», так что ему предстоит не родиться, но «явиться», раскрыть свою тайну. Это представление не всегда связано с мыслью о небесном предсуществовании: часто утверждается, что он уже родился на земле, например в день разрушения Иерусалима 10 Аба 70 года (по версии, приводимой в Иерусалимском Талмуде, «Беракот» И, 5а), но вынужден скрываться из-за грехов народа. В прикреплении момента рождения М. к самой черной дате, которую могли представить талмудические авторитеты, выявляется мотив т. н. родовых мук М. – бед и страданий неслыханной силы, долженствующих предшествовать прорыву мессианского времени. Уже для ветхозаветных пророков характерно умозаключение к светлому будущему от максимально темного настоящего (срв. также в Новом Завете обещание явления «Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою» в дни бедствий и попираания святыни. Лк. 21:9–28). Однако приносимое М. избавление покупается муками не только народа, но и самого М. Страдальческий характер носит уже невозможность для него явиться и действовать прежде определенного ему срока, его временная связанность и полоненность силами зла. М. изображается иногда как прокаженный, сидящий среди нищих на мосту в Риме и непрерывно снимающий и надевающий повязки на своих ранах, чтобы в каждый миг быть готовым к выступлению по зову Господа («Санхедрин» 98а). Рим фигурирует в этом и аналогичных текстах именно потому, что столица цезарей (а позднее – столица пап) воплощала для евреев средоточие враждебной им мощи: как Моисей, избавитель от египетского ярма, был воспитан в Египте, так и М., избавитель от ига Рима, откроется в Риме. Но и тогда, когда срок его ожидания окончится, ему грозит искупительная смерть (ср. Ис. 53:8), в связи с чем в иудаистической традиции возникает даже версия о двух М. – гибнущем и торжествующем (срв. в христианстве учение о двух пришествиях одного и того же Христа – сначала на муку, потом во славе). Версия эта намечается в Талмуде

(«Суккот» 52а со ссылкой на рабби Досу, III в.) и получает развитие в позднейшей литературе. Сначала ожидается явление «Мессии, сына Иосифа», который восстановит Иудейское царство, храм и храмовое богослужение, но обречен пасть в битве с полчищами Гога и Магога; его тело будет лежать без погребения на улицах Иерусалима (или будет погребено Ангелами). Лишь после этого сможет выступить «Мессия, сын Давида», который одержит окончательную победу над враждебными силами и воскресит своего жертвенного предшественника. Важный момент мессианских событий – участие в них пророка Илии: вознесенный на огненной колеснице на небо, он дожидается своего часа, чтобы готовить народ к пришествию М. (срв. ветхозаветное пророчество: «Вот Я пошлю к вам Илию-пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного; и он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я пришел не поразил земли проклятием», Мал. 4:5–6; христианство относило эти слова к Иоанну Крестителю, пришедшему «в духе и силе Илии», Лк. 1:17, хотя и сам Илия является засвидетельствовать мессианское достоинство Христа в сцене Преображения). Илия накануне мессианского времени разрешит все споры о толковании Библии (талмудический трактат «Менахот» 45а и др.). Затем он сотворит семь чудес (приведет к евреям Моисея и воскрешенное поколение пустыни; извлечет Корея и его приверженцев из шеола; воскресит «Мессию, сына Иосифа»; явит утраченные еще со времен вавилонского пленения священные предметы – Ковчег Завета, сосуд с манной и сосуд для еля; явит скипетр, полученный от Бога; сокрушит горы; откроет великую тайну). Далее, по приказу М. он затрубит в рог (шофар), отчего вернется свет, ушедший после грехопадения Адама и Евы, воскреснут мертвые и явится Шекина. Архангел Гавриил убьет чудищ левиафана и бегемота для пира праведных в честь М.

В истории еврейского народа неоднократно выступали деятели, притязавшие на мессианское достоинство; подробности их жизни подвергались в осмыслении их приверженцев сильной мифологизации.

В христианском учении образ М. переосмыслен: политико-этнические аспекты элиминированы, предельно обобщены намеченные со времени Исайи универсалистские возможности. На место «избавителя» своего народа от его врагов христианство ставит Икупителя человечества от его грехов. Исходной точкой христианства стал тезис, согласно которому прорыв мессианского времени уже начался с выступления Иисуса Христа (т. е. М.), Который пришел «в последние времена» (1Пет. 1:20) и «победил мир» (Ин. 16:33), причем в первый раз М. приходит «в образе раба» как Учитель, Исцелитель и Икупитель, отказываясь судить людей; второй раз Он придет «со славою судить живых и мертвых» (текст Никейско-Константинопольского Символа Веры); спасение должно завершиться в эсхатологической перспективе загробного суда (см. ст. «Страшный Суд») и загробной жизни. См. также ст. «Иисус Христос», «Христианская мифология».

Метафизика света

«МЕТАФІЗИКА СВѢТА», характерный для позднеантичной и средневековой философии комплекс представлений о свете: в онтологическом плане – как о субстанции всего сущего; в гносеологическом плане – как о принципе познания; в эстетическом плане – как о сущности прекрасного. Имеет как библейские, так и платонические и особенно неоплатонические истоки. В Ветхом Завете сотворение света (Быт. 1:3) предшествует всем другим творческим актам Бога; в Новом Завете говорится не только о «неприступном свете» как месте «обитания» Бога (1Тим. 6:16), но и о том, что Сам Бог "есть свет" (1Ин. 1:5). Библейская линия продолжена в традиции христианской мистики, особенно православной, учившей о «невещественном», но совершенно конкретном свете, в явлении которого снимается различие чувственного и нечувственного (Симеон Новый Богослов, исихазм), а также в исламе (т. н. «ишрап»); наличествующий в некоторых новозаветных текстах дуализм света и мрака абсолютизирован в гностицизме, манихействе и некоторых ересьх христианства и ислама как противоположность двух первосубстанций. С другой стороны, Платон учил, что солнце есть аналог идеи блага («Государство» VI 508 b-e), которое есть духовный свет (VII 540 a). Учение неоплатоников об эманации поставило сверхчувственный свет единого и чувственный свет как его проявление во тьме материи в отношение иерархии; в христианской теологии этот мотив разрабатывался Псевдо-Дионисием Ареопагитом. Другим важнейшим представителем «М. С.» в патристике был Августин. Под его влиянием складывается доктрина английского схоласта XIII в. Роберта Гроссетеста, согласно которой свет есть тончайшая, но материальная субстанция, лежащая в основе всех вещей, ибо она одна из всего материального обладает способностью к самопроизвольному возрастанию, неограниченно расширяясь в пространстве. Под влиянием Гроссетеста развивали «М. С.» Р. Бэкон и другие схоласты, в т. ч. Альберт Великий и

Бонавентура, настаивавшие, однако, на нематериальном характере света. Отражение «М. С.» ощутимо во всей культуре средневековья (трактовка света в византийских мозаиках, русских иконах и западноевропейских витражах, поэзия света в «Раб» Данте и т. п.). Ее отголоски встречаются в пантеистических мотивах Беме и в натурфилософии Шеллинга.

Мистика

МИСТИКА (от греч. *μυστικός* – таинственный), религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику.

Мировоззренческие основы М. могут резко различаться в зависимости от социальных и религиозно-конфессиональных условий. В ортодоксальных системах теизма (иудаизм, христианство, ислам) абсолют – это личный Бог, и «единение» с Ним – это диалогическое «общение», которое требует согласия партнера и потому не может быть достигнуто механически односторонним усилием. В ересь «общение» может переосмысляться как «слияние» (так, исламский мистик аль-Халладж был казнен в X в. за то, что в экстазе сказал «я есмь Истинный», т. е. Бог). Наконец, в системах нетеистического мистицизма место личного Бога занимает безличное трансцендентное начало (дао даосизма, шуньята буддизма, «единое» неоплатонизма и т. п.). Однако все мистические доктрины имеют некоторые общие черты. Все они тяготеют к иррационализму, интуитивизму, намеренной парадоксальности; они выражают себя не столько на языке понятий, сколько на языке символов, центральный из которых – смерть (как знак для опыта, разрушающего прежние структуры сознания). Представители М. всех времен и народов, всех вероисповеданий и направлений в совершенно одинаковых выражениях заявляют о полной невозможности передать смысл М. иначе, чем в неадекватном намеке или через молчание (ср. «благородное молчание» буддистов). Теология М. обозначается в христианской традиции как «отрицательная» («негативная», апофатическая теология), поскольку она описывает Бога посредством отрицаний, не оставляя места для утвердительных характеристик. Практика М. предполагает ту или иную систему психофизических упражнений (дхьяна и йога в индийских системах М., «умное делание» православных монахов), обычно

включающую гипнотическое сосредоточение ума на простейших фигурах (янтры и мандалы в индийской традиции, крест у христиан), на простейших сочетаниях слов (мантры индуизма, «молитва Иисусова» в православии, молитвенные восклицания в католицизме, повторяемые тысячи раз подряд), на отдельных словах и т. д. В некоторых системах М. для таких «медитаций» рекомендуются позы и способы регуляции дыхания (йога, исихазм). Приемы могут быть самыми разными – от бешеной пляски дервишей до тихого «умиления» христианских аскетов. Но в любом случае М. не может обойтись без психотехники аскетизма (или, как в некоторых видах гностицизма и тантризма, а также в сатанизме, без аскетизма наоборот, ритуализированного нарушения этических и сакральных запретов, создающего предпосылки для психологического шока и транса). Поскольку М. предполагает движение через неиспытанные психологические состояния, «посвящаемому» ничего не остается, как слепо вверяться руководству «посвященного», который испытал все на себе. Отсюда значение наставников типа «гуру» в индуизме, «пира» в суфизме, «старца» в исихазме, «цаддика» в хасидизме.

Хотя исторический аналог и прообраз М. можно усмотреть уже в глубокой древности в шаманско-оргиастических культах, имевших целью экстатическое снятие дистанции между человеком и миром духов или богов, однако М. в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное умозрение подходит к понятию трансцендентного абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в М. Поэтому самый ранний расцвет М. происходит в странах с философской и логической культурой – в Индии (веданта), Китае (даосизм), отчасти в Греции (пифагореизм, платонизм). Дальнейшие волны М., проходящие, как правило, поперек национальных и вероисповедных рамок, отмечают эпохи общественных кризисов: крушение Римской империи в первых вв. н. э. (мистерии, неоплатонизм, раннее христианство, гностицизм, манихейство), конец Средневековья в XIII-XIV вв. (суфизм, каббала, исихазм, Иоахим Флорский, Майстер Экхарт и его последователи), становление раннего капитализма в XVII-

XVIII вв. (кружки янсенистов, квиетистов, методистов, пиетистов, квакеров, хасиды, хлысты). При определенных исторических условиях М. становилась формой протеста против церковной и социальной иерархии (такова, напр., роль М. в мировоззрении плебейских сект времен Крестьянской войны в Германии). При других исторических условиях парадоксы М. давали импульс идеалистической диалектике. В условиях кризиса общества в полуинтеллигентских кругах получают распространение эклектические и наукообразные системы внеконфессиональной М. (теософия и антропософия), а также крайне вульгаризованная практика обретения «мистического опыта» – от старомодных спиритических сеансов до радений хиппи. Мистические мотивы присущи ряду течений современной философии, обнаруживаясь даже в таких сугубо рационалистических направлениях, как неопозитивизм, интерпретированный в ряде высказываний Л. Витгенштейна как род «апофатической М.», аналог «благородному молчанию» буддистов.

Моисей

МОИСЕЙ, **Мóше** (евр. *mōše*; этимология неясна, наиболее распространенные объяснения исходят либо из различных грамматических форм евр. глагола *māšā*, «вытаскиваю» – срв. народную этимологию в самой Библии, Исх. 2:10, – либо из коптск. *mose*, «дитя», входящего в ряд теофорных имен; греч. Μωσῆς, Μωϋσῆς), в преданиях иудаизма и христианства первый пророк Господа и основатель Его религии, законодатель, религиозный наставник и политический вождь еврейских племен в т. н. исходе из Египта в Ханаан (Палестину). Исторические события, отраженные в преданиях о М., имели место во 2-й половине II тыс. до н. э. (предположительно в период правления XIX династии в Египте, т. е. в 1305–1196 гг. до н. э., но ранее 1230, ибо около этого времени египетское свидетельство удостоверяет присутствие племенного союза Израиль в Ханаане; впрочем, некоторые современные специалисты проводят различие между Израилем в целом и выходцами из Египта во главе с М.). Реконструировать точный облик этих событий едва ли возможно, ибо при наличии ряда косвенных данных литературного и археологического характера единственным прямым источником остаются библейские тексты, кодифицированные многими веками позднее.

Согласно библейскому повествованию, М. был евреем из колена Левия, сыном Амрама и Иохаведы, братом Аарона и Мариам Пророчицы; однако по стечению обстоятельств он получил египетское воспитание. Так как фараон приказал топить в Ниле всех еврейских новорожденных младенцев мужского пола, мать М. три месяца прячет его в своем доме, после чего кладет дитя в засмоленную корзину и ставит ее в заросли тростника на берегу Нила (распространенный мотив угрозы жизни провиденциального младенца, срв. сюжеты о Саргоне, Ромуле и Реме, а также о младенчестве Зевса). Дочь фараона приходит на реку купаться, видит красивого ребенка и велит подобрать и отдать его кормилице, которой оказывается мать М. (Исх. 2:9). М. вырастает при дочери фараона, любящей его, как

сына. Однажды он видит, как на тяжелых строительных работах египетский надсмотрщик избивает еврея, и убивает обидчика. Спасаясь от гнева фараона, М. бежит в Мидиан, где у колодца заступается за обижаемых пастухами дочерей жреца Иофора; Иофор принимает М. в дом и выдает за него дочь Сепфору. Между тем в Египте стенание угнетенного народа доходит до Господа, и М. оказывается призван к своей освободительной миссии. Когда он пасет овец тестя близ горы Хорив (на Синайском полуострове), Ангел от Господа окликает его из тернового куста, объятых пламенем и несгорающего (т. н. неопалимая купина), и говорит от имени Господа: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3:6) – чем устанавливается преемство будущей религии Господа по отношению к преданиям времен праотцев; с другой стороны, подчеркивается (Исх. 6:3), что если праотцы не знали имени Господа и им Бог являлся как «Шаддай», то М. вверено новое имя. Сама весть гласит: «Я пошлю тебя к фараону, и выведи из Египта народ Мой, сынов Израилевых» (Исх. 3:10). Господь наделяет М. способностью чудотворства и делает Аарона «уста́ми» косноязычного М., его толмачом и вестником (Исх. 3:11–4:17). Вместе в Аароном М. предстает перед фараоном и требует от лица Господа: «отпусти народ Мой, чтобы он совершил Мне праздник в пустыне» (Исх. 5:1). Но фараон наказывает евреев новыми тяготами, так что народ ропщет на М., только ухудшившего его положение. Тогда Господь ставит 80-летнего М. «Богом фараону» (Исх. 7:1) и начинает творить его рукой грозные чудеса: на глазах фараона жезл Аарона превращается в змею и поглощает жезлы магов фараона. Затем Господь через М. насылает на египтян «казни египетские», числом десять (срв. десять «да будет» в библейском рассказе о сотворении мира, десять заповедей и т. п.): вода Нила приобретает цвет крови и смрадный запах, делаясь непригодной для питья; Египет наполняется полчищами жаб; мошкары; песьих мух; идет падеж скота; у скота и людей распространяются гнойные нарывы; повсюду, кроме Гесема, где живут евреи, проходит сокрушительный град; является саранча; в воздухе висит «осязаемая тьма»; по всему Египту умирают

первенцы, исключая еврейские дома, дверные косяки которых отмечены кровью пасхального агнца – этиология пасхальной обрядности (Исх. 7:15–12:30). Фараону приходится уступить, и евреи пускаются в путь; «Господь же шел пред ними днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днем и ночью» (Исх. 13:21). Фараон пускается в погоню во главе боевых колесниц своего войска; но евреям удается достичь моря. «И простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею, и расступились воды; и пошли израильтяне среди моря по суше» (Исх. 14:21–22); когда же египтяне вступают на морское дно, вода накрывает их, избавляя преследуемых от погони (подобного рода феномены описаны для Сирбонского моря в греческой географической традиции, хотя рассказ, по-видимому, не вполне точен в топографии происшествия). Переход через Красное («Чермное») море (т. е. через лиман этого моря на пути к Синайскому полуострову) – центральный момент всей истории исхода, емкий символ чудесного выхода из безвыходного положения (по позднейшей еврейской легенде, море не сразу расступилось под жезлом М., но ждало, когда первый уверовавший шагнет прямо в пучину). М. воспеваает Господу торжественное славословие (Исх. 15:1–19). В пустыне, однако, народ начинает роптать на М., что затем повторяется не раз; тогда Господь посылает ему через М. в пищу манну небесную, а для утоления жажды – воду из родника, ударившего из скалы от удара жезла М. (Исх. 16:2–17:7). За этим следует первое военное столкновение с племенами амаликитян; битва решается молитвой М., стоящего на вершине холма и поднимающего в сакральном жесте руки (в одной из которых – все тот же жезл); когда он не может бороться с усталостью, Аарон и Ор поддерживают его руки (Исх. 17:8–16). На третий месяц по исходе из Египта, в новолуние (сакральный момент, народ выходит к Синайской горе, избранной Господом для своего центрального по смыслу явления и для заключения «Завета» с Израилем (см. в ст. «Иудаистическая мифология»). М. восходит на гору, где ему возвещено, что явление Господа

будет на третий день; народ обязывается не восходить на табуированную гору и блюсти ритуальное воздержание (Исх. 19:1–15). На установленный день разражается гроза, слышен таинственный трубный звук, гора дымится и колеблется. М. вторично восходит на гору и получает от Господа десять заповедей (т. н. «декалог», или «десятословие») – запреты и повеления, регулирующие поведение человека перед Богом. Народ, видя молнии, пламя и дым, слыша громы и звуки труб, в страхе отступает от горы, М. же вступает «во мрак, где Бог» (Исх. 20:21). К десяти заповедям прибавляется множество более частных предписаний характера юридического, морального и ритуального. Затем наступает торжественный момент заключения «Завета»: народ обещает исполнять слова Господа, на двенадцати жертвенных камнях (по числу двенадцати колен Израилевых) приносится жертва, и М. кропит народ кровью со словами: «вот кровь Завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих» (Исх. 24:8). М. снова уходит на гору на 40 дней и ночей (сакральный срок поста и уединения); ему даются обстоятельные наставления о центральных реалиях культа Господа – об устройстве Ковчега Завета (священного ларца, над которым локализуется мистическое «присутствие» Господа, – Шекина), Скинии (шатра для священнодействий перед Ковчегом), о посвящении Аарона и его потомков для священнического служения и т. д. (Исх. 25–31). Конфликт между призванием пророка и косностью народа достигает предельной остроты: пока М. пребывает в многодневной беседе с Господом, евреи и сам Аарон, только что заключившие «Завет», нарушают его и совершают отступничество: народ требует зримого и вещественного «бога, который бы шел пред нами», и Аарон изготавливает золотого тельца, в честь которого тотчас же начинается празднество (Исх. 32:1–6). Господь предлагает М. истребить неверных и произвести новый народ из потомков самого М., но М. молится за народ и своим предстательством предотвращает его (срв. мотив молитвы за других в легендах о Ное, упустившем этот долг, и Аврааме, исполнившем его). Но карательные меры М. по отношению к отступникам суровы: он уничтожает тельца и велит

воинам из колена Левия предать казни наиболее виновных, не щадя самых близких (Исх. 32:7–35). Скрижали, т. е. две каменные доски, на которых рукою Господа были написаны слова откровения (десять заповедей), М. во гневе разбивает; затем он получает от Господа новые скрижали (Исх. 34:1–4). По особой милости М. явлена «вся Слава» Господа, но таким образом, что он видит Господа сзади, ибо Лицо Бога нельзя видеть и не умереть (Исх. 33:18–23); после такой милости лицо самого М. сияет столь явственно, что к нему бояться подойти, и ему приходится носить на лице покрывало (Исх. 34:29–35). И все же ропот против авторитета М. не прекращается. Зачинщиками выступают Корей, Дафан и Авирон, бросающие М. и Аарону упрек: «почему вы ставите себя выше народа Господня?» (Чис. 16:3). М. предоставляет вопрос о прерогативах духовной власти Божьему суду: Корей, Дафана и Авирона вместе с их семьями поглощает разверзшаяся земля, а их приверженцев, явившихся с кадилницами как знаком претензии на права священников, пожирает вышедшее из этих кадилниц пламя (Чис. 16:5–40). 40 лет предводительствует М. народом в его скитаниях по пустыне, но когда М. исполняется 120 лет, Господь возвещает, что ему не суждено перейти Иордан и войти в ту самую «землю обетованную», к которой он вел народ; эта чувствительная кара постигает его за погрешности в исполнении своего долга вождя и наставника народа (Втор. 31:2; Втор. 32:49–52), как еще ранее постигла Аарона. Увенчание дела своей жизни М. должен передать другому – Иисусу Навину, которого «пред очами всех израильтян» (Втор. 31:7) ставит своим преемником. Затем он всенародно поет песнь, напоминая о благодеяниях Господа, укоряя за неверность Ему, предсказывая в будущем и наказания, и милость от Господа в самый тяжелый час (Втор. 32:1–43). Перед смертью ему подарен последний взгляд на недостижимую для него «землю обетованную» с горы Ново (к востоку от Мертвого моря, в земле Моав); там он и умирает (Втор. 34:1–5). Место его погребения близ моавитского города Веффегора, как подчеркивает библейский текст, осталось неизвестным.

Позднейшие легенды обращаются с особым интересом к темам рождения и кончины М. Будущее величие М., как обычно в таких случаях, предсказано пророчеством его сестры Мариам, сновидением его антагониста фараона и явлением света, осиявшего дом Авраама («Шемот рабба», 1 и др.). Младенец М., принесенный ко двору фараона, срывает с его головы венец и возлагает на собственную; ввиду такого знамения его решено умертвить, но оказавшийся тут же Иофор(!) советует испытать неразумие младенца, предложив ему на выбор золото и горящие угли; дитя тянется к золоту, но Ангел направляет его ручку к углям, один из которых, отправленный в рот, делает М. на всю жизнь косноязычным. У Иосифа Флавия и в агадических текстах сохранилось предание о том, как молодой М. возглавлял египетское войско во время войны с Эфиопией, разбил неприятеля и женился на эфиопской царевне (ср. Чис. 12:1); по другой версии, он восстановил на престоле Эфиопии законного царя, низложив узурпатора Валаама. Во время состязания в чудотворстве перед фараоном главными соперниками М. обрисованы сыновья Валаама маги Яннис и Ямврис («Менахот», 85а, «Шемот рабба», 8 и др.). Накануне исхода из Египта прочие евреи были заняты сборами в дорогу и побуждениями своей корысти, занимая у египтян серебряные и золотые вещи (ср. Исх. 3:22), но М. три дня подряд ищет гроб Иосифа Прекрасного, чтобы исполнить его завещание и взять его останки в Ханаан. В награду за это Господь позаботился о М. в смертный час последнего, отнял у него жизнь Своим целованием и Сам предал погребению. Ангел смерти Самаил напрасно дожидается момента власти над М., ему не достается его добычи; Божественный поцелуй в присутствии Архангелов Михаила (поправляющего смертное ложе М.), Гавриила (набрасывающего виссон на его главу) и еще одного Ангела (накрывающего его ноги) сам вынимает душу М. («Дебарим рабба», 6 и 11; «Недарим» 39в и др.). Могила М. таинственно утаена от людей: по преданию, люди «нечестивого царствия», т. е. римляне, разделившись на два отряда, искали ее, но те, кто был на холме, видели ее в долине, а те, кто был в долине, – на холме (гемара к трактату «Сота», 14а). Спор Михаила

Архангела с сатаной о теле М., описанный в иудейском апокрифе «Вознесение М.» (конец I в. до н. э. или начало I в. н. э.), упомянут в новозаветной литературе (Иуд. 1:9). В целом М. для иудаизма – первоучитель веры (формула «М., учитель наш»), к которому возводили и написание Пятикнижия, и устную традицию (раввинистическую и каббалистическую). В христианском рассказе о Преображении Иисуса Христа М. как свидетель Мессии представляет «Закон», а Илия – пророческую линию Ветхого Завета.

Литературная стилизация образа М. в духе светских идеалов началась в эпоху эллинизма, когда грекоязычные еврейские писатели отождествляют М. с Мусеем, учителем Орфея, рассматривают его как культурного героя – изобретателя алфавита, строительного искусства, философии, государственной мудрости и т. п. (Эвполем, Артапан). Александрийский стихотворец сер. II в. до н. э. Иезекииль сделал М. героем трагедии «Исход» в духе греческих жанровых канонов. Стоическая философия, особенно интересовавшаяся фигурой законодателя как воспитателя народа, по сознательной программе формирующего нравы, и интерпретировавшая соответственным образом исторические или полумифические образы грекоримских законодателей вроде Ликурга, Солона, Нумы Помпилия и т. п., стимулировала такой же подход и к М., ощутимый, например, у Иосифа Флавия. Новоевропейская культура поставила на первый план трагический гнев пророка, спорящего с косной чернью: такова знаменитая статуя Микеланджело, изображающая М. в ярости, готового разбить скрижали, едва ли имеющего что-то общее с М. Библии, о котором сказано, что «он был человек кротчайший из всех людей на земле» (Чис. 12:3). Этот же демонизм и титанизм проступают в более поздних изображениях М., например в стенописи М. А. Врубеля в Кирилловской церкви (Киев). Рога из волос над лицом М. на многих изображениях связаны отчасти с лексическим недоразумением (по-еврейски одно и то же слово означает и «луч», и «рог»), отчасти с традицией символики рога как знака сверхъестественной силы. В числе музыкальных реализаций образа М. оратория Г. Ф. Генделя «Израиль в

Египте», оперы Дж. А. Россини («Моисей в Египте») и А. Шёнберга («Моисей и Аарон»).

Мытарства

МЫТА́РСТВА (греч. τελώνια, «таможни», «места взимания пошлины»), в православно-христианских представлениях испытания, угрожающие душе после смерти, но до окончательного решения ее участи на Страшном Суде. По этим представлениям, души искупают в М. свою греховность муками, среди которых важнейшая – встреча лицом к лицу с бесами, волю которых человек исполнял в прижизненных грехах. Пространственная зона этих испытаний – между землей и небом, где действуют «духи злобы поднебесные» (Еф. 6:12) – на границе миров материального и духовного, «земного» и «небесного», понимаемая христианской эсхатологией как опасная демоническая зона нечистой, падшей духовности, космических сил зла (см. ст. «Архонты»). Согласно ряду византийских текстов, вышедшая из тела душа видит страшные черные демонские обличья («муринов», или «эфиопов»); проходя сквозь них в сопровождении Ангелов, она в определенных местах воздушного пространства подвергается задержанию и допросу относительно отдельных грехов. Видение преподобной Феодоры из византийского жития Василия Нового (X в.) насчитывает 20 таких грехов (празднословие, лень, тунеядство, воровство, убийство и т. д.) и соответственно 20 М. Не подвергаются М. души людей, отличавшихся особой святостью, безупречно принятой мученической смертью, раскаявшихся грешников, получивших особую милость Бога, – их души беспрепятственно идут в рай (срв. слова Иисуса Христа, обращенные к «благоразумному разбойнику»: «сегодня же будешь со Мною в раю», Лк. 23:43).

Мотивы загробных М. нашли отражение в литературе XX в. у поэта-символиста Вяч. Иванова («Так, вся на полосе подвижной...» – модернизированный образ М. как «загробного кинематографа», предъявляющего беспомощной душе напоминание обо всем ею содеянном), а также – за пределами воздействия православной традиции – у английского писателя Дж. Р. Толкиена (рассказ «Дерево и лист»).

Никифор Хумн

НИКИФОР ХУМН (Νικηφόρος ὁ Χοῦμνος) (между 1250 и 1255 – 18 января 1327) – византийский философ, богослов, писатель и государственный деятель. В центре его философских сочинений – выяснение отношения к Платону и Аристотелю с точки зрения христианской догматики. Критическому анализу платоновских диалогов «Тимей» и «Парменид» посвящен трактат «О том, что ни материя не существует прежде тел, ни эйдосы не существуют обособленно, но то и другое выступает в единстве» (Ὅτι μήτε ἡ ὕλη πρὸ τῶν σωματίων, μή τε τὰ εἶδη χωρὶς, ἀλλ' ὁμοῦ ταῦτα. – Boissonade J. F. Anecdota nova. P., 1844; там же «Письма» – Ἐπιστολαί). Однако Никифор Хумн не является и последовательным аристотеликом, в целом он – эклектик, соединяющий платонизм и аристотелизм. В сочинении «Опровержение Плотина относительно души» (Ἀντιθετικὸς πρὸς Πλωτῖνον, 1835. – Plotini opera omnia, ed. F. Creuzer. Oxonii 11 (MPG, v. 140), посвященном критике неоплатонической концепции «предсуществования» души, Никифор выступил как защитник христианского понимания трансцендентальных судеб личности. В то же время этот трактат – проявление серьезного интереса к наследию неоплатонизма. Ряд сочинений посвящен физико-космологической проблематике: «О мироздании и его природе» (Περὶ κόσμου καὶ τῆς κατ' αὐτοῦ φύσεως, неопубл.), «О воздухе» (Περὶ τοῦ ἀέρος) и др. Представляет интерес полемика Никифора Хумна с Феодором Метохитом, затрагивавшая широкий круг философских, космологических и эстетико-литературных проблем и обусловленная, по-видимому, политическими разногласиями.

Николай Мефонский

НИКОЛАЙ МЕФОНСКИЙ (Νικόλαος ὁ Μεθώνης) (г. рожд. неизв. – ум. между 1157 и 1166) – византийский философ и церковный деятель. Во время христологических споров на соборах 1156 и 1157 гг. выступил как защитник строгой ортодоксии против неоплатонических и западных влияний, выразившихся в христологии Сотириха Пантевгена. В полемике против Сотириха Пантевгена Н. М. отстаивал строго объективный онтологизм: «Мы говорим, что железо горячо, а лед холоден, потому, что они таковы на деле, а не потому, что мы мыслим их такими» (цит. по кн.: Δημητράκοπου Α., Ἑκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη Lpz., 1866, а. 232). При этом Н. М. усматривал в концепции Сотириха возрождение платоновского учения об идеях и сам в полемических целях ссылался на критику этого учения Аристотелем. Систематическому сведению счетов с той опасностью, которую представлял для византийской ортодоксии возрожденный Михаилом Пселлом неоплатонизм, посвящено «Разъяснение на «Основы богословия» Прокла» («Contra Proclum», ed. Th. Vomel, Frankfurt, 1825). Кроме того, Н. М. участвовал в полемике с богомилами, составил «Вопросы и ответы» (Ἑρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις, ed. J. Th. Vomel, «Jahresbericht des Frankfurtschen Gymnasium», 1925–26, S. 1–39) – догматический трактат, пропагандировавший тринитарные идеи патриарха Фотия. Метод философской аргументации Н. М. обнаруживал сильное влияние аристотелизма Иоанна Дамаскина.

Николай Чудотворец

НИКОЛА́Й Чудотво́рец (греч. Νικόλαος, «побеждающий народ»), **Никола** (древнерусская форма, удержанная старообрядческой и фольклорной традицией); **Николай Угодник**, **Николай Мирликийский**, в христианских преданиях святой из разряда т. н. святителей (церковных иерархов), образ которого подвергся сильной фольклорной мифологизации, послужив соединительным звеном между дохристианскими персонификациями благодетельных сил и новейшей детской рождественско-новогодней «мифологией» (Санта Клаус – искажение голландского Синте Клаас, Sinte Klaas, «святой Н.»; его модификации – англ. Father Christmas, «батюшка Рождество», Дед Мороз). Время жизни Н. предание относит к 1-й половине IV в., самое раннее житие о нем на полтысячелетия моложе; таким образом, Н. с самого начала вступает в литературу как персонаж далеких времен, в котором типические черты христианской святости (и специально – идеального священника как «ревнителя» о вере и «печальника» о людях) полностью заслонили все индивидуальное. Предания рассказывают, как уже в младенчестве Н. являет себя образцом аскетической добродетели, до сумерек воздерживаясь от материнской груди по средам и пятницам, а по более поздней версии – обнаруживая чудесную способность стоять сразу же после рождения (распространенный мотив русской иконографии). Получив родительское наследство, Н. раздает его нуждающимся; особенно популярна история о впадшем в нищету отце трех дочерей, уже готовом с отчаяния сделать из них блудниц, которому Н. тайно подбрасывает в окно три узелка с золотом – на приданое каждой (в связи с этим эпизодом, где Н. фигурирует как неведомый благодетель, на Западе возник обычай потихоньку подкладывать детям подарки в чулок от лица Санта Клауса). Избрание Н. епископом города Мира в Ликий (юго-запад Малой Азии; отсюда обозначение Н. как «Мирликийского») сопровождается знамениями и видениями; в одном из них Иисус Христос и Дева Мария подносят Н. знаки

его сана – соответственно Евангелие и епископское облачение – омофор (именно с такими знаками отличия Н. чаще всего изображается на русских иконах). Ко временам правления римского императора Константина отнесены многочисленные рассказы о заступничестве Н. за несправедливо осужденных: явившись на место казни трех горожан Миры, Н. выхватывает меч из рук палача и всенародно обличает подкупленного судью; когда же под несправедливый приговор подпадают три полководца в Константинополе, Н., находящийся в это время в своем городе, вдали от дворца, является императору во сне и разъясняет ему его ошибку. Аналогичным образом он во время бесхлебицы снится некоему хлеботорговцу и властно велит ему везти свой товар в Миру. Легенды рассказывают о творимых Н. (как при жизни, так и после кончины) многочисленных чудесах избавления мореплавателей и утопающих (характерная для Н. власть над морской стихией впервые проявляется во время его паломничества в Палестину), а также вызволений заключенных и пленников. Фольклор, в котором образ Н. занимает большое место (он – персонаж многих русских сказок), добавляет к этому гротескные мотивы оживления школяров, разрезанных на части злым владельцем постоянного двора, или даже больных, расчленяемых самим Н. или его спутником с целью лечения (эпизод, засвидетельствованный в греческой мифологии применительно к Асклепию). Греческий моряк видел в Н. помощника и защитника в повседневном труде (он считался патроном – покровителем моряков, а также школяров), русский крестьянин – близкого, участливого, не боящегося замарать своих риз соучастника забот; культ его на Руси вплоть до XVIII в. был низовым, плебейским, сливаясь на периферии с реликтами языческих медвежьих культов.

В отличие от католической иконографии, в которой Н. – безличный персонаж, выражающий холодноватое достоинство епископского сана и опознаваемый лишь по атрибутам и житийным эпизодам, православная традиция знает очень характерный «портретный» облик Н. (высокий лоб, мягко круглящиеся линии лица, заботливый взгляд «пастыря», в котором преобладает то мягкость, то строгая проницательность).

Новый Завет

НОВЫЙ ЗАВЕТ (греч. Ἡ καινὴ Διαθήκη, лат. *Novum Testamentum*) – комплекс религиозных сочинений, прибавленных христианами к иудаистской Библии (обозначаемой в христианстве как Ветхий Завет) и составляющих вместе с последней христианскую Библию.

Термин *bêrit hāḥādāš* («новый союз» – между Богом и человеком) встречается в Ветхом Завете (Иер. 31:31); затем он служил самоназванием сектантской «кумранской» общины. Мысль о том, что Бог заново заключит союз с людьми (и не с отдельным избранником или избранным народом, но со всем человечеством) на основе их более духовного служения, возникла в эсхатологических чаяниях иудаизма. Христианство выступило с вестью о том, что «новый союз» Бога с человечеством осуществлен в результате примирительной миссии и свободной жертвы Христа (ср. Лк. 22:20). Для традиционной религиозности слово «новый» может быть наделено только негативным смыслом – здесь официальный иудаизм и греко-римское язычество были едины [критик христианства Келье (V, 25) хвалит иудеев за то, что они, в противоположность христианам, «соблюдая богослужение, унаследованное от отцов, поступают подобно прочим людям"]. Молодое христианство ввело это слово в обозначение своего «писания» и вложило в него свои высшие устремления и надежды, окрашенные пафосом эсхатологического историзма (ср. G. Quispel, *Zeit und Geschichte im antiken Christentum*, *Eranos-Jahrbuch* 20, 1951, S. 128 и сл.); члены христианских общин чаяли космического обновления и сами чувствовали себя «новыми людьми» (2Кор. 5:17). При этом речь идет не только о динамическом реформаторстве, но именно об историзме, ибо взаимоотношения Бога и человека оказались соотнесенными с мистически понятой идеей развития, эволюции, получили временное измерение (ср. Рим. 1–7 и др., где многократно подчеркивается, что Моисеев закон возник во времени и во времени же отменяется).

Противоречия и единство Н. З. В Н. З. объединены тексты различных авторов и различных эпох – от середины I в. до середины II в.; отбор канона из огромного материала раннехристианской литературы продолжался еще несколько столетий и окончательно завершился лишь ко 2-й пол. IV в. Естественно, что Н. З. кажется полным противоречий. Так, если послания апостола Павла развивают своеобразную концепцию спасения только через веру, резко противопоставленную идее религиозной заслуги через исполнение обрядов или иные «дела» (см., напр., Рим. 4:2–4, 11:6: «Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью»), то в «Соборном послании ап. Иакова» мы встречаем прямую полемику с Павлом: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?» (Иак. 2:24). Здесь даются две различные модели религиозности: первая получила реализацию в протестантизме («спасение единой верой» Лютера, диалектическая теология), вторая – в юридическом рационализме католицизма. «Апокалипсис» и послания Павла дают различные типы отношения к социальной действительности Римской империи, намечающие две противоположные линии, проходящие через всю историю христианства: религиозно окрашенное бунтарство многих средневековых ересей, левого крыла Реформации и т. п. и социально-политический консерватизм официальных церквей.

Однако противоречия не отменяют внутреннего единства Н. З. как выражения определенного мировоззренческого стиля. Это единство – в общей атмосфере напряженного эсхатологизма, парадоксализма и личностного психологизма. Парадоксализм Н. З., одинаково характерный для мышления таких несходных между собой религиозных писателей, как автор «Апокалипсиса» и авторы «Посланий ап. Павла», имеет принципиальный характер и вытекает не только из обычного для религии недоверия к рационализму, но и из переживания кризисной исторической диалектики, принуждающей человека к радикальной переоценке ценностей (см., напр., 1 Кор. 1:21, 26–28). Все традиционные «естественные» оценки подвергнуты сомнению: человек сильнее всего тогда, когда он доходит до

предела в лишениях и отчаянии, ибо только тогда вступает в действие «благодать», раскрывающаяся в кризисных психологических ситуациях (напр., 2Кор. 12). Символ этого кризиса – смерть и возрождение: «святой», по Н. З., уже здесь, на земле, живет как бы по ту сторону смерти: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» (Рим. 6:3). Поэтому центральная весть Н. З. – крестная смерть и воскресение Бога, коррелятом чему служат муки и воскресение верующих, понимаемые в буквальном смысле, но одновременно как символ психологического процесса обновления в земной жизни. Высокая оценка страдания (ср. Ин. 16:20–21) вообще характерна для христианства на всех его этапах, но позднее она приобретает более рационалистический характер аскезы, восходящей скорее к греческой философии, нежели к Н. З. (ср. *J. Leipoldt, Griechische Philosophie und fruhchristliche Askese*, В., 1961). В Н. З. отчаяние понимается не столько как «умерщвление плоти», сколько как мучительное переживание антиномичности космических процессов и собственной души (ср. Рим. 7:19: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю»). При этом элементы диалектики в Н. З. лишены того онтологического характера, который они приобретают в патристике; это этическая диалектика, поданная в символическо-мифической форме.

Миф в Н. З. Характеристика новозаветного повествования как мифологического не стоит ни в какой зависимости от вопроса об историчности Иисуса Христа, апостолов и т. п.; мы имеем здесь дело с мифологией постольку, поскольку конститутивной чертой Н. З. является непосредственное отождествление реального и смыслового, однократного и «вечного». Однако мифология Нового Завета не изоморфна языческим мифологиям, складывавшимся еще в эпоху общинно-родовой формации. В свое время большим достижением библейской критики было то, что она сумела разложить топику (т. е. набор мотивов) новозаветного мифа на заимствования из языческих мифов (страждущий, умирающий и воскресающий бог растительности, тотемистическое животное

как объект евхаристической трапезы и т. п.). Но топика еще не объясняет структуры: элементы языческой топики, из которых складывается новозаветный миф, получают в его структуре смысл, прямо противоположный их первоначальному значению. Достаточно сравнить свободную жертву Христа с аналогичным актом любого натуралистического бога-страдальца (Осириса, Аттиса, Таммуза, Диониса и т. п.), чтобы понять эту разницу между двумя мифологиями: языческий бог со своими «страстями» и воскресением вплетен в безличностный круговорот природы и сознательный выбор между приятием и неприятием своей участи для него немыслим, в то время как в новозаветном мифе в центре стоит проблема личностного выбора со всеми своими этико-психологическими атрибутами («моление о чаше»). Акцент переносится с объективистски-безразличного «факта» страстей бога на свободный акт его воли, иначе говоря, с природных процессов – на этические. На место космологизма, определявшего античное мировоззрение в его идеалистических и материалистических, мифологических и научных формах, ставится принципиальный антропоцентризм (термины «космос» и «эон» употребляются в Н. З., как правило, в обесценивающем смысле). Н. З. в мифологической форме преодолевает эту внеличностность (индивидуальная человеческая душа в ее неповторимости с точки зрения Н. З. есть большая ценность, чем все вещественные, интеллигибельные и социальные космосы, вместе взятые).

С этим связано и другое. Языческий миф принципиально внеисторичен и отражает ритм природы с ее «вечными возвращениями»; иудаистский миф ближе к христианскому мистическому историзму, но оперирует преимущественно с отдаленным прошлым или отдаленным будущим; христианский миф есть миф истории по преимуществу и притом истории актуальной. На место характерной для греческого язычества (как в мифологическом, так и в философском его оформлении) циклической концепции развития ставится концепция прямолинейного движения (Евр. 9:25–28; 1Пет. 3:18; ср. слова Августина, «О граде Божьем», XII, 14: «Христос один раз умер за грехи наши... по кругу же блуждают нечестивцы... ибо таков

путь их заблуждения»). Тот факт, что главный герой Н. З. максимально приближен хронологически, что сам миф дан в форме исторической биографии со всевозможными прозаическими подробностями римской действительности, вроде переписи населения при Августе, присутствия римского прокуратора и т. п., выражает целый переворот в мифотворческих установках. Наряду с мифической символикой, экзальтированной торжественностью и т. п., новозаветное повествование пестрит снижающими подробностями, которые в подлиннике резко подчеркнуты вульгарной греческой лексикой; эти снижающие подробности – важнейшие интегрирующие моменты новозаветного мифа, структура которого строится на контрастном единстве, на парадоксальном отождествлении «высокого» (мифолого-теологического) и «низкого» (историко-бытового) планов, на неожиданном «узнавании» одного в другом, что достигает кульминации в своем центральном пункте – изображении крестной смерти Христа. С одной стороны, это самая низменная из всех мыслимых казней и притом будничное зрелище для жителя Римской империи, с другой стороны, – именно это оказывается высочайшей мистерией, каждый момент которой совершается «во исполнение написанного». Миф внедряется в историю, оказывается приписанным к определенным историческим датам и географическим пунктам; то единство человеческой жизни и универсально-всеобщего бытия, которое в языческой мифологии мыслилось само собой разумеющимся и затем распалось с ростом абстракции, отыскивается заново, причем на этот раз с абсолютом связывается не только вневременная, «вечная» сфера человеческого бытия, но и специально историческая сторона жизни человека. В этом смысле в Н. З. уже заложены христологические искания патристики V-VII вв. с ее проблематикой снятия дуализма, хотя, разумеется, вычитывать из Н. З. христологическую догматику в готовом виде может только консервативно-теологическая экзегеза.

Таким образом, в Н. З. элементы языческого мифа, как и различных идеологических систем позднеантичного мира, идейные и даже терминологические заимствования из

вульгарной греческой философии стоико-кинического направления, из языческой синкретической мистики, магизма и мистериальных учений, из иудейской экзегетики, из обихода сект типа «кумранской» и т. п. приобретают новое смысловое единство.

Ной

НОЙ (евр. *nōaḥ*, в Библии соотнесено с глагольным корнем ННМ и понято как «успокаивающий» – Быт. 5:29; греч. Νῶε), в преданиях иудаизма и христианства герой повествования о всемирном потопе, спасенный праведник и строитель ковчега (срв. Зиусудра, Атрахасис и Ут-Напишти в шумеро-аккадской традиции, Девкалион в греческой традиции); спаситель мира зверей и птиц, через своих сыновей Сима, Хама, Иафета родоначальник всего послепотопного человечества. Согласно библейскому повествованию, когда от браков «сынов Божьих» (т. е. падших Ангелов) с «дочерьми человеческими» явилась новая порода исполинов, Бог нашел всех людей развратившимися и преданными злу, и только один человек «обрел благодать перед очами Господа» (Быт. 6:1–8); этот единственный избранник и был Н., потомок Адама в девятом колене, правнук Еноха. Его возраст исчисляется в таких же огромных числах, как и долголетие других начальных прародителей человечества: ко времени рождения сыновей ему было 500 лет, а ко времени потопа – 600 лет. Бог, решивший наслать на людей за их развращение потоп, предупреждает Н., который «ходил пред Богом», был «человек праведный и непорочный в поколении своем» (Быт. 6:9), о предстоящей катастрофе и велит построить ковчег, давая точные предписания относительно материала, устройства (важен мотив трех ярусов ковчега, отвечающих тройственному по вертикали членению мироздания, мирового древа и т. п.; по послебиблейскому объяснению, нижний ярус занимали пресмыкающиеся и звери, средний – люди, верхний – птицы) и размеров (Быт. 6:13–16). Для обозначения «ковчега» употребляется то же слово, что и для просмоленной корзинки, послужившей для спасения младенца Моисея на водах Нила (Исх. 2:3), между тем как «Ковчег Завета» (таинственный ларец, с которым связывалось «присутствие» Господа) обозначен по-еврейски совсем иным словом. Н. вводит в ковчег то ли по одной паре всех наземных животных (Быт. 6:19), то ли по семь

пар ритуально чистых животных и по одной паре нечистых (Быт. 7:2–3), а затем входит сам с женой, сыновьями и женами сыновей (всего восемь человек). Непрерывный дождь продолжается 40 дней и ночей, высокие горы покрываются водой, и все живущее на земле гибнет (Быт. 7:17–24); вода прибывает 150 дней, затем начинает убывать, и ковчег останавливается «на горах Араратских» (Быт. 8:1–4). По прошествии еще 40 дней Н. выпускает в окно ковчега ворона, но тот не находит себе места и возвращается; так же неудачно вылетает голубь. Но семью днями спустя голубь возвращается со свежим листом маслины в клюве – знак того, что вода уже сошла; еще через семь дней голубь уже не возвращается; земля постепенно обсыхает, и через 365 дней от начала потопа люди и звери могут выйти из ковчега (Быт. 8:14–19). Н. приносит Господу жертву всесожжения (первое жертвоприношение в библейском рассказе о «праотцах»), и наступает торжественный час: Господь заключает с Н. и его семьей «Завет». Бог начинает с того, что обещает наказанной за человека земле правильное круговращение времен года впредь: «во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратится» (Быт. 8:22). Н. стоит перед Господом как прародитель будущего человечества и постольку как новый Адам и получает для начала то же благословение: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 9:1, ср. Быт. 1:28). Дарованная Адаму власть над животными не только подтверждена, но и усилена (вероятно, ввиду роли человека в спасении животного мира) дозволением употреблять в пищу мясо, хотя непременно ритуально обескровленное (что мотивировано мистическим характером крови как материализации души – Быт. 9:4). В связи с этим табуированием крови поставлен торжественный запрет на убиение человека под страхом смертной казни: «кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9:6). Знаком «Завета» с Н., гарантирующего, между прочим, невозможность в будущем всемирного потопа, объявляется радуга (Быт. 9:8–17). Как партнер торжественного договора с Господом, Н. как бы стоит

между Адамом, с одной стороны, и Авраамом и Моисеем – с другой.

Н. начинает заниматься земледелием; он (по-видимому, впервые на земле) насадил виноградник. Выпив вина, он опьянел и лежал нагим, что было осмеяно Хамом, между тем как оба других сына Н., отвернувшись и не глядя на наготу отца, почтительно прикрыли ее. Узнав о происшедшем, Н. благословил Сима и Иафета и проклял Ханаана, сына Хама и родоначальника ханаанеян, определив последним рабский удел (Быт. 9:20–27). Так, Н. выступает как культурный герой, изобретатель виноделия и учредитель института рабства (что с неодобрением отмечается послебиблейской традицией, срв. мидраш «Танхума Берешит» 20). Еще по одной версии Н. первым сделал плуг и серп, что расширяет его роль культурного героя; говорится также о его небывалых дотоле пальцах, приспособленных для быстрой физической работы. Умер Н. в возрасте 950 лет (Быт. 9:29).

Позднейшие легенды группируются по преимуществу вокруг нескольких моментов жизни Н. Первый из них – рождение: тело новорожденного озаряет ярким светом весь дом, младенец сейчас же встает на ноги и начинает молиться, после чего его дед Мафусаил идет к пределам земли для встречи с Енохом, узнает от него будущую судьбу мальчика и нарекает его Н. (согласно эфиопскому изводу книги Еноха). Позднее отцовство Н. легенды объясняют тем, что он предвидел гибель человечества, не желал иметь детей и женился по велению Господа («Танхума Берешит» 39 и др.); жену Н. обычно отождествляют с Ноемой, сестрой Тувал-Каина («Берешит рабба» 23, 4). Много легенд относится к плаванью ковчега. Особо отмечена отеческая забота Н. о животных, которых он самолично кормил из своих рук подходящим для них кормом и в подходящее для них время, так что не знал покоя ни днем, ни ночью целый год («Танхума 15а»). Сказочные подробности касаются спасения великана Ога, который не уместился в ковчеге, но получал еду тоже от Н. Но традиция укоряет Н. за то, что он упустил случай молить Бога о спасении человечества от гибели; наученные примером Н., праведники в

последующем молились о спасении грешников, как Авраам – о спасении жителей Содома, а Моисей – о помиловании своего народа. Впрочем, не выступив предстателем за грешных современников, Н. предупреждал их о предстоящем потопе (сюда восходит представление о пророческом достоинстве Н.) и даже, по некоторым версиям, намеренно затягивал строительство ковчега, чтобы у них было время покаяться. Важную роль играет в раввинистической литературе концепция «Завета» Господа с Н. и Закона, данного через Н. всем его потомкам, т. е. всему человечеству, и составляющего некий минимум, через соблюдение которого может спастись «хороший» язычник. Наконец, тема, которой легенды уделяли большое внимание, – виноградарство Н., его опьянение и грех Хама. Откуда Н. взял лозу на земле, разоренной потопом? По версии Псевдо-Ионафанова таргума на Быт. 9:20, она была принесена рекой из Эдема; по другой версии, однако, райское происхождение винограда подвергалось дискредитации, поскольку он отождествлялся с деревом познания добра и зла. Грех Хама интерпретировался в раввинской экзегезе как оскотление отца (срв. оскотление Урана Кроном и другие аналогичные мотивы); проклятие Хама не в его собственном лице, но в лице его сына мотивировали тем, что он воспрепятствовал отцу породить нового сына (Вавилонский Талмуд, трактат «Санхедрин» 70а; «Берешит рабба» 36, 7). Возникал еще вопрос: почему срок жизни Н. не достигает 50 лет до красиво округленного тысячелетия, которое он достоин был бы прожить за свою безупречность? Предполагали, что он добровольно пожертвовал 50 лет жизни имеющему некогда родиться Моисею (как до него Адам подарил Моисею 70 своих лет).

Н. – популярный персонаж раннехристианского искусства, являющийся вместе с тремя отроками, Даниилом среди львов и другими аналогичными фигурами идеальный пример бодрого доверия к Богу в самом средоточии непреодолимой катастрофы. Ковчег, принимающий в себя спасаемых среди гибнущего мира, – для христиан выразительный символ

назначения Церкви. В русской фольклорной традиции имеются так наз. духовные стихи о потопе и о Н.:

*В страхе смертном находился,
Когда ветер с водой сразился,
Ной с семьей.*

*Черным враном извещался, –
Вран к ковчегу возвращался:
Все земли нет...*

Среди использования предания о Н. в литературе XX в. – пьеса А. Обэ «Н.» (в ней энтузиазм героя приводит к конфронтации с циническим рационализмом Хама).

Обращение

ОБРАЩЕНИЕ – принятие определенной (религиозной или философско-моралистической) доктрины и вытекающих из нее норм поведения. Пока нравственность не отделилась от автоматически действующих бытовых норм и личное моральное сознание отождествляло себя с общественным мнением родового, этнического, полисного и т. д. коллектива, самостоятельный выбор образа мыслей и образа жизни был невозможен: человек мог нарушать общепринятые нормы, но не мог искать для себя другие. То же относится и к религиозным формам сознания. Только разрушение автоматизма традиционных оценок сделало жизненную позицию индивидуума проблемой и расчистило место для психологии О. Для античной культуры феномен философско-моралистического О. (с более или менее религиозной окраской) становится возможным с VI в. до н. э. (орфики и пифагореизм впервые предлагают свой «образ жизни», альтернативный к общепринятому), типичным – после выступления софистов и Сократа, центральным и определяющим – в эпоху эллинизма и Римской империи. Авторитет традиции вступает в борьбу с авторитетом философской доктрины (Сократ и другие философы обвинялись, в частности, в подрыве родительской власти), но не выдерживает его конкуренции. В условиях всеобщей общественной деморализации философия все решительнее выставляет претензию быть «искусством жизни», единственным источником правильной моральной ориентации личности. Дуалистическое противопоставление неразумной житейской рутины и спасительного «учения» одинаково характерны для киников, эпикуреизма и стоицизма. Отношение к основателям школы строится (даже в нерелигиозном эпикуреизме) по модели религиозного представления о «спасителе» (ср. у Лукреция III, 14–16, обращение к Эпикуру: «Ибо лишь только твое, из божественной мысли возникнув, Стало учение нам о природе вещей проповедать...»).

В большом количестве создаются легенды об О. к философии далеких от нее людей. К началу нашей эры вербовка обращенных приводит греко-римскую философию к методам уличной проповеди. Параллельно идет развитие религиозного прозелитизма. Особую активность на рубеже I в. до н. э. и I в. н. э. проявляет иудаизм, древневосточные культы Римской империи (египетские, малоазийские, персидские) также выходят из своих этнических рамок. В Средней и Восточной Азии с широкой пропагандой своих жизненных установок выступает буддизм. Христианство (как впоследствии ислам) с самого начала ставит перед собой как первоочередную практическую задачу О. всего человечества (Лк. 2:30–32; Деян. 13:47 и др.). Разрабатывается идеал профессионального проповедника, который, чтобы заставить себя слушать, способен стать «всем для всех» (1Кор. 9:22); это способствует динамичности новой веры, широко усваивающей и перерабатывающей самые различные идеи и представления.

Техника проповеди, этико-психологическое осмысление акта О. и его терминологическая характеристика заимствуются у позднеантичной философии и восточной религиозной пропаганды, но переживание О. становится более интенсивным. В сочинениях, приписываемых апостолу Павлу, О. интерпретируется как радикальное духовное перерождение, как подобие смерти, из которой человек «воскресает» к новой жизни и уже на земле живет как бы по ту сторону смерти (Рим. 7:4–5). Это новое понимание О. приобретает особое значение для последующей эпохи, когда адептами христианской религии становятся высокообразованные люди, кровно связанные с традициями языческой культуры и способные к сложной индивидуалистической рефлексии. Переживание ими О. как мучительного перелома давало богатый материал для психологического самоанализа [напр., в лирике Григория Назианзина (ок. 330 – ок. 390) или Павлина Ноланского (IV в.)], пробивая брешь в традиционном античном понимании человеческого характера как неизменной данности; высшее достижение рефлектирующего автобиографизма на основе идеи

О. – «Исповедь» Августина с ее невозможной для классической античности картиной становления личности.

Когда христианству удастся достичь (в известных географических пределах) полного господства и О. как переход в новую веру оказывается возможным лишь вне этих пределов, в отношении к проблеме О. выявляются два мировоззренчески противоположных понимания религии. Социально-организующие претензии Церкви требуют максимальной стабилизации духовной (в т. ч. и религиозной) жизни. С этой точки зрения вера – не предмет переживания, но беспрекословное включение себя в структуру церковной иерархии и принятие этой иерархии как само собой разумеющейся данности: чем механичнее будет происходить этот процесс, тем лучше. Именно такая тенденция торжествует в эпоху раннего Средневековья как в восточном, так и в западном христианстве. Этико-психологическая традиция, идущая от Павла и Августина и требующая от верующего интенсивного переживания все новых и новых ступеней О. (самопреодоление, «покаяние»), находит себе, как и религиозный индивидуализм вообще, единственное прибежище в сфере монашеского аскетизма, особенно на Востоке (Иоанн Лествичник, Исаак из Антиохии).

Кризис феодальной формации и рост религиозного индивидуализма создают возможности для нового расцвета психологии О. как интимного самоуглубления в еретических движениях (богомильство, альбигойцы и др.), индивидуалистической рефлексии мистиков (Бернард Клервоский, Бонавентура), предреформационных кружках «Братьев общей жизни» («*Fratres communis vitae*») и «Современного благочестия» («*Devotio moderno*»). С другой стороны, негативное отражение идеи религиозного О. можно видеть у провозвестника новой, иррелигиозной культуры Ф. Петрарки: в его диалоге «О презрении к миру» восходящий к Августину мотив О. снова становится инструментом психологического самоанализа, но на этот раз самоанализ выявляет, по сути дела, невозможность О. для человека Возрождения, т. е. подлинного подчинения его внутренней жизни христианским нормам.

Борьба Реформации и Контрреформации, создав возможность выбора между конкурирующими вероисповеданиями, возрождает психологию религиозного О. в ее исконном виде (ср. биографии Лойолы, Лютера и других деятелей эпохи). По Лютеру, человек должен непрерывно вновь и вновь переживать динамику О.: «Наша жизнь – не пребывание в благочестии, но обретение благочестия, не здоровье, но выздоровление, не бытие, но становление...» (цит. по кн.: *Hertzsch E., Die Wirklichkeit der Kirche, Halle, 1956, S. 15*). Сентиментально-индивидуалистические полусектантские религиозные течения, широко возникающие в XVII в. в русле как католицизма (янсенизм), так и протестантизма (пиетизм), исходят из резкого противопоставления избранников, прошедших через О., и массы верующих, приемлющих религию чисто формально.

В последующие эпохи понимание О. как тотального душевного кризиса реставрируется (и усиливается) в религиозном индивидуализме Кьеркегора (учение об абсолютном «отчаянии» как необходимой предпосылке всякого религиозного переживания); в XX в. эта концепция становится краеугольным камнем религиозных вариантов экзистенциализма (неоортодоксия, учения Ясперса, Марселя и др.). Выросшая на основе христианского понимания О. идея внутренней катастрофы, чувства отчаяния и отвращения к себе как единственного пути к подлинному «познанию» усваивается и теми представителями поздне-буржуазного пессимизма и иррационализма, которые не приемлют христианство как позитивную доктрину, – Ницше, Хайдеггером и другими. Эта идея пронизывает и весь современный экзистенциализм, вне зависимости от христианской или атеистической позиции отдельных его теоретиков.

Откровение

ОТКРОВЕ́НИЕ – в представлениях монотеистических религий непосредственное волеизъявление трансцендентного Божества или исходящая от него информация как абсолютный критерий человеческого поведения и познания.

Становление идеи О. Первой предпосылкой концепции О. является распространенное уже на примитивных ступенях политеизма представление о том, что особые избранники – колдуны, шаманы, духовидцы, сивиллы и т. п. – в состоянии транса могут говорить от лица высшей силы, временно вытесняющей их личность. Из этой архаической практики развивается прорицание, у языческих культурных народов принимающее весьма сложные и регулярные формы (напр., оракулы в Греции). Однако в рамках политеизма понятие О. было еще невозможным. В языческой мифологии божество есть интегрирующая часть космоса, хотя и наделенная в избытке природными силами, но ограниченная и подвластная космической закономерности. Внушаемые таким божеством прорицания хотя и более авторитетны, чем заурядные источники человеческого знания, но принципиально от них не отличаются: во-первых, сфера божественного внушения не отделена от сфер чисто человеческой активности (напр., поэтическое творчество в раннюю эпоху осмыслялось как результат такого внушения, что не находилось в противоречии с мирским характером греческой поэзии), от области простого гадания и т. п., во-вторых, для язычества характерно представление, что бог может намеренно солгать (ср. сон Агамемнона у Гомера, «Илиада», кн.2, и слова Муз у Гесиода, «Теогония», ст. 27), а если и захочет открыть истину, должен считаться с запретами судьбы (ср. Геродот I, 91, 2); слова этого бога неизменно двусмысленны, он, по выражению Гераклита (В 93), «не высказывает и не утаивает, но намекает». На всем протяжении греко-римской полисной классики содержание предсказаний оракулов оставалось в рамках чисто утилитарных

вопросов и чуждалось умозрительной проблематики (ср. Плуларх, *De Pythiae orac.* гл. 26–28).

Следующая необходимая предпосылка концепции О. – идея сверхчувственной реальности, требующей столь же внечувственного, внеэмпирического познания. Эта тема развита в тех областях древнегреческой (элеаты, традиция Платона) и древнеиндийской (традиция веданты) философии, где имеет место спекулятивная работа над понятием абсолютного бытия («истинно-сущее» – греч. τὸ ὄντως ὄν; санскр. *satyasya satyam*), сравнительно с которым мир чувственного опыта (а также мир древней мифологии, не отмежеванный от эмпирии) оказывается «кажимостью», «заблуждением» (δόκος Ксенофана, *avidya* веданты). Для того чтобы выйти за пределы окружающей человека «кажимости» и достичь знания об истинно-сущем, необходимо исключительное озарение (Парменид облакает эту мистифицированную гносеологию в форму поэтического мифа о странствии философа за пределами космоса). Само понятие истины трансформируется: внеэмпирическая «истина» должна раскрыться в напряженном самоуглублении. На идее сверхчувственного познания зиждется и буддизм. Однако все это еще не есть О.; «сущее» элеатов, Платона, веданты безлично и потому пассивно; если человеку и удастся прорвать эмпирическую «иллюзию» и познать «истину», то он обязан этим собственному самоуглублению или же учителю, личность которого, какой бы сверхчеловеческой она ни мыслилась, все же не тождественна самому абсолютному бытию.

Для того чтобы идея О. получила завершение, необходимо, чтобы это «истинно-сущее» бытие приобрело личностное осмысление: оно должно не только быть объектом «исканий» для человека, но и само активно «искать» его и «открываться» ему (ср. слова Бернарда Клервоского об отношениях Бога и человеческой души: «Ты не искала бы, если бы тебя самое прежде не искали»). Этот шаг был впервые сделан в иудаизме: ветхозаветный Бог – это не столько «сущий», сколько «живой», «действующий» Бог, не столько объект созерцания, сколько субъект воли, некоторое «Я» (это определяется отчасти уже спецификой значения древнееврейского глагола *hāyā*,

употребленного в знаменитой самохарактеристике Яхве – Исх. 3:14 сравнительно с древнегреческим глаголом εἶναι – «быть»). Именно эта персональность иудейского Бога делает возможной идею О.: Бог «открывает» (*gālā*) человеку тайны мира и Свою волю в акте личностной «милости» (*hēn*) и человек обязан в ответ на это «уверовать» (*he'ēmin*). Наибольшей четкости понятие О. достигает в позднем (т. н. «раввиническом») иудаизме; в талмудическом трактате «Сангедрин» дана четкая формула святости «писания» (X, 1), говорится о том, что содержание О. всегда одно и то же, но варианты вносятся личностью воспринимающего О., т. е. пророка и т. п. Из иудаизма сложившееся понятие О. переходит в христианство и ислам. Для христианства высшее О. есть Сам Христос, в личности которого непосредственно раскрыты как абсолютное бытие, так и абсолютная истина этого бытия, как бы его смысловая формула, логос (см. Ин. 14:6: «Я есмь... истина»).

Структура идеи О. В соответствии с общим иерархическим мировоззрением средневековой теологии в О. также различается несколько уровней. Высшая реализация О. – «писание» (соответственно Ветхий Завет, Новый Завет и Коран), причем даже в пределах канона «писания» возможна субординация: в христианстве Новый Завет оценивается как О. высшего уровня сравнительно с Ветхим Заветом. Но к «писанию», по ортодоксальным средневековым учениям, невозможно подойти, минуя низшую ступень О. – «предание» [в иудаизме – Талмуд, в христианстве – тексты Отцов Церкви, в исламе – сунна]. В противоположность этому пониманию О., оппозиционные группы или отрицают «предание» и требуют возвращения к «писанию» (в иудаизме – караимы, в исламе – различные секты и весь шиизм, в христианстве – ереси, подготовившие Реформацию), или толкуют О. как незамкнутый, длящийся диалог Бога с людьми, как процесс (так, Иоахим Флорский учил о «вечном Евангелии», которое будет высшей формой О. и отменит «писание» обоих заветов). Незамкнутая концепция О. предполагает, что любой человек способен, помимо канонического «писания» и охраняющей его церковной иерархии, общаться с Богом и получать от него О. Обе эти идеи

проходят красной нитью через учения средневекового сектантства и получают затем выражение в протестантизме с его подчеркнутой ориентацией на Библию и в то же время с его учением о том, что Бог всегда может непосредственно обратиться к душевным глубинам человека, минуя все внешние инстанции.

Вопрос об отношении О. и разума в религиозной философии. Когда идея О. вместе с христианством проникла с Востока в сферу греко-римской культуры, она сразу же оказалась в резком противоречии с античным интеллектуализмом: по словам, приписываемым апостолу Павлу (1Кор. 1:22–23), для «эллинов», которые «ищут мудрости», христианская проповедь об О. есть «глупость». Перед христианами, уже принявшими идею О., встал вопрос: не делает ли О. дальнейшие философские искания ненужными? Ряд христианских авторов отвергает всякий контакт между верой и философским рационализмом: «Что общего у Афин и Иерусалима? У Академии и Церкви?» – вопрошает Тертуллиан (De praescr. haeret, 7). Ввиду неконструктивности этого подхода Ориген предлагает другое решение: О. должно дать как бы сумму аксиом для рационалистической рефлексии, и принятие этого О. на веру не завершает, а открывает путь познания: «есть огромная разница между осмысленной верой и голой верой» (In Ioan. XIX, 1). Этот же подход характерен и для средневекового теологического рационализма: для Ансельма Кентерберийского, напр., О. есть предпосылка научного познания: «Я не стремлюсь понять, чтобы уверовать, но верую, чтобы понять» (Proslogion, I). По словам Фомы Аквинского, «как теория музыки принимает на веру основоположения, преподанные ей математикой, совершенно так же теология принимает на веру основоположения, преподанные ей Богом» («Summa theologiae», Qu. I, art. 2). Выступая против т. н. теории двойственной истины, Фома решительно отрицает возможность какого-либо противоречия между тезисами О. («сверхразумные истины») и тезисами рационалистического умозрения («разумные истины»), которые призваны дополнять друг друга. Более радикальная точка зрения, согласно которой все

содержание О. может быть выведено путем логического конструирования (Иоанн Скот Эриугена, Беренгар Турский, Абеляр), обычно расценивалась как еретическая.

В Новое время протестантизм резко выступил против теологического рационализма схоластики; если протестантские концепции до некоторой степени эмансипируют разум от О., то тем в большей степени они эмансипируют О. от разума (ср. слова Лютера о теологизирующем разуме как «блуднице дьявола»). Рационализм XVII в. (особенно Спиноза) и просветительство XVIII в. подвергли самый принцип О. уничтожающей критике. Понимание О. как радикального упразднения всех основ рационализма было снова принято Кьеркегором, однако в целом для рационалистической религиозности XIX в. характерно растворение О. в общей сумме «духовных прозрений человечества» – по типу гегелевского тезиса о человеческой истории как самораскрытии абсолюта.

Современный иррационализм обнаруживает сильное тяготение к идее О. Кьеркегоровская концепция О. получила широкое распространение в сфере протестантской теологии (см. ст. «Диалектическая теология»): «неоортодоксы» характеризуют О. как абсолютно несоизмеримое ни с какими человеческими критериями и ценностями (ранний К. Барт), а восприятие О. человеком описывают как «диалектическое» противоречие, не поддающееся объяснению (Э. Бруннер, потративший много сил на борьбу с затушевыванием понятия О. в либеральном протестантизме, в частности у Ричля). Теологи, тяготеющие к экзистенциализму, понимают О. как психологический процесс «выбора» и «самоосуществления» человека (протестант Р. Бультман, католик Г. Марсель и др.). В противовес этому неосхоластика подчеркивает объективный и социальный характер О., позитивное отношение христианства как религии О. к социальным и культурным ценностям, к «гуманизму» и к разуму, а также активную роль человека как «адресата и партнера откровения» (Г. Фриз, У. Ф. Бальтазар и т. п.). В попытках завоевать для католицизма науку возрождается старый тезис Фомы Аквинского о гармоническом соотношении между «сверхразумными» и «разумными» истинами. Весьма

распространено (особенно в протестантских кругах) признание исторической ограниченности Библии как одного из ее «измерений», «диалектически» сосуществующего с другими «измерением», в котором Библия есть выражение О. «Рабский образ носит и Библия, эта скомпилированная, неоднократно переработанная, устаревшая, составленная заблуждавшимися людьми книга, в которой, однако, записано святое, беспримесное, непогрешимое, вечно новое слово Божье» – читаем мы у одного последователя К. Барта в ГДР (*Herzsch E., Die Wirklichkeit der Kirche, Bd 1, Halle, 1956, S. 14*).

Специфически американским явлением остается фундаментализм, который в своей апологии идеи О. требует принятия на веру всего содержания Библии в возможно буквальном смысле. Но в целом теологизирующая философия Запада ищет более утонченный подход к проблеме О., постулируя для О. особый уровень, в пределах которого оно избавляется от возможности столкновения с критическим разумом.

Павел

ПАВЕЛ (греч. Παῦλος как передача лат. Paulus, «малый»), «апостол язычников», не знавший Иисуса Христа во время Его земной жизни и не входивший в число двенадцати апостолов, но в силу особого призвания и чрезвычайных миссионерско-богословских заслуг почитаемый как «первопрестольный апостол» и «учитель вселенной» сразу после Петра и вместе с ним. П. происходит из колена Вениамина, родился в малоазийском городе Тарсе (в Киликии); он – наследственный римский гражданин (Деян. 22:25–29), с чем связано его римское имя (евр. имя П. – Саул, в традиционной передаче Савл, дано в честь царя Саула, также происходившего из колена Вениамина). П. зарабатывал на жизнь изготовлением палаток (Деян. 18:3). Был воспитан в строгой фарисейской традиции (Деян. 26:5), учился в Иерусалиме у известного рабби Гамалиила Старшего (Деян. 22:3). Преданность консервативному иудаизму внушила ему ненависть к первым христианам, составлявшим иерусалимскую общину. В молодые годы он участвовал в убийстве диакона Стефана, забитого камнями (Деян. 7:58, 8:1), в арестах христиан в Иерусалиме (Деян. 8:3). Намереваясь начать широкое преследование бежавших из Иерусалима членов общины, он направляется в Дамаск (Деян. 9:1–2). Однако на пути в Дамаск он испытал чудесное явление света с неба, от которого пал на землю и потерял зрение; голос укорил его («Савл, Савл! Что ты гонишь Меня?», Деян. 9:4) и велел слушаться тех, кто скажет ему в Дамаске, что делать. «Видение в Дамаске» стало поворотным событием в жизни П. Исцелившись от слепоты по молитве христианина Анании, П. принимает крещение и начинает проповедь христианства в Аравии (Гал. 1:17), затем в Дамаске, откуда ему пришлось бежать, спустившись ночью по городской стене в корзине (Деян. 9:24–25). Но по-настоящему его миссионерские пути начинаются с Антиохии, культурной столицы эллинизма. Далее он проповедует христианство в Киликии, на Кипре, в Галатии, Македонии, Афинах (он «возмутился духом при виде этого

города, полного идолов», Деян.17:16), Коринфе, Эфесе, Испании. Нередко его встречают враждебно – побивают камнями, избивают палками, бросают в темницу (откуда П., воззвав к Богу, чудесно освобожден: «вдруг сделалось великое землетрясение, так что поколебалось основание темницы», Деян.16:26). В доказательство правоты нового вероучения П., «исполнившись Духа Святого» (Деян. 13:9 и др.), творит чудеса: насылает слепоту на «волхва лжепророка» (Деян.13:6–12), исцеляет хромого (это имело среди язычников неожиданный эффект: они начали кричать: «боги в образе человеческом сошли к нам» и намеревались принести жертвы П. и его спутнику, которым пришлось убеждать толпу в том, что они простые люди, желающие обратить их «от богов ложных» к «Богу живому», Деян.14:8–18) и даже воскрешает умершего (Деян. 20:9–12). Несмотря на неблагоприятное предсказание, П. отправляется в Иерусалим, где он схвачен иудеями, закован в цепи и чуть было не убит, но как римский гражданин отправлен в Кесарию к римскому наместнику, а оттуда по морю в Рим (П. предвещает кораблекрушение, что и сбывается, однако П. и его спутники чудесно спасены); ядовитая змея не причиняет ему вреда (Деян. 28:3–6). В Риме, проповедуя, он живет два года (Деян.28:30–31). О казни П. в новозаветных текстах не сообщается; последующее предание относит ее ко времени гонений Нерона на христиан (ок. 65 г.); он был казнен в Риме вместе с апостолом Петром. Рассказывается о чудесах, сопровождавших его смерть: его отрубленная голова выговаривает в последний раз имя Иисуса Христа; на том месте, где она упала, начинают бить три родника (откуда название римского монастыря Тре Фонтане), и т. п.

П. приписывается авторство 14 посланий, входящих в Новый Завет (большинство современных исследователей считает большую часть посланий действительно принадлежащими П., а его – подлинным историческим лицом, история жизни которого подверглась мифологизации). Апокрифический «Апокалипсис Павла» (возник ок. 400) описывает видения П. во время его вознесения «до третьего неба» (срв. 2Кор.12:2), посещение им места обитания

праведников и ада (его описание близко к картине ада в «Божественной комедии» Данте). На славянском языке апокриф известен под названиями «Слово о видении апостола Павла» или «Хождение апостола Павла по мукам».

Паскаль

ПАСКА́ЛЬ (Pascal) Блез (19.6.1623, Клермон-Ферран, – 19.8.1662, Париж), французский религиозный философ, писатель, математик и физик. После чрезвычайно плодотворной деятельности в области точных наук разочаровался в них и обратился к религиозным проблемам и философской антропологии: сблизившись с представителями янсенизма, выступил с энергичной критикой казуистики, насаждавшейся иезуитами («Письма к провинциалу», 1657, русский перевод 1898). Основной философский труд – «Мысли», посмертно изданное в 1669 собрание афоризмов, представляющее собой наброски к незавершенному полемическому труду.

Место П. в истории философии определяется тем, что это первый мыслитель, который, пройдя через опыт механистического рационализма XVII в., со всей остротой поставил вопрос о границах «научности», указывая при этом на «доводы сердца», отличные от «доводов разума», и тем самым предвосхищая последующую иррационалистическую тенденцию в философии (Якоби, романтизм и т. д., вплоть до представителей экзистенциализма). Выведя основные идеи христианства из традиционного синтеза с космологией и метафизикой аристотелевского или неоплатонического типа, П. отказывается строить искусственно гармонизированный теологический образ мира; его ощущение космоса выражено в словах: «это вечное молчание безграничных пространств ужасает меня». П. исходит из образа человека, воспринятого динамически («состояние человека – непостоянство, тоска, беспокойство»), и не устает говорить о трагичности и хрупкости человека и одновременно о его достоинстве, состоящем в акте мышления (человек – «мыслящий тростник», «в пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, как точку; в мысли я объемлю ее»). Сосредоточенность П. на антропологической проблематике предвосхищает понимание христианской традиции у С. Кьеркегора и Ф. М. Достоевского.

Пиетизм

ПИЕТИ́ЗМ (от лат. *pietas* – благочестие), направление протестантизма конца XVII-XVIII вв., противоречиво связанное с Просвещением и рационализмом. Как реакция на отвлеченность и догматическое окостенение протестантского (лютеранского) богословия П., парадоксально совмещавший сектантскую узость и большую смелость отдельных положений, стремился к пробуждению и обновлению религиозного чувства и по своим внутренним тенденциям тяготел к традиционной философской мистике, подчеркивая при этом значение практического переустройства жизни. Основная линия развития П. связана с именами Ф. Я. Шпенера (1635–1705, «*Pia desideria*», 1675) и А. Г. Франке (1663–1727), превратившего Галле в центр пиетизма. В стороне от основного направления П. находилось учение Г. Арнольда (1666–1714), давшего в своей «Беспристрастной истории Церкви и еретиков» («*Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie*», Т1 1–4, 1699) резкую критику церковной жизни, пересмотревшего историю Церкви с недогматических нравственных позиций и отчетливо выразившего демократическо-социальную сторону П. П. нашел отражение в творчестве Гёте, оказал известное влияние на Гердера, имел существенное значение для Гамана, Новалиса, Шлейермахера и формирования немецкого романтизма, способствуя художественному и философскому постижению личности в ее сложности и индивидуальной глубине.

Плерома

ПЛÉРОМА (греч. πλήρωμα – полнота), термин ортодоксальной и особенно еретической христианской мистики, означающий либо некоторую сущность в ее неумаленном объеме, без ущерба и недостачи (напр., в тексте Нового Завета: во Христе «обитает вся П. Божества телесно», Кол. 2:9), либо множественное единство духовных сущностей, образующих вместе некоторую упорядоченную, внутренне завершенную «целокупность». В доктринах гностицизма П. составляется из полного числа (напр., тридцати) зонов, в которых до конца развертывает себя верховная первосущность. Внутри П. зоны группируются по «сизигиям» (сопряжениям), т. е. как бы брачным парам, по очереди порождающим друг друга, а также по мистически знаменательным, числам («четверица», «осьмерица» и т. д.). Возникновение материального мира связывается с «падением» последнего зона – Софии, или Ахамот, нарушившей структуру П.; искупление Софии есть ее возвращение в П. В ортодоксальной теологии необходимо отметить учение Григория Нисского о «П. душ» как некоей сверхличности, имплицитно заключенной в душе первочеловека Адама и раскрывающейся во множестве человеческих душ, которые составляют органическое целое (сходные мотивы у Максима Исповедника, в Новое время – у Вл. Соловьева и особенно Вяч. Иванова; срв. идею «соборности» у А. С. Хомякова, а также культ человечества у О. Конта). В более обычном словоупотреблении «П.» – Церковь как всемирная община верующих, «мистическое тело» (образ из посланий апостола Павла), в котором множество членов образует жизненное единство. Эта концепция оказала воздействие на религиозно-общественный идеал средневековья.

Плифон

ПЛИФОН, Плетон (Πλήθων) Георгий Гемист (ок. 1355, Константинополь, – 25 июля 1452, Мистра) – византийский философ-платоник, ученый и политический деятель. Преподавал философию в Мистре. Разработал проекты широких политических реформ, призванных вывести Грецию из кризиса византийской государственности и вернуть ее к исконным, античным началам (в рус. пер. см. «Речи о реформах» – «Византийский временник», 1953, т. 6). В 1438–39 гг. Плифон, участвуя в работе Феррарско-флорентийского собора, сблизился с итальянскими гуманистами, активно пропагандировал греческую философию (платонизм) и науку. Его влияние породило замысел создания платоновской Академии во Флоренции.

Оставаясь по типу своего мышления на почве схоластической методологии, Плифон стремился сконструировать новую, универсальную религиозную систему, которая противостояла бы существующим монотеистическим вероисповеданиям (прежде всего христианству) и в своих важнейших чертах совпадала бы с греко-римским язычеством; в его религиозно-политической утопии «Законы» предусматривались богослужения Зевсу и другим божествам греческого пантеона (в 1460 г. это сочинение было сожжено патриархом Георгием Схоларием как безбожное; сохранились фрагменты). Христианской концепции благодати Плифон противопоставил резко выраженный натурализм и детерминизм, доходящий до фатализма. Выступал с критикой Аристотеля («О проблемах, по которым Аристотель расходился с Платоном», 1540). Плифон доводил до предельного обострения вольнодумные тенденции обновленного Михаилом Пселлом византийского неоплатонизма. Вслед за Плифоном ряд мыслителей выдвигал переосмысленный платонизм в качестве альтернативы официальной религии (Фичино, Пико делла Мирандола и др., вплоть до Бруно и Гёте).

Плутарх

ПЛУТА́РХ (Πλούταρχος) из Херонéи (ок. 45 – ок. 127), греческий писатель и философ-моралист. Принадлежал к платоновской Академии и исповедовал культ Платона, отдавая дань многочисленным стоическим, перипатетическим и пифагорейским влияниям в духе характерного для того времени эклектизма. Его интерпретация Платона продолжала линию Посидония. Полемизуя со стоическим натурализмом и пантеизмом, П. часто склонялся к пониманию материи как космического начала несовершенства, дуалистически противостоящего трансцендентному Богу. Посредники между миром и Богом – демоны (гении). Философия для П. – не систематическая дисциплина, а орудие самовоспитания универсально развитого дилетанта. Это роднит П. с современной ему античной вульгарной философией; однако если для моралистов стоического, кинического и эпикурейского типа характерен пафос резкого противопоставления критикуемой действительности и спасительной проповеди, то П. постоянно апеллировал в своей этике к исторически сложившимся данностям человеческих отношений. Отсюда его отвращение к доктринерству, нежизненному ригоризму (напр., в полемике против стоиков) и в то же время обывательское почтение ко всему общепринятому. Этическая норма для П. – не утопическая теория, а идеализированная практика старой полисной Греции, поэтому он прибавлял к моральным трактатам и диалогам дополняющий их цикл «Параллельных жизнеописаний» знаменитых греков и римлян прошлого, где моральный идеал выясняется на конкретном историческом материале. Историческое повествование в биографиях П. всецело подчинено моральной проблематике. В центре морали П. стояли понятия παιδεία («образования», «просвещения», т. е. эллинской духовной культуры) и φιλανθρωπία («человеколюбия», т. е. эллинской гуманности).

Разработанный П. идеал античной гуманности и гражданственности широко использовался в Новое время.

Монтеню импонирует враждебность П. аскетизму и доктринерству, Руссо – его внимание к «естественным» черточкам человеческой психологии и свободолюбие; гражданственность создала П. огромную популярность у идеологов Великой французской революции. Морализм П. пытался реставрировать Эмерсон.

Православие

ПРАВОСЛА́ВИЕ (калька греч. ἡ ὀρθὴ δόξα – «правая вера»; распространенное толкование, согласно которому речь идет о правильном способе славить Бога, с намеком на литургическую культуру П., этимологически невозможно) – одно из трех основных вероисповеданий христианства, исторически сложившееся и развивавшееся в рамках Византийской империи и областей ее культурного влияния (южное славянство, Россия). В настоящее время распространено преимущественно в России, Белоруссии, на Украине, в Греции, на Кипре, в Румынии, Югославии, Болгарии, в Грузии, а также везде, где живут выходцы из православных стран. Существует 15 автокефальных церквей: 9 патриархатов (Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский, Болгарский), автокефальные церкви, возглавляемые архиепископами (Кипрская, Элладская, Албанская) и митрополитами (Польская, Чешских земель и Словакии, Американская). Хотя церкви и занимают разные места в диптихе, но речь идет только о преимуществах чести, а не о различии в правах. Более нюансировано понятие «автономной» церкви (напр., Украинская и Японская – «под омофором» Московского патриархата, Финляндская – в таких же отношениях с Константинопольским патриархатом и т. п.). Наконец, в различных странах мира имеются православные епархии.

Первоначально вся христианская Церковь именovala себя и православной (т. е. ортодоксальной) и католической/католической (т. е. всеобщей, в традиционном церковнославянском переводе – «соборной») в отличие от еретических группировок. После разделения церквей (схизмы) в 1054 г. название «католическая» осталось за западной (римской), «православная» – за восточной (византийской) церковью (впрочем, в обоих случаях оба эпитета были удержаны как официальное самоназвание, употребительное в богословском дискурсе).

Типологические особенности П. Как и католицизм, П. сформировалось на исходе античности и в начале Средних веков; общими чертами их мировоззрения являются: весьма конкретное представление об «освящении» человечества; перенесение центра тяжести с индивидуальной религиозной жизни на сверхличную всеобщность («соборность») Церкви; иерархическое выделение духовенства, по молитвам которого спасаются миряне, – в католичестве в центре стоит клирик, в П. наряду со священником как совершителем таинств столь же важен монах-подвижник, «старец» (впрочем П. высоко ставит место церковного народа, т. е. «мирян» как хранителей традиции веры, что связано с неоднократно повторяющейся ситуацией, когда именно миряне и монашество защищали П. против большинства епископата, напр., во времена иконоборчества и т. д., и что проявляется в отказе П. теоретически принять католическое деление Церкви на «учащую», т. е. клир, и «учащуюся», т. е. мирян, а в области сакраментального обихода – в причащении мирян наравне с духовенством «под обоими видами» хлеба и вина); высокая оценка аскетизма и различные этические нормы для аскета и для мирянина, а в связи с этим – само наличие института монашества; сакраментальное понимание каждой реалии культа как не только символического знака, но также и носителя святости, в связи с чем – почитание священных предметов, изображений, мощей и других реликвий (в сравнении с поздним католицизмом П. менее акцентирует различие между таинством и обрядовой святыней, придавая, в частности, гораздо больше значения иконе и не допуская введенного в католичестве после XIII в. особого почитания и созерцания Св. Даров вне самого акта причащения). Это – общие черты, отличающие как П., так и католицизм от протестантских религиозных систем. Наряду с этим следует отметить также принципиальное принятие в качестве источника истин веры наряду с Писанием (т. е. Библией) также и Предания (т. е. живой традиции веры и религиозной практики, передаваемой изустно и фиксируемой в обиходе Церкви и в текстах особенно авторитетных богословов, называемых в широком смысле Отцами Церкви – в отличие от

узкого смысла, имеющего в виду признанных Церковью мыслителей особенно важной для П. эпохи II-VIII вв.); см. ст. «Патристика»; Лютер противопоставил этому свой тезис: «одно только Писание» («sola Scriptura»). Такие важные компоненты критики П., как почитание Богородицы, святых и ангелов, основываются именно на Предании и постольку отвергаются протестантизмом.

Однако наряду с этим между П. и католицизмом существуют догматические и цивилизационные различия, наметившиеся еще до разделения церквей, которые можно хотя бы отчасти объяснить как разницей социальных условий Византии и Западной Европы, так и воздействием культурных традиций античной Греции для П. и Рима для католицизма.

Исторической почвой, на которой складывались особенности П., в течение тысячелетия была Восточная Римская империя, постепенно приобретающая свой средневековый облик т. н. Византии (опорные даты: Миланский эдикт императора Константина I, легализовавший христианство в Римской империи, – 313 г.; Первый Вселенский Собор под председательством Константина – 325; антиязыческий эдикт Феодосия I, дающий христианству статус государственной религии, – 391; окончательное разделение Римской империи на Западную и Восточную, т. е. Византийскую, – 395). Наличие стабильной и централизованной государственности препятствовало характерному для Запада широкому перенятию клиром и монашеством государственно-административных функций и, напротив, способствовало развитию и углублению взаимодополняющего контраста между двумя полюсами византийской цивилизации: с одной стороны, столицей (Константинополем) как резиденцией высшей государственной (императорский двор) и высшей церковной власти (патриарший двор), а также культурных институций с сильными античными традициями, с другой стороны, «пустыней», безлюдной и скудной местностью, избранной в качестве локуса монашеского подвига (напр., Египет, Синай, позднее Афон). Взаимоотношения между этими полюсами были далеко не просты, но каждый из них логически требовал друг друга. То же

можно сказать о взаимоотношениях между императорской и патриаршей властью; идеальным принципом была т. н. «симфония» (греч. συμφωνία, – «гармония, созвучие, согласие»), реальность включала многочисленные конфликты, в которых преимущество силы более или менее неизменно принадлежало светской власти, хотя определенные границы для него ставил моральный авторитет Церкви. Наряду с переживанием высокого статуса византийской государственности («Нового Рима»), в опыт П. навсегда вошло настроение повторявшихся ситуаций, когда П. нужно было защищать именно от императоров – арианцев, иконоборцев и т. п. В этих ситуациях еретикам-императорам обычно удавалось привлечь на свою сторону специально подобранную верхушку духовенства; вдохновителями церковного народа в борьбе за П. обычно выступали почитаемые народом монахи.

Базой для богословских построений П. была непосредственно воспринятая традиция греческой идеалистической философии (прежде всего неоплатонизма) с ее культурой объективно-онтологического умознания и, что особенно важно, с ее опытом такой организации религиозного переживания, при которой мистический опыт теснейшим образом связан с интуитивным восприятием категориальных концептов. Без этого платоновско-неоплатонического опыта была бы невозможна православная христология с ее продумыванием категориальных соотношений «Ипостасей» в структуре Троицизма и «Естеств» (и соответствующих им воле) в структуре Богочеловечества. В западном богословии такая проблематика выступает сравнительно бледнее. На его стиль оказала решающее воздействие иная философская традиция – римский морализм, в рамках которого эстетическо-юридический практицизм (Цицерон) и рефлектирующий психологизм (Сенека) дополняют друг друга. Поэтому мировоззренческий стиль западной теологии более историчен («О Граде Божием» Августина), стиль восточной теологии – более онтологичен. Ввиду этого для католической теологии Бог и человек суть прежде всего субъекты воли, для П. – участники онтологических отношений. Для первой важнее всего найти

гармонию между двумя волями либо в рационалистическо-юридической плоскости (схоластика), либо на путях эмоционального переживания (мистика); основная теоретическая проблема западной теологии – соотношение свободной воли человека и предопределяющей воли Бога. В этом отношении как для католицизма, так и для протестантизма конститутивно важна (позитивно или негативно) теория предопределения, совершенно безразличная для П. Последнее ищет возможность объективного, сущностного приобщения человеческой природы к Божественной; поэтому церковнославянский термин «обожение» – ключевое слово всей православной мистики. Основная умозрительная проблема П. – онтологическое соотношение человеческой и Божественной природ в ипостасном (личном) единстве Богочеловека. Стиль теологии католицизма конституировался в августинианско-пелагианских спорах о воле и благодати (см. ст. «Августин»), практически не нашедших резонанса на Востоке; для П. такую же роль сыграли христологические споры IV-VI вв. Католическая догматика склонна (с большой формально-логической разработанностью) усматривать в благодати такое действие Божества, которое остается внеположным по отношению к Его сущности, «тварным», т. е. сотворенным (ср. соответствующие определения в булле Климента VI «Filius Dei unigenitus» 1343 г. и постановлениях Тридентского собора, 1545–63 гг., хотя у католических мистиков порой можно найти иные акценты). Напротив, П. мыслит благодать как непосредственное действие Божества, применительно к которому не может идти речь об онтологической грани. В «энергиях» Божества присутствует Его Сущность – таков вердикт П. в паламитских спорах XIV в. (см. ст. «Григорий Палама»),

Поэтому в религиозной мысли П. важная тема – обожествление вещественного, происходящее через «усвоение» (οἰκεῖωσις μετὰδοσις) божественного эйдоса; при этом в отличие от неоплатонизма П. учит о сущностном «взаимопроникновении» этих двух начал (εἰς ἄλληλα τῶν μέρων περὶχώρησις, термин Иоанна Дамаскина). Аскетика П. склонна рассматривать освящение и очищение, которые происходят

только в духовной, идеальной сфере и не получают так или иначе вещественного подтверждения, как не вполне достоверные. Обожествляющее преобразование материи с этой точки зрения не только однажды имело место применительно к плоти Богочеловека (и регулярно воспроизводится в Евхаристии), оно тем самым оказалось возможным и в других сферах, напр., в иконе. В последней П. видит не условное изображение, призванное вызывать психологические религиозные эмоции, но предметное раскрытие сверхчувственного (такое понимание выкристаллизовалось в процессе иконоборческих споров). С этим связано также отношение к человеческой телесности. Авторитетные богословы П. учили, что телесность, отличающая человека от ангелов, изначально придает ему важные религиозные преимущества перед ними и лишь в силу грехопадения приобрела также негативные аспекты, по сути своей вторичные, которые могут и должны быть реально преодолены уже в земной жизни. Согласно традиции исихазма, являющегося для П. классической нормой, дух («ум», греч. νοῦς) не должен «выходить из тела»; напротив, он должен при молитве замкнуться в теле, «сойти в сердце», фоном чего должен быть возможно более полный контроль над такими органическими процессами, как дыхание, сердцебиение и т. п. При этом эмоциональные порывы, экзальтированная игра воображения и напряженная психологическая динамика, часто характерные для католической мистики, нежелательны: стремление к строгой объективности и адекватности мистического переживания торжествует здесь над субъективизмом и психологизмом.

Мистико-аскетическая сторона П. благодаря своей разработанности оказывала в разное время заметное влияние на религиозную философию Запада, которое началось задолго до разделения церквей (напр., влияние мистики Псевдо-Дионисия Ареопагита на пантеизм Иоанна Скота Эриугены – см. *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898), но продолжалось и после раскола. Мотивы мистической метафизики имени, тела, света и т. п. в западной теологии

косвенно восходят к теориям восточного богословия (и через них – к неоплатонизму, но с важнейшими поправками). Большой интерес к мистике П. в кругах немецкого протестантского пиетизма в XVIII в. стимулировал, между прочим, первое издание важных текстов (напр., греческой версии Исаака Сирина). Этот интерес был отчасти унаследован мыслителями немецкого романтизма, как это можно видеть, напр., у Баадера (ср. также: *Benz E. Die Bedeutung der griechischen Kirche für das Abendland. Wiesbaden, 1959*). В настоящее время на западные языки широко переводятся православные аскетические руководства по практике т. н. Иисусовой молитвы (особенно анонимное русское произведение XIX в. «Откровенные рассказы странника»). В XX в. во всем мире была осознана духовная, но также эстетическая и культурная ценность древнерусской и вообще православной иконы, так что копии и подражания знаменитым иконам повсеместно украшают католические и англиканские храмы и капеллы.

Перечисленные типологические отличия западного и восточного богословия оформляются в догматических разногласиях. П. не приемлет западное добавление к символу веры *Filioque* (исхождение Святого Духа не только от Отца, но и от Сына), которое порождено восходящим к Августину пониманием структуры Троичности Божества. Далее, для П. осталась в общем чуждой юридическая концепция первородного греха как правовой ответственности, переходящей от предков на потомков: в понимании П. грех Адама вызвал только сущностную деградацию человеческой природы, наследственную предрасположенность к злу, но юридической ответственности за деяние Адама человек не несет. Поэтому в П. нет провозглашенного догмата о рождении Девы Марии в результате «непорочного зачатия» (т. е. такого, при котором наследственная ответственность за первородный грех оказалась бы снятой). Организационные особенности П. определились в значительной мере спецификой политического строя Византийской империи. Клир в П. не так резко отделен от мирян (причащение под обоими видами для мирян, нет безбрачия духовенства); отсутствует централизованная

организация (национальные церкви на деле вполне автономны по отношению к Вселенскому патриарху, авторитет которого и теоретически ниже авторитета соборов); допускается богослужение на национальных языках.

Религиозная философия П. в России. С XIV в. на Руси усваиваются идеи византийских исихастов (кружок Сергия Радонежского, Нил Сорский и т. п.). При этом, в отличие от византийского П., догматическое теоретизирование отступает на задний план сравнительно с наивным реализмом (напр., в спорах XIV в. о материальности рая – см. Послание архиепископа Новгородского Василия ко владыке Тверскому Феодору. – В кн.: Полн. собр. русских летописей, т. 6. СПб., 1853). В XV-XVI вв. русское П. выдерживает борьбу с рядом еретических движений, а в рамках ортодоксии клерикальный этатизм иосифлян оттесняет более «духовные» и философски содержательные тенденции нестяжателей. С XVI в. особое значение приобретает религиозное осмысление возникающей державы как «Третьего Рима»; ощущается настроение мессианической исключительности (П. почти отождествляется с русской державой, правоверие даже греков оказывается под подозрением). С этой же проблематикой связаны и споры XVII в., приведшие к расколу: в них речь шла об отношении к религиозной традиции русской национальности и о социальной позиции Церкви. Уже в XVII в. и особенно после реформ Петра I, приведших к резкому размежеванию общекультурной и церковной жизни, богословие принимает западно-схоластический характер и культивируется в замкнутом кругу, за пределами которого получают распространение идеи антиклерикального просветительства. В рамках церковного богословствования черты П. стираются под натиском западных влияний; так, образцом для догматического трактата Феофана Прокоповича – на латинском языке – служила протестантская догматика И. Герарда, образцом для главного сочинения Стефана Яворского «Камень веры...» – труды иезуита Беллармина (см. *Koch H. Die russische Orthodoxie im petrinischen Zeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflüsse auf das ostslavische Denken. Breslau-Oppeln, 1929*). Борьбу за

реставрацию исихастской мистики ведет Паисий Величковский (1722–94) (перевод аскетико-мистической византийской литературы – т. н. «Добротолубие...», ч. 1–3. М., 1793; ср.: *Яцимирский А. И.* Возрождение византийско-болгарского религиозного мистицизма и славянской аскетической литературы в XVIII в. Харьков, 1905), в XIX в. его дело было продолжено Оптиной пустыней.

С конца 30-х гг. XIX в. за пределами духовно-академического богословствования, в отталкивании как от материалистических и атеистических учений, так и от официозных тенденций складывается славянофильство, связывавшее идею П. с «русской идеей», т. е. консервативно понятой «народностью», и с патриархальными формами общественной жизни. При этом у славянофилов осталось неясным соотношение между П. и националистическим мессианизмом: если видеть в П. некий общечеловеческий принцип (что не соответствует историческим судьбам П.), то «народность» может иметь значение только в своем отношении к этому принципу, если же переносить акцент на «народность», то П. – «веры племенной богатство» (Хомяков), т. е. один из атрибутов национального. На фоне религиозно-философской жизни Запада славянофильство предстает как аналогия католическим и протестантским попыткам переосмыслить данности религиозной традиции в контексте романтического и постромантического историзма (Оксфордское движение в англиканстве, движение в немецком католицизме, приведшее к возникновению т. н. старокатолицизма, философия Розмини в Италии и т. д.). В монашеских кругах это время отмечено оживлением интереса к практическим аспектам исихазма (физиологическая техника молитвы, см.: *Брянчанинов Игнатий.* Аскетические опыты, ч. 1–2. СПб., 1865). Заявки славянофилов на создание оригинальной религиозной философии были в систематической форме реализованы в творчестве В. С. Соловьева. Настаивая на ортодоксальности своего учения (цель его – «оправдать веру отцов»), Соловьев напряженно искал в то же время трудного и вызывающего большие споры преобразования П. в духе идеала свободы мысли и

интеллектуального прогресса. Со сходными тенденциями связано возрождение этики П. у Ф. М. Достоевского, испытавшего влияние мистического психологизма в духе Исаака Сирина и исихазма; в «Братьях Карамазовых» Достоевский антиномически расщепляет идею П.: старец Ферапонт – это эмпирическое лже-православие с его грубостью, обскурантизмом и тираничностью, старец Зосима – это сама идея П. с вековыми традициями тонкой духовности.

Если Хомяков и особенно Соловьев и Достоевский стремились предельно расширить мировоззренческую структуру П., то на правом фланге религиозной философии возникает стремление замкнуть ее и резко противопоставить гуманизму либерального толка. Эта тенденция характерна для К. Леонтьева (ср. его критику Достоевского в брошюре «Наши новые христиане», 1882), положившего начало аморалистической эстетизации П. (типичной затем для поры символизма); с еще большей остротой это проявляется у В. В. Розанова (Около церковных стен, т. 1–2. СПб., 1906; Русская церковь и другие статьи. Париж, 1906). Также и для свящ. П. Флоренского, стремившегося перенести в церковную науку изощреннейшие приемы дискурса т. н. Серебряного века, характерно подчеркивание именно тех моментов традиционного П., которые своей суровой архаичностью в наибольшей степени создают шок для современного сознания (О духовной истине. Опыт православной феодицеи. М., 1913 – здесь анализ П. как замкнутой мировоззренческой структуры достигает филигранной разработанности).

Русское П. в XX в. испытало резкое крушение всех прежних навыков жизни православного опыта, что во многом определило опыт западных христиан. В изгнании и среди гонений 20–30-х гг. в СССР крайняя внешняя скудость порой делала возможной редкую духовную свободу, сосредоточение на самой сути христианства; об этом опыте наиболее адекватно напоминает митрополит Антоний Сурожский (Блум, род. 1914), выросший в парижском изгнании и действующий в Лондоне проповедник и духовный писатель, выразивший вневременные ценности П. В то же время испытания вызвали институциональные кризисы,

расколы и разделения: в СССР – возникновение в начале 20-х гг. «обновленчества», движения т. н. «непоминающих» и Катакомбной церкви, после обнародования в 1927 г. «Декларации» митрополита Сергия о лояльности к советскому режиму, и др.; в церковной жизни русской диаспоры – расхождение с 1922 г. по вопросу о статусе монархической идеи двух направлений: «карловацкого» (ныне «Русская Православная Церковь За Рубежом») и «евлогийанского» по имени митрополита Евлогия (Георгиевского, 1868–1946; почти все известные богословы и философы русской диаспоры принадлежали ко второму направлению). Атмосфера патриотического порыва, возникшая во время 2-й мировой войны, побудила власти пойти на уступки Русской Православной Церкви, в частности было открыто 8 семинарий и две Духовные академии, начал выходить малым тиражом «Журнал Московской патриархии». На рубеже 50–60-х гг. начинает миссионерскую деятельность среди современных интеллигентов о. Александр Мень (1935–90).

В русской диаспоре сложился новый тип православного священника, далекий от «семинарщины» и бытовых традиций «духовного сословия» старой России, но удалявшийся и от романтизма русских мистиков предреволюционной поры (о. Александр Ельчанинов, 1881–1934, и др.). Иной, сугубо реставраторский характер имеет духовность Русской Православной Церкви За Рубежом, имеющая своим центром монастырь Джорданвиль в США. На основе древнецерковных традиций, но с учетом нового опыта русской диаспоры разрабатывал учение о Церкви как единении всего народа Божьего вокруг Евхаристии о. Николай Афанасьев (1893–1966) (невозможность «иной власти, кроме власти любви», высокое достоинство мирян как хранителей единства Священного Предания и т. д.). Его экклезиология оказала влияние и за пределами русского П., с направлением, заданным ей, связана работа греческого богослова епископа Иоанна Пергамского (Зизиуласса).

Для углубленного понимания наследия Отцов Церкви и византийского мистико-аскетического богословия важное

значение имеют работы о. Георгия Флоровского «Восточные отцы IV века» (1933), «Византийские отцы V-VIII веков» (1934) и его концепция «неопатристического синтеза», обращение к богословско-философским идеям св. Максима Исповедника, начавшееся еще в предреволюционной России (работы Епифановича), особый интерес к православной мистике св. Симеона Нового Богослова (издания текстов епископом Василием Кривошеиным в серии «Sources chrétiennes» и его исследование «Dans la lumière du Christ: St. Symeon le Nouveau Theologien», 1980) и византийских исихастов (труды о. Иоанна Мейендорфа (1926–92), и прежде всего его «Введение в изучение Григория Паламы», 1959 (*Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, 1959, рус. пер. 1997), а в русской православной диаспоре являлись такие плоды усвоения иконной традиции, как труды по богословию иконы Л. А. Успенского. В настоящее время в России наблюдается возрождение серьезных штудий, продолжающих инициативы русской православной науки в изгнании (работы Г. М. Прохорова, А. И. Сидорова, В. М. Лурье, историко-богословские труды о. Илариона Алфеева, посвященные творчеству Исаака Сирина и Симеона Нового Богослова, и др.).

Предопределение

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ – в религиозных системах мышления исходящая от воли божества детерминированность этического поведения человека и отсюда – его «спасения» или «осуждения» в вечности (греч. προορισμός, лат. praedestinatio или praedeterminatio). Поскольку с точки зрения последовательного монотеизма все существующее в конечном счете определяется волей Бога, всякая монотеистическая теология по необходимости должна считаться с идеей П. (ср. религиозный фатализм ислама, образ ветхозаветной «Книги жизни» с именами избранников Яхве, Исх. 32:32–33, Пс. 138:16; Дан. 12:1 и т. п.). При этом концепция П. вступает в противоречие с учением о свободе воли и ответственности человека за его вину, без которого невозможна религиозная этика.

В истории христианства полемика вокруг П. была обусловлена не столько потребностями устранения логических противоречий вероучения, сколько борьбой двух конкурирующих типов религиозной психологии: с одной стороны, индивидуалистического и иррационалистического переживания безнадежной виновности и безотчетной преданности Богу, с другой – догматического рационализма Церкви, строящей свод обещания спасения на юридических понятиях «заслуги», которую верующий приобретает через повиновение Церкви, и «награды», которую она может ему гарантировать.

Мотив П. в Евангелиях имеет преимущественно оптимистический характер и выражает уверенность адептов новой религии в своем избранничестве и призвании (см., напр., Мф. 20:23, Ин. 10:29). Религиозный аристократизм гностиков потребовал резкого разделения на «тех, кто от природы сродни небесам», и «тех, кто от природы сродни плоти» (см. G. Quispel, *An unknown fragment of the Acts of Andrew*, в кн.: *Vigiliae Christianae*, t. 10, 1956, p. 129–48). Спекулятивную разработку идеи П. дают Послания ап. Павла (Рим. 8:28–30; Еф. 3:1–14, особенно 2Тим. 1:9), связывая ее с новой концепцией благодати

(χάρις) и перенося акцент на иллюзорность самостоятельных нравственных усилий человека («Что ты имеешь, чего бы ты не получил?» – 1Кор. 4:7). Именно эта акцентировка доминирует у Августина, умозаключающего от пессимистической оценки нормального состояния человека к необходимости благодати, которая выводит его из тождества самому себе и тем «спасает»; эта благодать не может быть заслужена и обуславливается лишь свободным произволом Божества. Формула Августина «дай, что повелишь, и повелевай, что пожелаешь» (*da, quod iubes et iube quod vis*) («Исповедь», X, 31) вызвала протест Пелагия, противопоставившего ей принцип свободной воли. Хотя реально пелагианство могло апеллировать лишь к практике монашеского «подвижничества», оно реставрировало некоторые черты античного героизма (человек самостоятельным усилием восходит к Божеству).

Несмотря на неоднократные осуждения пелагианства церковными инстанциями, полемика не прекратилась и в V-VI вв. (августинизм отстаивали Проспер Аквитанский, Фульгенций и Цезарий из Арля, пелагианство – Фауст из Риеца). Постановление собора в Оранже (529 г.) подтвердило авторитет Августина, но не смогло добиться реального усвоения церковью идеи П. Проблематика индивидуалистического религиозного переживания, жизненно важная для Августина, теряет на время всякое значение: религиозность раннего Средневековья исключительно церковна. Характерно, что паулинистско-августиновское понятие благодати в VI в. радикально переосмысливается: из личного переживания она становится эффектом церковных «таинств». Церковь стремилась осмыслить себя как институцию универсального «спасения», в рамках которой любой верующий через подчинение ей может заслужить потустороннюю награду; если она во имя своих притязаний посягала на важный для христианства тезис о вечности загробного воздаяния (учение о чистилище, легенды об избавлении Церковью душ из ада), то в земной жизни для непреложного П. заведомо не оставалось места.

Восточная Церковь, над которой не тяготел авторитет Августина, была особенно последовательна: уже Иоанн

Златоуст подменяет понятие «П.» понятием «предвидения» (πρόυωσις) Бога и тем сводит на нет тенденцию этического иррационализма. За ним идет крупнейший авторитет православной схоластики, оказавший влияние и на средневековый Запад, – Иоанн Дамаскин: «Бог все предвидит, но не все предопределяет». Православная Церковь восстанавливает на правах догмы учение Оригена о намерении Бога спасти всех (но без логического вывода о том, что все действительно спасется, как учил Ориген).

На Западе попытка Готшалка (ок. 805 – ок. 865) обновить учение о П. в форме доктрины «двойного» П. (*gemina praedestinatio* – не только к спасению, но и к осуждению) признается еретической. В системе Иоанна Скота Эриугены учение о «простом» П. (*simplex praedestinatio* – только к спасению) обосновывалось отрицанием (в неоплатоническом духе) сущностной реальности зла; это решение проблемы вело к пантеистическому оптимизму и также было неприемлемо для Церкви. Зрелая схоластика относится к проблеме П. с большой осторожностью и без глубокого интереса. Бонавентура предпочитает давать формулировки об «изначальной любви» (*praedilectio*) Бога как об истинной причине моральных достижений человека. Фома Аквинский также учит о любви Бога как истинном источнике морального добра, в то же время подчеркивая момент свободного сотрудничества человеческой воли с божественной благодатью. Схоластика избегает проблемы П. к осуждению.

Религиозный индивидуализм Реформации обусловил повышенный интерес к проблеме П. Лютер возрождает паулинистско-августиновский стиль религиозного психологизма, оценивая католическую концепцию «заслуги» как кощунственное торгашество и выдвигая против нее теории несвободы воли и спасения верой. Еще дальше идет Кальвин, отчетливо выразивший буржуазное содержание Реформации: он доводит учение о «двойном» П. до тезиса, согласно которому Христос принес Себя в жертву не за всех людей, но только за избранных. Жестокое пренебрежение к обреченным, контрастирующее с традиционной жалостью к кающемуся

грешнику, характеризует вытеснение феодальной патриархальности в отношениях между людьми сухой буржуазной деловитостью. Доктрина Кальвина встретила сопротивление приверженцев голландского реформатора Я. Арминия (1560–1609), но была официально принята на синоде в Дорте 1618–19 гг. и на Вестминстерской ассамблее 1643 г.

Православие реагировало на протестантские доктрины П., продемонстрировав на Иерусалимском соборе 1672 г. верность своим старым взглядам о воле Бога к спасению всех; этих взглядов Православная Церковь держится и поныне. Католическая контрреформация пошла по линии отталкивания от августиновской традиции (в XVII в. был случай издания сочинений Августина с купюрами мест о П.); особенно последовательными в этом были иезуиты, противопоставившие крайний моральный оптимизм суровости протестантов. Иезуит Л. Молина (1535–1600) решился до конца заменить идею П. учением об «условном знании» Бога (*scientia condicionata*) о готовности праведников свободно сотрудничать с Ним; это знание и дает Божеству возможность «заранее» награждать достойных. Тем самым понятия заслуги и награды были универсализированы, что отвечало механическому духу контрреформационной религиозности. Современные католические теологи (напр., Р. Гарригу-Лагранж) защищают свободу воли и оптимистическое понимание П.: многие среди них настаивают на том, что человек может добиться спасения и не будучи к нему predetermined. При этом в рамках современной неосхоластики продолжается полемика между ортодоксально-томистским и иезуитским пониманием П. Отношение либерального протестантизма конца XIX – начала XX вв. к проблеме П. было двойственным: идеализируя августиновский религиозный психологизм, он критически относился к «наркотическим» (выражение А. Гарнака) элементам последнего, т. е. прежде всего к пессимистической концепции П. Более последовательна в своей реставрации архаической суровости раннего протестантизма современная «неоортодоксия» в ее германско-швейцарском (К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бультман) и англосаксонском (Р. Нибур) вариантах.

Настаивая на абсолютной иррациональности и притом индивидуальной неповторимости «экзистенциальных» взаимоотношений Бога и человека (по словам К. Барта, «отношение именно этого человека к именно этому Богу есть для меня сразу и тема Библии, и сумма философии»), «неоортодоксия» с логической необходимостью тяготеет к кальвинистскому пониманию П.

Будучи специфическим продуктом религиозного мировоззрения, понятие «П.» служило в истории философии логической моделью для постановки таких важных общепhilosophических проблем, как вопрос о свободе воли, о согласовании детерминизма и моральной ответственности и т. п.

Предсуществование

ПРЕДСУЩЕСТВОВА́НИЕ (позднелат. *praeexistentia*), в идеалистических и религиозных системах существование нематериального начала до его воплощения в материи. Так, идея в философии Платона обладает П. по отношению к вещи, абсолютная идея в философии Гегеля – по отношению к миру. Обычно термин «П.» употребляется применительно к предполагаемой жизни души до ее воплощения в данном теле. Любая теория метемпсихозы (напр., в пифагореизме или буддизме) предполагает П. души, неоднократно проходящей воплощения и перевоплощения, а в промежутках между ними обретающейся в каких-то загробных мирах, напр., претерпевая очищение. Гносеология Платона предполагает, что в своем П. душа созерцает идеи, затем в земной своей жизни «припоминает» это созерцание (анамнесис) и через это обладает знанием наиболее общих истин («Федон» 249с). Доктрина о П. души и ее вторичном вхождении в тело, которую стремились найти в библейских текстах (Прем.7:3: «я... ниспал на ту же землю»; Прем.8:20: «я вошел и в тело чистое»), нашла отражение у некоторых раннехристианских мыслителей (особенно у Оригена), но была осуждена и заменена другими концепциями; христианство настаивает только на П. Личности («ипостаси») Иисуса Христа до Его воплощения как Бога Логоса, второго Лица Троицы.

Притча

ПРИТЧА – дидактико-аллегорический жанр, в основных чертах близкий басне. В отличие от нее форма П. 1) неспособна к обособленному бытованию и возникает лишь в некотором контексте, в связи с чем она 2) допускает отсутствие развитого сюжетного движения и может редуцироваться до простого сравнения, сохраняющего, однако, особую символическую наполненность; 3) с содержательной стороны П. отличается тяготением к глубинной «премудрости» религиозного или моралистического порядка, с чем связана 4) возвышенная топка (в тех случаях, когда топка, напротив, снижена, это рассчитано на специфический контраст с высотой содержания). П. в своих модификациях есть универсальное явление мирового фольклорного и литературного творчества. Однако для определенных эпох, особенно тяготеющих к дидактике и аллегоризму, П. была центром и эталоном для других жанров, напр.: «учительная» проза ближневосточного круга (Ветхий Завет, сирийские «Поучения Акихара», «машалим» Талмуда и др.), раннехристианской и средневековой литературы (срв. прославленные П. евангелий, напр. П. о блудном сыне). В эти эпохи, когда культура читательского восприятия осмысляет любой рассказ как П., господствует специфическая поэтика П. со своими законами, исключаящими описательность «художественной прозы» античного или новоевропейского типа: природа или вещи упоминаются лишь по необходимости, но становятся объектами самоцельной экфразы – действие происходит как бы без декорации, «в сукнах». Действующие лица П., как правило, не имеют не только внешних черт, но и «характера» в смысле замкнутой комбинации душевных свойств: они предстают перед нами не как объекты художественного наблюдения, но как субъекты этического выбора. Речь идет о подыскании ответа к заданной задаче (поэтому П. часто перебивается обращенным к слушателю или читателю вопросом: «как, по-твоему, должен поступить такой-то?»).

П. интеллектуалистична и экспрессивна: ее художественные возможности лежат не в полноте изображения, а в непосредственности выражения, не в стройности форм, а в проникновенности интонаций. В конце XIX в. и в XX в. ряд писателей видят в экономности и содержательности П. возможность преодоления формальной тяжеловесности позднебуржуазной литературы. Попытку подчинить прозу законам П. предпринял в конце жизни Л. Н. Толстой. На многовековые традиции еврейской и христианской П. опирался Ф. Кафка (особенно в своих малых произведениях). То же можно сказать об интеллектуалистической драматургии и романистике Ж. П. Сартра, А. Камю, Ж. Ануя, Г. Марселя и др., также исключаящих «характеры» и «обстановочность» в их традиционном понимании. По-видимому, П. еще надолго сохранит свою привлекательность для писателей, ищущих выхода к этическим первоосновам человеческого существования, к внутренне обязательному и необходимому.

Проповедь

ПРОПОВЕДЬ – дидактическое произведение ораторского типа, содержащее этические требования (обычно с религиозной окраской) и понуждающее слушателя к эмоциональному восприятию этих требований. П. первоначально была вызвана к жизни великим духовным движением IX-V вв. до н. э., прошедшим через культуры Европы и Азии (в Индии – буддизм и джайнизм, в Китае – Конфуций и Лао-цзы, в Израиле – выступления пророков, в Иране – зарождение зороастризма, в Греции – орфики, ионийская философия и пифагореизм), когда автоматизм родового сознания впервые ослабился настолько, что создалась возможность для теоретического осмысления жизненной позиции человека. Все перечисленные движения создали свой тип П. (ср. речи Исайи в Ветхом Завете и Заратуштры в Зенд-Авесте, буддийскую литературу, проповеднические интонации у Гераклита и Эмпедокла). К началу н. э. вербовка «обращенных» приводит греко-римскую философию к методам уличной П. Христианство заимствует технику П. у позднеантичного морализма (Сенека, Эпиктет) и одновременно у восточной религиозной пропаганды (преимущественно иудаистской). К П. близки по своей структуре и функциям раннехристианские эпистолярные тексты (послания апостола Павла, Игнатия Богоносца, Климента и др.). В IV в. созревает жанр церковной проповеди, окрашенный эллинистической традицией (характерно, что церковный обиход перенимает термин позднеантичной философии «гомилия», русск. «гомилетика»). Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский – церковные ораторы античного склада. На грани IV и V вв. греческое церковное красноречие доводит до высшей точки Иоанн Златоуст (ок. 347–407), возродивший на новой основе демосфеновскую патетику; его проповеди остаются идеальным образцом для Византии, России и других стран православного круга.

На Западе основы церковной П. закладывают под сильным влиянием Цицерона Амвросий Медиоланский (ок. 337–397) и

Августин (в 4 кн. его соч. «О христианском учении» впервые сформулированы теоретические принципы христианской проповеди). В течение Средневековья П. остается одним из центральных жанров и играет роль эталона по отношению к другим формам: вся средневековая религиозная литература есть в той или иной мере проповедь. Начиная с Бернарда Клервоского (1091–1153) в западную П. проникают мотивы интимного самоуглубления; эта тенденция нарастает к XIII в., в эпоху Франциска Ассизского (ум. 1226) и Антония Падуанского (ум. 1231). В эпоху Возрождения выступают Бернардин Сиенский с его мягким настроением и любовью к бытовой детали и антипод гуманистов Савонарола (1452–98), напротив соединяющий логическую ясность с апокалиптическими чаяниями немедленного конца мира. Сильные стимулы для развития П. дала Реформация: Лютер провозгласил П. смысловым центром церковной жизни, поставив ее выше литургии. В XVII в. во Франции общий культурный подъем и нужды полемики с гугенотами и вольнодумцами порождают расцвет литературно утонченной П., пользующейся стилистическими возможностями барокко (Ж. Б. Боссюэ, Л. Бурдалу и др.).

Древнерусская литература дала таких мастеров П., как митрополит Иларион, Кирилл Туровский и Серапион Владимирский. В русском красноречии XVIII-XIX в. осуществляется синтез допетровских традиций с техникой барочной П. (Феофан Прокопович, Стефан Яворский, Платон Левшин). Высокой стилистической выдержанности, но одновременно и полного отрыва от жизни русская П. достигает в творчестве митрополита Филарета (Дроздова, XVII-XVIII вв.). В литературе XIX в. предпринято немало попыток «секуляризовать» лексический и ритмический строй П., присвоить ее формы для нерелигиозных целей. Так, стилистику Н. В. Гоголя с ее специфическим построением периода можно описать как травестию традиций церковной элоквенции; характерно, что сам писатель пытался вернуть формальные приемы П. к их старым функциям (в «высоких» отступлениях и особенно в «Выбранных местах из переписки с друзьями»), что

вступало в драматическое противоречие с объективным ходом историко-литературного процесса. В современной литературе интонации П. обычно приобретают более или менее пародийный, «остраненный» характер, даже при самых серьезных намерениях писателя: пример – «Хоры из «Скалы» и «Убийство в соборе» Т. С. Элиота.

Протестантизм

ПРОТЕСТАНТИ́ЗМ (от лат. protestans, род. п. protestantis – публично заявляющий) – общее обозначение вероисповеданий и сект, генетически связанных с Реформацией и образующих в совокупности третью важнейшую разновидность христианства – наряду с православием и католицизмом. Термин «П.» возник в связи с т. н. «Протестацией 20 имперских чинов» от 19 апреля 1529 г., с которой ряд германских князей и городов выступил против антилютеранского постановления на имперском сейме в Шпейере.

Типологические особенности П. Для П. характерно прежде всего повышенно личностное понимание общения человека с Богом. Человек для П. уже не звено в цепи сверхличной общности, каким он был для средневекового христианства. Индивидуализм буржуазной эпохи ставит в порядок дня такую перестройку религиозных представлений, при которой человек со всем своим личным своеобразием мог включаться в ситуацию религиозного переживания. Это наглядно прослеживается уже на бытовом уровне: если католицизм и православие строго регламентируют систему постов, то П. предлагает каждому упражняться в воздержании, исходя из собственных вкусов, пристрастий и привычек. Соответствующие изменения претерпевает в П. и идея Бога. Если для средневековой религиозной философии характерно накладывание библейского мифа о личностном Божестве («живой Бог») на платоновско-аристотелианские представления о безличной «совершенной сущности», «первопричине всех вещей», «чистом бытии» и т. п., то протестантскую теологию Бог интересует преимущественно как личностный партнер человека, которому можно с предельной интимностью «поручать» свою жизнь и доверять ее «оправдание». В противоположность средневековым онтологическим и космологическим доказательствам бытия Бога П. постоянно оперировал с «моральными» доказательствами, которые приобрели окончательное философское оформление у Канта (ср. *R.*

Eucken, Thomas von Aquino und Kant: ein Kampfzweier Welten, В., 1901). С точки зрения П. Бог существует потому, что Он нужен человеку и что последний в Него верит (по формуле Лютера, «во что веришь, то и имеешь»); это приводит к психологизации всей теологии протестантизма.

С этим связана и «христоцентричность» П., поскольку образ Иисуса Христа – с акцентом на Его человеческих чертах – становится в П. последней опорой идеи Бога как таковой. Хотя и православие, и католицизм учат, что Бог в Себе Самом не может быть постигнут мыслью и раскрывается для человека лишь в Христе, однако в своей догматической части эти вероучения занимаются спекуляцией как раз о Боге в Себе (католицизм до сих пор настаивает на том, что Бог как чистое бытие рационально доказуем и до известной степени рационально познаваем). Но для новоевропейского рационализма мыслить триединого Творца и Вседержителя Вселенной становится все труднее. Остается т. н. исторический Иисус – уже не архаический чудотворец, но своего рода сверхморалист, совершенный учитель, личность которого представляется единственной гарантией против полного религиозного агностицизма. Отсюда обостренный интерес протестантской теологии к конструированию рационалистических биографий Иисуса.

Взаимоотношение Бога и человека не терпит в П. не только абстрактно-онтологической, но и абстрактно-юридической интерпретации (последнее характерно для католицизма). С точки зрения П. все, что человек получает от «своего» Бога, есть свободный дар, а не оплата каких-либо заслуг (возвращение к «даром данной благодати» Августина, см. ст. «Августин» и «Предопределение»). Бог требует от человека в конечном счете лишь полного и безусловного доверия, делающего возможным интимно-личностные отношения; именно идею доверия передает в П. (особенно в лютеранстве) термин «вера», обозначающий не умственную убежденность в бытии Бога, но охватывающее всю психику человека чувство «пребывания в руках Божьих» (П. именует это столь желанное для человека индивидуалистической эпохи состояние

«оправданностью»). Поэтому П., основываясь на некоторых тезисах раннего христианства настаивает на том, что человек может оправдаться и спастись «единственно» верой («sola fide»), без малейшего участия «дел» («заслуг»), т. е. независимо от следования тем или иным формализованным нормам поведения. И на вере в более обычном смысле, т. е. на убежденности в бытии Бога П. делает более усиленный акцент сравнительно со средневековым христианством, видевшим в вере нечто само собой разумеющееся и требовавшим не веры, но послушания (по формуле «и бесы веруют и трепещут»).

Эти повышенно-личностные черты П. определяют и его понимание религии, пределы которой оказываются одновременно и суженными, и расширенными. С одной стороны, религия как таковая оказывается сведенной к вере, с другой – вместо замкнутой сферы церковности она охватывает всю жизнь человека; повседневная практическая деятельность приобретает религиозный смысл (о значении П. в становлении буржуазной профессиональной этики и технического практицизма – см. *M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tub. 1934; *M. Scheler, Die Wissenschaft und die Gesellschaft*, 2 Aufl, Bern-Miinch., 1960, S. 101). Если для средневекового христианства религия – это либо культ, либо аскеза, требующие особого посвящения (вступить в непосредственный контакт с Богом может лишь наделенный преемственной апостольской благодатью священнослужитель, а до конца выполнить требования религиозной морали способен лишь монах-подвижник – в средневековой латыни слово *religiosus* употребляется как синоним слова «монах»), то с т. зр. П. таким посвящением является уже крещение, которым, по словам Лютера, «все мы посвящаемся в священство» («An den christlichen Adel deutscher Nation», Hale/Saale, 1877, S. 7). Всякий христианин оказывается наследником всей полноты завещанной Христом «благодати», так что протестантский пастор отличается от мирянина не принципиально, но лишь по кругу своих профессиональных обязанностей. Согласно Лютеру, возродившему представления раннего христианства, «служить Богу есть не что иное, как служить ближнему, будь то ребенок,

жена, слуга... любому, кто телесно или душевно в тебе нуждается; и это есть богослужение» (Werke, Bd 10, Abt. 1, Halte 2, Weimar, 1910, S. 168). П. придает повышенное значение «домашней» религиозности: чтение Библии и пение псалмов в семейном кругу так же характерны для П., как всенародные церемонии для католического переживания импозантной церковности.

Но, раскрепощая религиозную жизнь индивида, П. в то же время в несравненно большей степени, чем другие разновидности христианства, отказывает этому индивиду в сущностной активности. При общении человека с Богом действует только Бог – через проповедуемое «слово Божие» он внушает веру тем, кого Сам же заранее predeterminedил к «спасению» (по словам Лютера, вера пробуждается «там и тогда, где и когда благоугодно будет Богу», цит. по кн. *Hertzsch E.*, *Die Wirklichkeit der Kirche*, Halle, 1956, TI 1, S. 15). Отсюда крайнее упрощение всего «человеческого действования» в Церкви: культ Богородицы и святых в П. упразднен как покоящийся на «языческих представлениях ... об удовлетворении божества посредством жертвы» (там же, с. 31), от грандиозной системы «таинств», имевших для средневековых теологов космическое значение, оставлены лишь два – крещение и причастие, непосредственно связанные с новозаветной традицией, причем даже их наиболее радикальные направления П. интерпретируют как условный «знак». По-настоящему важно для П. «слышимое таинство» (*sacramentum audibile*), т. е. проповедь. Аналогичное упрощение претерпевает и вероучение: объектом веры остается «писание» (причем возрастает роль Ветхого Завета), в то время как патристическое предание отпадает.

Разновидности П. Возникнув в борьбе с надгосударственным католическим централизмом, П. разбился на ряд течений сообразно с запросами различных социальных кругов и национальными особенностями стран, где он укоренялся. Ранее всего выделились лютеранство, реформатское вероисповедание (цвинглианство и кальвинизм) и англиканство. В дальнейшем, особенно в XVII-XVIII вв., это

дробление продолжается под знаком разрыва с застывшей ортодоксией П. и возвращения к первоначальным идеям Реформации, что нашло наиболее радикальное выражение в конгрегационализме, признающем за каждой отдельной общиной право конституировать свою веру. Среди протестантских сект следует упомянуть баптистов, квакеров, методистов, гернгутеров (Германия, XVIII в.), адвентистов и вышедших из адвентизма иеговистов.

Наибольшее культурно-историческое значение имеют расхождения между лютеранством и кальвинизмом. Кальвинизм с гораздо большей последовательностью выразил буржуазный характер П., чем лютеранство, законсервировавшее ряд компонентов средневековой религиозности. Лютеранство понимает духовный путь человека как ряд иррациональных катастроф, не поддающихся рассудочному калькулированию (см. ст. «Обращение»). Поэтому оно решительно отвергает мораль перфекционизма: высшее состояние, которое доступно человеку, есть состояние непостижимо «оправданного» Богом грешника. Путь от греха к оправданности протекает не во времени, но человек есть, как неоднократно повторяет Лютер, «одновременно и оправданный, и грешник». Подобное отношение к внутренней жизни человека, сочетающее чуткость к психической диалектике с известным этическим анархизмом, создало благоприятную почву для таких течений, как немецкий романтизм; даже имморализм Ницше по-своему продолжает лютеровскую традицию. Кальвинизм разработал строгую доктрину самосовершенствования человека, последовательно проходящего один за другим этапы «совершенства» (ср. сочинение пуританина Дж. Беньяна «Путь паломника» – «The pilgrim's progress», pt. 1–2, 1678–84). Так был выработан тип буржуазно-расчетливого, хладнокровно-непреклонного жизненного поведения, блестяще проявившийся в социальных битвах XVIII в., но мало пригодный для художественного или философского творчества. Поэтому наиболее содержательное развитие теология П. получила именно на почве лютеранства, сыграв виднейшую роль в подготовке немецкого классического идеализма XVIII-XIX вв.

Этапы религиозной философии П. После бурной диалектики отчаяния и надежды, неверия и веры, свободы и несвободы, развитой в сочинениях Лютера, протестантская теология прошла период поверхностной рационалистической систематизации, формализуясь по образу и подобию католической схоластики (Меланхтон, Хуттер, Герхард, Калов и др.). Лютеровский пафос «веры» подменяется пафосом «чистого учения», протестантская Церковь стала «...Церковью теологов и пасторов...» (цит. по кн.: Гарнак А., Общая история европейской культуры, т. 6, СПб., (1911), с. 463). Оппозиция против этой сухой и нетерпимой «ортодоксии» выливается с конца XVI в. в мистические учения: Вейгель, Штифель, Бёме и Арндт продолжают традиции предреформационной немецкой мистики. Позднее легальной формой оппозиции становится пиетизм, возрождающий стиль крайне индивидуалистического самоуглубления и полемизирующий не только с «отвлеченным» рационализмом догматической ортодоксии, но и с деизмом просветителей. В 1-й половине XVIII в. в оборот школьной теологии П. попадают идеи вольфианства (через посредство Бильфингера и др.); этим создаются первые предпосылки просветительской либерализации П., реализовавшиеся в XIX в. Во 2-й половине XVIII в. наиболее четким философским выражением первооснов П. стало кантианство, до конца переносящее религиозную проблематику в «моральный мир» человеческого духа. Кантовское противопоставление мира явлений и умопостигаемого мира свободы исчерпало идею Лютера о человеке как «беспредельно свободном» в духовном измерении и «беспредельно связанном» в измерении эмпирическом («О христианской свободе»). К концу XIX в. Кант воспринимается теологией П. как своего рода протестантский антипод Фомы Аквинского [см. Ф. Паульсен, Философия П. (Кант и протестантство), пер. с нем., СПб., 1907].

Романтизм выдвинул одного из крупнейших теологов П. – Шлейермахера, доведшего религиозное самоуглубление почти до эстетства. Характерная для XIX в. тенденция к соединению конфессиональной религиозной традиции с духом исторического релятивизма и позитивистской научности оформилась наиболее

отчетливо именно в сфере П. Ричль, один из столпов либерального П. (доминирующего течения в П. во 2-й половине XIX в.), давал, напр., такое толкование тезису о богочеловеческой природе Христа: поскольку учение Христа представляется наиболее возвышенным среди всех доступных нашему рассмотрению доктрин, «мы оцениваем Христа как Бога». Это создавало благоприятные предпосылки для научного исследования истории религии (тюбингенская школа, середина XIX в., школа А. Гарнака, ставшая ведущей с 1880-х гг.). Однако союз религии с позитивистским агностицизмом, ликвидировавшим понятие чуда (см. *G. Marquardt, Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart, Münch., 1933*), а понятия богочеловечества и откровения превращавшим в оценочные метафоры, не мог быть прочным. В 1910–12 гг. в Америке складывается фундаментализм, требующий безусловного принятия на веру всего содержания Библии при полном игнорировании данных естественных наук. В Европе после 1-й мировой войны все популярнее становится наследие Кьеркегора, под влиянием которого складывается т. н. «диалектическая теология» (К. Барт, Э. Бруннер, П. Тиллих, Р. Нибур и др.), становящаяся господствующим течением в П. XX в. Все же либеральный П. не исчезает бесследно, и его методы прослеживаются даже у его оппонентов из лагеря диалектической теологии [напр., у Р. Бультмана, инициатора известной дискуссии о «демифологизации» (см. *K. Jaspers, R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, Münch., 1954; P. Barthel, Interpretation du langage mythique et théologie biblique..., Leiden, 1963*)].

Не составляя компактного единства даже в вопросах вероучения, П. обнаружил различное отношение к политической проблематике XX в. Либеральный П., как и резко полемизировавшая с ним по философско-мировоззренческим вопросам «диалектическая теология», придерживались политического либерализма. В то же время националистические традиции П., противостоящие католическому космополитизму, выявились в т. н. движении «немецких христиан», которое принесло в жертву фашистской идеологии коренные принципы

христианства, призвав, напр., отбросить «раввинические» понятия греха и виновности (см. *K. Meier, Die deutschen Christen, Halle, 1964*). Созданная в ответ на это организация протестантского сопротивления «Исповедническая церковь» (*Bekennende Kirche*) выступила против тоталитаризма и «фюрерства», уничтожающих «священное одиночество человека перед Богом» (Д. Бонхёффер), и в памятной записке от 1936 г. осудила гитлеровский террор. Таким образом, религиозный индивидуализм П. допускает диаметрально противоположные политические программы. В этом отношении протестантский теолог в большей степени свободен, чем католический или православный богослов. С одной стороны, П. открыт для таких реакционных идей, как расизм или одобрение атомной войны (для католицизма и то, и другое составляет, по крайней мере формально, предмет обязательного осуждения), с другой – ряд протестантских деятелей связывает заповеди П. с прогрессивными целями. Если всякая религиозная идеология в приложении к жизни допускает различные толкования, то к П. это относится больше, чем к какой-либо другой разновидности христианства.

Псалмы

ПСАЛМЫ́ [греч. ψαλμοί; древнеевр. название псалмов в совокупности – *t^ehillim*, т. е. «хваления»; евр. назв. отдельного псалма, передаваемое греч. ψαλμός, – *mizmôr*; термин «псалтирь» (греч. ψαλτήριον) появляется впервые у Филона Александрийского как передача евр. *nēbel*, собств. «арфа»] – произведения иудейской и христианской религиозной лирики. Термин «П.» обычно применяется к сборнику 150 т. н. Давидовых псалмов, которыми открывается третий раздел ветхозаветного канона Библии. Этот сборник составлен для нужд иерусалимского храмового культа, по-видимому, в послевавилонскую эпоху (т. е. не раньше VI в. до н. э.), но включает и более ранние тексты.

Нумерация П. различна в древнееврейском (т. н. масоретском) тексте Библии (которому следует протестантская традиция) и в древнегреческом переводе т. н. Септуагинты (которому следует православная и католическая традиция). Поэтическая форма П. зиждется на метрической организации и на синтаксическом параллелизме; последний объединяет или синонимические вариации одной и той же мысли (напр., Пс.50:3), или общую мысль и ее конкретизацию (напр., Пс.20:4), или две противоположные мысли (напр., Пс.1:6: «Ибо знает Господь путь праведных, а путь неправедных погибнет»), или, наконец, два высказывания, находящиеся в отношении восходящей градации (напр., Пс.66:6: «Благодарят Тебя, Боже, народы – благодарят Тебя все народы»). В ряде П., принадлежащих позднему времени и отличающихся особо формализованной структурой, применен акростих (напр., Пс.24, Пс.33, Пс.36, Пс.110 и др.). По содержанию сборник П. выявляет ряд жанровых разновидностей; наряду с культовыми восхвалениями Яхве мы встречаем здесь мольбы (напр., Пс.4), проникновенные жалобы (напр., Пс.43) и проклятия (напр., Пс.57), исторические обзоры (Пс.105) и даже типичную эпиграмму (Пс.44). Некоторые П. отличаются философски-медитативным характером; таков псалом 8, содержащий

теологические размышления о величии человека («Что есть человек, что Ты помнишь о нем, – или сын человеческий, что Ты посещаешь его? Ты совсем немного умалил его сравнительно с богами, славой и достоинством увенчал ты его!», Пс.8:5–6). Наконец, здесь есть и тона острой критики человеческого поведения и существования (ср. особенно псалом 11: «Освободи, Яхве! ибо покончено с искренним – погибла верность среди детей Адамовых. Каждый разыгрывает безумное действо со своими товарищами – проворными языками говорят они двоедушные речи...», Пс.11:2–3).

Литературная форма П. находится в русле общего развития ближневосточной лирики (напр., Пс. 103) близок к египетским гимнам солнцу эпохи Эхнатона), но выделяется своим резко личностным характером; Бог из объективной космической силы становится прежде всего соучастником человеческих излияний. Жанр П. разрабатывался в иудейской литературе и позднее (т. н. Соломоновы псалмы, I в. до н. э.), перейдя затем из нее в христианскую поэзию; на грани II и III вв. гностик Вардесан составил сборник из 150 христианских П. (на сирийском яз.) и положил этим начало христианскому литургическому творчеству. Проникновенно-интимные интонации ветхозаветных П. оказали решающее влияние на возникновение топики «исповеди» у Августина, которая через секуляризующее опосредование легла в основу новоевропейской литературы в той ее линии, которая определяется стадиями сентиментализма (ср. «Исповедь» Ж. Ж. Руссо), романтизма и экспрессионизма. Переложения псалмов были весьма распространены, в т. ч. в русской поэзии XVIII-XIX вв. (М. В. Ломоносов, Г. Р. Державин, Ф. Н. Глинка, Н. М. Языков, А. С. Хомяков). Наконец, П. оказали огромное влияние на фольклор и послужили источником многих пословиц.

Псевдо-Дионисий Ареопагит

ПСЕВДО-ДИОНИ́СИЙ АРЕОПАГІ́Т (Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, т. е. член Ареопага, древней судебной коллегии в Афинах), христианский мыслитель V или начала VI в., представитель поздней патристики. Трактаты и послания П.-Д. А. написаны от имени персонажа новозаветных «Деяний Апостолов» (Деян. 17:34) – образованного афинянина I в., обращенного в христианство проповедью апостола Павла; но первое известие о сочинениях П.-Д. А. связано с собеседованием между православными и монофиситами в Константинополе в 533 г., в ходе которого глава православных отвергал их подлинность. Сомнения в их аутентичности позднее высказывали Л. Валла, Эразм Роттердамский и деятели Реформации. Действительно, фразеология и стилистика П.-Д. А., культовые реалии, упоминаемые им в контексте символических истолкований, наконец, следы прямого использования текстов Прокла, выявленные в конце XIX в. Г. Кохом и И. Штигльмайром, – все это в совокупности не позволяет датировать «Corpus Areopagiticum», как его принято называть в науке, ранее 2-й пол. V в.; некоторые дополнительные данные указывают на сирийскую среду. Советский исследователь Ш. И. Нуцубидзе и (независимо от него) бельгийский специалист Э. Хонигман предложили идентифицировать П.-Д. А. с монофиситским церковным деятелем и мыслителем Петром Ивером, уроженцем Иверии (восточная Грузии), епископом Маюмы (близ Газы); высказывались и другие гипотезы (авторство Севера Антиохийского, круг Иоанна Скифопольского и т. п.), ни одна из которых, однако, не приобрела общего признания. «Ареопагитический корпус» включает 4 трактата («О небесной иерархии», русск. пер. – М., 1898; «О церковной иерархии», русск. пер. – М., 1784; «О божественных именах», русск. пер. – Буэнос-Айрес, 1957; «Таинственное богословие», русск. пер. – в журнале «Христианское чтение», ч. 20, 1825) и 10 посланий; развиваемая в них доктрина – высшая точка христианского неоплатонизма. Усвоив и развив неоплатонические

представления о безусловной неопределимости и неопиcуемости Бога (апофатическая теология – тема «Таинственного богословия») и об условной возможности восходить к богопознанию по иерархической лестнице аналогий (катафатическая теология – тема «О божеств. именах»), П.-Д. А. связал онтологию неоплатонизма (и порожденное этой онтологией учение о символе) с социальной проблематикой; доктрина о «церковной иерархии» непосредственно подстраивается у П.-Д. А. к доктрине о «небесной иерархии». При этом, в отличие от мистического историзма Августина (Церковь как «град Божий»), у П.-Д. А. образ Церкви как идеального человеческого сообщества, находящегося в согласии с законами универсального бытия, предельно статичен: это иерархия людей, непосредственно продолжающая иерархию ангелов, отражение чистого света в чистых зеркалах, передающих луч друг другу, стройный распорядок церковных «таинств» (описываемых как «посвящения», при помощи лексики античных языческих мистерий); какой-либо драматизм и противоречия полностью отсутствуют. Символизм в истолковании всего сущего, эстетически переживаемая картина мира как иерархии света оказали всеобъемлющее влияние на всю средневековую эстетику (в т. ч. на теорию света и символа у Сугера, воплощенную в художественной практике готического искусства, поэзию Данте – «Рай», и др.).

Учение П.-Д. А. получило официальное признание в византийском православии первоначально благодаря его интерпретации Максимом Исповедником. Его влияние испытали Иоанн Дамаскин, Григорий Палама и противник Паламы Варлаам Калабрийский, позднее Максим Грек и другие древнерусские мыслители. На Западе «ареопагитический корпус» стал известен с IX в.; к нему писали комментарии многие мыслители Средних веков и Возрождения, в т. ч. Фома Аквинский и М. Фичино, сильное влияние его идей испытали Иоанн Скот Эриугена и Николай Кузанский.

Рай

РАЙ – (не вполне ясная этимология рус. слова связывается с авест. *rāy*, «богатство, счастье», и др.-инд. *rayis*, «дар, владение»), парадиз (греч. παράδεισος «сад, парк», от др.-иран. *pairi-daēza*, «отовсюду огороженное место»; из греч. – лат. *paradisus* и обозначения Р. во всех зап.-европ. языках), в христианских представлениях место вечного блаженства, обещанное праведникам в будущей жизни. С точки зрения строгой теологии и мистики о Р. известно только одно – что там человек всегда с Богом (раскаившемуся разбойнику Христос обещает не просто Р., но говорит: «ныне же будешь со Мною в Р.», Лк. 23:43); он соединяется с Богом, созерцает Его лицом к Лицу (то, что на латыни схоластов называется *visio beatifica*, «видение, дарующее блаженство»). Возможности человеческой фантазии блаженство Р. заведомо превышает: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1Кор. 2:9, переосмысленная цитата Ис. 64:4). Новый Завет (в отличие от Корана, где Р. именуются Джанна) не дает чувственных и наглядных образов Р., но или чисто метафорическую образность притч о браке, о брачном пире и т. п. (Мф. 25:1–12; Лк. 14:16–24 и др.), или формулы без всякой образности вообще (например, «войти в радость господина своего», Мф. 25:21), дающие понять, что самая природа человека и его бытие «в воскресении» радикально переменятся («в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах», Мф. 22:30; «мы теперь дети Бога, но еще не открылось, что будем; знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть», 1Ин. 3:2). Еще путь Данте по Р. в конечном счете ведет к узрению Троицы («Р.», XXXIII).

Что касается мифологизирующей, наглядно опредмечивающей разработки образов Р. в христианской литературной, иконографической и фольклорной традиции, то она идет по трем линиям: Р. как сад; Р. как город; Р. как небеса. Для каждой линии исходной точкой служат библейские или

околобиблейские тексты: для первой – ветхозаветное описание Эдема (Быт.2:8–3:24); для второй – новозаветное описание Небесного Иерусалима (Апок. 21:2–22:5); для третьей – апокрифические описания надстроенных один над другим и населенных Ангелами небесных ярусов (начиная с «Книг Еноха Праведного»). Каждая линия имеет свое отношение к человеческой истории: Эдем – невинное начало пути человечества; Небесный Иерусалим – эсхатологический конец этого пути; напротив, небеса противостоят пути человечества, как неизменное – переменчивому, истинное – превратному, ясное знание – заблуждению, а потому правдивое свидетельство – беспорядочному и беззаконному деянию (тот же Енох ведет на небесах летопись всем делам людей от начальных до конечных времен). Эквивалентность образов «сада» и «города» для архаического мышления выражена уже в языке (слав. град означало и «город» и «сад, огород», срв. градарь, «садовник», вертоград, нем. Garten, «сад»). Они эквивалентны как образы пространства «отовсюду огражденного» (срв. выше этимологию слова «парадиз») и постольку умиротворенного, укрытого, упорядоченного и украшенного, обжитого и дружественного человеку – в противоположность «тьме внешней» (Мф. 22:13), лежащему за стенами хаосу (срв. в скандинавской мифологии оппозицию миров Мидгард-Утгард).

Огражденность и замкнутость Эдема, у врат которого после грехопадения Адама и Евы поставлен на страже Херувим с огненным мечом (Быт. 3:24), ощутима тем сильнее, что для ближневосточных климатических условий сад – всегда более или менее оазис, орошаемый проточной водой (Быт. 2:10, срв. проточную воду как символ благодати, Пс. 1:3) и резко отличный от бесплодных земель вокруг, как бы миниатюрный мир со своим особым воздухом (в поэзии сирийского автора IV в. Ефрема Сирина подчеркивается качество ветров Р., сравнительно с которыми дуновения обычного воздуха – зачумленные и тлетворные). Поскольку Эдем – «земной Р.», имеющий географическую локализацию «на востоке» (Быт. 2:8), в ареале северной Месопотамии (хотя локализация эта через

понятие «востока» связана с солнцем и постольку с небом, поскольку восток – эквивалент верха), заведомо материальный, дающий представление о том, какой должна была быть земля, не постигнутая проклятием за грех Адама и Евы, мысль о нем связана для христианства (особенно сирийского, византийского и русского) с идеей освящения вещественного, телесного начала. Тот же Ефрем, опираясь на ветхозаветное упоминание четырех рек, вытекающих из Эдема (Быт. 2:10–14), говорит о водах Р., таинственно подмешивающихся к водам земли и подслащающих их горечь. В сказаниях о Деве Марии и о святых (от повара Евфросина, ранняя Византия, – до Серафима Саровского, Россия, XVIII-XIX вв.) возникает мотив занесенных из Р. целящих или утешающих плодов, иногда хлебов (эти яства, как и воды у Ефрема, символически соотнесены с Евхаристией, «хлебом Ангелов» – недаром в житии Евфросина плоды кладут на дискос – и стоят в одном ряду с Граалем). В качестве места, произращающего чудесные плоды, Р. можно сопоставить с садом Гесперид в греческой мифологии и с Аваллоном в кельтской мифологии. В «Послании архиепископа Новгородского Василия ко владыке Тверскому Федору» (XIV в.) рассказывается, что новгородские мореплаватели во главе с неким Моиславом были занесены ветром к высоким горам, за которыми лежал Р., на одной из гор виднелось нерукотворное изображение «Деисуса» (Христос, Дева Мария, Иоанн Креститель), из-за гор лился необычайный свет и слышались «веселия гласы», а к горам подходила небесная твердь, сходясь с землей. Секуляризация темы Р. как сада в западноевропейском искусстве, начиная с позднего северного средневековья, идет по линии чувствительной идиллии среди зелени, с натуралистическим изображением цветов, источника, грядок и т. п.; позднее сад все больше превращается в лес, на подаче которого оттачивается чувство ландшафта.

Линия Р. как города имеет за собой очень древние и широко распространенные представления о «круглых» и «квадратных» святых городах (срв. «квадратный Рим», основанный Ромулом), отражающих своим геометрически регулярным планом устройство вселенной («круг земель»); Р. как сад, сближаясь и в

этом с Р. как городом, тоже мог давать в плане правильный круг (как на миниатюре братьев Лимбург в «Богатейшем часослове герцога Беррийского», нач. XV в.). Новозаветный Небесный Иерусалим квадратен; каждая сторона этого квадрата имеет по 12 000 стадий (ок. 2 220 км), то есть ее протяженность представляет собой результат умножения чисел 12 (число избранничества и «народа Божьего», см. ст. «Двенадцать апостолов») и 1000 (полноты, космического множества); стороны ориентированы строго на 4 страны света, выявляя мистическое тождество срединного города и круга земель, причем каждая из них имеет по 3 ворот, показывая на каждую страну света образ Троицы (Откр. 21:13–16). Материалы, из которых выстроен город, светоносны; они уподобляются то «чистому золоту» и «прозрачному стеклу» (срв. соединение золота и стекла в технике христианских искусств – византийской мозаики и западноевропейского витража), то 12 самоцветам из нагрудного украшения, которое должен был носить древнееврейский первосвященник, то жемчугу, символизировавшему духовный свет (Откр. 21:11,18–21). Поскольку весь город сияет «славой Божией», сходной с ясписом, и освящен реальным присутствием Бога, он уже не нуждается в храме как особом святом месте (Откр. 21:22). Истекающая от престола Бога «река воды жизни» и растущее «по ту и другую сторону реки, древо жизни» (Откр. 22:1–2) еще раз обнаруживают в Небесном Иерусалиме черты сада Эдема. В ирландском «Видении Тнугдала» (сер. XII в.) образ Р. как города подвергается утроению: иерархия Серебряного города, Золотого города и Города драгоценных камней, соответствующая иерархии населяющих эти города святых. Если новоевропейская секуляризация темы Р. как сада вела к идеализированному образу природы, т. е. к идеологии натурализма, то секуляризация темы Р. как города вела к идеализированному образу общества и цивилизации, т. е. к идеологии утопии (урбанистические фантазии, начиная с позднего Возрождения; «Город Солнца» Т. Кампанеллы, «Христианополис» И. В. Андрее, где связь с новозаветным прототипом особенно очевидна, и т. п.).

Напротив, Р. как небеса есть принципиальная противоположность всего «земного» и, следовательно, трансцендирование природы и цивилизации. Конкретные образы, в которых воплощалась эта тема, заданы той или иной космологией: в ранних или низовых текстах – ближневосточной (небеса, надстроенные над плоской землей), но обычно аристотелевско-птолемеевской (концентрические сферы вокруг земного шара, сфера Луны как граница между дольным миром тления и беспорядочного движения и горним миром нетления и размеренного шествия светил, огневое небо Эмпирея, объемлющее прочие сферы и руководящее их движением, как абсолютный верх космоса и предельное явление божественного присутствия). Во втором случае христианская фантазия имела языческий образец – «Сновидение Сципиона» из диалога Цицерона «О государстве», рисующее блаженный путь отрешенной от земли и тела души к звездам. Тема Р. как небес, в отличие от Эдема и Небесного Иерусалима, была почти неподвластна изобразительным искусствам, но зато была классически разработана в последней части «Божественной комедии» Данте, где 9 небесных сфер (Эмпирей и небо неподвижных звезд и 7 небес Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия и Луны) поставлены в связь с учением о девяти чинах ангельских, упомянута гармония сфер, о которой учили пифагорейцы, идея иерархии избранников примирена с их равенством в единении (души являются Данте на той или иной сфере в меру своей славы, но по существу пребывают на Эмпирее, с Богом), души объединены в лично-сверхличные сущности Орла и Розы, и целое дано как панорама оттенков света.

Сатана

САТАНА́ (евр. *śātān*, араб. *śīṭ^enā'* или *śaṭanā'*, «противник в суде, в споре или на войне, препятствующий, противоречащий, обвинитель, наушник, подстрекатель», срв. араб, «шайтан»; греч. перевод δῖάβολος, откуда рус. «дьявол», нем. Teufel, «чёрт», и араб. Иблис), в религиозных представлениях иудаизма и христианства главный антагонист Бога и всех верных Ему сил на небесах и на земле, враг человеческого рода, царь ада и повелитель бесов. Как существо, воля и действие которого есть центр и источник мирового зла, С. представляет собой известную аналогию Ангро-Майнью (Ахриману) иранской мифологии; принципиальное различие состоит в том, что, с ортодоксальной точки зрения (оспаривавшейся, впрочем, дуалистическими ересями типа средневековых богомилов), С. противостоит Богу не на равных основаниях, не как божество или антибожество зла, но как падшее творение Бога и мятежный подданный Его державы, который только и может что обращать против Бога силу, полученную от Него же, и против собственной воли в конечном счете содействовать выполнению Божьего замысла – «творить добро, всему желая зла», как говорит Мефистофель в «Фаусте» И. В. Гёте (перевод Б. Пастернака). Поэтому противник С. на его уровне бытия – не Бог, а Архангел Михаил, предводитель добрых Ангелов и заступник верующих в священной войне с С.

В Ветхом Завете слово «С.» – еще имя нарицательное, употреблявшееся во всех перечисленных выше смыслах; в специальном применении к С. оно воспринимается как прозвище безымянного врага, у которого могут быть и другие прозвища сходного значения, например, как в апокрифе II в. до н. э. «Книга Юбилеев» (17, 18), Мастема (евр. *mašṭēmā*, «вражда»); срв. в евангельских текстах обозначения типа «Лукавый» (греч. πονηρός, напр. Мф. 6:13,13:19,38), «Враг» и т. п. По своей природе С. подобен Ангелам («сынам Элохима»), в кругу которых предстает пред Лицом Господа (Иов 1:6). Его отношения с Господом поначалу не ясны, хотя очевидно, что он

зависим от Господа и боится Его запретов (Иов.1:12,2:6; Зах.3:2); но человеку он во всяком случае враг и порочит его перед Господом (Иов 1:9–10), что дает ему роль не то прокурора на суде Господа, не то интригана и наушника при Его дворе. С особой враждой он относится к носителям сакральной власти в «избранном народе», будь то царь Давид (1Пар.21:1) или первосвященник Иегошуа (Зах. 3:1), искушая их и вводя в грех, ставя на их пути препятствия и оковы. Позднеиудейская литература развивает и систематизирует эти черты. Поведение С. как космического провокатора, подстрекателя и соблазнителя и прежде сближало его образ с образом змия из истории «грехопадения» Адама и Евы, но только теперь их отождествление окончательно формулируется (Прем. 2:23–24 и др.). Здесь С. выступает уже не только как клеветник на человека перед Господом, но и как клеветник на Господа перед человеком, «приносящий ябеду на творца своего» («Таргум Псевдо-Ионафана» к Быт. 3:4). Ряд легенд приписывает С, именуемому также Самаэль, плотскую связь с Евой и зачатие Каина («Пирке рабби Елиэзер», 21, срв. библейский рассказ о греховном зачатии рода исполинов от соитий «дочерей человеческих» с «сынами Элохима» – смысловую инверсию языческих мифов о рождении полубога от связи смертной с богом; взгляд на Еву как на пособницу и подругу С. подчеркнут в легенде «Ялкуп Берешит», 1, 23, согласно которой они были сотворены одновременно, что отразилось на возможной этимологии ее имени). Внушениям С. приписываются все черные дела из истории «избранного народа», например поклонение израильтян золотому тельцу (специальная месть С. за получение ими закона Господня на Синае, см. ст. «Моисей»; «Шаббат», 89а и др.), прелюбодеяние Давида с Вирсавией («Санхедрин», 96а), указ Амана об уничтожении иудеев, даже написанный на пергаменте из рук С. («Эстер рабба», 7).

К С. восходит все моральное зло мира; внеобразный эквивалент его образа – характерное для Талмуда понятие «злого помысла». Поскольку же порождение греха, сродное с ним и необходимо из него вытекающее, есть смерть (новозаветная формулировка этой ветхозаветной аксиомы –

Иак. 1:15; срв. в рассказе о грехопадении предупреждение Адаму – «смертию умрешь», Быт. 2:17), С. часто сливается в позднеиудейских легендах и толкованиях с Ангелом смерти, «вынимающим» душу человека (напр., «Баба Батра», 16а). Воинство враждебных человеку духов состоит под властью С. (апокрифы «Мученичество Исайи», 2, 2, и «Житие Адама и Евы», 16), подобно тому как дэвы служат под началом Ангро-Майнью. Остается неясным отношение между С. и такими «начальниками» и «князьями» бесов, как Азазель, Велиал, Вельзевул и т. п.: они или тождественны ему, или его соратники. Поскольку иудейский монотеизм в противоположность иранскому дуализму энергично настаивал на принципе «все от Господа» («Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и произвожу бедствия», Ис. 45:7), бытие С. представляло для него проблему, в пределах иудаизма едва ли однозначно разрешенную. Напрашивались два пути нейтрализации этой проблемы. Во-первых, можно было акцентировать слабость С, неравный характер его борьбы с Господом, страх, внушаемый ему первосозданным светом Мессии, его бессильную зависть (согласно версии, намеченной в позднеиудейских текстах и перешедшей в Коран, само отпадение С. от Господа было вызвано этой завистью) к человеческому роду, победу над С. в культовых актах, например в покаянном празднике Йом-кипур (сумма цифровых значений букв имени С. по-еврейски потому дает $364=365-1$, что над одним днем в году С. не властен). Этот путь был вполне ортодоксальным для различных направлений иудаизма и оказался приемлем также для христианства, где осмеяние С. связывается с победой над ним Христа. Но в мистике иудаизма возможен иной, противоположный и сомнительный путь, на котором С. ставится в большую близость к Богу, как порождение атрибута гнева, вышедшего из божественной всеполноты и обособившегося (ход мысли, повторяющийся у такого христианского еретика, как немецкий философ Я. Бёме). Основания для этого искали в библейских текстах: если одно и то же событие мотивируется в более раннем тексте «гневом Господним» (2Цар. 24:1: «Гнев Господа... возбудил Давида сказать: пойдя, исчисли Израиля и Иуду»), а в

более позднем тексте – действием С. (1Пар.21:1: «С. ... возбудил Давида сделать счисление израильтян»), открывалась возможность для интерпретации, делающей С. как бы олицетворением «гнева Господа». Эту возможность наиболее явно реализуют каббалисты, учащие о некой «левой» или «северной» стороне Божества, которая имеет свою эманацию, и эманация эта состоит под знаком Самаэля, или С. Божественная полнота оказывается у них интегрирующей силу зла как один из своих моментов, причем внутри Божества это даже не зло, но становится злом вне его. В различных формах еретической трансформации библейского монотеизма варьируется модель, выявившаяся впервые в иранском зерванизме, где Зерван есть родитель не только Ормазда, но и Ахримана; например, средневековые богомилы (ересь на христианской почве, типологически близкая манихейству) говорили о Сатанаиле (С. + 'el, «бог») как сыне Бога и брате Иисуса Христа. Но и на более ортодоксальной иудаистской почве С. рассматривается как персонаж, едва ли до конца отторгнутый от общения с Господом. Он свободно восходит на небеса, чтобы обвинять человека перед Господом (ситуация пролога книги Иова), и сходит с небес, чтобы ввести человека в соблазн, а после снова подняться.

Напротив, прямая полемика против всех попыток выявить корни зла в Самом Боге звучит в новозаветном тезисе: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1Ин. 1:5). Раннехристианские тексты описывают пришествие Христа как второе – после упомянутого у Ис.14:12 и отнесенного к Люциферу-С. – и окончательное низвержение С, выявление его отторженности от горнего мира. Когда ученики Христа впервые выходят на проповедь, Христос видит «С., спавшего с неба, как молния» (Лк. 10:18). У раннехристианского писателя II в. Ириней Лионского зафиксировано предание, согласно которому С. и бесы достигли полной меры в злобе и отчаянии именно в результате прихода, деятельности, жертвенной смерти и Воскресения Христа, до конца обнаруживших духовную поляризацию добра и зла в мире. С тех пор С. очевидным образом "осужден" (Ин. 16:11) и может только, оставаясь до

поры «князем мира сего» (Ин. 12:31 и др., см. ст. «Архонты»), вести безнадежную игру дольного против горнего и времени против вечности. Даже в своем собственном обиталище он посрамлен сошествием Христа во ад. В будущем С. предстоит кратковременный реванш во времена антихриста и затем окончательное заключение в аду.

Осталось не вполне выясненным, как к этой перспективе относится сковывание Архангелом Михаилом С. на срок тысячелетнего царства праведных с последующим выходом С. из темницы и войной инспирируемых им Гога и Магога против «стана святых и города возлюбленного» (Откр. 20:1–10). Раннехристианский мыслитель II-III вв. Ориген учил, что в конце времен все отпавшие от Бога существа, включая С., обратятся и будут спасены (т. н. апокатастасис), но эта доктрина Оригена не получила признания.

Новозаветные тексты полностью отказываются от каких бы то ни было наглядных образов С. Напротив, средневековая фантазия изощрялась в детализации таких образов, наделяя С. исполинским телом невероятных размеров, чудовищным смешением антропоморфных и животных черт, многорукостью и т. п. Пасть С. часто оказывается тождественной с входом в ад, так что попасть в ад значит быть сожранным С. В «Божественной комедии» Данте («Ад», XXXIV) С., наполовину вмерзший в лед ада (символ холода нелюбви), являет уродливую пародию на образы небес: у него три лица (насмешка над Троицей), причем одно из них – красное (гнев как противоположность любви), другое – бледно-желтое (бессилие или лень как противоположность всемогуществу), третье – черное (невежество как противоположность всеведению), шесть крыльев нетопыря, соответствующих шести крыльям Херувима. Зубы его пастей терзают Иуду Искарюта, предателя высшего духовного авторитета, и Брута и Кассия – крамольников, посягнувших на высший государственный авторитет. Напротив, Дж. Мильтон в «Потерянном рае» сообщает образу С. мрачную величавость, делающую его пригодным к роли эпического героя (в том же направлении идет трагедия нидерландского поэта И. ван ден Вондела «Люцифер», герой которой умеет быть

импозантным в своем тщеславии и рассуждает о необходимости исправить ошибку Бога на пользу Самому Богу). Только после романтизма («демонические» образы Дж. Байрона, «Демон» М. Ю. Лермонтова и т. п.), в струе либерализма и антиклерикализма, образ С. как вольнолюбивого мятежника может стать однозначно положительным, обретая черты идеализированного греческого божества («К С.» Дж. Кардуччи, поэма М. Раписарди «Люцифер»; особняком стоит «Литания С.» Ш. Бодлера). Для А. Франса как наследника этой традиции уже аксиоматично, что С. – идеал, и он играет с этой аксиомой в «Восстании ангелов», вывертывая ее наизнанку и доказывая, что даже С., придя к власти, перестанет быть симпатичным. Параллельно с этим «сатанистские» мотивы разрабатывались декадентством конца XIX в. и его позднейшими вариациями (графика Ф. Ропса и т. п.). Всем «реабилитациям» С. (напр., в трактате Дж. Папини «Дьявол», 1953) противостоит попытка возродить традиционный образ страшного, унылого и внутренне мертвого космического властолюбца как Саурана в сказочном эпосе Толкиена «Властелин колец».

Сверхчеловек

СВЕРХЧЕЛОВЕК (греч. υπεράνθρωπος, нем. Übermensch), понятие европейской идеалистической традиции: человек, в духовном и физическом отношениях превзошедший возможности человеческой природы и представляющий собой качественно иное, высшее существо. Представление о С. уходит корнями в мифы о «полубогах» и «героях», а также в мистериальные культы, обещавшие посвящаемому возведение в ранг божества; необходимо отметить также обожествление эллинистических и римских правителей (Лукиан иронически применяет к деспоту термин «С.») и доктрину стоицизма о мудреце как идеальном носителе всех совершенств, лишенном человеческих слабостей. Однако главные моменты истории идеи С. связаны с историей христианства, в особенности христианских ересей, а в Новое время, напротив, с историей полемики против христианства. Для ортодоксального христианства С. – это прежде всего Иисус Христос (неоднократно обозначаемый так в текстах представителей патристики, в частности у Псевдо-Дионисия Ареопагита), а также, в перспективе, «облекшийся во Христа» христианин, которому обещано, что он через смирение придет к непредставимому преображению своей человеческой сущности и богоподобию. Эти мотивы усиленно акцентируются в ересь гностицизма и монтанизма (II в.); один монтанистский текст настаивает, что праведника, вошедшего в Царствие Божие, надо называть не «спасенным», но «С.».

Идея С. переосмысливается в идеологии Возрождения, где намечаются три линии: С. как «божественный» и всемогущий художник; С. как маг – властитель тайн природы (тип Фауста); С. как носитель абсолютной политической власти, манипулирующий людьми по законам свободного от догм и морали разума (тип «Государя» Макиавелли). Вторая и третья линии сливаются в пафосе английского драматурга К. Марло («Трагическая история доктора Фауста», «Тамерлан Великий»); они подвергнуты критике в трагедиях Шекспира (крах

«макиавеллистов» Яго и Макбета, отказ мага Просперо от своей власти). В немецкую культуру термин «С.» входит с XVII в. через христианскую традицию («Духовные досуги» лютеранского теолога Г. Мюллера, 1664); у Гердера, Гёте и других представителей немецкой классики и романтики он употребляется для характеристики «гения», неподвластного обычным человеческим законам. Ницше придает понятию «С.» абсолютное значение, одновременно освобождая его от всякого конкретного содержания. Приход С., интерпретируемый Ницше одновременно как высшее метафизическое свершение и как следующий за человеком этап биологической эволюции (С. относится к человеку как человек к обезьяне), объявляется смыслом человеческого бытия, вообще смыслом «земли»; С. есть альтернатива «последнему человеку» – персонажу антиутопии Ницше, карикатуре на коллективизм; при этом С. абсолютно чужд как религиозным обязательствам перед Богом, так и социальным обязательствам перед людьми. Различные интерпретации С. после Ницше повторяют и только пародируют три линии развития образа С. в культуре Возрождения. Творящий по произволу «свой» мир идеальный художник авангардизма – вырождение идеала «божественного» гения. Ни с чем не сообразующийся в своем манипулировании людьми «вождь» фашизма – вырождение идеала макиавеллиевского «Государя». Герой тривиальной литературы научно-фантастического типа («супермен»), мощь которого неограниченно расширена возможностями небывалой техники, – вырождение идеала ренессансного «мага».

Сен-Викторская школа

СЕН-ВИКТО́РСКАЯ ШКОЛА, богословская школа при Сен-Викторском аббатстве (abbaye de Saint-Victor) каноников-августинцев, существовавшем в Париже с 1113 г., международный центр ортодоксально-католической философии в XII в. Основатель С.-В. ш. – Гильом из Шампо (около 1068–1121), представитель крайнего реализма, противник Абеляра. Общая атмосфера С.-В. ш. определена традициями средневековой мистики, восходящими к Августину и отчасти к Ареопагитикам, но получившими новый импульс от Бернарда Клервоского. Некоторые деятели С.-В. ш. выступали во имя этих традиций против схоластического рационализма как такового (особенной агрессивностью отличается трактат Вальтера Сен-Викторского «Против четырех лабиринтов Франции», где под «лабиринтами» подразумеваются системы Абеляра, Гильберта Порретанского, Петра Ломбардского и Петра Пуатевинского). Однако виднейшие мыслители С.-В. ш. – Гуго Сен-Викторский (ок. 1096–1141) и Ришар Сен-Викторский (ум. 1173) – стремились к соединению мистики и рационализма в духе средневекового платонизма на основе принципов Ансельма Кентерберийского (постановка вопроса о «необходимых логических основаниях» даже «таинств веры», но при подчинении разума вере). Универсализм построений Гуго предвосхищает зрелую схоластику XIII в. Интересы Ришара значительно более узки и сосредоточены главным образом на чисто мистических темах; его учение о «восхождении» человеческого духа по ступеням деятельности воображения и ума к чистому созерцанию представляет собой необходимое звено между более ранней традицией христианского платонизма и доктринами Бонавентуры.

Символ художественный

СИМВОЛ художественный (греч. σύμβολον – знак, опознавательная примета) – универсальная категория эстетики, лучше всего поддающаяся раскрытию через сопоставление со смежными категориями образа, с одной стороны, и знака – с другой. Беря слова расширительно, можно сказать, что С. есть образ, взятый в аспекте своей знаковости, и что он есть знак, наделенный всей органичностью мифа и неисчерпаемой многозначностью образа. Всякий С. есть образ (и всякий образ есть, хотя бы в некоторой мере, С.); но если категория образа предполагает предметное тождество самому себе, то категория С. делает акцент на другой стороне той же сути – на выходе образа за собственные пределы, на присутствии некоего смысла, интимно слитого с образом, но ему не тождественного. Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре С. как два полюса, невыразимые один без другого (ибо смысл теряет вне образа свою явленность, а образ вне смысла рассыпается на свои компоненты), но и разведенные между собой и порождающие между собой напряжение, в котором и состоит сущность С. Переходя в С., образ становится «прозрачным»; смысл «просвечивает» сквозь него, будучи дан именно как смысловая глубина, смысловая перспектива, требующая нелегкого «вхождения» в себя.

Смысл С. нельзя дешифровать простым усилием рассудка, в него надо «вжиться». Именно в этом состоит принципиальное отличие С. от аллегии: смысл С. не существует в качестве некоей рациональной формулы, которую можно «вложить» в образ и затем извлечь из образа. Соотношение между значащим и означаемым в С. есть диалектическое соотношение тождества в нетождестве: «...каждый образ должен быть понят как то, что он есть, и лишь благодаря этому он берется как то, что он обозначает» (Шеллинг Ф. В., *Философия искусства*, М., 1966, с. 110–11). Здесь приходится искать и специфику С. по отношению к категории знака. Если для чисто утилитарной знаковой системы полисемия есть лишь бессодержательная помеха,

вредящая рациональному функционированию знака, то С. тем содержательнее, чем более он многозначен: в конечном же счете содержание подлинного С. через опосредующие смысловые сцепления всякий раз соотнесено с «самым главным» – с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого «универсума». Уже то обстоятельство, что любой С. вообще имеет «смысл», само символизирует наличность «смысла» у мира и жизни. «Образ мира, в слове явленный», – эти слова Б. Пастернака можно отнести к символике каждого большого поэта. Сама структура С. направлена на то, чтобы погрузить каждое частное явление в стихию «первоначал» бытия и дать через это явление целостный образ мира. Здесь заложено сродство между С. и мифом: С. и есть миф, «снятый» (в гегелевском смысле) культурным развитием, выведенный из тождества самому себе и осознанный в своем несовпадении с собственным смыслом.

От мифа С. унаследовал его социальные и коммуникативные функции, на которые указывает и этимология термина: *σύμβολα* назывались у древних греков подходящие друг к другу по линии облома осколки одной пластинки, складывая которые, опознавали друг друга люди, связанные союзом наследственной дружбы. По С. опознают и понимают друг друга «свои». В отличие от аллегии, которую может дешифровать и «чужой», в С. есть теплота сплывающей тайны. В эпохи, подобные классической античности и средневековью, в роли посвященных выступают целые народы и шире – культурно-конфессиональные общности; напротив, в буржуазную эпоху С. функционирует в пределах элитарной, кружковой среды, предоставляя возможность своим адептам опознавать друг друга среди «равнодушной толпы». Но и в этом случае С. сохраняет единящую, сплывающую природу: «сопрягая» предмет и смысл, он одновременно «сопрягает» и людей, полюбивших и понявших этот смысл. Художественная воля к преодолению пропасти между сутью и видимостью, между «целокупным» и «особым» по своей природе символически противостоит общественному отчуждению, хотя и не побеждает его реально.

Смысловая структура С. многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего. Так, в символике дантовского «Рая» можно сделать акцент на мотиве преодоления человеческой разобщенности в личностно-надличном единстве (составленные из душ Орел и Роза) и можно перенести этот акцент на идею миропорядка с его нерушимой закономерностью, подвижным равновесием и многообразным единством (любовь, движущая «Солнце и другие светила»). Причем эти смыслы не только в равной мере присутствуют во внутренней структуре произведения, но и переливаются один в другой: так, в образе космического равновесия можно, в свою очередь, увидеть только знак для нравственно-социальной человеческой гармонии, но возможно поменять значащее и означаемое местами, так что мысль будет идти от человеческого ко вселенскому согласию. Смысл С. объективно осуществляет себя не как наличность, но как динамическая тенденция: он не дан, а задан. Этот смысл, строго говоря, нельзя разъяснить, сводя к однозначной логической формуле, а можно лишь пояснить, соотнеся его с дальнейшими символическими сцеплениями, которые подведут к большей рациональной ясности, но не достигнут чистых понятий. Если мы скажем, что Беатриче у Данте есть С. чистой женственности, а Гора Чистилища есть С. духовного восхождения, то это будет справедливо; однако оставшиеся в итоге «чистая женственность» и «духовное восхождение» – это снова С., хотя и более интеллектуализированные, более похожие на понятия. С этим постоянно приходится сталкиваться не только читательскому восприятию, но и научной интерпретации. Самый точный интерпретирующий текст сам все же есть новая символическая форма, в свою очередь требующая интерпретации, а не голый смысл, извлеченный за пределы интерпретируемой формы.

В той мере, в которой истолкование С. принуждено само прибегать к С., ведя в бесконечность символические связи смыслов и так и не доходя до однозначного решения, оно лишено возможности усвоить формальную четкость т. н. точных наук. Внутри анализа текста отчетливо выделяются два уровня:

описание текста и истолкование различных слоев его символики. Описание в принципе может (и должно) стремиться к последовательной «формализации» по образцу точных наук. Напротив, истолкование С., или симвонология, как раз и составляет внутри гуманитарных наук элемент гуманитарного в собственном смысле слова, т. е. вопрошание о *humanum*, о человеческой сущности, не овеществляемой, но символически реализуемой в вещном; поэтому отличие симвонологии от точных наук носит принципиальный и содержательный характер – ей не просто недостает «точности», но она ставит себе иные задачи. Можно при помощи точных методов описывать метрико-ритмическую реальность стиха, но простой вопрос о смысле того или иного ритмического хода внутри символической структуры произведения немедленно нарушает границы такого описания и точных наук вообще. Однако даже если принять точность математических наук за образец научной точности, то надо будет признать симвонологию не «ненаучной», но ионаучной формой знания, имеющей свои внутренние законы и критерии точности. Ненаучным, более того, антинаучным является только безответственное смешение различных аспектов текста и соответствующих этим аспектам видов аналитической работы ума (когда, например, смысл С. предполагается данным на том же уровне непосредственной наличности, что и формальные элементы С.).

Если точные науки можно обозначить как монологическую форму знания (интеллект созерцает вещь и высказывается о ней), то истолкование С. есть существенным образом диалогическая форма знания: смысл С. реально существует только внутри человеческого общения, внутри ситуации диалога, вне которой можно наблюдать только пустую форму С. Изучая С., мы не только разбираем и рассматриваем его как объект, но одновременно позволяем его создателю апеллировать к нам, быть партнером нашей умственной работы. Если вещь только позволяет, чтобы ее рассматривали, то С. и сам «смотрит» на нас (см. слова Р. М. Рильке в стихотворении «Архаический торс Аполлона»: «Здесь нет ни единого места, которое бы тебя не видело. Ты должен изменить свою жизнь»; причем то

обстоятельство, что речь идет о безголовом и потому безглазом торсе, углубляет метафору, лишая ее поверхностной наглядности!).

«Диалог», в котором осуществляется постижение С., может быть нарушен в результате ложной позиции истолкователя. Такую опасность представляет субъективный интуитивизм, со своим «вчувствованием» как бы вламывающийся внутрь С., позволяющий себе говорить за него и тем самым превращающий диалог в монолог. Противоположная крайность – поверхностный рационализм, в погоне за мнимой объективностью и четкостью осмысливающий диалогический момент в истолковании С. и тем самым утрачивающий суть С. Бесконечная смысловая перспектива С. закрывается при таком подходе тем или иным «окончательным» истолкованием, приписывающим определенному слою реальности (биологической, как во фрейдизме, социально-экономической, как в вульгарном социологизме, и т. п.) исключительное право быть смыслом всех смыслов и ничего не обозначать самому. Этот путь ложен по двум причинам: 1) он предполагает смешение реальности, внеположной С., и реальности самой символической формы; и 2) он несовместим с фактом взаимообратимости смысловых связей С. Так, политическая реальность Рима эпохи Августа, весьма существенно детерминируя символическую структуру «Энеиды» Вергилия, не может быть просто «подставлена» под нее, как ее разгадка, ибо если для Вергилия как человека Август был «реальнее», чем мифический Эней, то внутри символики поэмы соотношение может быть обратным: Эней, как более «архетипическая» фигура, «реальнее» Августа, и последний вполне может играть роль эмблемы по отношению к «энеевскому» содержанию (не только Эней «означает» Августа, но «образ Августа» означает «идею Энея»),

Равным образом реальность психобиологических особенностей личности автора, всякого рода «комплексы» могут войти в структуру подлинной художественной символики лишь постольку, поскольку они способны «означать» сверхличное и общезначимое содержание, и лишь в этой своей функции они

существенны для искусствоведческого или литературоведческого анализа. При этом вульгарно-социологический и психоаналитический подходы к С. лишь довели до логических пределов предпосылки, кажушиеся аксиомами для того самого обыденного сознания, которое с негодованием относится к «крайностям» социологизма и психоанализа. Попытки «...обсуждения... героев романа, как живых людей» (Тынянов Ю., Проблема стихотворного языка, 1965, с. 25), интерпретации символических сцеплений в художественном произведении как простой парафразы внехудожественных, т. е. «жизненных» связей (от эффектных параллелей между творчеством и средой до наивно старомодного, но живучего «биографического метода») направлены на подмену С. аллегорией, которая поддается разгадке, однозначной, как басенная «мораль».

История теоретического осмысления С. Хотя С. столь же древен, как человеческое сознание вообще, его философско-историческое понимание есть сравнительно поздний плод культурного развития. Мифологическая стадия миропонимания предполагает как раз нерасчлененное тождество символической формы и ее смысла, исключающее всякую рефлекссию над С. Новая ситуация возникает в античной культуре после опытов Платона по конструированию философской мифологии второго порядка, уже не дорефлексивной, а послерефлексивной, т. е. символической в строгом смысле этого слова. Причем Платону важно было отграничить С. не от дискурсивно-рационалистической аллегории, а от дофилософского мифа. Эллинистическое мышление также постоянно смешивает С. с аллегорией.

Принципиально новый шаг к отличению С. от рассудочно-дискурсивных смысловыражений осуществляется в идеалистической диалектике неоплатонизма. Плотин противопоставляет знаковой системе алфавита символику египетского иероглифа, предлагающего нашему «узрению» (интуиции) целостный и неразложимый образ; Прокл возражает на платоновскую критику традиционного мифа указанием на несводимость смысла мифологического С. к логической или

моралистической формуле. Неоплатоническая теория С. переходит в христианство благодаря посредничеству автора, писавшего в конце V в. под псевдонимом Дионисий Ареопагит (т. н. Псевдо-Ареопагит); в его трактатах («Об именах Божьих» и др.) все зримое описывается как С. «незримой, сокровенной и неопределимой» сущности Бога, причем низшие ступени мировой иерархии символически воссоздают образ верхних, делая для человеческого ума возможным восхождение по смысловой лестнице. В средние века этот глубокий символизм недифференцированно сосуществовал с дидактическим аллегоризмом. Ренессанс обострил интуитивное восприятие С. в его незамкнутой многозначности, но не создал новой теории С., а оживление вкуса к ученой книжной аллегории было подхвачено барокко и классицизмом.

Только эстетическая теория немецкого романтизма сознательно противопоставила классицистической аллегории С. и миф как органическое тождество идеи и образа (Ф. Шеллинг). Особую роль в становлении романтической теории С. сыграл многотомный труд Ф. Крейцера «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» (1810, перераб. изд. 1819–21), давшего на материале древних мифологий классификацию типов С. (в частности, он различает «мистический С.», взрывающий замкнутость формы для непосредственного выражения бесконечности, и «пластический С.», стремящийся вместить смысловую бесконечность в «скромность» замкнутой формы). В согласии с Шеллингом противопоставляя С. аллегории, Крейцер подчеркивает в С. его «мгновенную целокупность» и «необходимость», т. е. непосредственность воздействия и органичность структуры. Для Шлегеля поэтическое творчество есть «вечное символизирование». Немецкие романтики опирались в осмыслении С. на зрелого Гёте, который понимал все формы природного и человеческого творчества как значащие и говорящие С. живого вечного становления (срв. заключительный «мистический хор» в «Фаусте»: «Все преходящее есть только подобие»). В отличие от романтиков, Гёте связывает неуловимость и нерасчленимость С. не с мистической

потусторонностью, но с жизненной органичностью выражающихся через С. начал: «Мы имеем дело с истинной символикой, когда особое репрезентирует общее не как сновидение и тень, но как жизненно-мгновенное раскрытие неиспытываемого». У Гёте была достигнута в общей и предварительной форме органичная целостность осмысления С.

Если равновесие «дневного» и «ночного» в гётевском понимании С. было нарушено романтиками в сторону «ночного», то Гегель, выступая против романтиков, подчеркнул в структуре С. более рационалистическую, знаковую сторону («Символ есть прежде всего некоторый знак»), основанную на «условности» и могущую через превратное отождествление знака и смысла стать источником духовной несвободы, – одна из мировоззренческих предпосылок теории «фетишизма» у К. Маркса. Научная работа над понятием С. во второй половине XIX в. в большой степени исходит из Гегеля, однако романтическая традиция продолжала жить, в частности, в изучении мифа у П. Я. Бахофена (1815–87). В эстетическую сферу она возвращается к концу века благодаря литературной теории символизма; согласно мнению ее адептов, истинный С., помимо неисчерпаемости смысла, передает на сокровенном языке намека и внушения нечто невыразимое, неадекватное внешнему слову.

Осмысление социально-коммуникативной природы С. сливалось в символизме (особенно немецком, идущем от традиции Р. Вагнера, и еще более и русском) с утопическими проектами пересоздания общества и мироздания через «теургическое» творчество С. По этой линии шла критика символизма в эстетике «новой предметности» (*die neue Sachlichkeit*) акмеизма и т. п. Указывалось, что абсолютизация С. приводит к обесценению образа в его равенстве себе, в его пластической вещности. О. Мандельштам, выдвинувший «эллинистическое» понимание С. как всецело посюсторонней, подвластной человеку «утвари» («всякий предмет, втянутый в священный круг человека, может стать утварью, а следовательно, и символом»), охарактеризовал символизм как «лжесимволизм»: «Роза кивает на девушку, девушка на розу.

Никто не хочет быть самим собой» («О поэзии...», 1928, с. 40–41).

Художественная практика XX в. стремится освободить С. от эзотеричности, «запечатанности». В западной философии неокантианец Э. Кассирер (1874–1945) сделал понятие С. предельно широким понятием человеческого мира: человек есть «животное символическое»; язык, миф, религия, искусство и наука суть «символические формы», посредством которых человек упорядочивает окружающий его хаос. С иных, более далеких от рационализма позиций дает универсальное понимание С. юнгианская школа: психоаналитик К. Г. Юнг, отвергший предложенное З. Фрейдом отождествление С. с психопатологическим симптомом и продолживший романтическую традицию (воспринятую через Бахофена и позднего Ф. Ницше), истолковал все богатство человеческой символики как выражение устойчивых фигур бессознательного (т. н. архетипов), в своей последней сущности неразложимых.

Точка зрения Юнга, воспринятая некоторыми филологами (К. Кереньи) и литературоведами (М. Бодкин и др.), на деле привела только к малопродуктивной «охоте за архетипами»; особенно опасной возможностью юнговской симвонологии является полное размывание границ между С. и мифом и превращение С. в лишенную твердого смыслового устоя стихию. Экзистенциалистская философия М. Хайдеггера вообще снимает проблему аналитической интерпретации символики поэзии во имя «чистого присутствия стихотворения»: «Тайну мы познаем никоим образом не через то, что мы ее разоблачаем и расчлняем, но единственно через то, что мы сохраняем тайну как тайну» («Erläuterungen zu Hölderlins Gedicht», Fr./M., 1951, S. 8 и 23). Этот антианализм имеет основания в объективной природе С. и может быть «снят» лишь в такой позитивной теории С., которая сумела бы вполне учесть его рациональные и внерациональные аспекты, не мистифицируя последних.

Симеон Новый Богослов

СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ (949, Галатия (Пафлагония), – 1022, Хрисополис), византийский религиозный писатель и философ-мистик. В молодости учился в Константинополе и был на императорской службе, затем стал монахом. Сочинения С. Н. Б. развивают тему самоуглубления, самоочищения и просветления внутренне уединившейся для своей религиозной жизни личности. Авторитет церковно-иерархических институций отступает для него на задний план перед абсолютным авторитетом «духоносного» аскета, носителя личной святости. Учение С. Н. Б. о личном отношении между наставником («духовным отцом») и учеником («духовным сыном») как высшей норме религиозной жизни типологически соотносимо с доктринами исламской мистики (суфизм) о связи между «муршидом» и «мурадом»; именно в такой цепи преемства сохраняется «предание». Стихи С. Н. Б. представляют собой важное явление в истории византийской литературы благодаря смелости, с которой автор реформировал метрику и приближал поэтический язык к живым речевым нормам. Мистическая философия С. Н. Б. предвосхищала исихазм XIV в.

Сотирих Пантевген

СОΤΙΡΙΧ Пантевген (Σοτήριχος Παντευγένος) (сер. XII в.) – византийский богослов. Вслед за Никифором Васиlaki выступил с рационалистической критикой учения о том, что в жертвенном акте Голгофы Христос одновременно был и жертвой, и жертвоприносителем, и тем, кому жертва приносится, усматривая в этом расщепление единой второй Ипостаси на две: приносящую и приемлющую. Обвинив противников в несторианстве, он предложил понимать акт примирения Божества с людьми как двухступенчатую юридическую процедуру обмена. На первой ступени «Бог Слово положил начало, восприняв нашу сущность, а взамен даровал нам оставление грехов» (*Mai A., Opicilegium Romanum, X, Romae, 1844, p. 8*), но таким образом было достигнуто примирение лишь с Богом Сыном, а «когда нам должно было возблагодарить и Отца за усыновление, а у нас не было ничего чистого (...), то сам Богочеловек Слово пролил Свою кровь» (там же), так что крестная жертва была принесена только первому Лицу Троицы. Из этого вытекало, что и жертва Евхаристии (которую С. предлагал понимать не мистически, как вечно длящуюся голгофскую жертву, но лишь как «вспоминание» о ней) приносится только Отцу. На соборе 1157 г. взгляды С. были осуждены, и он от них отрекся. Юридический рационализм С. представляет известную аналогию мировоззренческому стилю современной ему западной схоластики, круг занимавших его проблем типичен для византийского богословия XII в. от Евстратия Никейского до собора 1166 г. Главным оппонентом С. был Николай Мефонский.

София

СОФІЯ, Премудрость (греч. Σοφία, «мастерство», «знание», «мудрость», евр. *ḥōktā*), в иудаистических и христианских религиозных представлениях олицетворенная мудрость Божества. Термин «С.», возникший в Древней Греции, употреблялся там как отвлеченное, умозрительное понятие, хотя первоначально у Гомера (Ном. II. XV 411–412) он встречается в комбинации с именем богини Афины – применительно к делу строительства и упорядочения, художества и ремесла. Сама Афина имеет много общего с последующей С.; и все же если мифологема греческой Афины как богини мудрости (но без приложения к ней термина «С.») есть олицетворение мудрости, то мудрость в греческой мифологии не есть лицо. Иначе в ветхозаветной традиции, где понятие Премудрости – в силу самой специфики иудаистической мифологии – приобретает личностный облик: Самораскрытие Бога в мире должно было принимать характер «лица» (или «как бы лица») – как второго и подчиненного «Я» Бога. Позднебиблейская дидактическая литература (книга «Премудрость Соломона», «Книга притчей Соломоновых», «Премудрость Иисуса сына Сирахова») дает образ «Премудрости Божией», описанной как личное, олицетворенное существо. Она выступает как девственное порождение верховного Отца, до тождества к Нему близкая: «Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя» (Прем. 7:25 след.), вышедшее «из уст Всевышнего» (Сир. 24:3; срв. образ Афины – тоже девственницы, появляющейся из головы Зевса; по устойчивой схеме мифа, мудрость принадлежит деве). Как греческое слово «С.», так и соответствующее ему древнееврейское слово – женского рода, и в пассивном образе «чистого зеркала действия Божия» (как определяется С.) угадываются женские черты. Премудрость в своем отношении к Богу есть Его демиургическая, мироустроющая воля. Она описывается (Прит.8:27–31) как «художница», по законам божественного ремесла строящая мир

(что снова сближает ее с Афиной); в природу этой космогонической С.-"художницы» входит «веселие». В раввинистической и позднее гностической мысли (знавшей также понятие «падшей С.» – см. ст. «Ахамот») С. сближалась с евр. *rē'šîṭ* и греч. ἀρχή – оба термина означают «начало» – в смысле основания, первоначала, материнского лоноа изначальности. Специфику С. составляет женственная пассивность, сопряженная с материнской многоплодностью, ее «веселие», а также глубинная связь не только с космосом, но и с человечеством (Прит. 8:31 и др.), за которое она заступает. Если по отношению к Богу С. – пассивно зачинающее лоно, «зеркало славы Божией», то по отношению к миру это – строительница, созидаящая мир, как плотник или зодчий складывает дом как образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса; дом – один из главных символов библейской Премудрости (Прит.9:1 и др.).

Христианство усваивает личностное понимание С. Ориген описывает ее как хотя и «бестелесное бытие многообразных мыслей, объемлющее логосы мирового целого», но в то же время как «одушевленное и как бы живое». В раннюю эпоху развития христианства представление о С. сближалось с ликом Христа-Логоса (1Кор. 1:24 прямо определяет Иисуса Христа как «Божью силу и Божью премудрость»), а затем и с третьей ипостасью Троицы – Духом Святым (понятие женского рода в семитических языках и близкое С. в аспектах игры, веселья, праздничности), подчеркиваются также аспекты С., связанные с идеей человеческой общности. В латинской христианской литературе термин «С.» вытесняется почти синонимическим обозначением мистически понятой «Церкви», и поэтому собственно «софиологии» католическая традиция почти не знает. Иначе в Византии, где большое значение получило развитие образа С. как символа теократического принципа, и на Руси, куда христианство пришло под знаком С. (митрополит Илларион описывает крещение Руси как приход «Премудрости Божией», т. е. С.; Софии были посвящены построенные в XI в. три главные русские церкви – в Киеве, Новгороде и Полоцке).

На русской почве к XV-XVI вв. складывается богатая иконография С. С. имеет облик Ангела; ее лик и руки – огненного цвета, за спиной – два крыла. Она одета в царское облачение (далматик, бармы), на голове – золотой венец. Ей предстоят (как Христу в иконографии «Деисуса») молящиеся Дева Мария и Иоанн Креститель; над ее головой виден по пояс благословляющий Христос (т. о., не тождественный с С, но являющий Собой ее «главу», примерно так, как Он же есть, по новозаветному учению, «Глава» Церкви). Личный облик С. как в византийско-русской, так и в католической традиции постепенно сближается с образом Девы Марии как просветленной твари, в которой становится «софийным», облагораживается весь космос. В христианской агиографической традиции имя «С.» носит также мученица, казненная в Риме во II в. вместе со своими дочерьми Верой, Надеждой и Любовью (имена символичны – «Мудрость» как мать трех «теологических добродетелей»).

На Западе специально к символу С. обращается лишь немецкая мистика в лице Г. Сузо, а затем Я. Бёме, позднее – пиетизм (Г. Арнольд). Из рук немецкой мистики символ С. принимает Гёте, но в противоположность Бёме и с сильным уклоном в язычество подчеркнув ее материнские черты: Фауст, не удовлетворенный чистым интеллектуализмом и пребывающий в глубоком внутреннем одиночестве, находит избавление в приходе к С. («вечной женственности») – духовно-телесному началу, в котором сняты противоречия и помехи к человеческой коммуникации. С. символизирует при этом мировую меру бытия. Фауст, разрушив отжившую средневековую меру и выйдя к техническому активизму, оказывается в опасности утратить вообще всякую меру, и Гёте спешит привести его к свободной и разумной мере – С. Образ С. воспринимает и Новалис. Но продолжается развертывание и «антисофийных» возможностей новоевропейского индивидуализма (образы разрушительной «анти-С.» в музыкальных драмах Р. Вагнера – Брунгильда, Изольда, Кундри). Неутешительные возможности фаустической внемственности выражены в творчестве Достоевского,

противопоставляющего им символ земли – С. Бытие как бы разбито для Достоевского на три уровня: эгоистически-бесструктурная «среда», сохранившая софийную структурность «почва» и сама С.– «земля».

Спекулятивной разработкой понятия С. в связи с теми же социальными импульсами, которые воздействовали на Гёте и Достоевского, занялся в конце XIX в. русский идеализм (с опорой на восточнохристианскую традицию). Для Вл. Соловьева С. есть «...единство истинное, не противопоставляющее себя множественности, не исключаящее ее, но... все в себе заключающее» («Россия и Вселенская Церковь», М, 1911, с. 303–304). Это выливается в универалистскую утопию, где ни одно из противостоящих начал каждой антитезы (авторитет и свобода, традиция и прогресс и т. п.) не подлежит упразднению, но всему должно быть указано его «настоящее» место в свободном всеединстве (срв. аналогичные идеи в неотомизме). Инициатива Соловьева была подхвачена т. н. «русским ренессансом». Флоренский, внесший существенный вклад в научное изучение истории образа С. (историко-философский и иконографический экскурсы), видит в С. «идеальную личность мира», «психическое содержание» разума Божества, мудрость как целомудрие, которым поддерживается целость мира, «актуальную бесконечность» (см. «Столп и утверждение истины», 1914, с. 319–392). Систематическим развитием этого круга идей занимался С. Булгаков, подчеркивавший неприменимость к С. антитез «...абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного» («Свет невечерний», [М.], 1917, с. 216). Вокруг понятия С. движется мысль Н. О. Лосского, С. Л. Франка с его «панентеизмом» и др. Идеал С. как предметной телесности и делового почтения к законам вещи реставрируется в настоящее время в католической теологии в полемике с субъективизмом и волюнтаризмом (срв. у У. фон Бальтазара: «Человек приемлет меру вещей и сообщает им свою меру в точной правильности предметного разумения, которое отвечает объективным реальным и идеальным законам мира»).

Спасение

СПАСЕ́НИЕ (греч. σωτηρία, лат. salus) – в религиозном мировоззрении предельно желательное состояние человека, характеризующееся избавлением от зла – как морального («порабощенности греху»), так и физического (смерти и страдания), полным преодолением отчуждения и несвободы. С. выступает как конечная цель религиозных усилий человека и высшее дарение со стороны Бога.

Противопоставленность грехопадения (понимаемого либо как вина перед личным Богом, либо как неразумное вхождение личной или мировой души в круговорот материального бытия) и С., в котором это грехопадение снимается, определяет внутренний строй теизма (иудаизма и особенно христианства, в гораздо меньшей степени ислама), а также восточных вероучений типа зороастризма, манихейства, буддизма и т. п. Все эти религии (к которым принадлежит и гностицизм) иногда называют «религиями С.» (нем. Erlösungsreligionen) в отличие от язычества, где идея С. присутствует лишь в зачаточном виде. Начиная с первобытных времен человек постоянно обращается к своим духам, демонам, богам и героям с просьбой о помощи в какой-либо конкретной ситуации – об избавлении от нужды или болезни, об удаче на охоте или на войне и т. п. Это свойство иногда быть «спасителем» не является обязательным и необходимым для языческого бога, но оно практически важно для молящегося, для культовой практики именованного бога: из всей суммы амбивалентных возможностей божества необходимо выделить, назвать по имени, магически зачать и тем побудить к действию как раз те, которые сулят молящемуся перспективу С. Ряд божеств греческого Олимпа – Зевс, Афина, Деметра, Дионис, Асклепий, Диоскуры и др. – носил имя «Спасителей». Это конкретно-ситуативное С. могло получать в развитом греко-римском язычестве высокий нравственный смысл (С. отечества, «С. римского народа» и т. п.). Но языческое С. всегда остается частным, не окончательным:

вечный равномерный ритм добра и зла в языческом космосе делает всякое безусловное С. сомнительным.

Нечто иное наблюдается в религиозном мире древнего Ближнего Востока, в частности Египта (ноты безусловного доверия к благу, исходящему от божества, в древнеегипетских гимнах). При этом египетская религия с ее обычным интересом к вопросам загробной жизни связывает испрашиваемое у богов С. с вечностью. Следующий шаг к абсолютизации С. сравнительно с другими ближневосточными религиями был сделан ветхозаветным иудаизмом. Эмоциональным фоном библейского учения о С. является абсолютизация бедствий, из которых Яхве должен «спасти» человека или «избранный народ». Речь идет уже не о частной катастрофе в неизменяемом ритме бытия – вся жизнь человека среди людей и народа среди народов есть непрекращающаяся катастрофа. Адепт библейской веры не просто обращается к Богу, но «взывает», «вопиет» к Нему «из глубины» (Пс. 129:1) – из провалов своего бедственного бытия или из бездны своей потрясенной души; преобладающая интонация кн. Псалмов и пророческих книг есть интонация вопля. Уже физический космос Ветхого Завета, в отличие от античного космоса, пугающе-непостижим в своей иррегулярной динамике: земля «колеблется», воды «шумят, вздымаются» (Пс. 45:3–4), горы «как воск тают» (Пс. 96:5) и «прыгали, как овны» (Пс. 113:4), исполинские чудища поражают своей несоизмеримостью с человеческой мерой; еще больше затерян человек перед лицом человеческого мира, силами социального отчуждения (Пс. 12:2). Но все это служит лишь фоном для оптимистического ветхозаветного учения о С.: в критический момент обращенный к Яхве «из глубины» вопль оказывается услышан, и предельно бедственное состояние, казалось бы не оставлявшее никакой надежды на С., перекрывается грандиозностью непостижимого и окончательного С. (Пс. 21, кн. Эсфирь и др.). Характерно, что этот поворот часто рисуется как парадоксальный (финал кн. Иова). Содержание идеи С. в Ветхом Завете конкретно и вещественно – освобождение от рабства и возвращение из плена, здоровье и многодетность, изобилие и удача; но одновременно с этим выступают и

нравственные аспекты С.: «мир» и «справедливость» (напр., в кн. пророка Исаяи начиная с Ис.40). С. целостно и объемлет все бытие человека; в силу этого оно начинает к талмудической эпохе требовать веры в загробную жизнь и воскресение, в «будущий мир», где оно завершится. Это телесно-духовное и посюсторонне-потустороннее С. является свободным дарением Бога, имеющим для Него существенный характер. Яхве – это не просто бог, который иногда может сообщить кому-либо С., но Сам по Своей сущности есть «С.» для Своих людей (срв. Пс. 27:1–2).

Удерживая ветхозаветное понимание С., христианство спиритуализирует его, хотя и здесь С. мыслится как духовно-телесное, поскольку оно включает в себя воскресение и просветление тела. С. – это не просто С. от гибели, от смерти и греха, но и С. для «обновления жизни», «жизни во Христе», для свободы (от закона и от греха); С. – это «оправдание», «святость», «мудрость», это вера, надежда, любовь и многообразные «духовные дары» (срв. Рим. 6:8; Кол. 3:12–14; Еф. 2:4–8). С. должно завершиться в эсхатологической перспективе загробного суда и загробной жизни; «жизнь во Христе» требует для своего абсолютного завершения «вечной жизни». Вопрос о том, как соотносятся в деле С. милость Бога и усилие человека, вызвал в христианской теологии многовековые споры о предопределении, благодати и свободе воли.

В корне отличное понимание С. развивается в буддизме, манихействе, гностицизме. И здесь С. понимается не ситуативно, а абсолютизировано, но при этом из идеи С. элиминируется все телесное и позитивное; С. есть освобождение от мира и от жизни в целом, преодоление желаний и привязанностей, «угасание» («мокша», «нирвана»). Такое С. может быть уделом отрешенного духа, но не тела, воспринимаемого как помеха к С. (см. «Дхаммапада», ст. 202; рус. перев. М., 1960, с. 93). Для этого типа учений о С. характерно представление, согласно которому человек путем самоуглубления и отрешения сам «спасает» себя, а не получает свое С. из рук божественного спасителя (буддизм хиньяны

требует от каждого быть для себя «светильником», тогда как буддизм махаяны окружает верующего пантеоном спасающих его бодхисатв). Христианский гностицизм играет с амбивалентным образом т. н. спасенного спасителя (ср. *Beyschlag K. Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente. – «Studia patristica», 1961, Bd 4, S. 268–80*); тенденции, клонящиеся к присвоению самому аскету роли спасителя, выступают в христианстве и позднее (напр., ересь т. н. «равных Христу» в палестинском монашестве V в.). Кризис христианской традиции в новоевропейской культуре стимулирует рецепции буддийско-гностической идеи С. – преодоление воли в этике Шопенгауэра, рецепты «самоспасения» в теософии и антропософии и т. п.

Наиболее радикальной противоположностью теистической идеи С. в новоевропейскую эпоху выступает социальная и техническая утопия, ставящая на место подаренного Богом трансцендентного сущего посюстороннее будущее, создаваемое самими людьми, которые планируют при этом и собственную сущность. Утопический социализм (напр., в анфаненовском варианте) и тем более буржуазная утопия нередко перенимают внешние черты религиозного сальвационизма. В особенности это относится к крайне реакционным утопиям фашизма, в центре которых стоит образ «вождя», окруженный псевдомистическим ореолом носителя эсхатологического С. (ср. *Guardini R. Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Stuuug., 1946*).

Страшный Суд

СТРАШНЫЙ СУД (греч. ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως, ср. англ. Doomsday, «день судный», лат. iudicium universale, «вселенский суд»; нем. das jüngste Gericht. «последний суд»), в христианской эсхатологии предстоящий в «конце времен» Суд вторично пришедшего Иисуса Христа над всеми когда-либо жившими людьми, воскресающими во плоти для этого Суда и получающими по приговору Судьи сообразно со своими делами вечное блаженство в раю или вечное наказание в аду. Уже в египетской мифологии известен мотив взвешивания на весах во время загробного суда добрых и злых дел каждого человека перед лицом Осириса (срв. в западноевропейской иконографии С. С. Архангела Михаила, держащего весы). В ветхозаветной традиции получила развитие идея «дня Господня» – полного и окончательного торжества Господа над Своими врагами на земле (срв. Ис. 13:2–9; Иез. 30:3 и др.). По мере усиления эсхатологических интересов (отразившихся, например, в ветхозаветной «Книге Даниила», II в. до н. э.) и распространения веры в воскресение мертвых «день Господень» все более отчетливо понимается как С. С. В новозаветных текстах неоднократно описывается, чаще всего в аллегорической форме, конечное отделение злых людей от добрых («козлов» от «овец», «плевелов» от «пшеницы», Мф. 13:30, 25:32–33 и др.). Упоминается эсхатологическое явление «Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою», под громогласные звуки ангельской трубы (Мф. 24:30–31; «труба» – несомненно, шофар, т. е. музыкальный инструмент из бараньего рога). В присутствии всех Ангелов Судья воссядет на престоле, перед которым соберутся «все народы» (Мф. 25:31–32), и свершится Суд: оправданные станут по правую руку от Судьи (счастливая сторона), осужденные – по левую (Мф. 25:34–46). Эти образы были систематизированы и приведены в связную, наглядную картину раннехристианскими и средневековыми писателями, среди которых особую роль сыграл Ефрем Сирин (IV в.): земля и море, звери, птицы, рыбы

и гроба отдают назад поглощенные ими тела мертвецов; человек, очнувшийся от смертного сна, со страхом видит грозную славу Христа и ждет своего приговора; раскрываются книги, символизирующие полноту знания Бога обо всем содеянном и выстраданном людьми (этот мотив есть уже в «Книге Даниила», Дан.7:10; по некоторым апокрифическим версиям, эту всеобъемлющую мировую хронику ведет вознесенный на небеса Енох); праведники, приветствуемые Ангелами, шествуют в рай, между тем как грешники насильно увлекаемы глумливыми бесами в ад. Фоном С. С. служит космическая катастрофа, знаменующая конец мира: солнце и луна меркнут, звезды спадают с неба, само небо свертывается, как свиток (Мф. 24:29 и Откр. 6:12–14), от престола Судьи льется огненная река (Дан. 7:10).

Среди поэтических разработок темы С. С.: византийская поэма (т. н. кондак) Романа Сладкопевца (VI в.), древневерхненемецкий эпос «Муспилли» (IX в.) и латинская секвенция «Dies irae» («День гнева», XIII в.; вошла в состав католической заупокойной службы, т. н. реквиема), а также многочисленные фольклорные тексты, в т. ч. русские «духовные стихи». Искусство зрелого средневековья создает многофигурные композиции, где Христос восседает на престоле в центре, по обеим сторонам от Него сидят двенадцать апостолов, также участвующих в совершении Суда, Дева Мария и Иоанн Креститель стоят перед престолом Христа, а Адам и Ева припадают к Его стопам, умоляя за грешное человечество, Ангелы трубят в трубы, апостол Петр впускает праведных в рай, бесы ввергают грешников в ад и т. д. Иконографическая схема формируется в Византии к XI в. и оттуда распространяется на Италию (мозаика собора в Торчелло, XII в.), на южнославянский мир и на Русь (фрески Дмитриевского собора во Владимире, XII в. и Успенского собора во Владимире, нач. XV в.); и в искусстве готики и раннего Ренессанса, и в русской иконе XVI-XVII вв. она подвергается различным модификациям, но лишь Микеланджело (фреска Сикстинской капеллы) порвал с традицией, подчинив тему своим собственным идеалам –

титаническому гневу Христа на человечество отвечает столь же титаническое отчаяние человечества.

Судьба

СУДЬБА – понятие-мифологема, выражающее идею детерминации как несвободы. От понятия С. следует отличать два другие понимания детерминации, оставляющие место свободе: научное, т. е. каузальную детерминацию (причинность), и теологическое, т. е. смысловую детерминацию (Провидение, предопределение). Каузальное понимание допускает возможность выйти за пределы необходимости, проникнуть в ее механизм и овладеть им. При теологическом понимании человеку предлагается увидеть бытие как бесконечную глубину смысла, как истину, что опять-таки связано с идеей свободы: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). В обоих случаях содержание понятий «познание» и «свобода» весьма различно, но связь между ними очевидна. Напротив, С. не только скрыта от человеческого ума (как многие каузальные связи), не только непознаваема (как и Провидение) – она «слепа» и «темна» безотносительно к познающему субъекту, по самому своему бытию. С. не просто скрыта в некоей темноте, но сама есть темнота, не высветленная никаким смыслом, – и притом именно в качестве несвободы. У С. есть (в глазах верящего в нее) реальность, но нет никакой «истинности», а поэтому ее можно практически угадывать методами гадания, ведовства, мантики, но ее немыслимо «познать», ибо в ней принципиально нечего познавать.

Идея С. связана с двумя различными измерениями человеческого существования: биологическим и социальным. Первое дает переживание слепой неотвратимости жизненного цикла: бессознательный ритм крови и пола, принудительность инстинктов, подневольный путь к изнашиванию тела, одряхлению и смерти, только на исходе которого человек наконец оказывается «на своем месте», как говорит древнеегипетская погребальная песня арфиста (см. М. Э. Матье, Древнеегипетские мифы, М.-Л., 1956, с. 78). Внеисторичность характерна для внешнего облика идеи С.,

поскольку история предполагает момент свободного человеческого действия, а С. отрицает его. Однако на более глубоком уровне идея С., т. е. несвободы, как и соотнесенная с ней идея свободы, насквозь социальна; мало того, природная несвобода в большой степени служит для человеческого сознания лишь символом социальной несвободы. Характерна этимология русского слова «судьба», находящая аналогии во многих языках: С. есть «суд», «приговор», но не в смысловом аспекте справедливости (как, скажем, Суд теистического Бога), а в иррациональном аспекте принуждения, суд, увиденный глазами человека, которого «засуживают» (срв. «Процесс» Кафки). В символике суда и приговора социальная природа идеи С. выступает с полной ясностью: С. – это вещно-непроницаемое, неосмысленное и неотвратимое в отношениях между людьми. В силу своей социальной идея С. исторична и претерпевает изменения в связи с метаморфозами идеи свободы.

Первобытное общество предполагает тождество свободы и несвободы для своих членов (ибо каждый из них еще не отделяет своей внутренней сущности от родового бытия). С. для человека этой эпохи тождественна другим типам детерминации, не отличаясь от естественной каузальности и воли духов. Лишь становление государства и цивилизации постепенно разводит эти понятия. Для греческой архаики и ранней классики (VIII-V вв. до н. э.) бытие человека извне и изнутри органически определено его «долей» – местом в полисном укладе, которое он наследует при рождении так же непосредственно, как и свои природные задатки (С. как «доля» – таково значение терминов «мойра», «айса» и «геймармене»). То, что С. не сваливается на человека извне, а разворачивается из него самого, определяет «физиогномический» стиль классической греческой концепции С., выявленный в сентенции Гераклита (frg. B 119, Diels), согласно которой «этос» человека, т. е. форма его существования, и есть его «даймон» – инстанция, определяющая С. Герои трагедий Эсхила, сколько бы ни был страшен их удел, не могут пожелать себе иной С., ибо для этого им пришлось бы пожелать себя самих иными, а на это они

безусловно неспособны. В греческой жизни огромную роль играли различные методы гаданий и предсказаний С., существенную связь которых с античным мировоззрением подметил Гегель (см. Соч., т. 3, М., 1956, с. 68–69). Характерно, что С. может улавливаться лишь в бессознательном состоянии; по словам Платона (Tim. 74 E), «божество сделало мантику достоянием именно неразумной части человеческой природы». С. выражает себя для грека в природных событиях (гром и молния, полет птиц, шелест священного дуба); чтобы голос С. мог подслушать человек, необходимо, чтобы он на время перестал быть личностью. В этом отношении поучительно сопоставить дельфийскую Пифию, говорившую от имени С., с ветхозаветными пророками, говорившими от имени Провидения. Если для «предстояния» библейскому Богу нужны твердость и ответственность мужчины, то для пассивного медиумического вещания С. пригодна только женщина (срв. в Библии одиозный образ Аэндорской волшебницы). Если пророки остаются в народной памяти со своим личным именем, то жрицы-пифии принципиально анонимны. Наконец, если библейские пророчества всегда явно или неявно имеют в виду мировую перспективу, конечные цели бытия человечества, то речения оракулов исчерпываются прагматической ситуацией, по поводу которой они были запрошены. Идея С. исключает смысл и цель. «Почему в бесконечной игре падений и восхождений небесного огня – сущность космоса? Ответа нет, и вопрошаемая бездна молчит» (Лосев А. Ф., Античный космос и современная наука, 1927, с. 231). И все же концепция С. как «мойры» не чужда этического смысла: С. есть все же справедливость, – хотя и слепая, темная, безличная справедливость: она не заинтересована ни в каком частном бытии и спешит снова растворить его во всеобщем, осуществляя некое «возмездие». По словам Анаксимандра, «из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются, согласно необходимости; ибо они за свое нечестие несут кару и получают возмездие друг от друга в установленное время» (frg. 9, Diels). Складывается устрашающий, но не лишенный интимности образ: всеобщая Мать – Адрастея, слишком обремененная детьми, чтобы

возиться с каждым в отдельности, тяжелой рукой водворяющая порядок, а под конец всех одинаково убаюкивающая на своих коленях. Беспощадна античная С. даже к богам, что, в конце концов, утешительно, ибо подданные Зевса знают, что и для его произвола есть предел (срв. трагедию Эсхила «Прометей Прикованный»).

С кризисом полисного уклада идея С. претерпевает существенную метаморфозу. Вместо «Мойры» на первый план выходит «Тюхе» (Τύχη – букв. «попадание»), С. как удача, случайность. Человек эллинизма ожидает получить уже не то, что ему «причитается» по законам традиционного уклада, но то, что ему «выпадает» по законам азартной игры: обстоятельства делают солдат царями, ставят жизнь народов в зависимость от пустяковых придворных событий, переворачивают общественные отношения. Государство отчуждается от микросоциума полисной общины, власть уходит в руки чиновников, в мировые столицы; соответственно и «Тюхе» отчуждена от человека, не связана с его формой существования, не органична для него. Однако заманчивым утешением оказывается подвижность такой С., неисчерпаемость и незамкнутость содержащихся в ней возможностей. Поэтому Тюхе (у римлян – Фортуна) все же осмысливается как «Добрая Удача», как богиня, которую пытаются расположить в свою пользу – усерднее, чем старых полисных богов. Конец эллинизму кладет Римская империя. С торжеством ее и подчинением всего одному принципу С. осмысливается как всеохватывающая и неотменяемая детерминация, отчужденная от конкретного бытия индивида, но, в отличие от Тюхе, обретающая в самой себе последовательность и необходимость – «фатум». От «фатума» так же невозможно уйти, как от администрации мировой державы, и так же мало, как власть цезарей, он считается с внутренней формой существования человека или народа. Индивид оказывается расщепленным на то, что он есть внутри себя, и то, чем он принужден быть по воле С. Эта ситуация служит темой «Энеиды» Вергилия: Эней постоянно делает обратное тому, что для него естественно делать (герой, он покидает гибнущую родину; влюбленный, он

бросает любящую и любимую женщину; миролюбец, он ведет нескончаемые войны), ибо он – исполнитель исторической миссии. По афоризму Сенеки, С. ведет послушного и силой влечет непокорного. Идея С. со времен Посидония приобретает космологические измерения и все чаще окрашивается в тона астрологии: человеческая несвобода доходит уже не до рубежей империи, но до звездных сфер. В то же время унифицированность и неотступная последовательность фатума придают ему черты как бы Провидения, ибо трудно представить себе, что столь логичное движение бессмысленно (здесь играла роль и официальная идеология цезарей, желавших представить весь мировой процесс как дорогу, ведущую к ним). Так в позднеантичную эпоху идея С. была доведена до предела и одновременно начала выявлять противоположные своей сути возможности.

Вызов культу С. был брошен иудейско-христианским теизмом. Библия представляет мировой процесс как открытый диалог Творца и творения, в котором нет места С. Талмуд многократно осуждает веру в С. (Т. J. Sab. VI, § 8, 1.8 15); по иудаистской легенде, гороскоп праотца иудеев Авраама гласил, что у него не будет детей, так что само рождение Исаака и происхождение «избранного народа» уже было прорывом роковой детерминации (Sab. 156a fin.). В этом же смысле ранние христиане верили, что вода крещения смывает полученную при рождении печать созвездий и освобождает из-под власти С. Там, где торжествовал теизм, С. должна была уйти из сферы мифа и философских умозрений в мир житейских понятий и народных суеверий. Христианская совесть противостоит языческой С. Все существенное в жизни человека христианской культуры происходит по ту сторону С., как это можно проиллюстрировать на примере гётевской Гретхен: безвольная вовлеченность в ряд преступлений есть С., но по-настоящему решающий момент в тюрьме, когда Гретхен отказывается бежать и выбирает казнь, уже не имеет никакого отношения к С.

Однако поскольку иррациональность человеческих отношений и магия власти, осужденные христианством,

сохраняли реальную силу, идея С. не умирает. Несмотря на все нападки теологов, в течение средневековья держится авторитет астрологии: эта форма веры в С. оставляла больше всего места личностному элементу, предполагая взгляд на всю жизнь человека как на единое целое. Ренессанс со своим тяготением к натуралистическому магизму оживил астрологические интересы. В Новое время развитие естественнонаучного мировоззрения, ищущего каузальную детерминацию, оттесняет идею С. в сферу обывательских представлений; когда же получила распространение идея общественного прогресса и надежда на сознательное устройство социальной реальности, С. оказалась потревоженной в главной сфере своей власти. Эту веру новоевропейского человека в преодоление С. рисует Р. Вагнер, заставляющий мироустроющего Вотана обращаться к С. (Эрде): «Мудрость праматерей / Идет к концу: / Твое знание исчезает / Перед моей волей /... Кань же, Эрда! / Страх праматерей! / Празабота! / Отойди к вечному сну!» (*Wagner R., Gesammelte Schriften und Dichtungen, Bd 4, Lpz., [s.a.], S. 202, 203, 204*). Однако реальность буржуазного общества активизировала идею С, переместив ее до конца в сферу социального (срв. слова Наполеона «политика – это судьба»). Ранг серьезного философского понятия С. дало позднеромантическое неоязычество, развившееся преимущественно на немецкой почве и потребовавшее не закрывать иррациональности бытия ни религиозными, ни рационалистическими иллюзиями (Ницше, философия жизни). Соединительное звено между астрологической традицией Ренессанса и XVII в., с одной стороны, и посленицшевским умонастроением, – с другой, образует Гёте, говоривший о «...таинственной загадочной силе, которую все ощущают, которой не в состоянии объяснить ни один философ и от которой религиозный человек старается отделаться несколькими утешительными словами» (*Эккерман И. П., Разговоры с Гёте, М.-Л., 1934, с. 564*). Через посредство символов астрологии Гёте стремится вернуться к исконно греческому физиогномическому пониманию С. как имманентной всему живому алогической витальной заданности (см. «Орфические

первоглаголы», в кн.: Избранная лирика, М.-Л., 1933, с. 255). Для Ницше «старый Бог умер», а закономерность природы разоблачает себя как иллюзия; предоставленность человека самому себе и есть его С. Особое значение идея С. имеет для Шпенглера, перенявшего у Гёте виталистскую идею первофеномена, но распространившего принудительность жизненного цикла на бытие культур. С. в системе Шпенглера – эквивалент таких понятий, как «жизнь», «становление», «время». «В идее судьбы раскрывается устремление души к миру, присущее ей желание света, подъема, завершения и реализации своего предназначения... Причинность есть – если позволительно так выразиться – ставшая, умершая, застывшая в формах рассудка судьба» (*Spengler O., Der Untergang des Abendlandes, Bd 1, Münch., 1924, S. 153, 154*). В отличие от Гёте, Шпенглер придает идее С. характер агрессивного отрицания индивидуальной совести и доброй воли; в отличие от Ницше, он глумится не только над христианской или гуманистической этикой, но и над всякой верой в свободное человеческое делание. Как и у мыслителей эпохи Римской империи, у Шпенглера культ С. совпадает с абсолютизацией государства. Слово «С.» становится паролем для беспочвенного, не укорененного ни в религии, ни в рациональном знании императива активности (т. н. героический пессимизм): все бессмысленно, и все же ты обязан действовать. Это умонастроение претерпело свою предельную вульгаризацию в идеологии нацизма, низведшего понятие С. до инструмента официозной пропаганды.

Схоластика

СХОЛА́СТИКА (лат. *scholastica* от греч. *σχολαστικός* – школьный), тип религиозной философии, характеризующийся принципиальным подчинением примату теологического вероучения, соединением догматических предпосылок с рационалистической методикой и особым интересом к логической проблематике; получил наиболее полное развитие в Западной Европе в эпоху зрелого и позднего Средневековья.

Генезис С. и периодизация ее развития. Истоки С. восходят к позднеантичной философии, прежде всего к неоплатонизму V в. Проклу (установка на вычитывание ответов на все вопросы из авторитетных текстов, каковыми были для Прокла сочинения Платона, а также сакральные тексты античного язычества; энциклопедическое суммирование разнообразнейшей проблематики; соединение данностей мистически истолкованного мифа с их рассудочной разработкой). Христианская патристика подходит к С. по мере завершения работы над догматическими основами церковной доктрины (Леонтий Византийский ок. 475–543, Иоанн Дамаскин ок. 675–749). Особое значение имела работа Боэция (ок. 475–525) по перенесению греческой культуры логической рефлексии в латиноязычную традицию; его замечание, сделанное по ходу комментирования одного логического труда (*In Porph. Isagog.*, Migne PL 64, col. 82–86) и отмечающее как открытый вопрос о том, являются ли общие понятия (универсалии) только внутриязыковой реальностью, или же они имеют онтологический статус, породило длившуюся веками и конститутивную для С. дискуссию по этому вопросу. Те, кто видел в универсалиях реальности (*realia*), именовались реалистами; те, кто усматривал в них простое обозначение (*nomen*, букв. «имя») для абстракции, творимой человеческим сознанием, назывались номиналистами. Между чистым реализмом и чистым номинализмом как двумя полярными возможностями оставалось мыслительное пространство для умеренных или осложненных вариантов.

Ранняя С. (IX-XII вв.) имеет своей социокультурной почвой монастыри и монастырские школы. Она рождается в драматичных спорах о месте т. н. диалектики (т. е. методического рассуждения) при поисках духовной истины. Крайние позиции рационализма (Беренгар Турский, ок. 1010–88) и фидеизма (Петр Дамиани, 1007–72) не могли быть конструктивными для С.; средний путь был предложен восходящей к Августину формулой Ансельма Кентерберийского (1033–09) «credo, ut intelligam» («верую, чтобы понимать» – имеется в виду, что вера первична как источник отправных пунктов, подлежащих затем умственной разработке). Мыслительные инициативы дерзкого новатора Абеяра (1079–1142) и других теологов XII в. (Шартрская школа, Сен-Викторская школа) способствовали развитию схоластического метода и подготовили переход к следующей эпохе.

Высокая С. (XIII – нач. XIV вв.) развивается в контексте системы основываемых по всей Европе университетов; фоном служит активное участие в умственной жизни т. н. нищенствующих орденов – соперничающих между собой доминиканцев и францисканцев. Важнейшим интеллектуальным стимулом оказывается распространяющееся знакомство с текстами Аристотеля, а также его арабских и еврейских комментаторов. Однако попытка ввести в оборот школ те аристотелевские и аверроистские тезисы, которые были несовместимы с основами христианской веры, подвергается осуждению (случай Сигера Брабантского, ок. 1240 – ок. 84). Господствующее направление, выразившееся прежде всего в творчестве Фомы Аквинского (ок. 1225–74), стремится к непротиворечивому синтезу веры и знания, к системе иерархических уровней, в рамках которой вероучительные догматы и религиозно-философские умозрения оказались бы дополнены ориентирующей на Аристотеля социально-теоретической и естественнонаучной рефлексией; оно находит себе почву в рамках доминиканского ордена, в первый момент встречает протест со стороны консерваторов (осуждение ряда тезисов епископом Парижским в 1277 г., за которым последовали аналогичные акты в Оксфорде), но затем все

чаще, и уже на столетия, воспринимается как нормативный вариант С. Однако авторитарный плюрализм, заданный параллельным сосуществованием в католицизме зрелого Средневековья различных орденов, создает возможность для разработки прежде всего внутри францисканского ордена альтернативного типа С., представленного ориентированной на августиновский платонизм мистической метафизикой Бонавентуры (ок. 1217–74), перенесением акцентировки с интеллекта на волю и с абстрактного на единичное (*haecceitas*, «вот-этовость» у Иоанна Дунса Скота, ок. 1265–1308) и т. п.

Поздняя С. (XIV–XV вв.) – обильная кризисными явлениями, но отнюдь не бесплодная эпоха. С одной стороны, доминиканцы и францисканцы перерабатывают творческие почины соответственно Фомы Аквинского и Дунса Скота в поддающиеся консервации системы томизма и скотизма; с другой стороны, раздаются голоса, призывающие перейти от метафизического умозрения к эмпирическому изучению природы, а от попыток гармонизации веры и разума – к сознательно резкому разведению задач того и другого. Особую роль играют британские мыслители, оппозиционные к спекулятивному системотворчеству континентальной высокой С.: Роджер Бэкон (ок. 1214–ок. 1292) призывает к развитию конкретных знаний, Вильям Оккам (ок. 1285–47) предлагает чрезвычайно радикальное развитие скотистских тенденций в сторону крайнего номинализма и теоретически обосновывает притязания империи против папства. Стоит отметить протокапиталистич. ревизию схоластич. понятия «справедливой цены» у нем. оккамиста Габриэля Биля (ок. 1420–95). Определенные аспекты мыслительного наследия этого периода пересмотра и критики прежних оснований С. были впоследствии усвоены Реформацией.

Схоластический метод. Подчинение мысли авторитету догмата – по известной формуле, восходящей к Петру Дамиани (*De divina omnipotentia*, 5, 621, Migne PL 145, col. 603), *philosophia ancilla theologiae*, «философия служанка богословия», – присуще ортодоксальной С. наряду со всеми другими типами правоверно-церковной религиозной мысли;

специфично для С. то, что сам характер отношения между догматом и рассудком мыслился при несомненной авторитарности необычно рассудочным и ориентированным на императив внутренней и внешней системности. Как Священное Писание и Священное Предание, так и наследие античной философии, активно перерабатывавшейся С., выступали в ней на правах грандиозного нормативного сверттекста. Предполагалось, что всякое знание имеет два уровня – сверхъестественное знание, даваемое в Божьем Откровении, и естественное знание, отыскиваемое человеческим разумом; норму первого содержат тексты Библии, сопровождаемые авторитетными комментариями Отцов Церкви, норму второго – тексты Платона и особенно Аристотеля, окруженные авторитетными комментариями позднеантичных и арабских философов (характерно распространенное в зрелой С. обозначение Аристотеля как *praecursor Christi in naturalibus*, т. е. «предтечи Христова во всем, что касается вещей естественных»). Потенциально в тех и других текстах уже дана полнота истины; чтобы актуализировать ее, надо истолковать самый текст (исходный для схоластического дискурса жанр *lectio*, букв. «чтение», имеется в виду толкование выбранного места из Библии или, реже, какого-нибудь авторитета, например, Аристотеля), затем развить и вывести из текстов всю систему их логических следствий при помощи непрерывной цепи правильно построенных умозаключений (ср. характерный для С. жанр суммы – итогового энциклопедического сочинения, предпосылку для которого дает жанр сентенций»). Мышление С. остается верно гносеологии античного идеализма, для которого настоящий предмет познания есть общее (ср. платоновскую теорию идей и тезис Аристотеля: «всякое определение и всякая наука имеют дело с общим», *Metaph.* XI, с. 1, р. 1059В, пер. А.В. Кубицкого); оно постоянно идет путем дедукции и почти не знает индукции, его основные формы – дефиниция, логическое расчленение и, наконец, силлогизм, выводящий частное из общего. В известном смысле вся С. есть философствование в формах интерпретации текста. В этом она представляет контраст как новоевропейской науке с ее стремлением открыть

доселе неизвестную истину через анализ опыта, так и мистике с ее стремлением узреть истину в экстатическом созерцании.

Парадоксальным, но логичным дополнением ориентации С. на авторитетный текст был неожиданно свободный от конфессионально-религиозной мотивации подбор авторитетов «естественного» знания; наряду с античными язычниками, как Платон, Аристотель или астроном Птолемей, и мыслителями исламской культуры, как «Аверроэс» (ибн-Рушд, 1126[?8]) в канон зрелой С. входил, например, испанский еврей ибн-Гебироль (ок. 1020 – ок. 1070), известный как «Авицебронн» (причем цитировавшие его христианские схоласты помнили, что он не является христианином, но забыли за ненадобностью сведения о его национальной и религиозной принадлежности, выясненной лишь исследователями XIX века). В этой связи заметим, что т. н. теория двойственной истины (один и тот же тезис может быть истинным для философии и ложным для веры), решительно отвергаемая томизмом, но приписываемая, например, Сигеру Брабантскому и являющаяся логическим пределом многих тенденций поздней С., является в определенной мере следствием схоластического авторитаризма: Библия и Отцы Церкви – авторитеты, но разноречащие с ними Аристотель и Аверроэс также были восприняты именно как авторитеты. Далее, С. не была бы творческим периодом в истории мысли, если бы она находила в данностях авторитетных текстов готовые ответы, а не вопросы, не интеллектуальные трудности, провоцирующие новую работу ума; именно невозможность решить вопросы при помощи одной только ссылки на авторитет, обосновывающая самое возмущение С., многократно становилась предметом тематизации. «*Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum*» («У авторитета нос восковой, т.е. его возможно повернуть и туда, и сюда»), отмечал еще поэт и схоласт Алан Лилльский, ум. 1202 (*Alanus de Insulis, De Fide Cath.* I, 30, Migne PL 210, 333 A). Фома Аквинский специально возражает против установки ума на пассивно-доксографическое отношение к авторитетам: «Философия занимается не тем, чтобы собирать мнения различных людей, но тем, как обстоят

вещи на самом деле» (*In librum de caelo* I, 22). Мыслителей С. привлекало рассмотрение особенно сложных герменевтических проблем; особым случаем было вербальное противоречие между авторитетными текстами, недаром акцентированное еще в заглавии труда Абеяра «Да и нет» («*Sic et non*»). Схоласт должен был уметь разобраться в подобных казусах, оперируя категориями семантики (многозначность слова), семиотики (символические и ситуативно-контекстуальные значения, приспособление формы теологического дискурса к языковым привычкам слушателя или читателя и т.п.); теоретически формулируется даже вопрос аутентичности сочинения и критики текста, хотя подобная филологическая проблематика на службе у богословия в целом остается нетипичной для Средневековья и составляет характерное завоевание новоевропейской культуры.

Влияние С. на современную ей культуру было всеобъемлющим. Мы встречаем схоластическую технику расчленения понятий в проповедях и житиях (очень ярко – в «Золотой легенде» Иакова Ворагинского), схоластические приемы работы со словом – в латиноязычной поэзии от гимнографии до песен вагантов и других сугубо мирских жанров (а через посредство латиноязычной литературы – также и в словесности на народных языках); схоластическая аллегореза живо ощущается в практике изобразительных искусств.

Ориентация на жестко фиксированные правила мышления, строгая формализация античного наследия помогла С. осуществить свою «школьную» задачу – пронести сквозь этнические, религиозные и цивилизационные перемены средневековья преемственность завещанных античностью интеллектуальных навыков, необходимый понятийно-терминологический аппарат. Без участия С. все дальнейшее развитие европейской философии и логики было бы невозможно; даже резко нападавшие на С. мыслители раннего Нового времени вплоть до эпох Просвещения и немецкого классического идеализма включительно никак не могли обойтись без широкого пользования схоластической лексикой (до сих пор весьма заметной в интеллектуальном языковом обиходе западных стран), и этот факт – важное свидетельство в

пользу С. Утверждая мышление в общих понятиях, С. в целом – несмотря на ряд важных исключений – сравнительно мало способствовала вкусу к конкретному опыту, важному для естественных наук, зато ее структура оказалась исключительно благоприятной для развития логической рефлексии; достижения схоластов в этой области предвосхищают современную постановку многих вопросов, в частности, проблем математической логики.

Гуманисты Возрождения, теологи Реформации и особенно философы Просвещения в своей исторически обусловленной борьбе против цивилизационных парадигм Средневековья потрудились, чтобы превратить само слово «С.» в бранную кличку, синоним пустой умственной игры. Однако развитие историко-культурной рефлексии не замедлило установить огромную зависимость всей философии раннего Нового времени от схоластического наследия, преемственную связь контрастирующих эпох. Достаточно вспомнить, что выдвинутый Руссо и сыгравший столь очевидную революционизирующую роль концепт «общественного договора» восходит к понятийному аппарату С. Парадоксальным образом романтически-реставраторский культ Средневековья, оспоривший негативную оценку С., во многих вопросах стоял дальше от духа С., чем критики С. в эпоху Просвещения (например, Ж. де Местр, 1753–1821, ярый апологет монархии и католицизма, иронизировал по поводу присущей просвещенческому гуманизму абстракции «человека вообще», вне наций и рас, одним этим движением опрокидывая заодно с идеологией Французской революции также и все здание традиционно-католической антропологии, и впадая в недопустимый «номинализм»).

В замкнутом мире католических учебных заведений С. в течение ряда веков сохраняла периферийное, но не всегда непродуктивное существование. Среди проявлений запоздалой С. раннего Нового времени необходимо отметить творчество испанского иезуита Франсиско Суареса (1548–1617), а также – ввиду цивилизационного значения для восточно-славянского ареала – православный вариант С., насаждавшийся в Киеве

митрополитом Петром Могилей (1597–1647) и оттуда распространявший свое влияние на Москву.

Интерес католических ученых к С. стимулировал после разрыва традиции в пору Просвещения, в контексте романтического и постромантического историзма XIX в., историко-философские штудии, публикации текстов и т.п.; проект модернизирующей реставрации С. в виде «нео-С.», которая давала бы ответы на современные вопросы, при этом предполагался, а в 1879 г. был поддержан папским авторитетом (энциклика Льва XIII «*Aeterni Patris*», ориентирующая католическую мысль на наследие Фомы Аквинского). Сильным стимулом для этого проекта оказалась в XX в. ситуация противостояния тоталитаристским идеологиям – национал-социализму и коммунизму; такое противостояние создавало потребность в апелляции к идеалу «вечной философии» (*philosophia perennis*), а также в синтезе между принципом авторитета, способным состязаться с авторитарностью тоталитаризма, и противопоставляемым тоталитаризму принципом личности, в примирении христианских и гуманистических нравственных принципов. Именно 1-я пол. и сер. XX в. – время, когда наследие С. могло казаться для авторитетных мыслителей (Ж. Марешаль, 1878–1944; Ж. Маритен, 1882–1973; Э. Жильсон, 1884–1978, и др.) сокровищницей методов для преодоления сугубо современных проблем (ср., например, *J. Maritain, Scholasticism and Politics*, L, 1940, 2nd ed. 1945). В «послесоборном» католицизме (после II Ватиканского собора 1962–1965) нео-С. не исчезает как возможность, но границы ее идентичности, как и признаки ее присутствия в современной культуре, все очевиднее перестают быть осязаемыми.

Тареев

ТАРЕ́ЕВ, Михаил Михайлович (7 ноября 1866 – июнь 1934) – русский религиозный философ и богослов. Профессор Московской духовной академии (1902–18); в 1918–27 гг. преподавал философию и политическую экономию в Ярославском юридическом институте (б. Демидовский лицей), Загорской военно-электротехнической Академии и др. Религиозная философия Т. по своему характеру соотносима с теологией раннего протестантизма, со стилем мысли инициаторов Реформации. Как и последние, Т. резко критически относится к тому синтезу христианства с мирскими элементами жизни и идеалистической философской спекуляцией, который был впервые выработан в Средние века и затем удержан в универсализме католического типа. С точки зрения Т., «христианское государство», «христианская семья», «христианская культура» суть в корне ложные идеи, попытка реализовать которые приводит к извращению религиозных принципов их недолжной материализацией: взаимное приспособление «естественного» к «духовному» рисуется Т. как картина насилия и лжи на практике, абстрактного примиренчества в теории. Это делает Т. противником универсалистских утопий теократии в духе Вл. Соловьева. Идеал Т. – «христианская свобода», в рамках которой мирское и религиозное взаимно отделены друг от друга, соприкасаясь лишь в «глубине человеческой души» (см. «Основы христианства», т. 4, Сергиев Посад, 1908, с. 406–407). Развивая эту мысль, Т. подчас приходит к утверждениям, парадоксальным для конфессионального мыслителя («Если бы удалось внушить Евангелие кому-нибудь с детства, с первых дней сознания воспитать его в истинном христианстве, то ведь это вырос бы жалкий уродец, никому и ни на что не годный...», – там же, с. 128). В своей защите прав естественной жизни перед лицом религии Т. иногда приближается к Розанову, однако решительно отвергает его требование религиозного освящения семьи; по мнению Т., стихию семьи и пола (как и стихию

государственности) необходимо всецело освободить от «культа» и предоставить «культуре». Восставая против традиционного «аскетико-символического» примирения религии и жизни, Т. не снимает проблему высшего единства, но предоставляет ее чисто жизненному решению, для которого не может быть какого-либо априорного теоретического рецепта. Трагизм и достоинство положения христианина в современном мире состоит, по Т., в том, что он принимает на себя полную ответственность за обе исторически разошедшиеся в своих путях традиции – церковно-религиозную и секулярно-культурную – и, не утешая себя их фальшивым примирением, стремится на свой страх и риск соединить оба начала в личностном действии. При этом в обоих случаях – как естественной, так и духовной жизни – дело идет о «жизни», т. е. не о теории, а о практике, не об истине, а о действительности, не о разуме, а о страсти. Мышление, которое отваживается соединить оба начала через возможно более четкое их противопоставление, должно смотреть на жизнь не извне, а изнутри. Т. подчеркнуто избегает традиционных форм рационалистической идеалистической спекуляции и с холодной лояльностью относится к ортодоксальному догматическому богословию. «Между евангельским образом Христа и нашими понятиями стоит апостольско-патристическое догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины...» (там же, т. 1, Сергиев Посад, 1908, с. 7). Т. стремится подойти к содержанию христианства не через платоническую спекуляцию (как Соловьев и особенно Флоренский), но через «человечески-историческую» реальность, понимая «историю» как единократное «свершение» – в смысле близком к выработанной впоследствии диалектической теологией категории «Geschichte». В целом самобытная и чуждая философских притязаний мысль Т. предвосхитила целый ряд тенденций философии жизни, религиозного экзистенциализма и диалектической теологии.

Теизм

ТЕИЗМ (от греч. θεός – Бог) – религиозное мировоззрение, исходящее из понимания Абсолюта как бесконечной божественной личности, трансцендентной миру, свободно творящей мир и свободно оперирующей с миром. Признание трансцендентности Бога отличает Т. от пантеизма, признание постоянной активности Бога (Провидение), часто выливающейся в чудо, – от деизма. Термин впервые употреблен английским философом Р. Кедвортом в соч. «The true intellectual system of the Universe» (v. 1–2, L, 1743).

Предпосылкой Т. является более или менее осознанное противопоставление «личности» и «вещи» (выражаемое на теологическом языке в виде противопоставления «нетварного» и «тварного»). Если личность понимается вещно, как предмет, выделяющийся только своей «неповторимостью», т. е. особо интенсивной конечностью и ограниченностью, и соответственно бесконечность также понимается вещно, как апейрон, то понятие бесконечной личности лишено какого-либо смысла. Так обстоит дело для религиозно-философских систем, мыслящих Абсолют как некую сверхличную полноту, которую можно духовно созерцать, в которой можно экстатически растворяться, но с которой нельзя вступить в личностный диалог [«Дао» Лао-цзы, шарообразное «единое» Парменида, «...бесцветная, бесформенная и неосязаемая сущность» Платона (см. Phaedr, 247G), «невидимое» эзотерической доктрины исмаилитов и т. п.]. Такие системы могут удерживать личностное представление о Божестве на мифологическом и религиозно-психологическом уровнях, но на уровнях более высоких оно должно отпасть: теистический уклон воспринимается как угроза для чистоты интеллектуального созерцания. Логику такого очищения идеи Бога от всего личностного четко выявил Спиноза. Философский Т. исходит из иного понимания как личности, так и бесконечности, которые оказываются связанными между собой. Личность мыслится не как комбинация овеществляющих и ограничивающих частных определений, но как скрытая за ними

динамика неовеществляемого самосознания, «отрешенного» от всего вещного. Но если в человеческой личности бесконечность самосознания сосуществует с ограниченностью психофизического индивида, необходимо мыслить некое чистое «Я», где это противоречие снято. Этот ход мысли обнаруживается у некоторых мистиков иудаизма и ислама, согласно которым только Бог имеет настоящее право говорить о Себе «Я». Теистическое учение о Боге предполагает персоналистскую концепцию человека – разделение в нем «вещного» и «невещного». «Вещь» в составе человеческого «Я» включается в разряд «тварного» и дает основание к умозаключениям об ином «Я», сотворившем это «Я»; по суждению Иоанна Скота Эриугены, человеческий ум не может свести себя ни на какую субстанцию, однако может уяснить себе свою сотворенность (De div. nat. II, 27; PL 122, с. 585В). «Невещное» же в человеке осмысливается как «образ и подобие» Абсолюта (Быт. 1:26), как вдунутый в человека «дух» Бога (Быт. 2:7), а на языке Экхарта и других европейских мистиков – как «искорка» (scintilla).

Интимная близость между «Я» Бога и «Я» человека, признаваемая не только эзотерической мистикой, но и ортодоксальным Т. (срв. в Талмуде, Aboth 1, 14, подстановку на место «Адонай», т. е. «Господа», «ани», т. е. «Я», и утверждение Корана, L, 15, что Аллах к человеку «ближе, чем его подъаремная вена»), не может пониматься в рамках Т. как тождество религиозного субъекта и религиозного объекта. Диалогическая взаимопроницаемость «похожа» на тождество, но как раз тождество партнеров сделало бы диалог немислимым. Грань между нетеистическим тезисом «Упанишад» «Я есмь Он» (напр., «Пайнгала», IV, 9) и теистическим изречением апостола Павла «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20) очень тонка, но именно эта грань есть граница Т. Противодействие монистической мистике тождества – постоянная проблема Т., так же как и отмежевание его от пантеистического эманационизма: Бог продуцирует вещи не в силу необходимого истечения Его полноты, но в свободном волевом акте творения, акте выбора между самосущим

одиноким и любовным самоограничением в пользу творения. Поскольку в Т. рядом с Богом нет равного Ему предвечного начала – материи или злого Бога, которые участвовали бы в конституировании бытия («Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и творящий зло, – Я, Господь, делающий это», Ис. 45:7), тем насущнее возникает в Т. проблема теодицеи. Бог понимается в Т. как сущность, наделенная атрибутом т. н. простоты, т. е. неделимости, беспримесности и несводимости к каким-либо составляющим частям (то же свойство приписывается человеческой душе). Это трудно согласовать с разделением Бога на ноуменальный и феноменальный уровни («Элохут» и «Шекина» в иудаизме, сущность и энергия в византийской теологии) и приводит к спорам о «несотворенном свете», дающем Бога в явлении (в православии полемика о Фаворском свете, см. ст. «Григорий Палама»). То принимается, то отклоняется учение о «нетварном», т. е. внутри Самого Бога пребывающем прообразе космоса. Трудность состоит в том, что для Т. «все в Боге» и «Бог во всем», но в то же время Бог и «все» разделены онтологической пропастью. Наконец, личностность Бога осложняется тем, что по мере продумывания апофатичности «Я» и исчезновения всех атрибутов сам атрибут личностности теряет смысл: в последних «недрах» Бога даже Его определение как «Я» было бы уже овеществлением. Отсюда возникающее в иудаистской и христианской мистике понятие «Элохут», «Божества», «Сверхсущности», которое надо понимать не без-лично, но за-лично.

Строгий Т. развивался в рамках т. н. авраамитических религий (иудаизма, христианства и ислама), для которых парадигмой религиозного существования является библейский образ Авраама, встретившегося с Богом как лицо, доказавшего Ему свою личную преданность и основавшего «союз» человека и Бога. Ветхозаветные части Библии не дают систематической доктрины Т., но рисуют образ Бога как диалогического партнера человека. Человеческая жизнь осмысливается здесь как «хождение перед Богом», «предстояние» Ему, как нескончаемый обмен вопросами и ответами, репликами спора и

обетами верности с божественным «Я», само бытие универсума – ответ вещей на воззвание Бога к ничто, мир как слово. Невещность, необъективность личного Бога схвачена мифологическим мышлением Библии в форме атрибута незримости (срв. Втор. 4:15). Бог обитает "во мгле" (3Цар. 8:12; 2Пар. 6:1), с Ним можно беседовать, но Его нельзя рассматривать: это субъект воли, а не объект созерцания (в отличие, напр., от древнегреческих богов, бытие которых есть «теофания», явленность). С этим связан запрет изображать Бога («не сотвори себе кумира»), ибо «живой» Бог воплотим не в статуе, которую можно осмотреть и ощупать, но в неуловимом и подвижном слове (срв. насмешку над кумирами, Ис. 44:9 слл.). Но самая важная черта Господа – отсутствие подобных Ему (Втор. 4:34). Это не сразу осознается в форме непротиворечивого монотеизма: в древнейших пластах Ветхого Завета Господь не столько един, сколько единствен в смысле неотносимости к какому-либо ряду, к «роду богов», как сказал бы грек; божественное «Я» отрешено от всякой родовой общности (Ис. 44:6). Одиночество Господа делает для Него особенно важным Его диалог с человеком. Долг последнего все более четко понимается как долг любви к Богу (см. Втор. 8:4–5). Так совершается одухотворение представлений о Боге, выразившееся в повороте от обрядовости Торы к этическому пафосу пророков. Комментирование Библии в талмудическом иудаизме на рубеже и в начале н. э. переводит ветхозаветный опыт на язык теологической догмы. Этот процесс исторически совпал со встречами в эпоху эллинизма библейской традиции и греческой философии; у ряда мыслителей иудаизма (автор «Книги премудрости Соломоновой»; Филон Александрийский) возникло стремление овладеть понятийным аппаратом последней. Так возникло определяющее для дальнейших судеб философского Т. наложение концепции «живого Бога» на восходящую к Пармениду и обработанную Платоном и Аристотелем концепцию самотождественной и неаффицируемой чистой сущности вседвижущего и неподвижного перводвигателя. Понятие демиурга, фигурировавшее в «Тимее»

Платона на правах «рабочего мифа», было однозначно отождествлено с Богом первых глав книги Бытия.

На ином уровне развития Т. личностное понимание Бога привело в христианстве к концепции Богочеловечества: Бог раскрывается в исторически неповторимом человеческом лице Иисуса Христа. Иудаизм ответил на христианство подчеркиванием трансцендентности Бога и критикой догмата Троичности во имя строжайшего монотеизма. Для Корана Бог – «живой» (II, 256; III, 1), «первый и последний, внешний и внутренний» (VII, 3), Он «сбивает с пути, кого захочет, и ведет прямо, как обратился» (XIII, 27). В средние века спекулятивная теология всех трех авраамитических религий и особенно христианства развивалась по линии усвоения греческих моделей для описания совершенно инородных греческой философии идей. Бог, в жизненной сфере воспринимавшийся как «живой Бог» Библии, описывался теологами как идея абсолютного блага, абсолютной истины, как чистое бытие. От Тертуллиана до Бернарда Клервоского раздаются голоса, воспринимающие это как предательство веры. У Фомы Аквинского (Сумма теологии, I q, 2, 3; I q, 3, 1с) гармония между библейскими и платоническими истоками Т. достигает предела, чтобы начать распадаться в учении о ничем не обусловленной воле Бога у последователей Оккама.

Очевидна роль Т. в генезисе новоевропейского техницизма: утверждая грань между Богом и природой, Т. лишает последнюю магического ореола и потому более благоприятен для естественнонаучного рационализма, чем натуралистическая мистика языческого типа; Т. «расколдовывает» Вселенную, которая для Фалеса была «полна богов, демонов и душ», низводя ее до «творения». Однако с момента возникновения новоевропейского мировоззрения начались его тяжелые конфликты со стоявшим у его колыбели Т. Чтобы вступить во владение миром не па путях спиритуализма, но посредством последовательного решения бесконечного ряда технических задач, человеку Нового времени надо было увидеть перед собой не Лицо Бога, а «протяженную субстанцию» – неисчерпаемый склад сырья и орудий, сумму вещей, с

которыми можно работать. Отсюда развитие платоновской традиции, имевшей теистический облик еще у Марсилио Фичино, в сторону пантеизма Бруно и Спинозы и в конечном счете в сторону математического естествознания. Т. не умирает, но усваивает новые формы. Объяснение бытия отходит в ведение науки и секулярной философии; отсюда стремление очистить Т. от ставших ненужными платоновско-аристотелевских форм и вернуть его к чистому феномену библейской веры. Это стремление выявляется в раннем протестантизме, напр, в антиаристотелевских выпадах Лютера (протестантский интерес к Ветхому Завету во многом объясняется ностальгией по изначальному, дорефлексивному, «авраамовскому» переживанию Бога), но также и у католика Паскаля, для которого существовал «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов и ученых». В той мере, в какой Т. все же удерживает онтологические функции, он перенимает ряд мыслительных структур у новой физики (Бог как сила, приложенная к мировой массе, как полагатель абсолютного пространства и абсолютного времени, бесконечный Бог в бесконечном пространстве). Подобный рационализированный Т. легко мог быть сведен к деизму, к естественнонаучной «гипотезе». Выступившие против рационалистического идеала религии «в пределах одного только разума» и в защиту теизма Гаман, Якоби и Кьеркегор апеллировали к конкретной непосредственности человеческого существования.

Эволюция Т. в новейшее время может быть сведена к двум основным тенденциям. Одна из них стремится интегрировать содержание естественнонаучного опыта и усилить космолого-онтологические элементы традиционного Т.; в отличие от пантеизма, подобный обращенный к космосу Т. обозначается как панентеизм (универсум не тождествен Богу, но пребывает в Боге). Эта линия, имеющая наиболее твердую почву в рамках католицизма, отчасти православия, выразилась в философии Вл. Соловьева, Булгакова, Флоренского, у представителей неотомизма и у Тейяра де Шардена. Представители другой линии, считая мертвыми представления о Боге, основанные на платоновско-аристотелевской онтологии, стремятся снять их во

имя спасения смысла Т. (протестантская «диалектическая теология»), различные варианты религиозного экзистенциализма (М. Бубер, Марсель, Шестов). Комплект представлений старого Т. расценивается как мифологическая знаковая система, не имеющая обязательной связи со своим глубинным содержанием (начатая немецким протестантским теологом Р. Бульманом в 1940-х гг. дискуссия о «демифологизации» Нового Завета). Однако обе тенденции современного Т. при всех контрастах отнюдь не исключают друг друга. Для обеих характерно подчеркивание персоналистских и «диалогических» аспектов библейской веры, естественно соотносящихся с ситуацией развития философии в позднебуржуазную эпоху. Оказывается актуальным ветхозаветное переживание коммуникабельности Бога (срв. *M. Buber, Werke, Bd 3, 1963, S. 742*), где проблема Т. переходит в проблему персонализма.

Теодицея

ТЕОДИЦЕЯ, «оправдание Бога» (франц. *théodicée*, от греч. θεός – Бог и δίκη – справедливость) – общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею благого и разумного Божественного управления миром с наличием мирового зла, «оправдать» это управление вопреки существованию темных сторон бытия. Термин «Т.» введен Лейбницем в его трактате «Опыты Т. о благодати Божией, свободе человека и первопричине зла» (1710).

Всякая Т. есть «оправдание» перед лицом некоторого обвинения, ответ на то, что Гейне назвал «проклятыми вопросами»; исторические типы Т. зависят от определяемых социальной ситуацией различных мыслительных возможностей постановки таких вопросов, т. е. от различно определяемого объема Божественной ответственности за мировое бытие. Поэтому типологию Т. целесообразно рассматривать в порядке поступательного расширения и усложнения этой ответственности. Вариант минимальной ответственности Божества дает политеизм, особенно в его первобытно-анимистических формах или в язычестве греко-римского типа. То, что богов много, ограничивает личную ответственность каждого из них, а их постоянные раздоры отодвигают на задний план мысль об их общей ответственности. Кроме того, языческий космос не «сотворен» богами в смысле присущей теизму доктрины свободного творения из ничто, но «порожден» цепью божественных зачатий и рождений или приведен богами в порядок из состояния хаоса. Таким космосом нельзя управлять как орудием (срв. для контраста идею космоса-орудия у христианского апологета Лактанция, *Div. Inst.* II, 5, 37–42), а только так, как патриархальный отец управляет своим не всегда послушным, но подчиненным сыном, или как патриархальный старейшина управляет сородичами (Зевс – «отец богов и людей» не в метафорическом, а в буквально-юридическом смысле, как старейшина божественно-человеческой сверхобщины). Притом боги находятся внутри

космоса и тем самым внутри космической несвободы (напр., ведические боги Индии принуждены смотреть на любого великого аскета и тем более на Будду снизу вверх, ибо аскет и Будда добились для себя свободы, а боги – нет). К таким божествам странно было бы предъявлять претензии относительно наличия физического и морального зла в бытии, но от них вполне естественно требовать того, что требуется от добросовестного земного старейшины и судьи, т. е. правильной юрисдикции, справедливого распределения наград и наказаний. Человека первоначально возмущает не то, что преступление могло совершиться, а то, что оно осталось без возмездия; не то, что есть страдания, а то, что они постигают не тех, кого надо. Общее место архаического обыденного сознания гласит: «Погибал ли кто невинный, и где праведные были искореняемы?.. Бог не отвергает непорочного, и не поддерживает руки злодеев» (Иов 4:7,8:20). Поэтому первая и самая общая форма критики божественного управления миром, которая возникает на заре цивилизации и сохраняется вплоть до самых поздних форм свободомыслия, есть вопрос: почему дурным хорошо, а хорошим дурно? Этот вопрос проходит через древнейшие египетские и шумерские тексты, но его же мы встречаем и в таком документе становящегося теизма, как библейская Книга Иова, и в вольнодумной литературе Нового и новейшего времени:

*Почему под ношей крестной
Весь в крови влачится правый?
Почему везде бесчестный
Встречен почестью и славой?
(Г. Гейне).*

Наиболее примитивная форма Т. сводится к ответу: подожди, и ты увидишь, как в конце концов хорошему будет тем более хорошо, а дурному тем более дурно. По древнегреческой пословице, «медленно мельницы мелют богов, но старательно мелют» (срв. также русскую пословицу: «Бог правду видит, да не скоро скажет» и т. п.). Но на это можно возразить: зачем же боги так медлят с исполнением своего приговора, затягивая муки невинных и позволяя злодеям похваться своей

безнаказанностью? Это вопрос, на который отвечает Плутарх в трактате «О позднем возмездии Божества», приводя следующие аргументы: а) по своему милосердию боги дают грешнику время исправиться; б) по своей справедливости они карают его растянутым ожиданием кары, которое и само по себе есть дополнительная кара; в) по своей мудрости они выжидают времени, когда кара будет максимально эффективной; г) движение времени в божественных и человеческих планах бытия не совпадает. Новый вопрос: когда же наступит самое последнее «в конце концов»? Вот добрый умер в безутешности, а злой – в безнаказанности: где же обещанное возмездие? Перед Т. возникает задача: вывести перспективу возмездия из ограниченных пределов отдельной земной жизни в бесконечные дали времени. Это может быть решено трояким образом. Во-первых, можно отнести возмездие не к индивиду, а ко всему его роду в целом (что естественно для времен патриархальной круговой поруки, наследственного куначества и кровной мести). В долгой череде поколений боги успевают вознаградить потомков неутешенного праведника и взыскать должное с потомков ненаказанного грешника, так что справедливость будет восстановлена. Этот ход мысли широко представлен в языческой Т. (напр., у Солона, Эсхила, в упомянутом трактате Плутарха и т. п.), но также и в Ветхом Завете. Однако (не говоря уже о том случае, когда невинному страдальцу приходится умирать бездетным, как библейскому Авелю) такое решение перестает быть справедливым, как только идея личной ответственности прорывает безличные родовые связи. Этот исторический момент фиксирован в полемических словах ветхозаветного пророка Иеремии: «В те дни не станут более говорить: отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина; но каждый будет умирать за свое беззаконие» (Иер. 31:29–30). Поэтому два других решения апеллируют не к вечности рода, а к вечности индивида в перспективе эсхатологии. Первое из них – учение о перерождениях в своем орфическом, брахманистском, буддистском и других вариантах: «колесо бытия», известное от орфических текстов до ламаистской иконографии, создает непреложную связь

причинно-следственного характера – связь «закона кармы» – между заслугами и винами предыдущей жизни и обстоятельствами последующего перерождения. Впрочем, поскольку «закон кармы» мыслится как анонимный закон бытия, учение о нем не относится к Т. в собственном смысле, «оправдывая» не богов, но миропорядок. Второе решение – учение о возмездии за гробом, характерное для египетской религии, для позднего иудаизма, христианства и ислама, однако играющее важную роль и в греко-римском язычестве, индуизме, буддизме махаяны и т. п.

С одухотворением представления о божественном мире его ответственность существенно расширялась. Если мыслить богов по типу послесократовской (особенно неоплатонической) греческой философии – как вполне духовные и вполне совершенные, хотя еще не внекосмические, но уже внеприродные существа, – то таких богов можно требовать к ответу уже не только за незаслуженные страдания и ненаказанные преступления, но за самую возможность страданий и преступлений. Если божественная основа бытия, по утверждению Плутарха, «тождественна благу» (*De bid. et Osir.*, 53), то откуда берется зло? У языческих философов оставался выход: как настаивает тот же Плутарх, «сущностная материя, из которой возник мир, не произведена демиургом, но была предоставлена ему как вечный субстрат,... который он в меру возможности уподобил себе» (*De animae procr. in Tim.* 5). Мироправление божественного начала заранее ограничено столь же предвечным началом – косной материей, сопротивляющейся устрояющей силе божеств, эйдосов. Свет мирового разума («нус» в учении Платона) последовательно меркнет, углубляясь во мрак мэона – материи, которая и ответственна за все мировое несовершенство.

Этот выход, однако, невозможен для библейского теизма с его учением о создании мира из ничто (впервые в ветхозаветной 2Мак. 7:28) и о безусловной власти Создателя над созданием. Ответственность за мировое зло нельзя переложить ни на предвечную материю, ни на другое мировое начало вроде Ангро-Майнью в зороастризме. Библия многократно

подчеркивает, что от Бога исходит вся целокупность бытия, как она раскрывается в своих светлых и темных сторонах: «Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и творящий зло: Я, Господь, делающий это» (Ис. 45:7), Но является ли такой Бог благим, не следует ли приписать Ему амбивалентности созданного Им мира? Особенно остро стоит проблема Т. перед лицом морального зла: если полновластная воля Бога предопределяет все человеческие действия, то Бога логично обвинить не только за ненаказание виновного, но и за самую вину виновного, ибо всякая вина есть вина Бога, так что Бог не имеет права никого наказывать (логический ход, уже продуманный на заре теистической эпохи Лукианом в его диалоге «Зевс Уличаемый»). Действительно, концепция предопределения, проведенная с такой безусловной жестокостью, как это имеет место у джабаритов в исламе, у Лютера и особенно Кальвина в христианстве, не оставляет места для логической Т. Лютер перед лицом собственного учения принужден был апеллировать к алогическому парадоксу веры: «Это есть предел веры... – верить, что справедлив Тот, Кто по Собственному произволу делает нас достойными осуждения... Если бы можно было хоть как-то понять, каким образом милосерд и справедлив Бог, являющий такую гневливость и несправедливость, не было бы нужды в вере» (De servo arbitr., 18). С бóльшим успехом можно строить Т., исходя из принципа свободы воли: Бог именно тем и доказал Свою благость, что сотворил свободные ангельские и человеческие личности, свобода которых для своей полноты должна включать возможность морального зла, в свою очередь порождающего зло физическое. Совершеннейшие создания – Архангел Люцифер и человек Адам – получили в качестве высшего Божьего дара способность свободно выбирать между добром и злом и выбрали зло, чем повергли себя и весь космос в состояние несовершенства, вызванного к бытию именно их избыточным совершенством. «Самовластная» (теологический термин) свобода сотворенного Я свободна даже разрушить себя самое, без чего не была бы свободой. Эта «аргументация от свободы» составляет основу теистической Т. от апокрифической

Кн. Еноха (I в.) и Посланий апостола Павла до религиозной философии XX в. (особенно у Бердяева). Менее специфичен для теизма другой тип аргументации, также исходящий из идеи необходимости зла для самоосуществления добра: эстетико-космологическая Т., утверждающая, что все частные недостатки космоса, запланированные художническим расчетом Бога, усиливают совершенство целого. Это уже не столько Т., сколько космодицея («оправдание мира»), встречающаяся уже у Плотина (Ennead. III, 5,7 и 15–18), но также и у Августина, который, впрочем, соединяет ее со ссылкой на человеческую греховность, т. е. с «аргументацией от свободы»: «Я вижу, что все в своем роде красиво, хотя по причине грехов наших многое представляется нам противным; ведь я не вижу тела и членов какого бы то ни было животного, где я не нашел бы меры, и числа, и порядка, относящихся к гармонии целого» («De Genesi contra Manichaeos», 1, 16, 26). Этот тип Т. доведен до предельной систематичности у Лейбница, который исходит из идеи, что наилучший из всех возможных миров есть мир, вмещающий максимальное разнообразие степеней совершенства своих существ: Бог, по благодати Своей желающий наилучшего мира, не желает греха и страдания, но допускает их постольку, поскольку без них не может осуществиться желаемое разнообразие. Оценка Лейбницем нашего мира как наилучшего была зло высмеяна Вольтером в романе «Кандид, или Оптимизм» (1759), а растворение мук и вины индивида в сладкозвучной полифонии мирового целого отброшена Достоевским в «Братьях Карамазовых»: Иван Карамазов подчеркивает, что он отвергает именно космодицею («... мира-то Божьего... не могу согласиться принять», – см. Собр. соч., т. 9, 1958, С. 295).

Теократия

ТЕОКРА́ТИЯ (греч. θεοκρατία, букв. – Боговластие, от θεός – Бог и κράτος – власть) – принцип, согласно которому непосредственный носитель власти над народом и страной есть Бог, осуществляющий эту власть через Своих служителей, пророков, Богочеловеческих посредников или институции (типа Церкви). Термин «Т.» впервые введен историком Иосифом Флавием (ок. 37 – ок. 95) для характеристики древнеиудейского строя.

Корни идеи Т. лежат в первобытных представлениях о вожде племени как священной персоне, причастной миру духов и воплощающей в себе магическую мощь, которую он изливает на общину. Сверхчеловеческий характер личности вождя особенно выявляется тогда, когда он оказывается жертвой: по законам мифологического мышления жертва тождественна с принимаемым жертвы, приносимой за общину, и вождь в мгновение своего ритуального убиения или самоубийства окончательно сливается с высшим миром, чтобы уже навсегда пребыть пастырем своей общины. Египетский миф об Осирисе позволяет ясно проследить слияние трех образов: 1) мудрого вождя, который в то же время есть «культурный герой» (мифологическая фигура, очень важная для генезиса идеи Т.), 2) закалаемого тотемистического зверя и 3) страждущего и умирающего бога природных круговоротов.

С возникновением цивилизации выдвигаются три фигуры, притязающие быть воплощением идеи Т.: царь, жрец и пророк. На царя переносятся магические функции вождя. Для патриархального сознания человеческий коллектив воспроизводит универсум, а страна тождественна с ойкуменой (срв. китайское выражение «Поднебесная», обозначающее ойкумену и одновременно Китай): поэтому и царь страны находится в ипостасных отношениях к Богу универсума. Эта ипостасность могла пониматься как безусловное тождество: царь сам по себе есть бог, не имеющий над собой никаких высших инстанций (ср. Дан. 6:8). Но подобные претензии могли

быть легко опровергнуты указанием на бессилие царя перед лицом космического порядка (срв. Коран, сура 2, ст. 260). Принципу Т. соответствовал другой вариант: царь есть сын и наместник Бога, пользующийся Его славой и послушный Его приказам. Такое осмысление деспотии не только укрепляло власть как таковую, но и создавало основу для критики каждого отдельного носителя власти, ибо выдвигало некоторый идеал, которым можно было поверять действительность: если царь – наместник сверхземных инстанций, то его власть – не безответственное хозяйничанье, но служение, в котором придется дать ответ. Китайский император считался «сыном неба», но в книге бесед Конфуция «Луньюй» рассказывается о жалкой гибели государей, нарушавших заветы неба. Принцип Т., освящая мирскую власть, одновременно исключает ее самодовление: если, как говорится в Послании апостола Павла к римлянам, «нет власти, которая не от Бога» (Рим. 13:1), то естественно заключить, что власть, которая явным образом не «от Бога», – вообще не власть. Но кто вправе напоминать об этом царю, уполномоченному свыше? Официально санкционирован в роли служителя Божества жрец, который может притязать на роль воспитателя, приставленного Божеством к своему дитяте-царю, и даже ставить под сомнение богосыновство последнего, делая из принципа Т. вывод в свою пользу. Однако у царя и жреца есть общее свойство: они суть официальные носители теократического достоинства, опирающиеся на сумму установлений, а не на свои личные свойства: их сан формален. Против них обоих выступает пророк – фигура «харизматическая», т. е. обязанная достоинством только личной богодухновенности, аскезе, проявленной в образе жизни, и не в последнюю очередь – отваге, с которой он рискует собственной жизнью, выступая во имя Бога против официальных инстанций. С теократической точки зрения, как она выражена в Ветхом Завете, пророк есть полномочный представитель Бога, сравнительно с которым две другие теократические инстанции вторичны: пророк Моисей есть источник власти для жреца Аарона и вождя Иисуса Навина и др. Царь, идущий против пророков, проклят (участь Саула).

Ветхозаветная оценка института власти, исходящая из принципа Т., двойственна. Так, царь есть избранник Бога (ср. Втор. 17:15), но он обязан быть слугой Бога и руководствоваться законом, причем с самого начала предполагается сомнительным, будет ли он это делать (Втор. 17:16–20). И потому царь есть одновременно и соперник Бога, ущемляющий Его право на непосредственное водительство народом, так что ему в конечном счете приходится спорить за власть не со жрецом и даже не с пророком, но именно с Богом (ср. 1Цар. 8:6–7). Правда, идея монархии имела тенденцию к абсорбированию идеи харизматического пророчества (тип царя-пророка Давида, священника вне институционального жречества, «по чину Мелхиседекову») (Пс. 109:4), при этом для царя было тем важнее дополнить свое царское достоинство пророческим, чем в большей мере он вступал в конфликт со жречеством: таков случай фараона Эхнатона, противопоставившего традициям жреческих установлений свое личное богосыновство.

Античный мир стремился оттеснить тенденции Т. на периферию общественной жизни и обезвредить их. Греческий полис в целом и его государственные формы считались богохранимыми (в Афинах, напр., был культ Афины Демократии), но существование особой категории людей, имеющих право действовать непосредственно от имени богов, отрицалось. Поэтому в античном мире идея Т. выступает как антиполисная сила: ее подхватывают вожди рабских восстаний (Евн, Аристоник), а на другом полюсе общественной жизни – претенденты на личную власть (Александр Македонский, Цезарь, Август). Но официальная псевдотеократия цезарей оставалась пустой фикцией: культ императора сводился к демонстрации лояльности. Более подлинную связь с древнейшими мифологическими идеями выявляли воспринятые народной памятью образы казненных рабских царей, замученных бунтарей и пророков, в позорной казни которых снова, в соответствии с законами мифа, совпадали унижение и слава, бессилие и божественность, участь жертвы и участь бога. В образе Иисуса Христа, «царя иудейского», Чей царский сан проявился в том, что Он предал Себя в спасительную жертву за

других, уподобляясь закалаемому вождю первобытных времен, эти черты доведены до предельной четкости. Новозаветное христианство явилось трансформацией и снятием принципа Т. Христос описывается как носитель всей абсолютной полноты теократических полномочий, как Тот, Кому «дана власть на небе и на земле» (Мф. 28:18), царь, первосвященник и пророк в одном лице. Но Он въезжает в Иерусалим не на боевом коне, но на мирном осле, и вместо устроения мессианского владычества над народами предает Себя на крайнее унижение и казнь: Его теократический сан остается тайным и духовным, реализуясь на плоскости политического факта в обращенном, негативном виде.

Христианское и мусульманское средневековье восстанавливает политический аспект принципа Т. Особенно цельный характер идея «священной державы» носит в исламе, уже основатель которого был не распятым страдальцем, а удачливым политическим и военным вождем. Границы халифата совпадают с границами «истинной» веры и «правильного» человеческого общежития (характерно полное тождество богословия и права в исламе). В шиизме и особенно в радикальных шиитских ересьях (исмаилитов и др.) образ боговодимого правителя людей (имама) приобретает ранг онтологической категории. К этой же группе идей относится и представление о «махди» (букв. – ведомый, т. е. Богом). В византийско-русском православии главной теократической фигурой оказывается царь. Напротив, на средневековом Западе идея Т. – предмет борьбы между папой и германским императором. Папа считал себя не только главой Вселенской Церкви, но и государем всего христианского человечества, вассалом которого является любой земной государь (см. В. Герье, *Западное монашество и папство*, М., 1913, с. 163–164). Но с такими же притязаниями с IX в. выступали и императоры; с 1075 г. начинается спор между папой и императором о праве инвеституры (утверждения епископа в сане). Драматическая борьба между этими двумя теократическими инстанциями, обещавшими мир и несшими войну, привела к кризису идеи Т. Она заново обновляется в мировоззрении пуритан, видевших в

своей борьбе священную войну избранников Бога против земных тиранов. Дальнейшая секуляризация буржуазного мировоззрения оттесняет принцип Т. на периферию общественной мысли.

В позднебуржуазную эпоху обращение к идее Т. (В. С. Соловьев, Ж. Маритен и др. представители неотомизма и т. п.) обычно связано с критикой потребительского общества и буржуазного эгоизма, с утопической мечтой об «архитектурно» устроенном человеческом социуме, подобном средневековому собору, внутри целокупности которого каждый индивид обрел бы уготованное место и служил бы целому.

Теология

ТЕОЛО́ГИЯ (греч. θεολογία, букв. – богословие, от θεός – Бог и λόγος – слово, учение) – учение о Боге, построенное в логических формах идеалистической спекуляции на основе текстов, принимаемых как свидетельство Бога о Самом Себе, или Откровение. Т. предполагает концепцию личного абсолютного Бога, сообщающего человеку знание о Себе через Собственное «слово», а потому возможна только в рамках теизма. В наиболее строгом смысле слова о Т. можно говорить применительно к вероучениям трех чисто теистических религий – иудаизма, христианства и ислама; что касается таких религий, как индуизм и буддизм, то Т. как форма мышления возможна внутри них лишь поскольку они содержат элементы теизма. Мистические учения нетеистических религиозных систем (конфуцианство, даосизм, дзэн-буддизм и т. п.) не могут быть причислены к феномену Т.

История термина. Термин «Т.» впервые вошел в оборот в античной Греции, где он прилагался к систематизированному изложению мифов и особенно генеалогий языческих богов (по типу «Теогонии» Гесиода). Подобное изложение чаще всего осуществлялось в поэтической форме; так, Платон говорит о людях, разрабатывающих Т. «в эпосе или в трагедии» (Рер. II, 379 А). Такая «Т.» не только не имела характера обязательного вероучения, но могла быть и вообще иррелигиозной: Цицерон называет «теологами» вольнодумных последователей Эвгемера, учивших, что боги суть всего лишь обожествленные люди (Сис. nat. deor. III, 55). Более определенная связь с религиозной верой имеет место там, где слово «Т.» прилагается к мистическому преданию тайных религиозных кружков-"тиасов» (напр., на языке позднеантичных религиозных философов слово «Теолог», употребляемое как имя собственное, есть обозначение легендарного поэта древности Орфея, основавшего сообщество орфиков и передавшего им свои мистические гимны). Нередко «теологами» называли жрецов, в обязанность которых входило рассказывать посетителям храма

местные мифы. Однако во всех случаях термин «Т.» относился к сфере мифологии, а не философской спекуляции. Аристотель, опираясь на ту критику, которой Платон подверг «Т.» народных и поэтических мифов, впервые перенес обозначение «Т.» на спекулятивную «первую философию», «высшую созерцательную науку» (ср. Arist. Met., 1026 A., 15–20; там же, 1064в 1 и др.). Для Аристотеля Т. есть прежде всего учение о неподвижном перво двигателе, источнике и цели мирового бытия, и как раз аристотелевское словоупотребление оказало решающее воздействие на дальнейшую историю слова. Однако еще патристика понимала Т. в неспекулятивном смысле. Для Тертуллиана (Adv. nat. 11, 1, 2) и Августина (De civ. Dei, VI, 5–10; VIII, 15) «Т.» – языческие лжеучения о богах, для Ареопагитик и порожденной ими традиции – это не рационалистический анализ откровения, но само откровение, т. е. вероучение Библии (так употребляет слово «theologia» еще Бонавентура). Отсутствие термина «Т.» в его позднейшем смысле носило для ранних эпох христианского мировоззрения принципиальный характер: в глазах Августина или Ансельма религиозное и философское созерцание Божества совпадают в едином акте интуиции, а потому всякое спекулятивное учение о вере есть именно «философия», а не какая-либо особая форма знания. Положение меняется в зрелой схоластике, осмысляющей Т. как дисциплину, внеположную философии. Характерно употребление термина «Т.» у Жильбера из Порре (ум. 1159) (см., например, Migne, PL, v. 64. col. 1264 ft.). Фома Аквинский еще предпочитает пользоваться синонимическим словосочетанием «священное учение» (sacra doctrina), но как раз в XIII в. слово «Т.» входит в быт («теологический факультет» в Парижском университете с 1-й пол. XIV в.). Наконец, у Генриха Гентского (ум. 1293) этот термин окончательно закрепляется в привычном для нас смысле.

Структура Т. Идея Т. в принципе двуполярна, ибо предполагает как сверхрациональное откровение, так и рационалистический анализ этого откровения. Это выражено уже в термине «Т.», первый элемент которого, по словам современного теолога Тиллиха, «есть theos, Бог, нечто о Себе

сообщающий, стихия откровения; второй элемент есть *logos*, разумное слово о том, что сообщает Бог в Своем сообщении» (см. *Eranos-Jahrbuch*, 1954, Bd. 23, Z., 1955, S. 251). При этом для всех трех упомянутых религий как строго теистических «Бог» есть специально Бог Библии, а «логос» – система мыслительных приемов греческой философии (и в еврейской, и в арабской, и в византийской, и в латинской Т. в эпохи ее расцвета имела место конкуренция платонизма и аристотелизма, пропущенных через неоплатоническое переосмысление). Поэтому полярное соотношение внелогического «Бога» и логического «слова» о нем в структуре «богословия» воспроизводит двуполярность иудео-эллинской культурной традиции Средиземноморья. Несмотря на полемический вопрос, заданный Тертуллианом (*De praescr. haeret.*, 7) и постоянно повторявшийся его единомышленниками (типа Петра Дамиани и Бернарда Клервоского в христианстве, Газали в исламе, Арона бен Элия в иудаизме): «что общего между Афинами и Иерусалимом?», Т. снова и снова пыталась примирить библейский «Иерусалим» и платоновско-аристотелевские «Афины». Поэтому она чаще всего имеет как бы двухъярусную конструкцию: нижний ярус – философская спекуляция об Абсолюте как сущности, первопричине и цели всех вещей (т. е. именно то, что назвал «Т.» Аристотель), верхний ярус – не могущие быть усмотренными разумом «истины откровения», непосредственно сообщенные в «слове Божьем». Гуго Сен-Викторский различал «мирскую Т.» (*theologia mundana*), т. е. высшую из умозрительных философских дисциплин, и «божественную Т.» (*theologia divina*), преподанную Богом в воплощении Логоса и в церковных таинствах. Позднее эти два вида Т. получили устойчивое обозначение «естественной Т.» (*theologia naturalis*) и «Богооткровенной Т.» (*theologia revelata*); в христианстве отношение между этими двумя видами Т. было осмыслено в контексте антиномии «природы» и «благодати».

Но грань между «естественной» Т. и Т. откровения – не единственное следствие изначальной двуполярности идеи Т. В качестве спекулятивной философской дисциплины Т.

функционирует в принципе так, как функционировало античное языческое умозрение, направленное на платоновскую «идею блага», аристотелевский «перводвигатель», неоплатоническое «единое» и прочие аналогичные объекты (срв. замечание Фомы Аквинского, согласно которому предметом Т. служит «Deus sub ratione deitatis», т. е. Бог, взятый в аспекте Своей абстрактной «божественности», Своей сущности, а не существования). Однако Бог, Которого предполагает теистическая религия, а значит и Т., есть не столько «сущность», сколько личностное Я, «живой Бог» Библии: поэтому занятие Т. мыслится одновременно и как интеллектуальное теоретизирование и как «искание Лица Божьего» (Пс. 23:6) – личностный контакт с Богом. Безличную духовную сущность можно безбоязненно созерцать, но личный Бог и Сам «смотрит» на созерцателя, и теологический разум неизменно ощущает на себе этот «взыскующий» взгляд. В этом несвобода теолога. Непринужденное, почти играющее настроение языческой спекуляции становится для Т. немыслимым: любой просчет в отношениях с личным, волящим, любящим и гневающимся Абсолютом представляет абсолютную опасность; отсюда неизбежное для Т. понятие ереси и «неверия». Впавший в ересь совершает не отвлеченную мыслительную ошибку, но бесконечный по своим последствиям личный проступок в своих взаимоотношениях с Богом, как бы космическую «бестактность», обрывающую связь между «горним» и «дольным». Ибо вера в Бога мыслится одновременно как вера Богу – не просто убежденность в Его бытии и в истинности Его «слова», но акт доверия к Самому «говорящему», составляющий необходимую предпосылку персоналистической коммуникации; отсутствие такой веры есть личное оскорбление Богу. Рука об руку с доверием Богу идет столь же персоналистически понятое доверие к людям – носителям «предания», к «богоносным» авторитетам, к «старцам», в своей совокупности составляющим «Церковь святых» (наивно и наглядно это проявляется в оценке русскими старообрядцами Собора 1666–67 гг. как разрыва со святыми Руси, – см. А. Н. Робинсон. Жизнеописание Аввакума и Епифания, 1963, с. 42). Именно отсюда вытекает неизбежный

догматизм Т.: воля к личностной связи носителей и примателей предания между собой и с Богом связывает исследующий интеллект. По этой же причине Т. в своем качестве рационалистической дисциплины должна вновь и вновь ставить себя самое под подозрение, и притом с ортодоксально-теистической точки зрения: требуемый самой природой рассудка «холодный», безлично-отчужденный подход к «тайне», специфическая атмосфера логического «рассмотрения» и диспута, т. е. все то, что включается в понятие схоластики, необходимо для внеличного функционирования теистической религии, но оскорбляет личностные чувства верующего. «Нелепо спорить о Троице на перекрестках и превращать предвечное рождение Сына в предмет соблазна и в поприще публичного состязания!» – эти слова Петра из Блуа (ум. в 1200, см. Migne, PL, v. 207, col. 825) выражают не столько тревогу церковников за ортодоксальное «единомыслие», сколько тревогу мистика за интимное переживание «тайны», отчуждаемое и профанируемое даже в самом ортодоксальном логизировании веры. Внутренняя двойственность идеи Т. чувствуется и в представлении о том, что подлинным авторитетом здесь вправе обладать не просто профессионально эрудированный и интеллектуально сильный, но притом еще и «совершенный», «богомудрый» человек, чья личная «святость» позволяет умозаключить о личном же проникновении в «тайну» Бога. Так идеал теолога колеблется между двумя совершенно разнородными идеалами: идеалом ученого, который работает с логически принудительными силлогизмами, и идеалом «друга Божьего», которому Бог раскрывается в личностном и потому «неизреченном» опыте общения. Соотношения между этими двумя полюсами дают большое количество типологических вариантов, поочередно господствующих в различные эпохи развития Т.

Основные линии развития и современный кризис Т. Ко II в. христианская Церковь в борьбе с монтанизмом приходит к осознанному взгляду на эпоху «апостольских мужей» как завершенную; одновременно иудаизм, переживший крушение иерусалимской теократии в 70, усматривает свой единственный

шанс в «воздвижении ограда вокруг Закона», т. е. в канонизации и комментировании текста Торы. Так создается предпосылка для экзегетической работы над замкнувшимся «Писанием», т. е. для Т. В исламе аналогичная ситуация складывается к VIII в. (деятельность мутазилитов). Притом необходимая свобода для спекуляции над «Писанием» создается за счет аллегорического истолкования последнего (талмудические мидраши, христианская экзегеза александрийской школы, истолкование Корана и хадисов у батинитов и мутазилитов). Через Т. христианства и ислама проходят типологически сходные споры о предопределении (Августин против Пелагия на Западе, Езник Кохбаци и его неизвестные оппоненты в Армении, «джабариты» против «кадаритов» в исламе). Однако христианская Т., изначально развиваясь в греко-римской этнической и языковой среде, несравнимо раньше и полнее усваивает античные модели философских умозрений, что позволяет ей выработать в тринитарных и христологических спорах IV-VII вв. такую развитую систему умозрительной догматики, которой не знали ни иудаизм, ни ислам (в последних Т. не отчленяется до конца от сакрального права и потому сосредоточена не на истолковании универсума, а на поведении человека). Эта работа Церкви над догматами, в центре которой стоит проблема соотношения между теистически понятым Абсолютом и эмпирическим миром, в основном завершается к VIII в. (787, Седьмой Вселенский Собор). Широкая систематизация наличного «предания» на основе аристотелевских логических схем впервые осуществляется христианским мыслителем, но в географических пределах исламского региона («Изложение православной веры» Иоанна Дамаскина). Между тем античные философские тексты через посредство сирийских переводчиков попадают в кругозор арабского мира, и с X в. начинается расцвет Т. ислама (калам), достигающий высшей точки к XI-XII вв. (Газали и др.). В арабской Испании (Андалусии) оживляется иудейская Т., представители которой пользуются арабским языком и неоплатонической системой понятий (характерен пример ибн Гебироля, сочетавшего творчество в области

богослужебной поэзии на иврите с религиозным философствованием на арабском языке). В XI в. на Западе начинается новый подъем христианской Т., отныне занятой не творчеством догм, а их объяснением (Ансельм Кентерберийский). В XII в. в кругозор западной христианской Т. (схоластики) благодаря многочисленным переводам входят тексты еврейских и исламских теологов, а также Иоанна Дамаскина. Мистическое направление Т., исходящее из данностей «внутреннего опыта» и недоверчиво относящееся к логическим выкладкам, пытается дать бой схоластике (Бернард Клервоский против Абеляра), но вынуждено на Западе склониться перед последней и лишь на православном Востоке со времен Симеона Нового Богослова оказывается господином положения (концепция Т. как «умного делания»). Внутри интеллектуального мира схоластики создается международная и даже (в известных пределах) межвероисповедная иудео-христианско-исламская общность: в те самые века, когда в Испании распря христианства и ислама решалась мечом, мусульманин аль-Газали («Альгацель») и иудей ибн Гебироль («Авицеброн») служили для католической Т. школьными авторитетами (в свою очередь тексты последней часто переводились на иврит и использовались в полемике раввинских школ). Эта эпоха Т. получила в XIII в. свое завершение в католической системе Фомы Аквинского. В последующие века Т. ислама и иудаизма не создает ничего нового, в то время как христианская Т. работает над последовательной деструкцией схоластического здания (Иоанн Дунс Скот, Оккам): синтез Нового Завета и Аристотеля, достигнутый предыдущими поколениями, не удовлетворял ни тех, кто стоял на стороне мирских тенденций гуманизма, ни тех, кто пытался в новых условиях возродить серьезное отношение к принципу веры. Аверроистская теория двойственной истины, пришедшая из философии ислама и отвергнутая Фомой Аквинским во имя безусловной гармонии между логикой и верой, приобретала все больше явных и скрытых сторонников. Лютер решительно отверг саму идею Т. как умозрительной дисциплины, исследующей «Бога в аспекте божественности»;

для Лютера предметом Т. является исключительно личностные взаимоотношения нуждающегося в Боге человека и окликающего человека Бога; Бог неуловим для абстрактных построений и раскрыт лишь в конкретном, внелогическом «событии» крестной смерти Христа (т. н. Т. креста). Т., которая для Фомы Аквинского была «наукой скорее спекулятивной, нежели практической» (S. Theol. I, а. 4), для Лютера есть всецело практическая дисциплина, обязанная заниматься не Богом-в-Себе, но Богом-для-нас (срв. *J. Hessen, Platonismus und Prophetismus...*, Münch., 1939, S. 182). Точку зрения Лютера Меланхтон выражает в таких словах: «Познавать Христа означает познавать Его благоденствия, а не исследовать Его естества и модусы воплощения» (введение к 1 изд. «*Loci communes*», 1521). Однако в дальнейшем тот же Меланхтон возвращается к аристотелианско-схоластическому наследию, формальные мыслительные схемы которого приемлются в равной степени догматической Т. контрреформации (Суарес, Беллармин) и протестантизма (Герард), пока в своем самоисчерпании не становятся к XVIII в. расхожей монетой католических, протестантских и православных школьных догматик. Просвещение вытесняет деградировавшую Т. за границы философской жизни. Шлейермахер пытается приспособить Т. к нуждам буржуазной культуры, усвоив для нее стиль просветительского мировосприятия. Напротив, Кьеркегор, осмыслив кризис самой буржуазной культуры, ищет выхода в запоздалой реализации завета Лютера: библейская вера, порвавшая противоестественный союз с греческим рационализмом и осознавшая себя как чистое возвешение, без резонов и доводов апеллирующее к личностному выбору. Линия Кьеркегора была продолжена в XX в. «диалектической теологией»; к ней примыкает движение за демифологизацию веры, родившееся из теорий Бульмана и исходящее из осознания противоречия между современным сциентистским мышлением и знаковой системой новозаветного мифа. Это движение, до последнего времени развивавшееся в рамках протестантской Т. (срв. нашумевшую книгу епископа Робинсона «Честно перед Богом»), перешло и в католическую Т. и притом в

связи с попытками общественной переориентации католицизма; срв. характерное заявление иезуитского теолога Г. Руиса: «Чтобы быть честными... мы обязаны признать, что мифы... удобны и служат консервации тех великих политико-социальных строений, внутри которых средиземноморский мир компрометировал себя во время Римской империи, во времена средневекового христианства и во времена грандиозных колониальных предприятий современной эпохи» (цит. по книге: *Garaudy R., Metz J. B., Rahner K., Der Dialog....* Reinbeck, 1966, S. 44–45).

Теология апофатическая

ТЕОЛО́ГИЯ АПОФАТ́ЧЕСКАЯ (от греч. ἀποφατικός – отрицательный), теология, стремящаяся выразить абсолютную трансцендентность Бога путем последовательного отрицания всех Его атрибутов и обозначений, устраняя одно за другим все относящиеся к Нему представления и понятия. Сама по себе идея принципа «неизреченности» духовного знания и неопишемости его предмета – общее достояние едва ли не всех развитых религиозно-философских систем, однако она занимает в них весьма различное место (напр., в китайской традиции она более характерна для даосизма, чем для конфуцианства, в исламе – для суфизма, чем для суннизма и калама, в христианской теологии – для мистики, чем для схоластики, и т. д.). Известны классические формулировки принципа А. Т. в индийской религиозно-философской традиции, особенно – в упанишадах, где Брахман описывается формулой «нет, нети» – «не то, не то» (отсюда термин «нетивада» – «учение об отрицании», индийский аналог А. Т.); концептуальная разработка этого принципа дается в адвайта-веданте Шанкары.

Для формирования европейской традиции А. Т. особенное значение имело учение Платона и его неоплатонических комментаторов. Истоки и фон А. Т., – это, с одной стороны, апории рационально-понятийного подхода к абсолюту (с отчетливостью выявленные уже у элеатов и особенно в «Пармениде» Платона); с другой – чисто религиозное стремление оградить трансцендентное от профанирования, доведенное до того предела, когда «тайна» мыслится недоступной даже «посвященным».

Термин «А. Т.» (лат. *theologia negativa*) восходит к Псевдо-Дионисию Ареопагиту (*De mystica theologia*, 3, PG, 3. col. 1032), который употреблял его в противопоставлении катафатической теологии, характерной для более низкой (с мистической точки зрения) ступени богопознания. Согласно его учению, суммировавшему мотивы, разрабатывавшиеся неоплатонизмом и патристикой (прежде всего каппадокийцами, особенно

Григорием Нисским), конечная цель А. Т. – даже не отрицание Божественных свойств и атрибутов, а умолчание о них, «таинственное безмолвие», поскольку Бог превосходит не только всякое утверждение о Нем, но и всякое отрицание. Все высказывания о Боге в авторитетных религиозных текстах (напр., в Библии), не только антропоморфные и чувственно-образные, но и самые абстрактные, предлагается понимать как приближения, сами по себе недостаточные и оправданные лишь педагогической функцией: напр., формула «Бог есть дух» (Ин. 4:24) справедлива, поскольку Бог – вне всего материального, но вместе с тем Бог не есть дух, ибо Он вообще не есть нечто, однако и это высказывание некорректно, поскольку Он присутствует во всем, как духовном, так и чувственном. В перспективе А. Т. именно полная отрешенность и «неуловимость» Бога совпадает с Его присутствием: не будучи предметом, хотя бы духовным, Он не отделен от иного Себе, как отделена любая предметная сущность. Поэтому в А. Т. были особенно заинтересованы те наследники Псевдо-Дионисия Ареопагита, мысль которых была направлена на имманентность действия Бога, будь то в ортодоксальном истолковании, как у Григория Паламы и его учением об энергиях Бога, пронизывающих мир, или в пантеизирующем варианте, как, напр., у Эриугены или Мейстера Экхарта. В дальнейшем, когда переход к Новому времени существенно изменил предпосылки религиозной и философской мысли, чисто теистический вариант А. Т. в своем вырождении стимулирует обособление области веры от области разума (начиная с предреформационного христианского гуманизма и Реформации – до Канта), интерпретацию веры как неподвластного разуму беспредметного чувства (религиозный романтизм) или беспредметного выбора (религиозный экзистенциализм). В то же время пантеизирующий вариант А. Т. тяготеет к религиозному агностицизму, ставящему на место христианского Бога безличный абсолют.

Теология диалектическая

ТЕОЛО́ГИЯ ДИАЛЕКТИ́ЧЕСКАЯ, **теология кризиса**, – ведущее направление в европейской теологии протестантизма 20-х – 30-х гг. XX в., развивавшееся в контакте с ранним немецким экзистенциализмом и близкое к нему по генезису и установкам (напр., в стремлении опереться на наследие Кьеркегора и др.).

Толчком к возникновению Т. д. был глубокий кризис устоев европейской буржуазной цивилизации, выявившийся в связи с 1-й мировой войной и ее последствиями. Характерная для либеральной протестантской теологии XIX в. иллюзия неуклонного сближения между христианством, гуманистическими идеалами и действительностью буржуазного прогресса и кайзеровского государства была всесторонне скомпрометирована. Принципы нового течения были сформулированы в 1921–1922 гг. в работах К. Барта, Э. Бруннера, Р. Бультмана, Ф. Гогартена, Э. Турнейзена, а к осени 1923 г. был создан его печатный орган «*Zwischen den Zeiten*» («Между временами»). Манифестом Т. д. явилось первое издание книги К. Барта «Толкование на Послание апостола Павла к римлянам» («*Der Römerbrief*», Münch., 1922). Путь Т. д. задуман ее инициаторами как «диалектический»: путь к утверждению через отрицание и противоречие. Исходный пункт Т. д. – безнадежность всех попыток определить содержание веры через какие-либо теологические или культовые манипуляции, вообще через «религию», которую Т. д. резко противопоставляет «вере». «Религия» порочна потому, что стремится «связать» несвязуемое: «не-наглядного» и «не-вещного» Бога с наглядным и вещным миром человеческого интеллекта и воображения. Застывание евангельской веры в «христианскую религию» рассматривается как возврат к тому, что было исторически преодолено. Усматривая в религии иллюзию, благодаря которой человек под видом Бога получает собственный мистифицированный образ, Т. д. готова солидаризироваться с атеистическим антропологизмом Л.

Фейербаха. Однако «нет» Т. д. – это не «нет» атеизма, а «нет» апофатической теологии: отрицая религию как сумму предметных представлений и действий, Т. д. утверждает веру в абсолютно трансцендентного по отношению ко всему человеческому Бога. Перед таким Богом человек в любом своем совершенстве (и даже в вере) обречен стоять с пустыми руками; Бог есть «критическое отрицание» всего, «совершенно непредметный источник кризиса всякой предметности, судия, не-бытие мира» (*Barth K.*, *Der Römerbrief*, 1922, S. 57). Краски для описания трансцендентности Бога Т. д. заимствует у разработанного Р. Отто и неокантианской религиозной философией понятия «совершенно иного», переосмысляя его в духе доктрины Кальвина о запредельном «величии Божьем» и учения Лютера о Боге как огненном море гнева, истребляющем все человеческое. Именно в гневе Бога Т. д. видит единственную возможность милости Бога, в Его немыслимости – единственную возможность Его мыслить. Человек может обрести отношение к Богу лишь на пределе своего бытия, лишь будучи «снят» Богом в диалектическом отрицании, происходящем через «свершение» Голгофы. В той мере, в какой человек тождествен себе, он не может веровать, а в той мере, в какой он верует, он не тождествен себе («Лишь через веру я есмь то, что я не (!) есмь» – *Barth K.*, там же, S. 126).

При таких предпосылках положение теологии становится весьма драматическим: она ощущает себя между только что отвергнутой предметностью и пустой беспредметностью, между фальшивым утверждением и бессодержательным отрицанием. Выход из этой ситуации усматривается в обращении к откровенно многосмысленным формулировкам: «остается одно – поставить утверждение и отрицание во взаимную связь, прояснять «да» через «нет» и «нет» через «да»" (*Gogarten E.*, *Das Wort Gottes und Schriften*, B., 1936, S. 137). Близость этой установки к методу философствования Хайдеггера и Ясперса очевидна.

В исторической перспективе учение Т. д. предстает как возвращение к основным идейным мотивам инициаторов Реформации – Лютера и Кальвина. Отвержение «религии» – это

логический предел лютеровского отвержения «оправдания делами». Чтобы ответить на вопрос, на который впервые отвечал Лютер: как вера может жить рядом с новоевропейским буржуазным нигилизмом, Т. д. должна была покончить с либеральным протестантизмом XIX в., растворявшим религию в стихии безрелигиозной цивилизации, откровение – в истории, веру – в психологии. Возвращаясь к истокам протестантизма, Т. д. оказалась в русле довольно широкого течения протестантской т. н. неоортодоксии.

Распад течения Т. д. был связан, во-первых, с политическими событиями 30-х гг.: если Барт и Тиллих стали провозвестниками христианского сопротивления гитлеризму, то Гогартен примкнул к пронацистскому течению т. н. «немецких христиан». Во-вторых, неустойчивое равновесие «да» и «нет» в доктрине Т.д. легко нарушалось в том или ином направлении. Бультман пошел от Т. д. к провозглашению «демифологизации» христианского учения, Тиллих наметил возможности отказа от императива веры в Бога, широко используемые новейшей протестантской теологией, и попытался включить в теологию мировоззренческие элементы чисто секулярного происхождения, а Бруннер перешел к построению новой «естественной теологии», что вызвало резкую отповедь Барта. В США эпилогом к европейской истории Т. д. явилась деятельность Р. Нибура, заимствующего у своих немецких предшественников критику теологического либерализма и социального оптимизма и т. п.

Тертуллиан

ТЕРТУЛЛИАН, Квинт Септимий Флоренс (Quintus Septimius Florens Tertullianus) (ок. 160 – после 220) – христианский теолог и писатель. Родился в языческой семье римского центуриона, получил юридическое образование, выступал в Риме как судебный оратор (возможно, юрист того же имени, упоминаемый как авторитет римского права в «Пандектах», тождествен Т.). Приняв христианство, ок. 195 г. вернулся в Карфаген. Предание о том, что он был в этот период пресвитером (Hier. vir. ill. 53), в настоящее время оспаривается (ср. J. Klein, Tertullian. Christliches Bewusstsein und sittliche Forderungen, Duss., 1940, S. 268–273). Позднее Т. сблизился с радикальной сектой монтанистов, к 207 г. выступил с резкими выпадами против недостаточно последовательного проведения принципов аскетизма и против зарождавшегося церковного институционализма. По-видимому, к концу жизни основал особую секту тертуллианистов.

Общий стиль мышления Т. отмечен тягой к парадоксу и интеллектуальной провокации. Если современные ему церковные мыслители типа Климента Александрийского работали над приведением библейского откровения и греческой философии в целостную закругленную систему, то Т. всемерно подчеркивает пропасть между конкретной реальностью своей веры и абстрактными истинами умознания: «Что общего у Афин и Иерусалима? у Академии и Церкви?» (De praescr. haereticorum, VII). Он готов измерять силу веры именно ее несоизмеримостью с разумом и рационалистической шкалой оценок: «Сын Божий распят; нам не стыдно, ибо полагалось бы стыдиться. И умер Сын Божий; это вполне достоверно, ибо ни с чем несообразно. И после погребения Он воскрес; это несомненно, ибо невозможно» (De carne Christi, V). В нападках на греческую философскую традицию Т. близок еретическим теологам своей эпохи типа Татиана. Однако непримиримость его относится только к абстрактному теоретизирующему разуму; напротив, он полемически подчеркивает права «естественного»

практического рассудка и в этом аспекте выступает как единомышленник киников и особенно римского стоицизма (характерно, что его нападки все время относятся к греческим сократическим философам, в то время как Сенеку он ощущает близким себе – см. *De anima*, XIX). Т. разворачивает целую программу возвращения к природе (*natura*) и притом не только в жизни, но и в познании: необходимо преодолеть «любовь к утонченности больше, чем к истине» (*De anima*, VI) и сквозь все слои книжности докопаться до изначальных недр человеческой души. «Свидетельства души чем истиннее, тем проще; чем проще, тем обыденней; чем обыденней, тем всеобщнее; чем всеобщнее, тем естественнее; чем естественнее, тем божественнее» (*De testimonio animae*, I, 8–9; V, 32). Это означает для Т. безоговорочное утверждение эмпиризма и притом в двух контрастирующих аспектах: мистико-психологическом и сенсуалистико-реалистическом. С одной стороны, Т. требует доверия не только к мистическому опыту в собственном смысле слова, но и ко всевозможным спонтанным выявлениям души (напр., к необдуманным выкрикам, не доходящим до сознания стереотипным формулам речи и т. п.). Т. постоянно стремится заглянуть в поисках истины о бытии в человеческое подсознательное (отсюда интерес к его наследию у таких деятелей современного психоанализа, как Юнг). С другой стороны, эмпиризм Т. приводит его к материалистическим тенденциям: все сущее причастно бытию лишь в качестве тела (*corpus*), хотя бы и «тела особого рода» (*De carne Christi*, II), а следовательно, и Бог должен быть понят как «тело, которое, впрочем, есть дух» (*Adv. Praxeas*, 7). Поскольку визионерский опыт вызывает у Т. больше доверия, чем концепции интеллигибельного бытия, он вполне последовательно требует представлять себе душу такой, какой она является в видении, т. е. как прозрачное светящееся тело. От вещественности души делается умозаключение к ее материальному происхождению: она не вселяется в тело извне (по платонической доктрине), но зарождается в теле от спермы (стоическая концепция – см. *De anima*, VII и IX).

Эмоциональный фон мышления Т. – тоска по эсхатологической развязке: «Наши желания устремлены к окончанию века сего, к концу мира и пришествию великого дня Господня, дня гнева и отмщения» (*De resurr. carnis*, XXII). Римскому социальному порядку он противопоставляет кинически окрашенный космополитизм и моральное бойкотирование политики: «Для нас нет никаких дел более чужих, чем государственные. Мы признаем для всех только одно государство – мир» (*Apologeticum*, XXXVIII, 3).

Эксцентрический характер мышления Т. и его разрыв с Церковью мешали его влиянию на деятелей патристики стать явным; даже его ученик Тасций Цецилий Киприан ни разу не называет его по имени. Ряд его формулировок имел большое значение для последующего развития (напр., лат. термин «*trinitas*» – «Троица» впервые засвидетельствован именно у Т.). В новейшее время на Т. стремятся опереться некоторые мыслители, ищущие в библейской вере альтернативу сциентизму (напр., Шестов, заглавие книги которого «Афины и Иерусалим» намекает на известное изречение Тертуллиана).

Троица

ТРОИЦА (греч. Τριάς, «триада», лат. Trinitas), в христианском богословии Бог, сущность Которого едина, но бытие Которого есть личностное отношение трех ипостасей: Отца – безначального Первоначала, Сына – Логоса, то есть абсолютного Смысла (воплотившегося в Иисусе Христе) и Духа Святого – «животворящего» начала. Само по себе учение о том, что на божественном уровне бытия троичность и единичность оказываются в каком-то смысле тождественными, не специфично для христианства; это устойчивый мотив самых различных религиозно-мифологических систем (срв. Тримурти – триединство Брахмы, Шивы и Вишну – в индуистской мифологии; многочисленные группировки божеств по 3 или по 9 3×3 – в египетских мифах и культах; образы 3 мойр, 3 или 9 муз, трехликой Гекаты – в греческой мифологии; «семейные» триады Юпитер-Юнона-Минерва и Церера-Либера-Либер – в римском культе и т. п.). Однако ипостаси или Лица христианской Т. – не взаимозаменяемые двойники или маски единой безличной стихии. Их единство не есть ни рядоположность, ни слитность, неразличенность личностей, не до конца вычленившихся из родовой бессознательности политеистического божественного коллектива; напротив, Они пронцаемы друг для друга лишь благодаря полному личному самостоянию и обладают самостоянием только благодаря полной взаимной прозрачности, ибо эта пронцаемость есть чисто личное отношение любви. Различие между триадами язычества и Т. христианства – это различие между взаимопереходом стихий и взаимоотражением личностей, между двойничеством и диалогом (именно диалог, тихая беседа без слов до конца раскрытых друг другу в жертвенной самоотдаче собеседников – тема «Т.» Андрея Рублева). Т. в христианстве не есть и последовательность нисходящих ступеней Абсолюта, какова философская триада неоплатонизма; все три Лица «равночестны». Все Они участвуют в сотворении и бытии космоса по следующей формуле: все от Отца (ибо наделено от Него бытием), через

Сына (ибо устроено через Его оформляющую энергию смысла) и в Духе (ибо получает от Него жизненную целостность). Нередки аналогии с 3 грамматическими лицами (завершение «Ты» и «Я» в «Он»), 3 способностями души (памятью, мыслью и любовью), тройным делением времени (прошедшее, настоящее и будущее). По православной доктрине, третья ипостась «исходит» от первой, как единственной бытийственной праосновы, по католической – от первой и второй, как реальность соединяющей их любви.

Т. долго не была предметом изображения в искусстве; теология настаивала на том, что Бог изобразим только в лице Иисуса Христа, ибо лишь в этом лице сделал Себя зримым и явленным; все прочее – предосудительные фантазии. Однако явление трех Ангелов Аврааму, изображенное еще на мозаиках V-VI вв. (Санта-Мария Маджоре в Риме, Сан-Витале в Равенне), истолковывается как явление Т.; так возникает иконографический тип «Т. ветхозаветной», доведенной до совершенства художником Андреем Рублевым.

С другой стороны, еще в Византии изображали, сначала робко (не на фреске или на иконе, но на миниатюре) т. н. «Т. новозаветную» – Отца в виде старца, Христа как отрока на Его лоне (этот тип специально называется «Отечество») или взрослого мужа, сидящего по правую руку от Него, и Духа – над Ними Обоими в виде голубя, как Он явился, согласно Евангелиям, в момент Крещения Иисуса Христа. Несмотря на запрещения, эта иконография широко распространилась на русской почве в последние века допетровской культуры. Что касается католического Запада, там изображения седовласого Саваофа и Христа, Которые в присутствии реющего голубем Духа участвуют в некоем торжественном акте (например, присутствуют при диспуте теологов на фреске Рафаэля в Станца делла Сеньятура в Ватикане, возлагают венец на голову Девы Марии, приемлют в небеса душу того или иного святого или просто являются созерцателю религиозной картины или фрески для поклонения), делаются со времен Ренессанса все более частыми. Еще раньше, с XII в., в западном искусстве развивается специальный тип изображения Т., акцентирующий

сострадание Отца к мукам воплотившегося Сына: Он держит перед собой, восседая на престоле, Христа на кресте, кладет Себе на колени Его безжизненное тело и т. п. (нем. «Gnadenstuhl», «престол милосердия»). Столь важные моменты христианской доктрины, как «единосущие» трех Лиц и Их равенство, «равночестность», оказываются при этом утраченными (очевидно, например, что Дух в виде голубя не может быть художественно равнозначным двум другим Лицам Т., представленным в человеческом облике); для Рублева, напротив, именно они служили вдохновляющей темой.

Фатализм

ФАТАЛИ́ЗМ (от лат. *fatalis* – предопределенный судьбой, роковой), мировоззрение, рассматривающее каждое событие и каждый человеческий поступок как неотвратимую реализацию изначального предопределения, исключающего свободный выбор и случайность. Можно выделить три основных типа Ф. Мифологический, а позднее бытовой, обывательский Ф. понимает предопределение как иррациональную темную судьбу; теологический Ф. – как волю всемогущего божества; рационалистический Ф. (сливающийся с механистическим детерминизмом) – как неумолимое сцепление причин и следствий внутри замкнутой каузальной системы. Первый тип Ф. повсеместно распространен на заре культуры; позднее он оттесняется на периферию мысли, выражается в «оккультных» доктринах типа астрологии, оживляется в упадочные или переходные эпохи (поздняя античность, Позднее Возрождение и т. д. – вплоть до астрологических увлечений в буржуазном обществе XX в.), подвергается переосмыслению в иррационалистической философии жизни (О. Шпенглер) и у ее эпигонов (Э. Юнгер, Г. Бенн, теоретики фашизма). Теологический Ф., учащий, что Бог еще до рождения предопределил одних людей «к спасению», а других «к гибели», получил особенно последовательное выражение в исламе (доктрина джабаритов, сформулированная в спорах VIII–IX вв.), в некоторых христианских ересь Средневековья (у Готшалка, IX в.). в кальвинизме и янсенизме; ортодоксальная теология православия и католицизма ему враждебна. Соединение теологического Ф. с рационалистическим наблюдается у Г. Плифона. Рационалистический Ф. в чистом виде характерен для Демокрита, для Б. Спинозы, Т. Гоббса и других представителей механистического детерминизма (напр., учение Лапласа о неограниченной возможности умозаключать обо всех событиях будущего из полного знания о действии сил природы в настоящий момент). Поздний и философский бессодержательный вариант рационалистического Ф. –

представление о роковом предопределении человека к преступному поведению его наследственной биологической конституцией (Ч. Ломброзо), модное на рубеже XIX и XX вв.

Физиогномика

ФИЗИОГНОМИКА (греч. φυσιογνωμική или φυσιογνωμονική – наука о распознавании природных задатков по физическим свойствам, от φύσις – природа, природные задатки и γνωμονικός – сведущий, проницательный), в науке древности и некоторых позднейших эпох учение о необходимой связи между внешним обликом человека (и любого животного) и его характером. Ф. уходит корнями в традицию житейского опыта, с незапамятных времен откладывавшуюся в фольклоре, в преданиях разного рода знахарей, гадателей и т. п. Физиогномические наблюдения фиксировались в культурах Древнего Востока, получили в античную эпоху систематизированный вид, аналогичный структуре других научных дисциплин того времени. Предметом классифицирующего описания становились пропорции лица и тела, характерные мины, жесты и позы, телесная конструкция и осанка. С Ф. были связаны античные теории о зависимости телесного и психического склада индивида и народа от климатических условий (Гиппократ), а также учение о темпераментах; к ней близки разработанная учениками Аристотеля типология «нравственных характеров» (Теофраст), а также практика типизации в античной литературе (система масок-амплуа в новой аттической комедии, техника «словесного портрета» в античной риторике, историографии и биографии, и т. п.). Предпосылкой Ф. было характерное для античности представление, согласно которому каждый человек жестко детерминирован в самопроявлениях своим прирожденным «нравом»; но изречению Гераклита, нрав человека есть его «демон», т. е. его судьба (ср. аналогичные высказывания Эпихарма, Демокрита, Платона). Принадлежность человека к некоторому нравственному типу мыслилась данной столь же наглядно и выразительно и вместе с тем столь же овеществленно и биологично, как и его физические приметы. Античная традиция Ф. оказала влияние на культуру Византии и западноевропейского Средневековья, в особенности же на арабские науки и еврейскую мистику (каббала). К ней

возвращались некоторые западноевропейские ученые XVI-XVIII вв., напр., Дж. делла Порта («De humana Physiognomonica», 1586). Однако утверждение новых критериев научности в XVII-XVIII вв. отбросило Ф. в область житейской эмпирии и художественной интуиции. Попытка И. К. Лафатера («Физиогномические фрагменты» – Physiognomische Fragmente..., Bd 1–4, 1775–78) вернуть Ф. статус науки оказалась несостоятельной; не получили признания и аналогичные тенденции некоторых эпигонов немецкого романтизма (Р. Кассиер; сюда же относятся графология и «характерология» Л. Клагеса).

Филология

ФИЛОЛО́ГИЯ (греч. φιλολογία, букв. – любовь к слову) – содружество гуманитарных дисциплин, изучающих историю и выясняющих сущность духовной культуры человечества через языковой и стилистический анализ письменных текстов. Текст во всей совокупности своих внутренних аспектов и внешних связей – та исходная реальность, которая дана Ф. и существенна для нее. Ограничив себя текстом, сосредоточившись на нем, создавая к нему служебный «комментарий» (который есть наиболее древняя и классическая форма филологического труда, прототип всех иных его форм) и в этих «примечаниях» силясь «приметить» все больше и больше не примечаемого поверхностным взглядом, Ф. лишь ценой такого самоограничения обретает право и обязанность последовательно вбирать в свой кругозор «всю ширину и глубину человеческого бытия, прежде всего бытия духовного» (Usener H., *Philologie und Geschichtswissenschaft*, в кн.: «Vorträge und Aufsätze», Lpz.-B., 1907, S. 26). Ей принадлежит весь человеческий мир, но мир, организованный вокруг текста и увиденный через текст. Итак, внутренняя структура Ф. с самого начала оказывается двуполярной. На одном полюсе – скромнейшая служба «при» тексте, беседа с ним наедине, пристальная «согбенность» над текстом, рассматривание текста с самой близкой дистанции, не допускающее отхода от его конкретности; на другом полюсе – универсальность, пределы которой невозможно установить заранее. Эта черта Ф. наиболее наивно и наглядно реализовалась между эпохой Возрождения и серединой XIX в. в традиционной фигуре филолога (чаще всего филолога-классика, т. е. специалиста по античным текстам), совмещавшего в себе лингвиста, литературного критика, историка гражданских учреждений, быта, нравов и культуры и знатока других гуманитарных, а при случае даже естественных наук. Такой филолог обязывался знать в самом буквальном смысле слова все – коль скоро все в принципе может потребоваться для прояснения того или иного текста. Рост

специализации научного знания сделал этот тип филолога невозможным, однако не мог изменить коренную сущность Ф. Универсализм Ф. сохраняет свою силу и поныне, хотя уже не на поверхности, а в осложненном и неявном виде. Таким образом, не следует смешивать два вопроса: прагматический вопрос о неизбежной дифференциации лингвистических, литературоведческих, исторических и других дисциплин, вышедших из лона некогда единой историко-филологической науки, и принципиальный вопрос о существенном единстве Ф. как особого способа подходить к написанному слову. Если Ф. уже не представляет собой партикулярную «науку» со своим специфическим предметом, достаточно четко отграниченным от предметов истории, истории культуры, языкознания или литературоведения, то еще менее она может быть описана как простой конгломерат рабочих приемов и навыков, применяемых историком, лингвистом и литературоведом и лишь по традиции объединяемых термином «филология». Правильнее видеть в Ф. широкую, но внутренне единую и самозаконную форму знания, которая определяется не столько границами своего предмета, сколько специфическим подходом к нему. Нет оснований считать конститутивные принципы Ф. «преодоленными» или обреченными подчиниться какой-либо чуждой им мере. Однако нельзя не видеть, что эти принципы вступили с определенными жизненными и умственными тенденциями новейшего времени в весьма сложные отношения, исход которых не может быть предсказан заранее. Здесь следует особо отметить три момента.

Во-первых, моральной основой филологического труда от самого рождения Ф. всегда была вера в безусловную значимость традиции, запечатлевшейся в определенной группе текстов: в этих текстах искали источник всего святого и благородного, всякой духовной ориентации, а потому ради служения при них не жаль было отдать целую жизнь. Для религиозной веры христианских ученых эту роль играли тексты Библии обоих Заветов, для мирской веры гуманистов Возрождения и их наследников (вплоть до «неогуманистов» винкельмановско-гётевской эпохи) – тексты классической

античности. Шла ли речь о божественном откровении или человеческом культурном предании – самая общая структура отношения к написанному слову оставалась той же. Старый филолог носил в себе нечто от благочестивого «книжника», не просто рассматривающего текст, но как бы переселившегося душой «вовнутрь» текста; эта духовная позиция «пребывания внутри», которая не только не тождественна, но прямо противоположна романтическому энтузиазму любования, существенно определила «темперамент» Ф., упомянутую выше противопоставленность для Ф. схематизирующего и округляющего «взгляда издали». Между тем современный человек уже не может (даже когда хочет) с прежней безусловностью и наивностью применить к своему бытию меру, заданную какими бы то ни было чтимыми древними текстами. Да и сама Ф., расширив в ходе научного прогресса свой (экстенсивный) кругозор и став более демократичной, должна была отказаться от выделения особо привилегированных текстов и распространить свой интерес в принципе на все доступные изучению тексты: теперь классическая Ф. делит свое право на существование не с библейской *philologia sacra* («священной» Ф.), как прежде, но с таким количеством разновидностей Ф., которое соответствует количеству языково-письменных регионов мира. Таково положительное и необратимое следствие научного (и не только научного) развития. Очевидно, однако, что когда сфера «интересного», «важного» и «ценного» неимоверно расширяется, это должно быть окуплено утратой интимности отношения к предмету: интересное уже не так интересно и главное, важное, уже не так важно. Напр., наследие античности перестает быть домом предков, в котором живут потомки, но включается в длинный ряд других таких же «наследий», а ряд в целом, очевидно, удобнее обозревать издали. Филолог наших дней может явить не меньше интеллектуальной любознательности, чем его старинный собрат, а его способность к обостренному «любованию» может быть гораздо большей, но ему уже не дано так просто и непринужденно «войти вовнутрь». Конечно, такие тексты, как творения Данте – для итальянцев, И. В. Гёте – для немцев, А.

С. Пушкина – для русских, отчасти сохраняют ранг «Писания» с большой буквы, универсального жизненного символа, так что в определенных случаях отношение к тексту изменилось меньше, чем может показаться; и все же несомненно, что Ф., как содержательная целостность, претерпевает реальный кризис.

Во-вторых, для нашего времени характерны устремления к т. н. «формализации» гуманитарного знания по образу и подобию математического, и надежды на то, что подобное преобразование не оставит места для произвола и субъективности в самом анализе, а результаты анализа сделаются логически принудительными и адекватно сообщимыми. Но в традиционной структуре Ф., при всей строгости ее приемов, при всей несентиментальности, деловитости и здоровой сухости окружающей ее эмоциональной атмосферы, присутствует нечто, упорно сопротивляющееся подобным устремлениям. Речь идет даже не об интуиции, а о том, что прежде называлось житейской мудростью, здравым смыслом, знанием людей и без чего невозможно то искусство понимать сказанное и написанное, каковым является Ф. Житейское умение разбираться в людях представляет собой форму знания, достаточно инородную по отношению к тому, что обычно называется научностью; неустранимость этого элемента из состава Ф. придает последней (как и всем собственно гуманитарным типам анализа) весьма своеобразную и по видимости архаичную физиономию. Точные методы (в «математическом» смысле этого слова) возможны, строго говоря, лишь в сугубо периферийных областях Ф. и не затрагивают ее сущности. Ф. едва ли станет когда-нибудь «точной наукой» – в этом ее слабость, которая не может быть раз и навсегда устранена с пути хитроумным методологическим изобретением, но которую приходится вновь и вновь перебарывать напряжением интеллектуальной воли; в этом же ее сила и гордость. Не должно быть и речи о том, что филолог будто бы имеет «право на субъективность», т. е. право на любование своей субъективностью, на культивирование субъективности. Но он не может заранее оградить себя от опасности произвола надежной стеной точных методов, ему

приходится встречать эту опасность лицом к лицу и преодолевать ее вновь и вновь. В-третьих, едва ли не самые заманчивые (ибо наименее использованные) возможности познания в наше время связаны с проникновением в сферы «макроструктур» и «микроструктур». Эти возможности существуют и для гуманитарных наук: на одном полюсе – широкие глобальные схемы, на другом – выделение элементарнейших единиц значений и смысла. Но традиционная архитектура Ф., ориентированная на реальность целостного текста и тем самым как бы на «человеческие пропорции» (как античная архитектура была ориентирована на пропорции человеческого тела), сопротивляется таким тенденциям, сколь бы плодотворны они ни были.

Ясно одно: до тех пор, пока Ф. будет нужна, она будет нужна постольку, поскольку останется верна своей сущности. Ее строгость состоит не в искусственной точности математизированного мыслительного аппарата, но в постоянном нравственно-интеллектуальном усилии, преодолевающем произвол и высвобождающем возможности человеческого понимания. Одна из главных задач человека – понять другого человека, не превращая его ни в поддающуюся «исчислению» вещь, ни в отражение собственных эмоций. Эта задача стоит перед каждым отдельным человеком, но также перед каждой эпохой, перед всем человечеством. Ф. есть служба понимания и помогает выполнению этой задачи.

Исторический очерк. Ф. сопровождала культурного человека не везде и не всегда. В отличие от медицины, юриспруденции или астрономии, она обслуживает не житейские нужды и не потребности культа, но интеллектуальную «роскошь» самопознания культуры (для чего необходимо, чтобы культура достаточно четко обособила свою идею от всего бытового и культового). Поэтому без Ф. можно долго обходиться, и ее рождение надолго запаздывает сравнительно с рождением письменной цивилизации; когда же она, наконец, возникает, это событие само по себе есть показатель не только уровня культуры, но также ее типа и склада. Возможна высокоразвитая культура, либо вовсе не знающая Ф. в

собственном смысле слова (Древний Египет, Месопотамия, вообще «библейский» круг), либо отводящая Ф. чрезвычайно скромное и служебное место (эпоха великих схоластов западноевропейского Средневековья). Напротив, уже в древности как Индия, так и Греция независимо друг от друга создают и разрабатывают Ф.; и если как раз в этих двух странах философия была впервые приведена к своим строгим «категориальным» формам и гносеологическая проблема была открыта как таковая, это совпадение далеко не случайно. В самом деле, Ф. как научная рефлексия над языком и литературой представляет собой определенное соответствие философской теории познания: люди начинают мыслить о речи примерно тогда же, когда они начинают мыслить о мышлении, и притом по тем же внутренним побуждениям. Делает ли мысль своим предметом себя самое или свою собственную словесную плоть, в обоих случаях за таким событием стоит выход мыслящего из наивно-непосредственного отношения к своей духовной жизни, переход к «подглядыванию» за собой, к разделению себя на субъект и объект интеллектуального созерцания. Данность речевого «универсума», отовсюду обступающая человека с тех пор, как он стал человеком, внезапно перестает быть само собой разумеющейся, расчленяется на части («части речи»), получает названия (знаменитая ситуация мольеровского Журдена, узнавшего, что он говорит прозой!). Понятно поэтому, что у софистов Древней Греции занятия логикой и гносеологией, с одной стороны, и теорией языка и стиля – с другой, шли рука об руку и составляли две стороны одного и того же умственного движения. Позднее двуединство философии и Ф. распалось и возникла почва для конфликтов между философской волей к абстракции и конкретностью Ф. (напр., вражда Эразма Роттердамского к схоластике – это не только неприязнь вольнодумца к клерикальному доктринерству, но еще и отвращение убежденного филолога к отвлеченной логистической проблематике, которая кажется ему недостаточно человеческой и «гуманитарной»; ср. также уничижительный отзыв Г. В. Ф. Гегеля о Ф.). И все же едва ли случайно, что высшие

подъемы Ф. обычно следовали за великими эпохами гносеологической мысли (расцвет Ф. в эллинистическом мире после Аристотеля, в Европе XVII в. – после Р. Декарта, в Германии XIX в. – после И. Канта).

Индийская Ф., давшая великих грамматистов Панини (прибл. IV-III вв. до н. э.) и Патанджали (II в. до н. э.), а позднее – таких теоретиков стиля, как Бхамаха и Дандин (VII в.), в некоторых отношениях превзошла античную. Однако ее достижения оставались в Европе неизвестными вплоть до Нового и новейшего времени. Поэтому традиция европейской Ф. всецело восходит к греческим истокам; у ее начала стоит школьное комментирование поэм Гомера. Софистическая эпоха впервые выработала необходимый для филологических штудий социальный тип «интеллектуала», который уже вполне определенно не есть ни «мудрец», ни «книжник», ни «пророк» (греч. слово σοφιστής примерно соответствует нашему «интеллектуал» не только по своему этимологическому смыслу, но и по своим амбивалентным эмоциональным обертонам). Как раз к этому времени и литература достаточно четко осознает себя самое и обособляется от внелитературной реальности, чтобы стать объектом критики, теоретической поэтики и Ф. Среди софистов наибольшие заслуги в подготовке филологических методов принадлежат Протагору (ок. 480 – ок. 410 до н. э.), Горгию (ум. ок. 375 до н. э.) и Продику (род. ок. 460 до н. э.). Демокрит писал сочинение «О поэзии», «О Гомере, или о правильном выговоре и редких речениях», «О красоте слов», «О благозвучных и неблагозвучных звуках речи»; своей полной зрелости греческая теория литературы достигает в творчестве другого великого универсального философа – в «Поэтике» Аристотеля. С наступлением эпохи эллинизма Ф. отделяется от философии и переходит из рук мыслителей в руки специалистов – библиотекарей Александрии и Пергама. Эти специалисты (Аристофан Византийский, ок. 257–180 до н. э., Аристарх Самофракийский, ок. 217–145 до н. э., Дидим Халкентерий, ок. 65 до н. э. – ок. 10 н.э.) работали над установлением корректного текста классических авторов (преимущественно поэтов и риторов), снабжали их сочинения

словарным и реальным комментарием, занимались теорией метрики. Дионисий Фракийский (ок. 170 – ок. 90 до н. э.) окончательно оформил то самое учение о частях речи, которое поныне продолжает жить в любом школьном учебнике грамматики. Аттикистское движение I-II вв. н. э. стимулирует расцвет лексикографической работы (ономастикона Трифона, Валерия Гарпократиона, Юлия Полидевка). В Рим греческая Ф. была перенесена еще Варроном.

Первый великий ученый христианства Ориген (ум. в 253) в своей работе по критике текста Библии выступает как наследник александрийской филологической традиции и одновременно как основатель библейской Ф. Христианская библиотека г. Кесареи в Палестине долго хранила его «Гексаплу», в шести параллельных колонках сопоставлявшую выправленный еврейский подлинник Библии, греческую транслитерацию этого же подлинника и четыре различных греческих перевода; значки, заимствованные из обихода античных филологов, отмечали пробелы, несоответствия и порчу текста. Эта грандиозная текстологическая работа была использована Иеронимом при его работе над латинским переводом Библии. В Средние века традиции греческой Ф. продолжают в Византии, сохраняя в целом свой античный облик и то замирая, то празднуя возрождение, как во времена патриарха Фотия (ум. ок. 891–897) и его последователя Арефы Кесарийского (после 850 – ок. 944), возглавившего интенсивную текстологическую работу в области наследия античной прозы. Евстафий Солунский (ок. 1115 – после 1193), автор содержательных комментариев к текстам Гомера, Пиндара и Аристофана, оказавший заметное влияние на гомеровскую эксегесу в Западной Европе, «...был единственным византийским филологом предренессансной поры, не ограничивавшимся воспроизведением оригинала, но пытавшимся делать конъектуры» («История Византии», т. 2, М., 1967, с. 383). Дальнейшее расширение текстологической и комментаторской деятельности было осуществлено Димитрием Триклинием (1-я пол. XIV в.) и другими учеными палеологовской эпохи. Византийская Ф. достигает своего расцвета как раз к моменту падения византийского государства (1453); ее

наследие приняла из рук многоученых беженцев ренессансная Италия.

Для западного Средневековья филологические интересы не очень характерны. Каролингская эпоха еще дает такие типы, как аббат Серватус Лупус (ум. 862), который «в своем стремлении разыскать возможно более доброкачественные тексты даже превосходит большую часть гуманистов» (*Norden E., Die romische Literatur, Lpz., 1954, S. 136*). Однако духовная структура позднего Средневековья приводит к торжеству «artes» (абстрактно-формализованных систем знания) над «auctores» (непосредственным изучением классических авторов). Схоластика в эпоху своего расцвета требовала такой всеохватывающей интеллектуальной страсти, рядом с которой просто не оставалось места для Ф. Лишь в момент кризиса средневекового мировоззрения в XIV в. на смену этой страсти пришел энтузиазм Ф. Петрарки перед текстами Цицерона и Вергилия. Важно понять, что именно изменилось. Средневековые по-своему знали и по-своему любили античность, но эти знание и любовь были неблагоприятного для Ф. свойства. Для Фомы Аквинского и для любого схоласта было важно содержание мысли Платона и Аристотеля, взятое как бы безотносительно к помыслившему эту мысль, вне условий места и времени, даже вне языковой оболочки (недаром художники того времени изображают античных мыслителей в средневековом или восточном костюме). Напротив, гуманисты Возрождения рвались увидеть древний мир как целостный образ, с возможной наглядностью, чтобы пережить иллюзию переселения в этот мир; и прежде всего они хотели заговорить на языке древних, реконструировав его в яростной борьбе с инерцией средневековой латыни. Вспыхнувший интерес делал зримым то, что ранее просто не хотели увидеть. Когда Л. Валла в 1440 г. разоблачает т. н. Дарственную грамоту Константина, новой в этом была отнюдь не дерзость, с которой ученый бросал вызов папству, – средневековые идеологи гиббелинского направления кляли «Константинов дар» еще не такими словами; но если для них было важно, что грамота (юридически и богословски) неправильна, для Валлы важно, что она

(филологически) неподлинна. «Кто слышал когда-либо, чтобы в латинском языке употреблялось слово *phrygium*?» («Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии», М., 1963, с. 180). Ф. укоряла устами Валлы в неподлинности всю совокупность живого религиозно-культурного предания, в частности предания языкового, и потому так грозно звучала укори́зна папам, что «они произносят *Simonem* с кратким средним слогом, тогда как это слово следует читать с долгим средним слогом...» (там же, с. 202). Предание в целом филологически недоброкачественно, значит, «истинное» предание надо искусственно реконструировать филологическими средствами; отсюда роль Ф. (Эразм Роттердамский) в подготовке Реформации. Со 2-й пол. XVI в. на смену гуманистам приходят ученые менее разностороннего и более профессионального склада, способные превратить Ф. из идеи в хорошо налаженное дело. Среди них следует отметить французов Ю. Ц. Скалигера (1484–1558), его сына И. Ю. Скалигера (1540–1609), Д. Ламбина (1516–1572), А. Турнеба (ум. 1565), издателя и лексикографа А. Этьенна (1528 или 1531–98) и англичанина Р. Бентли (1662–1742). Мы до сих пор пользуемся словарями средневековой латыни и средневекового греческого языка, созданными в 1678–88 гг. Ш. Дюканжем (14-й Междунар. съезд византинистов в 1971 г. определил как задачу для будущего создание «нового Дюканжа»). В споре между мавринистами и иезуитами были выяснены критерии палеографического анализа.

Новая эпоха Ф. начинается в Германии после импульса, данного «неогуманизмом» Э. Винкельмана. Снова, как во времена Возрождения, но с несравненно большей научной строгостью, ставится вопрос о целостном образе античного мира. Тот самый Ф. А. Вольф (1759–1824), который ввел в употребление термин «филология» как имя определенной науки (а не учености вообще), определил предмет Ф. необычайно широко: «совокупность сведений и известий, которые знакомят нас с деяниями и судьбами, с политическим, научным и домашним положением греков и римлян, с их культурой, языками, искусством и науками, с нравами, религиями,

национальным характером и образом мыслей – все это так, чтобы мы имели возможность дошедшие до нас их произведения основательно понимать и наслаждаться ими, проникая в их содержание и дух, представляя себе древнюю жизнь и сравнивая ее с позднейшей и сегодняшней» (*Радциг С. И.*, Введение в классическую Ф. 1965, с. 82). Эта универсалистская программа, предусматривающая насыщение Ф. историко-реальным содержанием, была осуществлена блистательной плеядой немецких филологов XIX в. (Г. Узенер, 1834–1905, Э. Роде, 1845–98, У. фон Виламовиц-Мёллендорф, 1848–1931, и др.), но как раз их деятельность позволила древней истории окончательно достичь самостоятельности и отделиться от Ф. Одновременное этим единовластие «классической Ф.» было отменено развитием германской Ф. (братья Я. и В. Гримм, К. Лахман, 1793–1851), славяноведения (А. Х. Востоков, В. Ганка) и др. отраслей «новой Ф.» (*Neuphilologie*), стимулированной в своем развитии романтизмом и другими идейными веяниями XIX в. Так, единство Ф. как науки оказалось взорвано во всех измерениях; она осталась жить уже не как наука, но как научный принцип.

Философская антропология

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ – в широком смысле учение о природе (сущности) человека; в узком – течение в западной философии XX в., преимущественно немецкой.

Античная философия настаивает на тождестве человека со всемирно-космической субстанцией. Человек есть «малый мир?», микрокосм (термин, впервые встречающийся у Демокрита), повторяющий в менее совершенном виде образ космоса. Натурализм у досократиков, а затем атомистов растворяет человеческий мир в стихиях космоса и потому фактически ликвидирует антропологическую проблему. Собственно антропологический период греческой философии весьма краток; это эпоха софистов и Сократа, сменяющая досократовскую натурфилософию и предваряющая платоновско-аристотелевскую метафизику. Согласно Протагору, «человек есть мера всех вещей» (Diog. L. IX. 51 из VI); основой гражданского общежития должны стать не законы богов, единосущные законам космоса, но человеческая «природа». Сократ с еще большей решительностью требует перейти к исследованию «дел человеческих»; внутри человеческого сознания он усматривает, однако, объективно значимые инстанции, которые лежат для него в человеческом разуме. Злая воля, по Сократу есть просто ошибка ума, ложное умозаключение человека о том, что есть для него благо.

В платонизме человек осмыслен как носитель духа, но сам дух оказывается внеличным, субстанциальным: нус и пневма – это лишь логико-музыкально-математическая схема (ср. диалог Платона «Тимей»). Платонизм понимает человека как комбинацию двух сущностно разнородных начал: души и тела. Душа принадлежит к миру бестелесных богов-идей, и ее приход в здешний мир – всего лишь падение. Аристотель, в противоположность Платону, настаивает на взаимопредназначенности души и тела. Плотин развертывает платоновское представление о «мировой душе» в теорию монопсихизма (душа, единая в своей сущности, только на

уровне явления дробится на индивидуальные души). Позднеантичная мистика создает учение о Первочеловеке как божественном существе, вмещающем всю смысловую структуру космоса (рассматриваемого уже как вторичное по отношению к Первочеловеку); этот образ переходит в христианский гностицизм и в иудейскую мистику каббалы («Адам Кадмон»), совмещая мотивы платонизма с новой, повышенной оценкой человека сравнительно с космосом.

Библейская антропология имеет экзистенциальный и волюнтаристический, не «головой», а «сердечный» характер («сердце» упоминается в Ветхом Завете 851 раз). Человек осмыслен как пересечение противоречий между Богом и миром, развертывающихся во временном историческом процессе. В своей сотворенности он противостоит несотворенности Бога, в своей вечности – абсолютному «Я» Бога. Но если его тело «сделано» как вещь, то его душа есть дуновение Самого Бога, и в качестве не-вещи человек противостоит Богу как партнер в диалоге. Власть Бога над человеком осуществляется как словесно выраженный в «заповеди» приказ от одной воли к другой, и поэтому человек может послушаться Бога. Человек удостоен «образа и подобия Божия», но, в отличие от природных существ, которые не могут утратить своего богоподобного образа, человеку дано самому разрушить свое богоподобие. Его путь, начатый грехопадением, развертывается как череда драматических переходов от избранничества к отверженности и обратно.

Антропология христианства строится на предпосылке библейской веры. Христианство учит о грехопадении человека как его тягчайшей космической вине и об ответном вочеловечении Бога ради искупления и прославления человеческого рода (см. ст. «Спасение»). В лице «Нового Адама», «Сына Человеческого» – Христа человек вмещает в себя «...всю полноту Божества» (Кол. 2:9): если Христос – Богочеловек «по естеству», то каждый христианин потенциально есть богочеловек «по благодати». Не случайно именно в христианской традиции откristаллизовывается термин «сверхчеловек» (лат. *superhumanus*; в нем. язык слово

Übermensch входит на рубеже XVII и XVIII вв. через пиетизм – см. E. Benz, *Der dreifache Aspekt des Übermenschen*, «Eranos-Jahrbuch 1959», Z., 1960, S. 193–239). В гносеологической плоскости самопознание признается источником богопознания. Но божественный статус человека в эмпирической плоскости закрыт покровом его морального и физического унижения. Если образ Божий присутствует в человеке как его неотъемлемое, хотя и ежечасно оскверняемое достояние, то подобие Божье не столько дано, сколько задано человеку (см. Ориген, *In Genes.* I, 13, MFC 12, col. 93–96; *Contra Gels.* 4, 20, *ibid.*, col. 1072). Человек оказывается разомкнутым в направлении как божественно-сверхчеловеческих возможностей, так и бесовских внушений, расщепляющих волю. Это мучительное раздвоение внутри человеческого «я» и эсхатологическая жажда преодолеть его особенно ярко выражены в Посланиях Павла (см. Рим.7:15,23) и у Августина.

В историческом развитии теологии христианская схема человеческого существования, исходящая из полярности благодати и греха, была наложена на схему античной идеалистической антропологии с ее противоположением духа и тела, идеи и материи. Однако подлинное размежевание проходит для христианской антропологии не между материальной и нематериальной субстанциями в человеке, а между «духовным человеком», у которого и тело также «духовно», и «плотским человеком», в котором и дух отмечен безвольно-своевольной внушаемостью «плоти» (σάρξ – этот термин в послании ап. Павла не тождествен термину «тело» – σῶμα и означает именно принцип греховного своеволия). Преодоление «плоти» – не высвобождение духа из плена телесности (как в неоплатонизме, гностицизме, манихействе и т. п.), но одухотворение самого тела.

В патристике вырабатывается типологическое различие между двумя подходами к проблеме человека. Тип христианской антропологии, исходящей из идеи всечеловеческого соборного «я» (заданного как единство «полноты душ»), представлен у Григория Нисского и впоследствии характерен для православия. Тип христианской

антропологии, исходящей из идеи индивидуального «я», в своем одиночестве раскрытого абсолютному «Я» Бога, представлен у Августина и впоследствии характерен для католицизма и протестантизма. Второе типологическое различие (выявляющееся в антропологии западного Средневековья) – соперничество между платонической (Августин) и аристотелианской (Фома Аквинский) традициями в трактовке взаимоотношения души и тела.

Фома Аквинский

ФОМА́ АКВИ́НСКИЙ, Фома Аквинат (лат. Thomas Aquinas) (1225 или 1226, замок Роккасекка, близ Акуино, Южная Италия, – 7.III.1274, монастырь Фоссануова, Южная Италия) – виднейший представитель схоластической философии, систематизатор средневекового католического мировоззрения, оказавший универсальное влияние на культуру позднего западноевропейского Средневековья. Родился в семье графа Аквинского; в 1239–44 гг. изучал «семь свободных искусств» в Неаполитанском университете; в 1244 г. вступил в доминиканский орден. Был учеником крупного представителя схоластической науки Альберта фон Больштедта; с 1257 г. доктор Парижского университета. Вел сосредоточенную жизнь ученого, подавая повод к анекдотам о своей рассеянности и отказываясь от церковных должностей; читал лекции в Париже, Кёльне, Риме и Неаполе. В 1323 г. канонизирован, в 1567 признан пятым «учителем Церкви», т. е. поставлен наравне с такими авторитетами, как Августин; получил прозвище «всеобщего наставника», «государя схоластов».

Среди наследия Ф. А. выделяются два монументальных труда – «Сумма теологии» («Summa theologiae», ок. 3000 статей, не окончена) и «Сумма против язычников» («Summa contra gentiles»). В этих универсальных компендиях с предельной ясностью подведены итоги теологико-рационалистических поисков зрелой схоластики. Хронологическое положение Ф. А. внутри историко-культурного процесса до символичности «серединно». Он родился около того времени, когда умер Франциск Ассизский, духовный отец зрелого Средневековья; он умер около того времени, когда родился Мейстер Экхарт (философ-мистик, ок. 1260–1327), зачинатель новой, кризисной эпохи. Время его жизни – пора недолговременного равновесия противоборствующих сил эпохи. Его духовная родина – доминиканский орден. Сквозь всю внутри-церковную умственную жизнь зрелого и позднего католического Средневековья проходит контраст между

францисканским и доминиканским стилями мышления: если девиз францисканцев – «любовь», т. е. мистическое горение, то девиз доминиканцев – «истина», т. е. планомерная отработка доктрины в формах здравого смысла. Но культуру здравого смысла, упорядочение «естественного» рассудка, над которым можно надстраивать ярус «сверхъестественной» догмы, Альберт фон Больштедт и его ученик Ф. А. нашли у Аристотеля.

В основе мышления Ф. А. лежит аристотелианская антитеза «потенциального» и «актуального». «Потенциальное» – колеблющаяся, неустановившаяся возможность, открытая для перемен, незавершенность, а значит, по логике средневекового восприятия, – несовершенство. «Чистая потенциальность» – материя, в непрерывном движении перетекающая из одной формы в другую. «Актуальное» – это реализованность, осуществленность, равная себе действительность, завершенность и тем самым совершенство. «Актуальна» в своем противостоянии материи форма, являющая собой принцип порядка и четкости; но чистейшая актуальность, не допускающая в себя ни малейшей примеси потенциальности, – Бог, исток всякого оформления. Форма, эта явленность и выявленность актуального, эстетически привлекает Ф. А. своей прозрачностью для познающей способности. Его восприятие красоты насквозь интеллектуалистично: «принцип художнического действования, – замечает он, – есть познание» (In Aristot. Physic. 11, 4). Красота может быть определена как разновидность более общей категории «блага», имеющая лишь один специфический признак: «упорядоченность относительно познающей способности» (In Dionys. Areop. Div. Nom. 367 B). Символы интеллектуального в чувственном – ясность света и числовая пропорция, и они-то оцениваются Ф. А. как наиболее непеременимые компоненты телесной и бестелесной красоты: «Каждая вещь именуется прекрасной сообразно тому, что она имеет ясность соответствующего рода, либо духовную, либо телесную, и сообразно тому, что она устроена в надлежащей пропорции» (Ibid., 302 A). Эта дефиниция красоты восходит к античной эстетике, но она заново продумана и перечувствована, органично войдя в общую систему идей Ф. А.

Наслаждение красотой есть, таким образом, интеллектуальное наслаждение по преимуществу, и это соответствует учению Ф. А. о том, что и само блаженство праведных в раю, «услаждение» красотой Самого Бога «состоит в том верховнейшем действовании, которое есть действие интеллекта» (S. th., p. I, q. 12, a. 1). Конечно, понятие «интеллекта» для Ф. А. существенно шире, чем в XX в., приближаясь к понятию «духа», – и все же последовательность его интеллектуализма примечательна. Бог как источник высших радостей интеллекта и предельный эстетический идеал понят Ф. А. как крайняя ступень ясного тождества самому себе. В Боге сущность совпадает с существованием, общее – с конкретно-единичным, бытие – с познанием, субъективный аспект истины («истина в интеллекте») – с ее объективным аспектом («истиной в предмете»); все смутное, непроясненное, нетождественное собственному логическому понятию и тем отравляющее радость умственного созерцания здесь отсутствует. Отблеск этой божественной ясности – высветляющая, организующая, упорядочивающая деятельность человеческого рассудка: «дело мудрого – все упорядочивать», как говорит Ф. А. вслед за Аристотелем в одной из вводных фраз «Суммы против язычников».

Дело идет именно об упорядочении множества в единство, а не просто о созерцании единства, отрешенного от всякой множественности. Это отличает мышление Ф. А. от абстрактного умозрения ранней схоластики. В рубриках «Суммы теологии» одни и те же неизменные схемы мысли накладываются на бесконечную пестроту конкретных вопросов – от знаменитых пяти доказательств бытия Божия до определения границ допустимого и недопустимого в финансовой деятельности, от проблемы души как формообразующего принципа личности до выяснения того, «есть ли глупость грех» (Ф. А. достаточно интеллектуалист, чтобы счесть глупость греховной). Соответственно, в его эстетике рассматривается не только красота общего, но и красота единично-неповторимого: «одна красота у духа, другая у тела, и одна у вот этого тела, а другая – у другого» (In Dionys. Areop. Div. Nom., 362). Это можно

назвать умеренным номинализмом в эстетике. «Личность, – заявляет Ф. А., – есть самое благородное во всем разумном естестве» (S. th., p. I, q. 29, a. 2). Частное уже не растворяется в общем, как у крайних «реалистов» (в средневековом смысле слова), а включается в его субординацию; природа уже не исчезает перед благодатью, как в августинизме, а получает задание служить ей опорой. Стремясь сбалансировать и гармонизировать соотношение между человеческим и божеским, Ф. А. хочет видеть воплощенного Бога прекрасным также и телесной человеческой красотой: «Христос обладал высшей степенью той телесной красоты, которая сообщала Его лику нечто величавое и одновременно утешительное» (In Ps. 44). В эстетизации евангельского образа у одного из самых ортодоксальных мыслителей зрелого Средневековья неожиданно ощущается близость Ренессанса. В противовес крайнему аскетизму, Ф. А. признает право человека на игру и забаву, ограниченные лишь пределами нравственности. «Строгость, поскольку она остается добродетелью, исключает не все вообще удовольствия, но излишние и беспорядочные» (S. th., 2-ae, q. 168, a. 4). Ф. А. впервые четко разграничил этику и эстетику, поведение человека и мастерство художника: «Благо художества усматривается не в самом художнике, но в художественном творении... Для художества не требуется, чтобы художник хорошо поступал, но чтобы он сработал хорошее изделие» (S. th., Ia IIae, q. 57, a. 5, ad. 1).

Осуществленный Ф. А. синтез основ католического мировоззрения (названный впоследствии томизмом – от латинского имени Аквината – Thomas) начал оказывать воздействие на художественную литературу уже во времена Данте, который очень многим обязан «ангельскому доктору», выведенному им в «Рae» (хотя точка зрения, слишком жестко связывавшая идеологию Данте с томизмом, заведомо устарела). Гуманисты Возрождения, резко нападая на более поздних схоластов, сохраняли пиетет перед Ф. А., который импонировал им своей ясностью и размеренностью: Эразм Роттердамский называет его «мужем, великим не только для своего времени» (Erasmii Rotterodamii Opera..., t. 6, Basileae,

1541, р. 336). Затем Ф. А. уходит из поля зрения европейской литературы вплоть до XIX в., когда романтизм оживил интерес к средневековому наследию, а энциклика папы Льва XIII «*Aeterni Patris*» (1879) обязала всякую философию, излагаемую от лица Католической Церкви, быть томистически ориентированной и тем самым дала импульс т. н. неотомизму. Эстетике Ф. А. стремился придать актуальность Ж. Маритен. Для XX в. важно различие между влечением к Ф. А. католических писателей, видящих в нем учителя жизни (как Г. К. Честертон), и интересами писателей, чуждых церковной религиозности и воспринимающих его наследие лишь как объект интеллектуально-эстетической стилизации (напр., Г. Гессе).

Антропология Ф. А. исходит из представления о человеческом индивидууме как личностном соединении души и животворимого ею тела. Душа нематериальна и самосуца, или субстанциальна (*S. th.*, р. 1, q. 75, а. 1–2), однако сама по себе не есть полный человек и получает завершающее осуществление лишь через тело (*Quest, disput. De Anima*, 1 ad 7; 2 ad 14). Эту идею Ф. А. защищает против платонически-августиновского спиритуализма, часто игнорировавшего значимость тела, и против своего главного оппонента – аверроистского монопсихизма, отрицавшего сущностную реальность личностной души и учившего о единой безличной интеллектуальной душе во всех мыслящих существах мироздания. Во всяком пренебрежении к телесному Ф. А. усматривает рецидив манихейства (*S. th.*, р. 2-а, 2-ае, q. 25, а. 5) и одновременно нежизненное теоретизирование, вступающее в конфликт с опытом и здравым смыслом. Он подчеркивает, что тело соучаствует в чисто духовной деятельности человека и до известной степени предопределяет последнюю: «Поскольку некоторые люди имеют особенно тонко устроенные тела, души их имеют большую силу разума» (*S. th.*, р. 1, 85, а. 7). Только две потенции души (правда, наиболее благородные – мышление и воление) сохраняются в душе, расставшейся с телом; реализация всех остальных потенций невозможна вне тела (*S. th.*, р. 77, а. 8с). Учение Оригена о сущностном тождестве ангельской и человеческой природы должно быть

отвергнуто (*ibid.*, p. I, q. 75, a. 7). «Человек не есть только душа, но некое соединение души и тела», а не (согласно платонической формулировке) «душа, пользующаяся телом» (*ibid.*, p. I, q. 75, a. 4; ср. *Contra Gent.*, p. 2, с. 56–57). Человеческая душа есть не только двигатель (*motor*) тела, извне на него воздействующий, но его субстанциальная форма и притом единственная (*S. th.*, p. I, q. 76, a. 3).

Эта концепция вызвала немало нареканий со стороны августинистско-францисканских оппонентов Ф. А., пока не была принята на Вьеннском соборе в 1314 г. в качестве ортодоксальной доктрины Католической Церкви.

С другой стороны, в аверроизме Ф. А. видел радикальное ниспровержение христианской эсхатологии, апеллирующей к вечным судьбам как раз отдельной, личной души. Личность есть для Ф. А. «самое благородное во всей разумной природе» (*S. th.*, p. I, q. 29, a. 1), интеллект же, как достояние разумной души, есть каждый раз личный интеллект («утверждение, будто интеллект у всех людей един, совершенно несостоятельно» – *S. th.*, p. I, q. 76, 2 с) и постольку не абсолютное начало, но часть психофизического организма (*S. th.*, p. I, q. 79, a. 4). Только в Боге интеллект есть сущность, в человеке же потенция сущности (*S. th.*, p. I, q. 79, a. 1), так что не интеллект мыслит, но человек, Сократ или Платон, мыслит при помощи интеллекта.

Это включение интеллекта в душевно-телесную индивидуальность и потому отрицание его абсолютности (необходимо вытекающее из христианских предпосылок философии Ф. А.) сочетается у Аквината с утверждением примата интеллекта над волей (*S. th.*, p. I, q. 82, a. 3; *Contra Gent.*, p. 3, с. 26). В этом пункте Ф. А. заходит так далеко, как только позволяли ему границы христианской ортодоксии: он утверждает, что разум, взятый абсолютно (*per se*), выше воли, взятой опять-таки абсолютно, однако делает оговорку, что в жизненной плоскости любовь к Богу важнее, чем богопознание. Эта оговорка отделяет его от еретического интеллектуализма Сигера Брабантского или Боэция Дакийского, порывавшего с христианским учением о любви как высшей духовной ценности.

Однако и в таком виде интеллектуализм Ф. А. вызвал живейшую полемику со стороны поборников волюнтаризма из лагеря францисканской схоластики. Учение Ф. А. о примате интеллекта над волей получило своеобразное преломление в мистике Мейстера Экхарта.

Фома Кемпийский

ФОМА КЕМПИЙСКИЙ (Thomas a Kempis), Томас Хемеркен, Хеммерлейн или Маллеолус (ок. 1380 – 25 июля 1471) – религиозный мыслитель. С годов учения в школе в Девентере близок к немецко-нидерландскому предреформационному течению «Братьев общей жизни» («Fratres communis vitae») и «Современного благочестия» («Devotio moderna»), лояльным по отношению к Католической Церкви, но противопоставлявшим формализованной церковно-орденской набожности уединенное самоуглубление и моральное самоусовершенствование личности. С 1406 г. Ф. К. вступил в монастырь на горе св. Агнесы близ Зволле (Нидерланды); умер помощником приора. По-видимому, Ф. К. принадлежит трактат «О подражании Христу» («De imitatione Christi»), который получил распространение ок. 1418 г. анонимно, в соответствии с принципом, выраженным в самой книге: «Не спрашивай, кто сказал, но направь внимание на то, что сказано» (кн. 1, гл. 5, 1). Полемика об авторстве началась в XVII в. и затихает лишь в наше время; трактат приписывали Иннокентию III, Бонавентуре, Ж. Герсону и др. Однако он по настроению и насыщенному германизмами языку близок к другим сочинениям Ф. К. И здесь мы встречаем тихое и сдержанное, но решительное отклонение внешних религиозных «заслуг» (напр., паломничеств), а также схоластических авторитетов (см. там же). Трактат далек и от неоплатонической спекуляции в духе Экхарта; в противовес ей он возвращается к типу мистики, известному по сочинениям Бернарда Клервоского, но заменяет пыл последнего ровным, размеренным, меланхоличным умилением. «О подражании Христу» – одна из вех на пути, ведущем от «умного делания» православных исихастов через его сентиментализацию в духе бюргерского мироощущения к пиетизму и другим созерцательно-религиозным кружкам XVII-XVIII вв. Книга выдержала более 2000 изданий, была переведена на все языки христианских народов и получила межвероисповедное распространение (с XVIII в. – в греческих и русских православных кругах).

Франциск Ассизский

ФРАНЦИ́СК АССИ́ЗСКИЙ (итал. Francesco d'Assisi, лат. Franciscus Ascisiatis или Assisiensis), в крещении Иоанн (1182 – 3 окт. 1226) – итальянский религиозный деятель, основатель монашеского ордена миноритов («меньших братьев»). Родился в семье купца. Не получил систематического образования. Причастность к новому, городскому строю жизни сочеталась у Ф. А. с отвращением к купеческому меркантилизму и тоской по рыцарскому бескорыстию, постепенно перешедшей в тоску по евангельской добровольной нищете. В 1208 г. составил вместе с двумя товарищами братство неимущих проповедников, в котором точное следование Евангелию было поставлено выше форм монашеского образа жизни (посты и т. п.). Религиозность Ф. А. перекликается с еретическими исканиями, давшими катаров, вальденсов и т. п., но Ф. А. сохранял лояльность к Католической Церкви. В 1219 г. пытался проповедовать христианство в мусульманском Египте; по возвращении с Востока сложил с себя руководство общиной, которая все отчетливее перерождалась из братства бессребреников в монашескую институцию.

Сам Ф. А. написал немного: систематическое изложение его учения противоречило бы его духу. Ему принадлежит т. н. «Песнь о Солнце» – произведение проникновенной религиозной лирики. Мистика Ф. А. запечатлена народной свежестью и бодростью: природа – просветленный и таинственный мир, взывающий к человеческой любви, лукавство демонов бессильно и достойно смеха, учение о предопределении к гибели души – дьявольский вымысел. Оставаясь в русле христианского мировосприятия, Ф. А. предвосхитил ту потребность в обновлении форм культуры, которая позднее породила Возрождение.

Хилиазм

ХИЛИАЗМ (от греч. χίλις – тысяча) – вера в «тысячелетнее царство» Бога и праведников на земле, т. е. в историческую материализацию мистически понятого идеала справедливости. Эта вера основывалась на пророчестве Апокалипсиса (см. ст. «Иоанн Богослов»): «И увидел я престолы, и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его... Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (Откр. 20:4). В этом пророчестве, как и во всем Х., отчетливо ощущается мотив компенсации общественной неправды, характерное уже для ветхозаветных пророков умозаключение от невыносимости настоящего к возмещению крови и слез в будущем: притом эта компенсация должна произойти не вне человеческой истории (в «царстве небесном»), но внутри ее, ибо иначе история потеряла бы для жаждущих возмездия приверженцев Х. свой смысл. Типологически и генетически христианский Х. связан с иудейско-раввиническим учением о земной державе Мессии, в которой воскреснут и получат тысячекратное воздаяние за свои муки все праведные страдальцы (Арос. Baruchі ХХLХ, 5, и др.; срв. такие же мотивы в исламском учении о «махди»). Представителями Х. были Папий (нач. II в.) и иудействующий гностик Керинф (II в.). Церковь преодолевала Х. по мере своего отхода от ближневосточного понимания теократии и своей эллинизации; осуждение Х. последовало в 255 г. в Александрии, прибежище философско-аллегорического истолкования Нового Завета. Новое мистическое осмысление истории, уже не нуждающееся в Х. (ибо оно приравнивало метаисторическое торжество правды к историческому торжеству неправды), дал Августин («О граде Божием»). Однако в дальнейшей истории христианства Х. не раз претерпевал возрождение: следует особо отметить учение Иоахима Флорского о царстве Святого Духа. Плебейский Х., постулировавший возмещение страданий уже здесь, на земле, достиг своей кульминации в учении

Мюнцера. В капиталистическую эпоху Х. замещается в своих функциях мирской социальной утопией, которая отчасти усваивает и структуру Х., его образы и т. п.

Христианская мифология

ХРИСТИАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс представлений, образов, наглядных символов, связанных с религиозной доктриной христианства и развивающихся во взаимодействии этой доктрины с фольклорными традициями народов. Соотношение между христианской доктриной и Х. М. противоречиво. Христианская доктрина как таковая, в своем обязательном для верующего виде, есть теология – система догматов и моральных принципов, сознательно противопоставленных чувственной наглядности и житейским ценностям. Она стадильно отлична от мифологии, мало того, противоположна принципу мифологии как обобщения архаического «обычая», поскольку противопоставляет данности «обычая» потустороннюю «истину». Уже иудаистическая мифология представляет собой сложный феномен, когда определенные черты «нормальной» мифологии отсутствуют. Но в христианстве особый характер теологии выражен максимально четко, его теология и более разработана, и строже фиксирована, чем теология иудаизма (и даже более поздней монотеистической религии – ислама). Целые пласты характерного мифологического материала (например, обстоятельные сведения по фантастической космологии и др.), особенно богато представленные в буддийской мифологии, джаннской мифологии, т. е. в системах, типологически сопоставимых с Х. М., практически отсутствуют в каноне христианского Писания и Предания. Их можно встретить в христианских апокрифах или в фольклорных и полуфольклорных текстах; от официальной, общеобязательной доктрины они обособлены (и в них, как правило, нет ничего специфически христианского – например, учение о небесных ярусах, получившее популярность благодаря славянскому изводу «Книги Еноха», принадлежит, собственно, иудаистической мифологии). Хотя существуют примеры средневековой христианской рецепции ветхозаветных космографических представлений (свод «небесной тверди» над

плоской землей), введенных ранневизантийским автором VI в. Косьмой Индикопловом и восходящих к учености древнего Ближнего Востока, в целом функции космологического мифа для христианской теологии от эпохи отцов Церкви (IV-VII вв.) до конфликтов с новой наукой в эпоху Галилея (XVI-XVII вв.) выполняла геоцентрическая модель мира – итог античной астрономии. Данте распределял блаженных своего «Рая» по небесным сферам Аристотеля и Птолемея. Х. М. более всего «мифологична» в тех проявлениях, которые по логике христианской доктрины лежат дальше всего от центра последней. С другой стороны, периферийные явления имеют не меньшую социальную действительность и культурную продуктивность, чем центральные, а по массовости их превосходят. Одни и те же образы предстают в ортодоксальной доктрине и в массовых верованиях весьма различными. Пример – такой персонаж, как Георгий Победоносец. Для доктрины, выразившейся в культовых песнопениях, в древнейших житиях и наиболее ортодоксальных иконах, он интересен как «мученик» – римский офицер на рубеже III и IV вв., казненный за приверженность христианству. Но для фольклора, для бытового, неофициального культа, для искусства и литературы позднего средневековья и Возрождения он важен как победитель дракона, охранитель коней, воплощение весны – яркая мифологическая фигура. Другой пример – Саваоф, т. е. Первое Лицо Троицы. В соответствии с ветхозаветной традицией, подтвержденной в Новом Завете (1Ин. 4:12: «Бога никто никогда не видел»), христианская доктрина запрещала воображать и изображать Его иначе, как в облике Иисуса Христа, поскольку этот облик – единственное зримое явление людям незримого Бога. (Этот запрет, ставящий преграду мифотворческому воображению, повторен на 7 Вселенском Соборе в 787 г. и на Московском Соборе в 1667). И все же, начиная с эпохи зрелого средневековья, в католическом, а затем и православном ареале распространяется иконография Саваофа как седовласого и седобородого старца, позднее изображаемого восседающим на облаках: теология утверждала неизобразимость, мифология – изобразимость.

Это принципиальное различие мифологии и теологии, отчетливое на уровне идеи, на уровне конкретных фактов выступает опосредованным и осложненным множеством моментов. С одной стороны, социальная ситуация средневекового христианства до известной меры возвращала его – в противоположность раннему христианству – к характерной для мифа роли санкционирования «обычая». Наряду с освящением «обычая» агрикультурное общество заинтересовано в освящении круговорота времен года, которое всегда было функцией мифа. По мере перехода от раннего христианства к средневековому неуклонно развивалась система годовых праздников, «священного года», явившаяся мощным фактором мифологизации. Когда-то христианские мыслители горячо оспаривали цикличность мифологической концепции времени, подчеркивая неповторимость событий «священной истории»; но житейское сознание воспринимало эти события через возвращающийся цикл постов и праздников, соотнесенный с другим циклом – циклом крестьянских работ. Для христианского феллаха в Египте крещение Иисуса Христа (как праздник Богоявления) связано с обрядами и молитвами, имеющими целью вызвать разлив Нила, без которого урожай невозможен; для русского крестьянина «Борис и Глеб сеют хлеб», «на Иоанна Богослова загоняй кобылицу и паши землю под пшеницу», «Илия-пророк на поле копны считает»; для рыбака в итальянском городе Бари вполне историческое событие перенесения реликвий Николая Угодника в 1087 г. – мифологическая гарантия «благословения» моря и обеспечения на год хороших условий для тех, кто трудится в море. С другой стороны, само христианское вероучение открывает особые возможности вторичной мифологизации материала. Примером может служить традиционный для мифа образ «неба» как обители Божества. Он существенно изменен, преобразован в своем смысле формулой, встречающейся уже в Ветхом Завете (3Цар. 8:27; 2Пар. 6:18) и воспринятой христианством, согласно которой небо и «небеса небес» не вмещают Бога; вообще, универсум находится в Боге, а не Бог – в каком-либо месте универсума; таким образом, обителище, «не вмещающее»

обитателя, – не обителище в нормальном смысле. Но образ этот не становится и голой метафорой: в небесах, которые могут быть «отверсты», человеку является «слава Божия» (Деян. 7:55–56), с небес воплощаемый Бог «сходит» в земной мир (в Никейско-Константинопольском Символе Веры) и на небеса уходит из этого мира в преображенном, но человеческом теле (см. ст. «Вознесение»). Фольклорный материал, из которого в различные эпохи и в различных странах строилась Х. М., весьма разнороден, что обусловлено историческими судьбами христианства как религии. В отличие от близкого ему генетически иудаизма, а также, например, зороастризма, индуизма или синтоизма, ограниченных в своем распространении пределами одного народа или группы родственных племен, христианство – одна из т. н. мировых религий, наряду с буддизмом и исламом. Этнический состав приверженцев христианства несколько раз очень основательно изменялся. Христианство возникло в I в. и первоначально распространялось в среде евреев Палестины и средиземноморской диаспоры (отсюда преемственность Х. М. по отношению к иудаистической мифологии); вскоре, однако, оно стало получать все больше неофитов из других народов, между тем как его конфликт с иудаизмом делался все острее. В IV–VII вв., когда христианство утверждает себя как государственная религия Римской империи от Атлантики до Месопотамии и от Британских островов до Эфиопии, особую активность в создании христианизированных форм общественного сознания, культуры и религиозного поведения проявляют народы восточной окраины Средиземноморья: сирийцы, копты (христиане Египта); эллинизированные народы Малой Азии (отсюда черты сходства с египетской мифологией и другими мифологиями Ближнего Востока в таких мотивах Х. М. и средневековой христианской иконографии, как ад в виде чудища с разверзнутой пастью, весы для взвешивания добрых и злых дел людей в руке Архангела Михаила на Страшном Суде, песья голова св. Христофора и т. п.). Однако уже с VII в. сирийско-палестинские и египетские, а к XV в. и малоазийские территории вместе с Константинополем переходят под власть

ислама. На западе Европы наиболее энергичными распространителями христианства в эпоху культурного упадка, вызванного варварскими нашествиями (VII-IX вв.), выступают кельты; их вклад в Х. М. был усвоен другими народами и обогатил сокровищницу образов западноевропейской культуры (предания о Граале, о короле Артуре и его рыцарях и др.). Позднее кельты оказываются оттесненными на периферию культурной жизни христианского ареала. Между тем христианство, как бы компенсируя свои ближневосточные утраты, вовлекает сначала в свою сферу германские и славянские, затем балтийские и финские народы; происходит встреча мифологических традиций этих народов с христианскими представлениями (стилизация христианской эсхатологии в духе германо-скандинавского мифа о всемирном пожаре в древневерхненемецкой поэме IX в. «Муспилли»; наделение в славянских весенних песнях св. Георгия чертами Яровита или Ярилы, передача Илие пророку роли Перуна или Перкунаса как громовика и специально антагониста Велеса и т. п.). К концу средневековья вся Европа становится христианской (кроме живущих в Европе евреев, с чем связана легенда об Агасфере).

В начале Нового времени подъем раннекапиталистической цивилизации, сопровождавшийся сначала победой протестантизма на германско-скандинавском севере Западной Европы, а затем все большими триумфами рационалистической науки, наносит удар мифологическому творчеству как таковому. Одновременно распространение христианства за пределами Европы в ходе колониальной экспансии и деятельности миссионеров еще раз создает условия для новых вариантов Х. М. в связи с новым этническим субстратом (таковы, например, легенды о Деве Марии Гваделупской в среде индейцев Латинской Америки); возникают гибридные формы мифологии, где отдельные христианские мотивы соединяются с локальным, «экзотическим» материалом и переосмысливаются в ином контексте. Наблюдаются соответствующие иконографические новшества. Так, в христианском искусстве современной Африки

распинаемый Христос изображается черным, а Его мучители – белокожими.

Основные представления. Учение христианской теологии о Боге определяется, во-первых, тем, что христианство наследует созревшую в иудаизме идею единого Бога как носителя абсолютной благодати, абсолютного знания и абсолютного могущества, имеющего Свою причину в Себе Самом, по отношению к которому все существа и вещи от верховных Ангелов и небесных светил до последней былинки являются Его творениями: кроме Самого Бога нет ничего, что не было бы создано Богом. Личностное понимание Абсолюта, свойственное теизму, доведено в христианстве до своего логического предела, что выражено в двух центральных догматах христианства, составляющих его главное отличие от генетически близких ему иудаизма и ислама – в догмате Троиинства (см. в ст. «Троица», «Дух Святой») и в догмате Боговоплощения (см. в ст. «Иисус Христос»). Именно в четком размежевании уровней сущности и лица – специфика христианской Троицы сравнительно с многочисленными триадами других религий и мифологий (Тримурти и т. п.). Однако в фольклорном бытовании Х. М. эта четкость утрачивается, что приводит как раз к «смешению» лиц и «разделению» сущности. В русских «духовных стихах» часты такие формулы, как «Истинный Христос, Отец Небесный» (П. А. Безсонов, Калики переходные, вып. 6, М., 1864, с. 206), или «... От Свята Духа, Самого Христа» (там же, т. 1, М., 1861, с. 307). Более того, Троица как таковая смешивается с Девой Марией. Народные верования, выражавшие себя в низовой, неофициальной иконографии, часто возрождали отвергаемое ортодоксальным христианством языческое понимание Троицы как полуслитости и полуразделенности (например, некоторые неканонические изображения, преследовавшиеся духовенством, но имевшие хождение и в католической, и в православной среде, представляют Троицу в виде 3 ликов, каждый из которых имеет одну сторону – одну щеку и глаз – общий с соседним). В догмате Боговоплощения специфика христианства состоит не в учении о сверхчеловеческом

посреднике между земным и небесным планами бытия: образ «полубога» известен самым различным мифологиям и религиям, и разновидности этого образа варьируются от архаических героев и богатырей до боготворимых мудрецов и царей. Бодхисатвы буддийской мифологии сходны с воплощающимся Логосом тем, что они также «предсуществуют» до своего рождения в этом мире. Однако, согласно догмату, Христос не есть полубог (т. е. смешение полубожественности и получеловечности, существо ниже Бога и выше человека); воплотившийся в Христе Логос – не низший или меньший Бог, но «вся полнота Божества» (Кол. 2:9); воплощение Бога не допускает никаких «аватар», перевоплощений и вечных возвращений. Отсюда значение, которое имеет для христианства история, необратимость исторического времени, исторического мгновения, даты, к которой прикреплено воплощение надвременного. «В лето от сотворения мира 5199, от потопа 2967, от рождения Авраама 2015, от Моисея и исхода израильтян из Египта 1510, от коронования царя Давида 1032, в 65 седмицу пророчества Даниила, в 194 олимпиаду, в лето 752 от основания города Рима, в лето 42 правления Августа Октавия, когда по всей земле был мир, Иисус Христос, вечный Бог и Сын вечного Отца, ... вочеловечился от Девы Марии», – эти слова «Римского мариологизма» выразительно связывают вечность Бога и Христа – с целым набором хронологических идентификаций момента. Мистический историзм, присущий уже ветхозаветной вере и иудаистической мифологии, и христианстве углубляется. Сакральная значимость даты – полная противоположность духу природного мифа, отражающего ритм годовых циклов (по замечанию Саллюстия, греческого неоплатонического мыслителя IV в., то, о чем повествуют мифы, «никогда не было, но всегда есть»; напротив, события христианской Священной истории мыслятся всегда сущими именно в связи с тем, что они единожды были). То, что, с точки зрения христианства, дает времени смысл и онтологическое основание, входит в конкретный момент времени (как Бог вошел в мир) и из этого момента структурно организует временную протяженность («до Рождества

Христов», «после Рождества Христова»). В христианстве развивается подлинная мифология исторического времени (в противоположность известным периодизациям мифологического времени, предшествующего истории). Например, трактат Августина «О граде Божием» разделяет историю на шесть периодов, отвечающих шести дням сотворения мира: первый период – от Адама до потопа, второй – до Авраама, т. е. до «Завета» с Богом, третий – до иудейско-израильского царства Давида и Соломона, четвертый – до падения этого царства («вавилонское пленение» 587 до н. э.), пятый – до Рождества Христова, а шестой период все еще продолжается; грядущий седьмой период принесет конец света и эсхатологический покой, соответствуя субботе, завершившей сотворение мира. Это находит известное соответствие в мусульманской мифологии с ее представлениями о временной череде последовательных откровении «посланникам божьим» («расулам») от Адама до Мухаммада (срв. сходство между отсчетом годов «от Рождества Христова» и «от хиджры», в обоих случаях дающим спрямленный образ времени, в противоположность, например, дальневосточным 60-летним циклам или полному отсутствию общепринятого летосчисления в древнегреческой культуре).

Для ответа на вопрос, кто такой Иисус Христос, раннее христианство, давая норму позднейшей традиции, систематически использовало наличные понятия и мифологемы из обихода, во-первых, палестинского иудейства (образы сакрального эсхатологического царя – Мессия, «сын Давидов», т. е. легитимный наследник древней династии; «Сын человеческий», т. е. посредник между Богом и людьми и вселенский государь последних времен, срв. Дан. 7:13 и эфиопский извод «Книги Еноха»; «отрок Господень», или «раб Господень», кроткий властитель и невинный страдалец, искупающий грехи других, срв. Ис. 43–53); во-вторых, специально кругов кумранско-ессейского типа (эсхатологический пророк и учитель); в-третьих, эллинистического иудейства («Логос» и «второй Адам», или «последний Адам», он же «человек с неба», срв. Антропос, – категории, общие у новозаветных текстов с текстами иудейского мыслителя I в.

Филона Александрийского); в-четвертых, языческого эллинистического синкретизма (мифологемы мистериальных культов, императорского культа, пифагорейско-платонической мистики, расхожие понятия вроде «божественный человек», т. е. нравственно совершенный чудотворец). Все эти понятия сами по себе, как они употреблялись до христианства, ориентируют на представление о существе, промежуточном между Богом и миром, которое может быть «сыном Божьим» лишь по усыновлению, а не по природе; но такое представление оказалось несовместимо с самой сутью христианства и было окончательно осуждено в IV в. как ересь под именем арианства. Предпринимались и другие попытки нейтрализовать остроту парадокса «вочеловечения» Бога: те же ариане отрицали существование у Христа человеческой души, так что от «вочеловечения» оставалось одно «воплощение» (соединение Логоса с человеческой плотью); несторианство (возникло в V в.) рассматривает Бога Логоса и человека Иисуса как две несоединяющиеся (хотя вступившие в небывало тесное сближение) сущности, а путь Иисуса – как путь совершенствования, в известной мере аналогичный пути «божественных мужей» язычества; напротив, аполлинаризм (IV в.) и более осторожное монофизитство (с V в.) говорят о поглощении божественной природой Логоса человеческой природы Иисуса или об их слиянии в единую «Богочеловеческую природу». Христианская ортодоксия выявила свои принципы в отвержении всех этих попыток. Вдвойне парадоксальная формула Халкидонского собора (451): «неслиянно и нераздельно», – дает универсальную для христианства схему отношений божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного. Нестрадательность Божества присутствует в страданиях Христа на кресте, невозмутимо-неизменное божественное бытие – в «смертельно скорбящей» душе Христа, молящегося в Гефсиманском саду об отмене Своего неотменяемого удела (Мф. 26:38–39). Воплощенный и «вочеловечившийся» Бог разделяет не только общие естественные условия человеческого существования (сами по себе уже являющиеся для Него невероятным

унижением), но и специально неблагоприятные социальные условия. Шакьямуни приходит в мир в царском дворце, Христос – в стойле для скота (Лк. 2:7); Шакьямуни тихо и торжественно умирает в кругу учеников, Христос претерпевает страшную и позорную казнь после бичевания, пощечин и плевков. Его «унижение» заходит так далеко, что Он и в Собственной душе не находит в решающий момент защищающей невозмутимости и предан жестокому внутреннему борению со страхом смерти и тоской оставленности небесным Отцом (Лк. 22:44, срв. слова на кресте: «Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?», Мф. 27:46, Мк. 15:34). Стоит сравнить образ распятого Христа с иконографией невозмутимо восседающего, а иногда и возлежащего Будды, чтобы ощутить контраст.

Однако наряду с этим Х. М. часто идет по пути нейтрализации тех болезненных парадоксов, которые отказывалась нейтрализовать доктрина. Одним из способов делать это было усиленное акцентирование предопределенности всех событий «Священной истории». В Евангелиях Христос молится в ночь накануне казни: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26:39), – настоящее колеблется, будущее хотя и предвидимо, но еще не дано, и как раз поэтому боль и страх по-настоящему реальны. Тема предопределенности, также присутствующая в новозаветном повествовании («впрочем, Сын человеческий идет по предназначению», Лк. 22:22), доминирует не настолько исключительно, чтобы элиминировать эту реальность. Напротив, мифологизирующие переработки евангельских сюжетов, особенно характерные для раннесредневековой литературы, делают грядущее торжество Христа до конца известным, а потому уже данным и наличным, в каждый момент Его страдания, – и притом не только в предведении Самого Христа, но и в благочестивой осведомленности чуть ли не всех положительных персонажей. У византийского поэта VI в. Романа Сладкопевца Христос уже не говорит «если возможно»; Он говорит совсем другие слова: «Это от начала Мне изволилось». Он уже не прощается на кресте с матерью как бы навсегда (что эмоционально присутствовало в повелении усыновить Иоанна

Богослова, Ин. 19:26); Он разъясняет ей, что она увидит Его первая по выходе из гроба. Все разъяснено, расписано с самого начала, как текст некоего священного действия, никто не собьется со своей роли. Позднее этот подход подхватывается фольклором. Х. М. в ее самом вольном, неортодоксальном фольклорном варианте видит смерть и жизнь Христа как одну и ту же культовую действительность – таинственное бытие «мощей», находящихся по ту сторону жизни и смерти. Поэтому если еще до Своего Воскресения Христос предстает уже во славе Воскресения, то после Воскресения в одном русском духовном стихе (в вопиющем противоречии с евангельскими текстами и ортодоксальной верой) продолжает покоиться в гробу.

Иисус Христос как монарх небесного двора предстает в репрезентативном окружении Ангелов и святых (которых византийское воображение рисовало по образцу придворных сановников, а западное – по образцу рыцарей-паладинов). Ангелы – творения Бога и послушные исполнители Его воли, святые – смиренные люди, творящие чудеса не своей силой (в отличие от аскетов индуистской мифологии, аккумулирующих в себе чудотворную энергию средствами т. н. «тапаса»), но силой Бога. В фольклорном переосмыслении эта акцентировка менее ясна: человек прибегает к помощи высших сил, сверхъестественных помощников, многочисленных, как боги политеизма, и Христос – одна из этих сил, разумеется, верховная, но порой более далекая, чем Дева Мария или некоторые святые, пособляющие в бытовых нуждах. Русский фольклор, особо выделяя среди святых Николая Угодника, подменяет вполне ортодоксальную формулу «Микола Чудотворец Богом силен» (П. А. Безсонов, Калики переходные, т. 1, стр. 565 и др.) стихом, имеющим совсем иной смысл: «Авось Никола с Богом силен» (В. Баренцев, Сборник русских духовных стихов, М., 1860, стр. 87). В русском присловьи, имеющем окончательно неортодоксальный характер, говорится, что если Бог умрет (!), Его власть достанется Николе.

Вторичная мифологизация христианской идеологии сказала, между прочим, в том, что фольклор и книжная

культура средневековья широко связывали с ее представлениями образы фантастической «зоологии» и «ботаники», почерпнутые из дохристианских мифов, народных поверий, позднеантичной популярной науки, рассказов путешественников и т. п. Связь эта обычно была в книжной культуре символической или аллегорической: возрождение феникса из собственного пепла – популярный в раннехристианскую эпоху символ Воскресения Христа, двусоставность грифона, совмещающего львиную и орлиную природу, – для позднего западного средневековья аллегория двух естеств Христа или совмещения духовной и светской власти в сане папы, и т. п. Подобное аллегоризирование породило особый литературный жанр «физиологов», «бестиариев» и т. п. Характерно, что именно животные и растительные образы, связанные в языческом понимании со сферой сексуальности и деторождения, тем более энергично ставятся на службу идее целомудрия. Такая судьба постигает фантастический образ единорога (рог которого, имевший некогда фаллические коннотации, переосмысливается как угроза для погрешивших против девства – только чистая дева может уловить единорога, и это понято как аллегория воплощения Христа от Девы Марии), а также многие растительные символы. Но нередко, особенно в фольклоре, связь образов внеконфессиональной фантастики с христианскими понятиями осуществляется наивнее, без всякой аллегоризации: дракон фигурирует как противник Георгия Победоносца, Павел Фивейский беседует с сатирами и кентаврами.

Образы новозаветных повествований, трансформированные и опосредованные вторичной мифологизацией в апокрифической письменности и народных верованиях, оказали универсальное воздействие на художественное творчество. Вплоть до раннего средневековья включительно литература и особенно изобразительное искусство акцентирует мотивы царственной небесной славы (очень долго темы «страстей» Христа и страданий мучеников остаются редкими и трактуются условно). Позднее

средневековье открывает эмоциональные возможности «подражания Христу» в Его земном унижении, сочувствия страданиям Девы Марии; на византийско-славянском Востоке проявляется новая чувствительность, например, в изображениях Голгофы или оплакивания Христа, на Западе, особенно германском, она соединяется с резким натурализмом в изображении истерзанных тел Христа и мучеников. Замкнутая система образной и наглядной Х. М. средневековья дана на пороге Нового времени в «Божественной комедии» Данте. Начиная с эпохи Возрождения, в культуре Западной Европы впервые происходит сознательное использование Х. М. именно как мифологии, ее перевод на условный язык образов, заимствованный у классицистически истолкованного античного мифа. Так возникает, в частности, христианский мифологический эпос («Христиада» М. Дж. Види, XVI в.; «Потерянный Рай» и «Возвращенный Рай» Мильтона, XVII в.; «Мессиада» Клопштока, сер. XVIII в.). Эстетическое открытие своеобразия Х. М. по сравнению с античной было осуществлено романтизмом.

Христианство

ХРИСТИА́НСТВО (от греч. Χριστός – Помазанник, Мессия; по свидетельству новозаветного текста Деяния апостолов (Деян. 11:26), образованное на основе греческого языка с употреблением латинского суффикса существительное Χριστιανοί – приверженцы, или последователи, Христа, христиане, впервые вошло в употребление для обозначения сторонников новой веры в сирийско-эллинистическом г. Антиохия в I в.), одна из мировых религий (наряду с буддизмом и исламом), одна из т. н. «авраамитических» (или «авраамических») религий, преемственных по отношению к библейскому монотеизму (наряду с иудаизмом и исламом).

Культурный контекст начального Х. Х. возникло в I в. в Палестине в контексте мессианских движений иудаизма, с которым, однако, вскоре оказалось в состоянии конфликта (исключение христиан из синагогальной жизни после 70 г., завершившееся составлением формальных проклятий против христиан как «еретиков»). Первоначально распространялось в среде еврейства Палестины и средиземноморской диаспоры, но уже начиная с первых десятилетий приобретало все больше последователей среди других народов («язычников»). Вплоть до конца Римской империи распространение Х. происходило преимущественно в ее пределах, причем особую роль играли восточные окраины – Малая Азия, земля тех семи церквей, которые в Откровении Иоанна Богослова (Откр.2–3) символизируют судьбы Вселенской Церкви; Египет – колыбель христианского монашества, и расцветшей в городской среде Александрии христианской учености и философии; необходимо отметить также значение таких «буферных» территорий между Римской империей и Ираном (Парфянской, позднее Сасанидской империей), как Армения (официально принявшая Х. несколько ранее знаменитого Миланского эдикта 313 г. римского императора Константина).

Языковая ситуация раннего Х. была сложной. Проповедь Иисуса звучала на разговорном языке тогдашней Палестины –

арамейском, принадлежавшем к семитской группе и очень близком к сирийскому (есть сведения об арамейском оригинале Евангелия от Матфея; семитологи склонны допускать, что древнейшая сирийская версия Евангелий лишь отчасти является переводом с греческого, отчасти же удерживает воспоминания об изначальном облике речений Иисуса (ср. *Black M. An Aramaic approach to the Gospels and Acts*. 3-ed. Oxford, 1969). Однако языком межэтнического общения в пространстве Средиземноморья был иной язык – греческий (т. н. койне); именно на этом языке написаны тексты самой священной книги Х. – Нового Завета. Поэтому история христианской культуры (в контрастном отличии от культуры ислама) начинается на границе языков и цивилизаций; характерно древнее предание, согласно которому апостол Петр проповедовал, имея переводчиком Марка (будущего евангелиста). В Риме христианская литература долго создается на греческом языке, что характеризует космополитическую среду раннехристианской общины, в которой преобладали выходцы с востока (христианская латынь, которой предстояло в символической связи с папским Римом стать сакральным языком католической ветви Х., делает свои первые шаги не столько в Риме, сколько в Северной Африке).

Администрация римских цезарей долго рассматривала Х. как полное отрицание официальной нормы, инкриминируя христианам «ненависть к роду человеческому»; отказ участвовать в языческих обрядах, особенно в религиозно-политическом культе императора, навлекая на христиан кровавые гонения. Воздействие этого факта на специфическую эмоциональную атмосферу Х. было весьма глубоким: лица, подвергшиеся за свою приверженность Х. смертной казни (мученики) или заключению и пыткам (исповедники) первыми в истории Х. почитались как святые, идеал мученика (соотнесенный с образом распятого Иисуса Христа) стал центральной парадигмой христианской этики, рассматривающей весь мир как находящийся под несправедливой властью «князя мира сего» (сатаны, см. Евангелие от Иоанна – Ин.14:30,16:11 и др.), а должное поведение – как мирное сопротивление этой

власти и постольку принятие страданий. Однако позиция пассивного сопротивления римской государственности («для нас нет дел более чужих, чем государственные» – Тертуллиан) уже в этот период соседствует с тенденциями к лояльности по отношению к существующему порядку во всем, кроме вопросов веры («противящийся власти противится Божию установлению» – Рим 13:2). Кроме того, универсально-цивилизующий характер Римской империи был созвучен вселенскому духу Х., обращающегося ко всем людям; раннехристианские общины, раскинутые по всей империи и за ее пределами, ощущали свое единство как члены «вселенской» Церкви, привыкшие думать о (мистически понятых) судьбах всего мира. Христианские полемисты II-III вв. (которых принято называть апологетами, поскольку они в условиях преследований и нападок выступали с апологией своей веры) призывали в своих сочинениях, часто формально адресованных носителям власти, к примирению между Церковью и империей. Так же двойственно отношение раннего Х. к греко-римской культурной традиции. С одной стороны, христианские авторы в резких выражениях критикуют самоцельные дискуссии философов, внешний характер риторической образованности, гедонизм поэзии, музыки, театра и пластических искусств, а также связь всего этого с языческим культом. С другой стороны, исторический облик Х. навсегда получает отпечаток греко-римской культуры: особенно велика роль античного философского идеализма в формировании понятийного аппарата христианской догматики.

Характеристика вероучения

А. Учение о Боге. Х., как и ислам, наследует созревшую в иудаизме идею единого Бога, обладателя абсолютной благодати, абсолютного знания и абсолютного могущества, имеющего Свою причину в Себе Самом, по отношению к Которому все существа и предметы являются Его творениями: все создано Богом из ничего. Бог не нуждается в мире и сотворил его не в ходе какого-либо необходимого процесса, но в свободном акте воли. Личностное понимание абсолюта, свойственное библейской традиции, доведено в Х. до новой стадии, что выражено в двух центральных догматах, составляющих его

важнейшее отличие от иудаизма и ислама, – триединства и Боговоплощения. Согласно догмату триединства, внутренняя жизнь Божества есть личное отношение трех «Ипостасей» (греч. ὑπόστασις – философский термин, калькированный в лат. «субъект»), или Лиц: Отца (безначального первоначала), Сына, или Логоса (смыслового и оформляющего принципа), и Святого Духа («животворящего» принципа). Сын «рождается» от Отца, Святой Дух «исходит» от Отца (по православному учению) или от Отца и Сына (filioque, по католическому учению), но как «рождение», так и «исхождение» имеет место не во времени, а в вечности: все три Лица существовали всегда («предвечны») и равны по достоинству («равночестны»). Христианская доктрина требует не смешивать Лиц и не разделять сущности; в четком размежевании уровней «сущности» и «ипостаси» – специфика триединства в Х. сравнительно с триадами других религий и мифологий (например, тримурти индуизма). Учение о Троице, установившееся в т. н. тринитарных спорах IV в. (в полемике с арианством), принимается большинством христианских церквей и групп.

Б. Учение о Богочеловеке (христология). Образ посредника между божественным и человеческим планами бытия известен самым различным мифологиям и религиям. Однако Иисус Христос не есть полубог, т. е. некое промежуточное существо ниже Бога и выше человека: согласно догмату Боговоплощения, Он совмещает в личностном единстве всю полноту как божественной, так и человеческой природы («не через смешение сущностей, но через единство лица» – «Quisimque», текст IV-V вв.). Именно по этой причине воплощение Бога понимается в Х. как единократное и неповторимое, не допускающее каких-либо перевоплощений в духе языческой, восточной или гностической мистики: «Единожды умер Христос за грехи наши, а по воскресении из мертвых более не умирает!» – таков тезис, отстаиваемый бл. Августином против доктрины вечного возвращения («О граде Божьем» XII, 14, 11). Иисус Христос – «Единородный», единственный Сын Единого Бога, не подлежащий включению ни в какой ряд, подобный, скажем, принципиальной множественности бодхисатв. (Поэтому для Х.

неприемлемы попытки принять Христа за одного из многих, включить Его в ряд пророков, учителей человечества, «великих посвященных» – от симпатизирующих новой вере веяний позднеантичного синкретизма, через манихейство и ислам, давших Христу статус предшественника своих пророков, вплоть до теософии и других «эзотерических» доктрин нового и новейшего времени.)

Это повышает остроту парадокса, присущего учению о воплощении Бога: абсолютная бесконечность Бога оказывается воплощенной не в открытом ряду частичных воплощений, но в единократном «вочеловечении», так что вездесущие Бога вмещаются в пределах одного человеческого тела («в Нем обитает вся полнота Божества телесно» – Кол. 2:9), а Его вечность – в пределах неповторимого исторического момента (идентичность которого настолько важна для Х., что специально упоминается в Никео-Константинопольском символе веры: Христос распят «при Понтии Пилате», т. е. во времена такого-то наместника – мистическое событие не просто эмпирически, но вероучительно соотнесено с датой, со всемирно-исторической, и уже потому мирской хронологией, ср. также Евангелие от Луки 3:1). Х. отвергло как ереси все доктрины, пытавшиеся сгладить эти парадоксы: арианство, отрицавшее «со-безначальность» и онтологическое равенство Сына Отцу, несторианство, разделившее божественную природу Логоса и человеческую природу Иисуса, монофиситство, напротив, говорящее о поглощении человеческой природы Иисуса божественной природой Логоса.

Вдвойне парадоксальная формула 4-го Вселенского (Халкидонского) собора (451 г.) выразила отношения божественной и человеческой природ, сохраняющих в Богочеловечестве Христа свою полноту и идентичность – «воистину Бог» и «воистину человек» – четырьмя отрицаниями: «неслиянно, непревращенно, нераздельно, неразлучимо» (ἄσυχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως, Mansi Sacr. Concil. collectio VII, 115B sq.). Формула эта намечает универсальную для Х. парадигму отношений божественного и человеческого. Античная философия разработала концепт не-

страдательности, не-аффицируемости божественного начала; христианская богословская традиция усваивает этот концепт (и защищает его против ереси т. н. патрипассиан), но мыслит именно эту не-страдательность присутствующей в страданиях Христа на кресте и в Его смерти и погребении (согласно православному литургическому тексту, заостряющему парадокс, по распятии и до Воскресения личная ипостась Христа одновременно локализуется в самых различных онтологических и мистических планах бытия – «Во гробе плотски, во аде же с душою, яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй неописанный»).

В. Антропология. Ситуация человека мыслится в Х. остро противоречивой. Человек сотворен как носитель «образа и подобия» Бога, в этом изначальном состоянии и в конечном замысле Бога о человеке мистическое достоинство принадлежит не только человеческому духу (как в античном идеализме, а также в гностицизме и манихействе), но и телу. Христианская эсхатология учит не просто о бессмертии души, но о воскресении преображенной плоти – по выражению апостола Павла, «тела духовного» (1Кор. 15:44); в ситуации споров позднеантичной эпохи это навлекало на Х. насмешки языческих платоников и парадоксально звучащие для нас обвинения в чрезмерной любви к телесному. Аскетическая программа, сформулированная тем же Павлом в словах «усмиряю и порабащаю тело мое» (1Кор. 9:27), имеет своей целью в конечном счете не отторжение духа от тела, но восстановление духовности тела, нарушенной грехом.

Грехопадение, т. е. первый акт непослушания Богу, совершенный первыми людьми, разрушило богоподобие человека – в этом весомость т. н. первородного греха. Х. создало изощренную культуру усмотрения собственной виновности (в этом отношении характерны такие литературные явления эпохи Отцов Церкви, как «Исповедь» Августина и исповедальная лирика Григория Богослова); самые почитаемые христианские святые считали себя великими грешниками, и с точки зрения Х. они были правы. Христос победил онтологическую силу греха, «искупил» людей, как бы выкупил

их из рабства у сатаны, приняв истязания и мучительную смерть (образ этой смерти на кресте – эмоциональный и идейный центр всей христианской символики).

Х. высоко оценивает очистительную силу страдания – не как самоцели (конечное назначение человека – вечное блаженство), но как самого сильного орудия в войне со злом мира. Поэтому самое желательное с точки зрения Х. состояние человека в этой жизни – не спокойная безболезненность стоического мудреца или буддийского «просветленного», но напряжение борьбы с собой и страдания за всех (ср. культ добровольного нищенства, юродства, молчаливчества, затворничества и т. п. в средневековом Х.); лишь «принимая свой крест», человек, по христианскому пониманию, может побеждать зло в самом себе и вокруг себя. «Смирение» рассматривается как аскетическое упражнение, в котором человек «отсекает» свое своеволие и через это парадоксальным образом становится свободным.

Нисхождение Бога к человеку есть одновременно требование восхождения человека к Богу; человек должен быть не просто приведен к послушанию Богу и исполнению заповедей, как в иудаизме и исламе, но преображен и возведен на онтологическую ступень божественного бытия (т. н. «обожение», особенно отчетливо тематизированное в православной мистике). «Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что (...) будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1Ин. 3:2). Если же человек не исполнит (хотя бы пройдя через тяжкие загробные испытания, называемые в православной традиции «мытарствами», а в католической традиции «чистилищем») своего мистически высокого назначения и не сумеет ответить на жертвенную смерть Христа, то будет отвержен на всю вечность; середины между неземной славой и погибелью в конечном счете нет.

Г. Учение о таинствах в эсхатологической перспективе. С этой концепцией связано чуждое другим религиям понятие «таинства» как совершенно особого действия, выходящего за пределы ритуала, обряда; если обряды символически соотносят человеческий быт с божественным бытием и этим гарантируют

стабильность равновесия в мире и человеке, то таинства (греч. *μυστήριον*, лат. *sacramentum*), по традиционному христианскому пониманию, реально вводят божественное присутствие в жизнь человека и служат залогом грядущего «обожения», прорыва эсхатологического времени.

Важнейшие из таинств, признаваемые всеми вероисповеданиями, – Крещение (инициация, вводящая в христианскую жизнь и пресекающая, по учению Х., действие инерции первородного греха) и Евхаристия, или Причащение (вкушение хлеба и вина, по церковной вере незримо пресуществленных в Тело и Кровь Христа ради сущностного соединения верующего со Христом, чтобы Христос «жил в нем»). Православие и католицизм признают еще пять таинств, сакраментальный статус которых отрицается протестантизмом: Миропомазание, имеющее целью сообщить верующему мистические дары Святого Духа и как бы увенчивающее Крещение; Покаяние (исповедь перед священником и отпущение грехов); Рукоположение, или Ординацию (возведение в духовный сан, дающий не только полномочия учить и «пастырски» вести верующих, но также – в отличие от чисто юридического статуса раввина в иудаизме или муллы в исламе – прежде всего власть совершать таинства); Брак, понимаемый как соучастие в мистическом браке Христа и Церкви (Еф. 5:22–32); Соборование (сопровождающееся молитвами помазание елеем тела тяжелобольного как последнее средство вернуть к жизни и одновременно напутствие к смерти). Понятие таинства, всегда телесно-конкретного, и этика аскетизма взаимосвязаны в Х.: последний в отличие, например, от буддийского, манихейского или стоического аскетизма ставит своей целью не только отрешение духа от плоти, но – в идеале – очищение и освящение самой плоти, ее переход в состояние эсхатологического просветления. Идеал аскетико-сакраментального бытия – Дева Мария, именно благодаря своей девственности реализующая в своем физическом бытии Богоматери сакраментальное присутствие Божества в человеческом мире, по преданию телесно «воспринятая в небесную славу». (Характерно, что в

протестантизме, где слабеет переживание таинства, закономерно отпадает аскетический институт монашества, а также почитание Девы Марии).

Х. и теократически понимаемая монархия. Став в начале IV в. благодаря инициативе императора Константина официально дозволенной (а к концу того же столетия господствующей) религией в Римской империи, Х. надолго оказывается под покровительством, но также и опекой государственной власти (т. н. «константиновская эпоха»); границы христианского мира некоторое время примерно совпадают с границами империи (и греко-римской цивилизации), так что положение римского (позднее византийского) императора воспринимается как сан единственного верховного светского «предстоятеля» всех христиан в мире (по инициативе которого, в частности, собирались Вселенские соборы IV-VII вв., признаваемые не только католиками, но и православными). Эта парадигма, представляющая аналогию халифату в раннем исламе и оживленная необходимостью религиозных войн именно с исламом, теоретически значима еще на исходе западного Средневековья – например, для трактата Данте Алигьери «О монархии» (1310–11). Тем более она определила византийскую идеологию священной державы и отчасти некоторые традиции православной ветви Х. (ср. в Московской Руси идею «Москвы третьего Рима»). В западной половине Римской империи слабость, а затем и крушение государственности привели к подъему власти римского епископа (папы), перенявшей также и светские функции и спорившей с имперским принципом по существу о той же теократической парадигме.

Но и на фоне сакрализации трона реальность постоянно создавала конфликты между христианской совестью и властью, оживляя актуальные для любой эпохи христианские идеалы мученичества и «исповедничества», т. е. морального сопротивления власти (такие ключевые для христианской традиции фигуры святых, как Иоанн Златоуст в ранневизантийскую эпоху, Фома Бекет и Иоанн Непомук [ум. 1393] в контексте средневекового католицизма и митрополит

Филипп в русском православии, связаны именно с исполнением христианского долга перед лицом репрессий от вполне «единоверных» им монархов).

Конфессиональные формы Х.

1. *Древние вероисповедания.* Меняющийся в зависимости от условий эпохи и культуры политико-идеологический контекст определил логику последовательных церковных разделений («схизм»), в результате которых возникла рознь Церквей и вероисповеданий (конфессий). Уже в V-VII вв. в ходе выяснения доктрины о соединении божественной и человеческой природ в личности Иисуса Христа (т. н. христологические споры) от единой Церкви Римской империи отделились т. н. «нехалкидониты» (от названия 4-го Вселенского собора в Халкидоне) – христиане Востока, жившие вне греко-латинской языковой зоны; не признавшие уже 3-го Вселенского собора (431) несториане, пользовавшиеся значительным влиянием вплоть до позднего Средневековья в Иране и дальше на Восток от Средней Азии до Китая (ныне общины т. н. ассирийцев [“айсоров”], разрозненные от Ближнего Востока до США, а также «христиане св. Фомы» в Индии); не признавшие 4-го Вселенского собора (451) монофиситы, которые возобладали в яковитской (сирийской), грегорианской (армянской), коптской (египетской) и эфиопской Церквях; монофелиты, остаток которых – вторично соединившаяся с католиками маронитская Церковь Ливана. В настоящее время (после научно-аналитической работы, одним из инициаторов которой еще в XIX в. был русский церковный ученый В. В. Болотов) среди католических и православных богословских экспертов преобладает отношение к «нехалкидонским» Церквям как к отделенным не столько в силу реальных вероучительных различий, сколько под действием лингво-культурных недоразумений и политических конфликтов.

К 1054 г. было официально провозглашено и в XIII в. закрепилось разделение Церквей Православной (с центром в Константинополе) и Католической (с центром в Риме); за ним стоял конфликт византийской идеологии священной державы и латинской идеологии универсального папства, осложненный

доктринальными (см. выше о filioque) и обрядовыми расхождениями. Попытки примирения (на 2-м Лионском соборе 1274 г. и особенно на Флорентийском соборе 1439 г.) не имели долговременного успеха; их результатом была парадигма т. н. «униатства», или «католицизма восточного обряда» (соединение православной обрядной и церковно-бытовой традиции, включая Символ веры без filioque, с признанием вселенского примата Рима), чаще всего приводившая к психологическому обострению конфессионального конфликта (особенно Брестская уния среди украинцев и белорусов), как это нередко признается и с католической стороны; тем не менее необходимо иметь в виду, что примерно для 10 млн. христиан во всем мире «униатство» давно уже является унаследованной и выстраданной в конфликтах традицией. В России, важнейшей православной стране после гибели Византии в 1453 г., присущая византийскому Х. тенденция к отождествлению Церкви, царства и народа и к связанной с этим сакрализации привела в спорах XVII в. о норме обрядовой практики к расколу, в результате которого от православия отделилось т. н. старообрядчество (само раздробившееся на множество «толков»).

2. *Реформация.* На Западе папство вызвало в конце Средневековья протест как «сверху», со стороны светских властей, с которыми оно вступало в спор о полномочиях, так и «снизу» (лолларды, гуситы и т. п.). На пороге нового времени инициаторы Реформации – Лютер, Меланхтон, Цвингли, Кальвин и др. – отвергли папство как реальность и идеологию. Разрушив единство западного Х., Реформация породила множество протестантских конфессий и т. н. деноминаций: евангелическое вероисповедание (лютеранство), реформатское вероисповедание (кальвинизм, во Франции – гугенотство, в англосаксонских странах – пуританство и пресвитерианство), «церковь Англии» (англиканство), а также многочисленные секты. Если англиканство стремилось удержать догматические основы, организационные структуры и обрядность католицизма, лишь отменив монастыри, а главное – поставив на место вненациональной супрематии папы внутринациональную супрематию короля как главы Церкви, т. е. отождествив

Церковь и государство в духе абсолютизма, то кальвинизм наиболее радикально выразил новые тенденции, дав форму республиканскому духу Женевы Кальвина и английской революции XVII в. С явлением протестантизма в истории Х. наступает т. н. конфессиональная эпоха: после кровавых попыток восстановить единство европейского Х. на основе одного из наличных вероисповеданий (религиозные войны XVI-XVII вв.) устанавливается компромисс по формуле: «Чье царство, того и вера»; идея вселенской или хотя бы всеевропейской общины христиан уступает место идее государственного регулирования религиозной жизни подданных в рамках суверенитета данного режима.

Протестантизм создал культуру со своими специфическими чертами: особый интерес к Библии (включая Ветхий Завет), библейские чтения в семейном кругу; перенос акцента с церковных таинств на проповедь, а с личного послушания духовным «предстоятелям» и практики регулярной церковной исповеди – на индивидуальную ответственность перед Богом; новая деловая этика (прежде всего в кальвинизме), оценивающая бережливость, порядок в делах и уверенность в себе как род аскезы, а успех как знак Божьего благоволения; бытовая респектабельность, равно удаленная от монашеской суровости и аристократического великолепия. Такая культура воспитывала людей волевых, инициативных, внутренне уединенных – человеческий тип, сыгравший важную роль в становлении раннего капитализма и вообще цивилизации Нового времени (ср. знаменитую концепцию «протестантской этики» у М. Вебера). Недаром протестантский Север Европы (к которому позднее присоединятся США) в целом обгоняет по темпам индустриализации католический Юг, не говоря уже о православном Востоке (а в развитии традиционного капитализма в дореволюционной России особую роль играют старообрядцы, в противостоянии царистскому официозу развившие у себя черты, представляющие известную аналогию «протестантской этике»).

Х. и Новое время. Наряду с жесткостью религиозно-политических разделений происходят обратные процессы в

религиозной жизни как таковой: вырабатываются космополитические и межконфессиональные типы религиозной эмоциональной культуры и официального богословствования. Примером первого могут служить мистические движения кружкового характера, проходящие в XVII – начале XIX в. поверх конфессиональных границ (пиетизм в лютеранстве, квиетизм и янсенизм в католицизме и т. п.), примером второго – усвоение структур западной теологии в православной Греции и особенно в России после реформ Петра I. Характерно, что и создатели системы протестантского образования вроде «наставника Германии» Меланхтона, и такие крайние поборники католицизма, как иезуиты (и пиаристы), субъективно стремясь вытеснить друг друга, объективно разрабатывают и насаждают новую систему школьного дела, менее репрессивную, чем прежняя, более ориентированную на соревнование между учениками и на эстетическое воспитание; ср. феномен иезуитского школьного театра, оказавший влияние и на украинско-русскую православную культуру XVII в., в частности, на поэтическое творчество св. Димитрия Ростовского, что само по себе было одним из проявлений православной рецепции барочно-схоластических форм культуры в Киеве (митрополит Петр Могила, и созданная им Киево-Могилянская академия) и затем в Москве (Славяно-греко-латинская академия). Можно отметить, например, сходство в методах публичной проповеди у двух несходных течений, возникших в XVIII в., – у католической конгрегации редemptористов и таких крайних представителей английского протестантизма, как методисты.

Секуляризаторские тенденции Нового времени, наметившиеся с эпохи Ренессанса, последовательно выявляются уже антиклерикальным крылом Просвещения: оспорена не только практика Церкви (что было обычно для средневекового вольнодумства и ересей), но и учение Х. как таковое; в противоположность ему выдвигается самодовлеющий идеал земного прогресса. Приходит конец т. н. «союзу Трона и Алтаря», к которому свелась идея христианской теократии (если ранние буржуазные революции прошли под знаменем Реформации, то во время Великой французской

революции уже была проведена кампания «дехристианизации», предвосхищавшая «воинствующее безбожие» русского большевизма); миновала «константиновская эпоха» Х. как государственной религии. Оспорено привычное понятие «христианской (православной, католической, протестантской и т. п.) нации»; во всем мире христиане живут рядом с неверующими, а сегодня, хотя бы ввиду массовой миграции рабочей силы, и рядом с инаковерующими. У сегодняшнего Х. – опыт, не имеющий аналогов в прошедшем.

Еще с XIX в. в протестантизме и особенно в католицизме наблюдается тенденция к выработке на основе христианского учения социальной доктрины, отвечающей задачам времени (энциклика папы Льва XIII «*Rerum novarum*», 1891). Богослужебная практика протестантизма, а со времени 2-го Ватиканского собора (1962–65) и католицизма ищет сообразности новым моделям человеческого самоосознания. Аналогичные попытки русского послереволюционного «обновленчества» провалились как ввиду большей силы православного консерватизма, так и ввиду того, что лидеры «обновленчества» скомпрометировали себя оппортунизмом в пору антицерковных репрессий. Вопрос о легитимном соотношении между «канон» и новаторством в христианской культуре является сегодня первостепенным для всех христианских вероисповеданий. Реформы и сдвиги вызывают резкую реакцию крайних традиционалистов, настаивающих на обязательности буквы Священного Писания (т. н. фундаментализм – термин, возникший как самоназвание групп американских протестантов, но ныне употребляемый расширительно), на неизменности обряда (движение католических «интегристов», отвергших 2-й Ватиканский собор, а в православной Греции – «старокалендаристов»). На противоположном полюсе – тенденции (особенно в некоторых протестантских конфессиях) к ревизии вероучительных основ ради беспроblemного приспособления к этике современного либерализма.

Современное Х. – это не религиозное самоопределение однородного социума, не наследие предков, «всасываемое с

молоком матери» потомками, но скорее вера миссионеров и обращенных; и в этой ситуации Х. может помочь память о его первых шагах – в пространстве между этносами и культурами.

Экуменизм. Новым фактором в жизни Х. двадцатого столетия является экуменическое движение за воссоединение христиан различных вероисповеданий. Оно обусловлено ситуацией Х. как веры, заново предлагающей себя нехристианскому миру; человек, в акте личного выбора становящийся христианином, все реже наследует навыки конфессиональной культуры своих предков, но зато и взаимные счеты конфессий, уходящие в века, становятся для него все менее актуальными. Популярный английский христианский писатель К. С. Льюис написал книгу с характерным заглавием «Просто христианство» (рус. пер. в кн.: *Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда*. М., 1992); заглавие это удачно выражает потребность эпохи в постановке вопроса о существенной сердцевине христианского учения, просматриваемой сквозь все частные особенности того или иного исторического типа. Очевидна содержащаяся в таком умонастроении опасность упрощения и обеднения. Но определенная мера упрощения становится адекватным ответом на жесткую реальность радикального вызова, брошенного Х. и тоталитаризмом, и секуляристским релятивизмом. Многообразие богословских позиций на глубине сменяется делением надвое – за или против Христа. Христиане различных конфессий, находившие друг друга как товарищи по судьбе в сталинских и гитлеровских лагерях, – вот самый глубокий «экуменический» опыт века. Одновременно интеллектуальная честность, отнюдь не принуждая к отказу от вероучительных убеждений, обязывает видеть в реальной истории и жизни разных конфессий, с одной стороны, по известной формуле Бердяева, печальное «недостойнство христиан», контрастирующее с «достоинством христианства», с другой стороны, дела искренней любви к Богу и ближнему (ср. призыв архиепископа Иоанна Шаховского видеть «сектантство в Православии и Православие в сектантстве»).

Экуменическое движение дало выражение этим внутренним сдвигам. Инициатива в этом движении принадлежала протестантским деноминациям (Эдинбургская конференция 1910 г.); с православной стороны она была поддержана в 1920 г. посланием Константинопольского патриарха, обращенным ко всем Церквам и призвавшим их к общению и сотрудничеству. В 1948 г. был создан Всемирный совет церквей (ВСЦ), объединивший важнейшие протестантские деноминации и ряд православных поместных церквей, с 1961 участие в его работе принимает Московская патриархия, а также наблюдатели от Ватикана. В 1965 г. папой Павлом VI и патриархом Афинагором было объявлено об отмене взаимных анафем между католическим Римом и православным Константинополем.

Чудо

ЧУДО – (греч. θαῦμα, лат. miraculum) в мировоззрении теизма снятие волей всемогущего Бога-Творца положенных этой же волей законов природы, зримо выявляющее для человека стоящую за миром вещей власть Творца над творением.

Теистическая концепция Ч. как победы Божественной воли над природой («Бог идеже хочет, побеждается естества чин») требует в качестве предпосылки общего представления о «чине естества», о природном законе.

Для первобытного человека идея естественной необходимости еще неизвестна. Ч. определяется здесь не как сверхъестественное в противоположность естественному, а просто как необычное в противоположность обычному. Согласно первобытному представлению, которое и позднее продолжает жить в язычестве, в магии и на низших уровнях бытовой религиозности (даже в теистических религиях), Ч. – это событие, нарушающее привычный ход вещей, но вполне посюстороннее, оно может произвольно вызываться (а не выманиваться у трансцендентных инстанций) при помощи магической техники. Первоначально Ч. есть то, чему можно «чудиться», т. е. удивляться, будь то дерево необычной величины, камень необычной формы, нерегулярное космическое событие вроде затмения Солнца или Луны, сверхобычное достижение человеческого мастерства и т. п. Греческое θαῦμα или θαυμαστόν, латинское miraculum и соответствующие ему производные в романских и английском языках, немецкое Wunder, русское «Ч.» и «диво» и т. п. означают «достойное удивления», в частности греческое θαῦμα – «достойное, чтобы на него смотрели».

Совершенно иной смысл имеет древнееврейское аот, выражающее идею Ч. как знака, «знамения», содержательного возвещения, обращенного к человеку (срв. в греч. и лат. лексике Нового Завета слова σημεῖον и signum в контекстах типа: «Иисус совершил множество знамений»). Ч., понятое как «знамение», входит в состав идеи откровения и отделяется непереступаемой

гранью от любого необычного природного процесса. И откровение, и Ч. суть, с точки зрения теизма, прорывы из сверхъестественного в естественное, из мира благодати в мир природы. Свершителем такого Ч. может быть только Бог. Если ветхозаветный пророк или христианский «тавматург» («чудотворец») вызывает к бытию Ч., то он, в отличие от шамана или мага, делает это «не от себя», «не своей силой», а в самоотдаче Богу, в «послушании». Способность творить Ч. есть для теизма (в отличие, напр., от сублимированного магизма йоги) свободный «дар» (греч. χάρισμα) Бога; поэтому личность теистического «чудотворца», который лишь позволяет Ч. твориться через себя, почти безразлична (важен только акт личностного согласия быть пассивным орудием Бога): в православном житии Феодора Эдесского рассказывается о Ч., произошедшем по молитве блудницы (см. «Памятники древней письменности и искусства», т. 59, СПб, 1885, с. 143–47). С другой стороны, если за сатаной и его посланцами (магами, лжепророками, антихристом) признается способность переступать в своих действиях пределы природного, то эта способность расценивается как лживая подделка исходящего от Бога чудотворства. Поскольку Ч. есть для теизма символическая форма откровения, любое сверхъестественное действие, не несущее такого смысла, должно быть понято как пустое лже-Ч., шелуха без своего зерна, и в этом смысле не только Ч. – критерий откровения, но и откровение – критерий Ч. Не «доказывая» истинность откровения, а лишь «удостоверяя» его, как жест удостоверяет слова, Ч. предполагает подтверждаемую им веру уже наличной (Мф. 13:58; Лк. 16:31).

Символическая форма Ч. получает в теизме свой смысл в контексте общего парадокса библейской веры – парадокса личного Абсолюта. Все чудеса Ветхого и Нового Заветов расположены вокруг центрального Ч., которое в них символически конкретизируется, – вмешательства бесконечного и безусловного в конечное и случайное, схождения вечного в исторически единократное. Важно не то, что воды Красного моря расступились, по Библии, перед еврейским народом (Исх. 14), а то, что Сам "Бог богов", «от века Сущий», сделал дело

группы людей Собственным делом; не то, что Иисус родился от девственной Матери или исцелял больных, а то, что в Его человеческой конечной и уязвимой плоти «обитает вся полнота Божества» (Кол. 2:9). То, что Ч. направлено не на общее, а на частное, не на универсум, а на «Я», представляется особенно ничтожным для любого мировоззрения, исходящего из всеобщего. По словам Гегеля, «выпили гости на свадьбе в Кане Галилейской больше или меньше вина, совершенно безразлично» (Samtliche Werke, Bd 12, T. 1, Lpz., 1925, S. 249); предполагаемый результат Ч. совершенно несуществен «sub specie aeternitatis» («с точки зрения вечности» – выражение Спинозы, одного из самых метких критиков библейской веры в Ч.). Если даже мы поверим, что Иисус Христос исцелил данного слепорожденного, то ведь явление слепоты сохранило свое место в бытии, всеобщий закон которого остался неотмененным. Получается, что Бог нарушает логику Им же созданного миропорядка, чтобы здесь-и-сейчас спасти конкретно-единичного человека, в то время как всеобщий закон, по которому люди гибнут всегда-и-везде, остается неотмененным. С этой точки зрения идея Ч. даже безотносительно к своей эмпирической истинности или ложности представляется немыслимой, противоречивой и отталкивающей: творя Ч., Бог поступил бы 1) непоследовательно, ибо нарушил бы логику установленного Им миропорядка, и 2) неэффективно, ибо достиг бы лишь частного результата. Поскольку же человек хочет заставить Бога творить Ч. ради удовлетворения своих человеческих нужд, вера в Ч. оказывается к тому же и грубо корыстной. Возможность так критиковать идею Ч., апеллируя от свободы к норме, от единичности к всеобщности и от ближнего к дальнему, была «открыта» одновременно с самой критикуемой идеей: еще в ветхозаветной Книге Иова Вилдад укоряет страдальца Иова, осмелившегося возвести свое частное страдание в ранг вселенской проблемы (Иов. 18:4). В целом смысл идеи Ч. в теистическом мировоззрении зависит от двух предпосылок, с отрицанием которых он превращается в бессмыслицу: сознательной или бессознательной уверенности в том, что

конкретное «я» в отношении к всеобщему не есть просто часть в отношении к целому, и веры в символический смысл Ч. Так, хотя цель или результат евангельских исцелений мыслится прежде всего как здоровье исцеленных, но по своему смыслу никак не сводится к нему: самый жест исцеления Ч. описывается не только как милость, оказанная немногим, но как знак, поданный всем. Однако вопрос о внутреннем смысле концепта Ч. не тождествен вопросу о фактической реальности событий, причисляемых к этой категории. Проект «демифологизации» евангельской «керигмы», т. е. духовной «вести», предложенный протестантским теологом Р. Бультманом и его школой, направлен, в частности, на то, чтобы сохранить смысл повествований о чудотворстве Иисуса Христа, отказавшись от принятия их как сообщений фактических. Очевидно, однако, что экзегезе, ориентированной на этот проект, приходится слишком часто игнорировать реальные черты интерпретируемого текста. Вопрос осложняется тем, что привычное ощущение границы между «возможным» и «невозможным», каковы бы ни были его реальные или мнимые рациональные обоснования, всегда существенно зависит от этнической и социокультурной принадлежности субъекта сознания; скажем, в кругу индийской традиции йоги все «знают», что к тривиальным умениям йога относятся определенные действия, о которых носитель европейской цивилизации так же твердо «знает», что они безусловно невозможны. Не только вера, но и неверие в Ч. неизбежно относится к области «убеждений»: если православный или католик всегда были обязаны веровать в то, что мощи святых нередко обладают свойством физического нетления, причем значение предполагаемого Ч. для веры в святость святого опасно преувеличивалось (с чем полемизировал Ф. М. Достоевский в «Братьях Карамазовых» и что спровоцировало варварскую большевистскую кампанию поругания мощей), то протестант, не говоря уже об атеисте, обязывался считать подобные феномены плодом злонамеренных обманов; лишь позднее возникает вопрос о возможности естественных причин явления (что, вообще говоря, не исключает для верующего возможности

действия через эти причины Божьего «промысла», или плана). Развитие современного мира одновременно обнажает и ставит под вопрос упомянутые социокультурные предпосылки как позитивного, так и негативного отношения к возможности того, что прежде и верующими, и противниками веры однозначно оценивалось как Ч. В характеристику культурной ситуации, часто обозначаемой как «постмодернистская», входит распространение скепсиса также и на отрицание. Все чаще говорят не о Ч., а о «паранормальном» (что представляет собой неожиданную новую опасность для ортодоксально-богословского концепта Ч., который в таком контексте предстает размытым). Поборнику религии труднее всего убедить современного человека не в том, что события, выходящие за пределы естественного, реальны, а в том, что они действительно что-то значат. Наряду со множеством открытий, основательно изменивших представление о природе, важен такой фактор, как современная глобализация, беспрецедентно приблизившая друг к другу миры различных религиозных традиций. Католическая Церковь неоднократно разрешала в послесоборное время научное обследование предметов, связанных с версией о Ч. (напр., т. н. Туринской Плащаницы); характерно, однако, что результаты обследований, причем как позитивные, так и негативные, не перестают вызывать сомнения и возражения. В таком контексте представляется наиболее разумным для защитника веры, а также для ее добросовестного противника возвратиться в своей дискуссии к библейскому концепту знака-знамения, не содержащему обязательной импликации преодоления законов природы, и обсуждать смысл этого концепта, не спеша связывать его в такой постановке вопроса с проектом «демифологизации» по Бульману.

Шартрская школа

ШАРТРСКАЯ ШКОЛА, школа средневековой схоластической философии в г. Шартр. В 1-й пол. XII в. переживала высший расцвет и была международным центром платонической философии с натурфилософским уклоном. Среди учителей Ш. ш. выделялись Бернард Шартрский, Гильберт Порретанский, Тьерри Шартрский; к Ш. ш. примыкали Вильгельм Конхесский (Гильом из Конша), Иоанн Солсберийский, Бернард Сильвестр, Алан Лилльский и др. Философия Ш. ш. представляет необычное явление в панораме средневековой схоластики. Восторг перед природой как творческой силой, присущий мыслителям Ш. ш., приближал их к пантеизму, несовместимому с христианской ортодоксией, и побуждал их прибегать к художественным формам изложения, далеким от схоластической строгости и сухости. Идеи Ш. ш. нашли наиболее яркое выражение в двух памятниках философской поэзии – поэме Бернарда Сильвестра «О целокупности мира» и поэме Алана Лилльского «Плач Природы».

Шпенглер

ШПЕНГЛЕР (Spengler), Освальд (29 мая 1880 – 8 мая 1936) – немецкий философ, один из основателей современной философии культуры, представитель философии жизни, историк и публицист. В 1908–11 гг. преподавал математику и историю как гимназический учитель в Гамбурге; с 1911 г. жил как свободный литератор в Мюнхене. После сенсационного успеха главного труда Ш. «Закат Европы» (этот укоренившийся у нас перевод заглавия «*Untergang des Abendlandes*» искажает мысль Ш., который говорит о закате «западного мира», включающего США и не включающего ни Балкан, ни России) в начале 20-х гг. Ш. приобретает значение популярного «властителя дум» и выступает как публицист консервативно-националистического направления. Накануне краха Веймарской республики Ш. близок к фашизму, но в 1933 г. он отклоняет предложение национал-социалистов о прямом сотрудничестве (см. ответ от 3 ноября 1933 г. на письмо Геббельса от 26 октября 1933, в кн.: *Spengler O., Briefe, hrsg. von d. M. Kocktanek, Münch., 1963*). Насмешки над политикой антисемитизма и «тевтонскими» мечтаниями гитлеровцев в его кн. «Годы решений» («*Jahre der Entscheidungen*», Münch., 1933) повлекли за собой распоряжение об изъятии книги и запрещение упоминать имя Ш. в политической печати; в 1935 г. Ш. в знак протеста против нацистской фальсификации творчества Ницше разрывает свои (до тех пор очень тесные) отношения с архивом Ницше и с Э. Фёрстер-Ницше. Публицисты нацизма, используя отдельные формулы Ш., объявляют самого Ш. «контрреволюционером». Последние годы жизни Ш. заняты исследованиями по древней истории и работой над онтологическими фрагментами (посмертно изданы под заглавием «*Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*», Münch., 1965).

Решающее влияние на Ш. оказала философия Ницше, от которого, однако, при сходстве отдельных ходов мысли, Ш. в корне отличен. Если у Ницше культ «силы» связан с желанием усилить личность против обезличивающего отчуждения, то у Ш.

– с мечтой о сильной государственности. «Сверхчеловек» Ницше для III. – «просто реальный политик, большой инженер и организатор» («Закат Европы», т. 1, П.-М, 1923, с. 348). «...У Ш. Ницше с тупой прямолинейностью превращается в философского патрона империализма, хотя в действительности он и представления не имел о том, что такое империализм» (Манн Т., Собр. соч., т. 10, М., 1961, с. 380).

Вульгаризацию мыслительных мотивов Ницше (и Гёте) представляет собой онтология Ш. Ее исходное понятие – понятие органической жизни, подвергнутое неограниченной генерализации. Неорганическая природа для Ш. есть чисто негативное, пустое понятие (не-органическое, неживое, как бы «умершее»), всецело зависимое от своей противоположности; что касается духа, то и ему Ш. отказывает в праве составлять особый онтологический уровень, осмысляя его как особую акциденцию жизни. Все живое предстает в двух формах: растение живет во времени, животное обретает себя в пространстве. Но время для Ш. не есть ни коррелят пространства, ни вообще мыслительная категория; оно тождественно первофеномену жизни. «Время», «душа», «судьба», «жизнь» – все это для Ш. суть синонимы, обозначающие то, что не поддается настоящему обозначению: спонтанный порыв первофеномена к прохождению своего цикла и к выявлению своей имманентной формы. Сюда же относится понятие ритма и такта. Если со временем связано «вожделение» (Sehnsucht), побуждающее организм к саморазвертыванию и экспансии, то пространство сообщает «страх» («Urfragen...», S. 138). Этот дуализм «вожделения» и «страха» (к которому приравнен ряд других антитез: «ритм» и «напряжение», «душа» и «интеллект» и т. п.) по сути своей идентичен дуализму «либидо» и «принципа реальности» у Фрейда.

Из таких онтологических предпосылок Ш. дедуцирует самое для него существенное – культурологию и историософию. Культура, по Ш., возникает из устремления к «космичности», к культивированию такта и ритма; она рассматривается как высшая ценность. Границы культуры намечены весьма

необычным образом: когда «народ» (общность, связанная общим ритмом) уже создал культуру и эта культура еще не умерла, решительно все, что делает этот народ, будь то философия или финансовые операции, поэзия или способы ведения войны – в равной степени будет культурой. Деления на «духовную» и «материальную» культуру нет: все выражает одну и ту же коллективную «душу». Ш. решительно рвет с традицией послевозрожденческого гуманизма, понимавшего под культурой прежде всего совокупность словесно сформированных идей; здесь он опирается на весьма распространенную тенденцию своего времени: недоверие к тому содержанию культуры, которое непосредственно выговорено в словесных формулировках. Этот антиидеологизм проявляется у Ш. в его идеализации египетской культуры как самой «немотствующей» из всех великих культур. Другая тенденция эпохи, сказавшаяся в шпенглеровском расширительном понимании пределов культуры, – уклон к тотальной политизации социальных феноменов. Организованное вокруг идеи государственности понимание культуры у Ш. делает ее почти синонимом понятия «государственный организм» у К. Леонтьева, Культура для Ш. есть «организм» (в буквальном смысле): 1) обладает самым жестким сквозным единством и 2) обособлен от других, подобных ему «организмов». Это значит, что единой общечеловеческой культуры нет и быть не может. Идея сквозного поступательного прогресса подвергнута в «Закате Европы» беспощадному высмеиванию. «Я вижу на месте монотонной картины однолинейной мировой истории (...) феномен множества мощных культур (...), каждая из которых придает своему материалу, человеческой природе, свою собственную форму, каждая из которых обладает своей собственной идеей, своими собственными страстями, своей собственной жизнью, волей, манерой воспринимать вещи, своей собственной смертью» («Untergang des Abendlandes», Bd 1, Münch., 1936, S. 27–28). Таких культур Ш. насчитывает 8: египетская, индийская, вавилонская, китайская, «аполлоновская» (греко-римская), «магическая» (византийско-арабская), «фаустовская» (западноевропейская) и культура

майя; ожидается возникновение еще «нерожденной» русско-сибирской культуры. Всякое плодотворное взаимодействие культур якобы исключено, ибо, согласно Ш., воспринимающая влияние молодая культура немедленно подчиняет воспринятое собственному ритму, такту и вкусу. Такой вывод уже заложен в первичных аксиомах Ш., поэтому приводившиеся критиками Ш. примеры универалистских мировых идей (напр., христианства) не имеют, с его точки зрения, доказательной силы, ибо реальность культурного феномена для него без остатка лежит не в идеях, а в объективной структуре, в пластическом «жесте», в инстинктивном такте и «повадке». Каждому культурному «организму», по Ш., заранее отмерен определенный жизненный срок, зависящий от внутреннего витального цикла; этот срок – примерно тысячелетие. Умирая, культура перерождается в цивилизацию. Цивилизация как противоположность культуры есть, с одной стороны, эквивалент шпенглеровского понятия мертвого «пространства», «интеллекта», «напряжения», а с другой – стоит в контексте посленицшевских концепций «последнего человека», «массового общества» и т. п. Переход от культуры к цивилизации, от творчества к бесплодию, от становления к окостенению, от органических «деяний» к механической «работе» произошел для греко-римской культуры в эпоху эллинизма, а для западного мира – в XIX в. С наступлением цивилизации художественное и литературное творчество делается внутренне ненужным и вырождается в «спорт» (в критике современного ему искусства Ш. занимает антиавангардистскую позицию). Поэтому Ш. предлагает отречься от культурных претензий и предаться чистому техницизму (см. там же, S. 61). Другая сфера приложения сил потерявшего культуру «цивилизованного человека» – политика: если культура творит (вглубь), то цивилизация организует (вширь). Но политическая деятельность в эпоху цивилизации не имеет шансов стать содержательным искусством жизни, каким она была в эпоху культуры, ибо «народы» превратились в «массы», в «феллахов». Именно невозможность интенсивного формотворчества делает политику цивилизованного Рима и цивилизованного Запада экстенсивной, т. е. завоевательной: на

смену органическому ритму развития во времени приходит голый пафос пространства. Выразительно описывая бессмысленность империалистического политиканства, Ш. предлагает принять эту бессмысленность как «судьбу» настоящего и грядущих поколений. В области философии творчество мировоззренческих символов-систем также становится невозможным и остается только один путь – путь скепсиса; поскольку же «фаустовская» культура в силу своей специфики наделена уклоном к историзму, то и скепсис, в античном мире выявлявшийся как механическое отрицание всех существовавших до того систем, в западноевропейском мире оборачивается историческим релятивизмом, т. е. снятием всех мировоззрений через выяснение их исторической детерминированности.

Главная задача, которую ставит перед философией Ш., – схватить первофеномен каждой из восьми заинвентаризованных им культур и затем из этого первофеномена вывести решительно все феноменологическое богатство этой культуры: формы политики и тип эротики, математику и музыку, юриспруденцию и лирику. Понятие первофеномена культуры у Ш. ближе всего к виталистическому понятию энтелехии у Х. Дриша, как и вообще шпенглеровская доктрина есть методологический коррелят витализма в биологии. Очевидна огромная зависимость Ш. от идей Гердера; сходство обнаруживается между установками Ш. и Данилевского (хотя возможность генетической связи не доказана: «Россия и Европа» Данилевского была переведена на немецкий язык в 1920 г.) а также Н. Бердяева. Описание первофеноменов производится у Ш. с грубоватой односложностью, дающей большую внешнюю четкость, но насилующей факты. Так, античная культура выведена из «эвклидовского» переживания телесности: отсюда гегемония пластики в искусстве и геометрии в математике, отсюда специфическое понимание душевной структуры, «скульптурные» идеи Платона и «скульптурные» же атомы Демокрита, отсюда культ обозримых микроформ в государственной жизни. Напротив, «фаустовская» культура живет идеей глубины, «третьего измерения», которое само есть

знак для времени и для отстраняющего «пафоса дистанции»: отсюда горделивое одиночество в этике, доминирование музыки в мире искусств, феномен линейной перспективы в живописи, учение о бесконечном пространстве в физике и политический динамизм и т. п. Очевидно, что подобные формулировки культурных первофеноменов могут быть в различной степени убедительными и меткими, но никогда не доказуемыми. В самом деле, для схватывания внутренней формы культур Ш. требует специфической формы знания, не тождественной с систематическим научным знанием: «физиогномический такт», артистическая чуткость восприятия. Этому соответствует стиль изложения у самого Ш., далекий от академической философской традиции и построенный на оперировании развернутыми метафорами, причем метафорическое сближение слов безнадежно спутано с философской работой над понятиями. Т. Манн отмечает для «Заката Европы» «...интуитивно-рапсодический стиль культурно-исторических характеристик...» (Собр. соч. т. 9, М., 1960, с. 612). Другая черта историософии Ш. – тотальное сведение всей духовной деятельности человечества, всех форм познания и осмысления мира к внушениям коллективной «души» той или иной культуры: оказывается, что каждая культура имеет не только свое искусство, но и свою математику, физику и т. п., которые якобы совершенно непроницаемы для созерцателя, стоящего вне этой культуры. Объективный, внесоциологический смысл науки и искусства для Ш. не существует. «Шпенглеровская история есть ничто иное, как парадоксальная форма обобщенной до максимума социологии» (Лазарев В. Я., Освальд Шпенглер и его взгляды на искусство, М., 1922, с. 133). Наиболее рациональный аспект этих тенденций, проявляющийся в позднем творчестве Ш., – выход к проблеме языка (см. «Urfragen...», S. 85): здесь Ш. стоит на пути, ведущем от догадок Ницше к современной гипотезе Сепира-Уорфа.

Влияние Ш. на западную культуру XX в. проходит два этапа. В 20-е гг. «Закат Европы» воспринимается как сенсация: усваивается и критикуется в качестве «апокалипсиса» о грядущих судьбах западного мира. Постепенно развивается

большое внимание к философии культуры Ш.: концепция «цивилизации» в специфически шпенглеровском смысле указывает пути философии Ортеги-и-Гасета; в России выдвинутый Ш. императив отношения к культурной эпохе как целостному «лику» оказывает влияние на А. Ф. Лосева и на культур-философскую прозу О. Э. Мандельштама (О поэзии, Л., 1928; Разговор о Данте, М., 1967). Следующий этап начинается в творчестве А. Тойнби, поставившего своей целью вывести центральную идею шпенглеровской историософии из круга специфических политических и культурных ассоциаций немецкого неоромантизма и сообщить ей большую позитивность. Как инициатор «морфологии культуры» Ш. сохраняет известную актуальность и для современной философской ситуации.

Экклезиаст

ЭККЛЕЗИАСТ, Екклесиаст (др.-евр. *qōheleṭ* – «Проповедующий в собрании») – памятник древнееврейской афористической литературы, датируемый IV или III вв. до н. э. (попытки датировать его более поздним временем не выдерживают критики). Возник в среде профессиональных книжников (позднейшая приписка дает образ автора книги: «кроме того, что Экклезиаст был мудр, он еще учил народ знанию, и взвешивал, и испытывал, и слагал многие речения»). Зачин книги называет автора «сын Давидов, царь в Иерусалиме»; для читателя это могло означать одно – царь Соломон, и если здесь недоразумение, то запланированное и спровоцированное. Автор время от времени как бы играючи примеряет литературную маску, описывая свои попытки найти удовлетворение в царской роскоши и свое разочарование. Вообще говоря, обычай приписывать сборники афоризмов «мудрым» царям былого искони существовал в древнеегипетской литературе и из нее перешел в древнееврейскую: так, Соломону была приписана «Книга притчей Соломоновых». Но здесь перед нами другое: автор не просто надписывает над своей книгой имя Соломона, но по-настоящему «входит в образ» великолепнейшего из царей Иудеи, вводя неоднозначное сопряжение двух планов – исповедально-личного и легендарно-исторического. Традиционный образ Соломона взят как обобщающая парадигма для внутреннего жизненного опыта. Эта сознательность приема, этот вкус к вдохновенному, содержательному, многозначительному «разыгрыванию» читателя – черта столь же редкая на общем фоне древневосточной литературы, сколь характерная для Э.

Основной мотив Э. – бесполезность попыток всесторонне охватить жизнь, подчинить ее себе на практике или исчерпать ее мыслью. Все эти попытки – *hebel* – «дуновение» (как мы бы сказали, «фук» – подул, и нет!), т. е. «тщета», или «суета».

Суета сует, – сказал Экклезиаст, –

суета сует и все – суета!

*Что за польза человеку от всех трудов,
над чем трудится он под солнцем?
Поколение уходит, поколение приходит,
а земля пребывает вовеки. Восходит солнце,
заходит солнце,
спешит к своему месту и вновь восходит...
... Что было, то будет,
и что вершилось, то вершится,
и ничего нового нет под солнцем.
(Пер. С. Аверинцева).*

Характерно, что автор жалуется не на что иное, как на ту самую стабильность возвращающегося к себе космоса, которая была для греческих поэтов и философов источником утешения, даже восторга; природные циклы не радуют его своей регулярностью, но наводят на него скуку своей косностью. «Вечное возвращение», которое казалось пифагорейцам возвышенной тайной бытия, здесь оценено как невыносимая и неизбывная бессмыслица. В этом специфика скепсиса Э.: автор мучительно сомневается (а значит, остро нуждается) не в мировой гармонии, а в мировом смысле, он утратил не божественный космос, а священную историю. «Глупости», которая надеется управлять жизнью, и традиционной «премудрости», которая надеется объяснить жизнь, Э. противопоставляет мудро-недоверчивое участие в жизни с ее непрочными, но подлинными радостями (срв. древнеегипетскую «Песнь арфиста» и совет корчмарки богов в эпосе о Гильгамеше). Для Э. сохраняет свое значение идея неизъяснимости, непостижимости, запредельности Бога. Он не сомневается в Боге, но сомневается в религии как одной из разновидностей человеческой деятельности (а потому – человеческой «суеты»). Бог есть, но едва ли с Ним можно разговаривать и что-нибудь знать о Нем; действие Бога в мире понято как полная противоположность человеческому действию, предел «суетным» попыткам что-то исправить, познать или высказать в слове. Такой синтез мистики и фатализма с

дерзким и трезвым здравомыслием предвосхищает духовный склад, который в течение веков будет характерным для философской поэзии Востока.

Попытки найти в Э. сколько-нибудь существенные следы эллинистического влияния не увенчались успехом. Гораздо более несомненно воздействие древних традиций афористической литературы Египта и особенно Месопотамии. Вольнодумные тенденции не помешали Э. войти в канон Библии (после споров, запечатлевшихся в «Мишне» – части Талмуда).

Экхарт

ЭКХАРТ (Eckhart) Иоганн Мейстер (ок. 1260, Хоххейм, близ Готы, – кон. 1327 или нач. 1328, Авиньон), немецкий мыслитель, виднейший представитель философской мистики позднего средневековья в Западной Европе. Монах-доминиканец. Учился и преподавал в Парижском университете, затем в Страсбурге и Кёльне; был учителем И. Таулера и Г. Сузо. В 1329 г. папской буллой 28 положений его учения были объявлены ложными.

Проповеди и трактаты Э. на немецком языке, сохранившиеся большей частью в записях учеников, как по форме, так и по философскому содержанию далеко отходят от норм схоластики. Э. доводит до крайнего заострения идеи христианского неоплатонизма Ареопагитик. Главная тема его мысли – «божество» (gotheit), безличный и бескачественный абсолют, стоящий за «Богом» в трех лицах как полнотой качеств и творческим истоком мирового процесса. Человек способен познавать Бога благодаря тому, что в самом человеке есть несотворенная «искорка», единосущная Богу. Отрешаясь от своего «я», соединяясь с божественным «ничто», человеческая душа становится орудием вечного порождения Богом самого себя. Эта концепция, неприемлемая для ортодоксального христианства, открывала возможность интерпретации в духе пантеизма. Э. дал импульс многовековой традиции немецкой мистики, нередко с народно-еретической окраской. В его доктрине предвосхищена идеалистическая диалектика единого божественного мирового процесса, развитая Ф. В. Шеллингом и Г. Гегелем. Э. и его ученики сыграли большую роль в становлении немецкого литературного языка.

Эон

Э́ОН (греч. αἰών, «век, вечность»), в мифологических представлениях позднеантичного язычества, испытавшего влияние иранской мифологии, персонификация времени. В эпоху распространения в Римской империи культа Митры складывается иконография Э.: мощный старец с львиной головой, скалящей пасть, вокруг тела которого обвилась змея. В эсхатологии иудаизма и христианства термин «Э.» выступает как греческая передача еврейского *ʾôlām* («век») и означает очень продолжительное, но принципиально конечное состояние времени и всего мира во времени. Вся история человечества со всеми ее страданиями и несправедливостями составляет один Э. В представлениях христианского гностицизма II в. Э. – как бы некое духовное существо, персонифицирующее один из аспектов абсолютного Божества. Совокупность всех Э. – Плерома (греч. «полнота»).

Эсхатология

ЭСХАТОЛО́ГИЯ (от греч. ἔσχατος – последний, конечный) – в религиозных мировоззренческих системах учение о конечных судьбах человеческой личности и всего сущего в «вечности», т. е. в самой дефинитивной перспективе за пределами истории, биографии, вообще «этого» мира. Следует различать индивидуальную эсхатологию, т. е. учение о посмертных судьбах единичной человеческой души, и универсальную эсхатологию, т. е. учение о цели и назначении космической и человеческой истории, об исчерпании ими своего смысла, об их конце и о том, что за этим концом последует. Индивидуальная эсхатология обычно более или менее существенно соотнесена с универсальной, но степень и модальность этого соотнесения в различных системах весьма различны; разнообразна и степень внимания к эсхатологической проблематике в целом, то оттесняемой на периферию и резервируемой для закрытых мистериальных сообществ как предмет наставления «посвященных», как в классическом греческом язычестве, то выходящей в самый центр предлагаемого всем вероучения, как в христианстве.

Представление о том, что «душа» или «дух» человека имеют какое-то бытие после смерти, то ли проходя одну инкарнацию за другой, то ли влача ущербное даже в сравнении с этой жизнью призрачное существование в каком-то локусе вроде греческого аида или еврейского шеола, распространено у самых разных народов, в самых разных цивилизациях и социокультурных контекстах, вплоть до парамифологии современности (спиритизм, рассказы о привидениях и т. п.). Но подобного рода мотивы сами по себе еще не составляют достаточного признака индивидуальной эсхатологии. В мифологических, религиозных и мистических учениях, более или менее принципиально ориентированных на циклическую парадигму мировых процессов (от задающих тон мифу ритуалов сельскохозяйственного цикла до вполне сознательно артикулированных брахманистских и пифагорейско-стоических

доктрин мирового года и вечного возвращения), об эсхатологии вообще можно говорить лишь в несобственном смысле, ибо сама идея вечного круговорота исключает что-либо окончательное; у мироздания нет ни осмысливающей цели, ни абсолютного конца, и всемирные катастрофы, ритмически уничтожающие космос, лишь расчищают место для последующего. Натуралистически-гилозоистская интерпретация космоса в мифе и учении, охотно представляющая его как биологический организм, говорит о смене одряхлевшего мирового тела молодым. Сюда же относится учение о периодическом вселенском пожаре, «мерю возгорающемся и мерю угасающем» (Гераклит, В 30). Поскольку центральная формула архаической мысли в ее греческой философской артикуляции (для которой нетрудно найти аналоги и в других религиях) гласит «единое и все», то ритм бытия интерпретируется в мифах и доктринах как смена «выдоха», т. е. перехода «единого» во «все» как свое инобытие – «вдохом», т. е. возвращением «всего» в самобытие «единого»: в качестве примеров можно назвать неоплатоническую триаду «пребывание» – «выступление» – «возвращение», индийские доктрины о возникновении мира из самосущего атмана и катастрофическом возвращении мира к своему первоначалу, и т. п. Хотя картины мировых катастроф изображаются порой в весьма ярких тонах – примером может служить «Прорицание вельвы» в «Старшей Эдде», рисующее гибель богов, – речь идет не о необратимом исполнении мирового смысла, а лишь о смене циклов.

Индивидуальная эсхатология также легко растворяется в вечном круговороте: для разных типов языческой мысли крайне характерны представления о могиле как материнском лоне Земли, подлинной матери всех детей, в силу чего смерть и погребение предстают тождественными зачатию и возвращающими покойника обратно в земную жизнь; погребальные обряды охотно воспринимают в себя сексуальную символику. На первобытных стадиях культуры была распространена вера в то, что умерший возвращается на землю в теле новорожденного из своего рода (напр., своего внука);

затем эта вера оформляется в религиозно-философские доктрины о переселении душ (напр., в буддизме, у орфиков, в пифагореизме, каббалистике и т. п.). Эти древние мотивы переосмысляются в учении Шопенгауэра о неразрушимой волевой сердцевине нашего «я», после каждой смерти продуцирующей новую жизнь, в мифологеме вечного возвращения у Ницше, не говоря уже о темах оккультизма Нового и Новейшего времени. Под знаком блуждания от одного воплощения к другому грани между «я» и «не-я» стираются, что создает ситуацию некоего всеобщего инцеста. «Ту грудь, что некогда питала его, он сжимает, охваченный страстью. В том лоне, что некогда породило его, он предается наслаждению. ...Так в круговороте бытия... блуждает человек» (Упанишады. М., 1967, с. 228). Этот непрерывный цикл переселений души, не разрешающийся в какое-либо окончательное решение ее судеб (по терминологии орфиков, «колесо рождения») может восприниматься как невыносимая безнадежность. Отсюда возникает основоположная для буддизма мысль, что душа может прорвать порочный круг перерождений, лишь угасив себя самое (ср. учение Шопенгауэра о сознательном преодолении воли к жизни). Только такой исход может быть окончательным и абсолютным; хотя в буддизме махаяны развиваются представления о райских и адских пространствах для душ, эти решения судьбы души не изымают ее из-под власти «закона кармы». Последнее может сделать только нирвана, которая и оказывается единственно возможным окончательным, абсолютным избавлением.

Эсхатология в собственном смысле развивается там, где становится мыслимым содержательное решение личных и вселенских судеб в некоей абсолютной перспективе. Особая роль в разработке влиятельной традиции индивидуальной эсхатологии принадлежит древнему Египту, а в создании парадигмы всемирной эсхатологии – древнему Израилю и затем иудаизму. Древнеегипетская мысль, напряженно работавшая над проблемой смерти и личного бессмертия, поняла загробную жизнь как положительное бытие, по своей конкретной наполненности никак не уступающее земной жизни, однако в

отличие от нее стоящее под знаком окончательной стабильности и потому несравнимо более важное. Жизнь во времени должна служить только приготовлением к жизни в вечности. Бесповоротное решение судеб души («ка», бестелесно-телесного двойника) осмысливается в плане морально-религиозном как суд над ней перед престолом загробного бога Осириса: человек должен принести отчет за всю свою жизнь, а его сердце взвешивается на весах вместе с «правдой» как эталоном. Осужденного пожирает особое чудище (ср. образ «пасти Ада» в символическом языке христианской эсхатологии), а оправданный навеки водворяется в местах покоя блаженных, соединившись и слившись с Осирисом (ср. христианскую формулу «успение во Христе»). Загробный мир своей нелюбезностью восполняет все дисгармонии земной жизни: «нет там различия между бедным и богатым». Параллельно с моральной акцентировкой веры в праведный суд развивается интерес к возможностям обеспечить свою судьбу на том свете при помощи обрядов или правильного знания о том, что ждет умершего, как ему вести себя, как отвечать на вопросы и т. п. («книги мертвых», имеющие параллели, напр., в тибетской традиции).

По другому пути идет библейское мышление, сосредоточенное не на судьбах индивида, а на судьбах «народа Божия» и всего человечества, на религиозном осмыслении всемирной истории как процесса, направляемого личной волей единого Бога. Исторические катастрофы, постигающие иудейский народ (т. н. вавилонское пленение 586 до н. э., разрушение Иерусалима римлянами в 70 г., подавление восстания Бар-Кохбы и кровавые репрессии против веры иудеев при Адриане), усиливают интерес к эсхатологии; предустановленная свыше история должна трансцендировать себя самое в приходе «нового неба и новой земли» (Ис. 65:17), в наступлении «будущего века» (этот термин, характерный для иудейской апокалиптики, вошел в формулу христианского Символа веры: «чаю... жизни будущего века»). Артикулируемая позже индивидуальная эсхатология до конца вписывается в контекст эсхатологии всемирной, ибо наступление «будущего

века» окажется временем воскресения прежде умерших праведников, которые получают «долю в будущем веке». Вобрав в себя традиции развивавшегося параллельно библейскому мировоззрению осмысления истории в зороастризме, послебиблейская апокалиптика кумрано-ессейского типа интерпретирует эсхатологическое время как окончательное разделение между добром и злом и победу первого над вторым (ср. Амусин И. Д. Рукописи Мертвого моря. Л., 1960, с. 117). В качестве решения всех споров людей и духов, исполнения всех обещаний Бога и осуществления смысла всего сущего эсхатологическое время именуется в еврейской религиозной литературе просто «концом»; центр тяжести решительно перемещается из настоящего в будущее. Господином и Совершителем «конца» будет Бог, но также и его человечески-сверхчеловеческий посланец и «помазанник» (*māšiah*, в грецизированном арамейском выговоре «Мессия», в греческом переводе «Христос»); он положит конец временам «омрачения», соберет рассеянный по лицу земли «народ Божий», «заставит расцвести почивших в земле» (Pirke R. Eliezer 32, 61) и соединит в себе достоинство царя и первосвященника. Трагическое крушение еврейской цивилизации в Испании после т. н. Реконкисты и другие катастрофы европейского еврейства стимулировали актуализацию парадоксалистского учения о том, что Мессия придет лишь после предельного обострения бедствий (т. н. «родовые муки прихода Мессии»), так что к историческому процессу следует относиться по формуле «чем хуже, тем лучше»; напр., в легендах хасидов чудотворцы («цадики»), своей теургической властью избавляющие людей от бед, нередко получают упрек, что этим они отдаляют приход Мессии. Христианская эсхатология выросла на основе библейски-мессианского, динамического понимания движущейся к концу священной истории, которое оказалось выведено из этнополитического контекста «народа Божьего по плоти» к горизонтам «вселенским», всечеловеческим, и обогащено мотивами эллинистического межкультурного синтеза (характерно значение для раннего христианства пророчеств о

мировом обновлении в таких греческих и латинских текстах, как т. н. Сивиллины книги или 4-я эклога Вергилия). Исходной точкой новой веры было убеждение первых христианских «благовестников», согласно которому эсхатологическое свершение существенным образом уже началось, поскольку Иисус Христос (т. е. Мессия) пришел в «последние времена» (1Пет. 1:20) и «победил мир» (Ин. 16:33). Однако образ эсхатона оказался с самого начала подвергнут удвоению. Христос в первый раз приходил «в образе раба», чтобы учить, исцелять и Своими страданиями искупить, а не судить людей (Мф. 18:11); второе пришествие Христа будет «со славою», для окончательного суда о живых и мертвых (ср. текст Никейско-Константинопольского символа веры). В первом пришествии история оказалась преодоленной лишь незримо, для веры верующих, эмпирически продолжая идти дальше, хотя уже под знаком конца. В конце Апокалипсиса, последней и самой эсхатологической книги новозаветного канона, сказано: «Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще. Се, грядущее скоро, и возмездие Мое со Мною...» (Откр. 22:11–12). Только второму пришествию предстоит выявить сокровенную реальность первого, но оно должно наступить неожиданно, в сроки, о которых верующим воспрещаются догадки и домыслы, застигая людей в рутине их каждодневного поведения (побудительный импульс к тому, чтобы вносить строгость к себе именно в эту рутину). В силу этого императив эсхатологии заметно интериоризируется, как бы переносится в духовный мир человека и его религиозно-мотивированные отношения с другими людьми («Царство Божие внутри вас» – Лк. 17:21 – слова, которые в греческом оригинале и с учетом семитского лексического субстрата можно понять и «между вами», в праведности вашего межличностного общения); однако через учение о Втором пришествии сохраняется и значимость всеобщей, всемирной эсхатологии. При этом первое и второе пришествия Христа выражают полярное соотношение двух свойств Бога – милосердия и

судящей справедливости (ср. символику правой и левой руки, напр., в Евангелии от Матфея (Мф. 25:33) и след.).

Эта сложная эсхатология Нового Завета могла выражать себя лишь в многозначных притчах и символах, избегая чрезмерной наглядности. Однако средневековое христианство в бесчисленных апокрифах, легендах и видениях творит детализированную картину потустороннего мира (ср. византийский апокриф «Хождение Богородицы по мукам», очень популярный и на Руси). На уровне чувственно-представимого мифа топика эсхатологии часто оказывается *de facto* интеррелигиозной (напр., исламские представления косвенно влияют на образность «Божественной комедии» Данте, гурии исламского рая аналогичны апсарам буддизма и т. п.); течения народного мифотворчества пересекают все вероисповедные и этнические границы. В христианстве происходит рецепция мотивов индивидуальной эсхатологии египетского и греко-римского происхождения (напр., мотив взвешивания Осирисом сердца умершего был переработан в мотив такого же взвешивания перед лицом архангела Михаила). Аналогичные процессы заметны в области более умственной, где античное понятие «бессмертия души» теснит артикулированное в христианском Символе веры понятие «воскресения мертвых». Тем острее становится проблема согласования подобных мотивов с библейской и начально-христианской всечеловеческой эсхатологией. Если судьба каждой отдельной души решается ее взвешиванием на весах Михаила и водворением ее в рай или в ад, неясно место мотива всеобщего воскресения и суда над человечеством в контексте конца мира. Наиболее распространенное решение этой проблемы (известное по «Божественной комедии», но возникшее много ранее) исходило из того, что радости рая и муки ада переживаются душами, разлученными с телами, лишь в предварении, чтобы получить свою дефинитивную полноту после телесного воскресения и Страшного Суда. Этим самым индивидуальная эсхатология совмещала уже не два, а три логически различных момента: если праведник 1) уже в земной жизни через свою духовную встречу с явившим Себя

Христом сокровенно имеет эсхатологическую «новую жизнь», а 2) после смерти получает в раю «вечную жизнь», то оба эти события полностью реализуются лишь в 3) завершающем событии воскресения и просветления его плоти на исходе мира.

Последнее часто интерпретировалось мистикой как восстановление в первозданном совершенстве всего сотворенного универсума: человек как микрокосм и посредник между природой и Богом (см.: *Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965*) преодолевает свою расколотость на два пола (древний мотив, известный по «Пиру» Платона), затем перебарывает расколотость мира на бытие земное и ангельское, претворяя землю в рай, затем примиряет в своей сущности чувственное и умопостигаемое и завершает свое посредническое служение тем, что, воссоединив в себе самом все уровни сущего, через любовь отдает их Богу и тем исполняет их назначение. Представления о преображении и тем самым «обожении» плоти особенно характерны для православной мистики (Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, исихасты); на Западе они наиболее ярко представлены в нетипичной для западного контекста эсхатологии Иоанна Скота Эриугены (см. *Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898, с. 407–414*). Уже Оригеном идея т. н. «апокатастасиса» (греч. «восстановления», здесь – всеобъемлющего просветления и возвращения к первозданному благовому состоянию) была доведена до крайних выводов о необходимом конечном спасении всех личных существ, включая сатану, и, следовательно, о временном характере мук ада, сохраняющих лишь очистительно-педагогическое, но не собственно карательное назначение. Этот крайний эсхатологический оптимизм (довольно популярный в сегодняшнем богословии, особенно западном, в контексте борьбы с «репрессивными» тенденциями мысли) нелегко согласовать как с христианским убеждением в окончательном характере эсхатологических приговоров, так и с теистической верой в свободу воли (ибо для того, чтобы постулировать

неизбежное спасение души, приходится отказать ей в свободе, произвольно отвергнуть милость Бога и тем увековечить свое осуждение). Поэтому оригеновская доктрина апокатастасиса была признана еретической на 5-м Вселенском соборе в 553 г., хотя и продолжала находить отголоски в истории христианской мысли от Григория Нисского и Эриугены до теологов новейшего времени. Однако само представление о месте временных очистительных мук (характерное, между прочим, для греко-римской эсхатологии, ср. 6-ю книгу «Энеиды» Вергилия) было удержано в католической теологии в виде концепта чистилища и наряду с доктриной о вечности мук в аду как ином потустороннем локусе. Догмат о чистилище в его католической разработке был отклонен православным вероучением, впрочем, тоже говорящим о т. н. «мытарствах», т. е. временных мучениях, испытаниях и странствиях разлучившейся с телом души. Между тем одинаково важная для Православия и Католичества практика молитв «о упокоении душ» умерших сама по себе предполагает возможность каких-то временных загробных состояний, еще не прекращенных дефинитивным приговором сразу же после кончины; радикальные направления протестантизма, отвергая мысль о «чистилище» или «мытарствах», вполне логично отменили также молитвы об умерших. Православная эсхатология, имея много общих предпосылок с католической, в целом сравнительно менее догматически фиксирована и в большей степени выражает себя на языке многозначной символики (литургические тексты и песнопения, иконография), что позволяет некоторым православным богословам оставлять дверь приоткрытой для учения об апокатастасисе (о. П. Флоренский, о. С. Булгаков и др.), прибегая к формулировкам намеренно «антиномичным»: «Если... ты спросишь меня: «Что же, будут ли вечные муки?», то я скажу: «Да». Но если ты еще спросишь меня: «Будет ли всеобщее восстановление в блаженстве?», то опять-таки скажу: «Да''' (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990, с. 255). В доктринах и «ересях» европейского христианства на исходе Средневековья и на пороге Нового времени происходит заметное перенесение интереса от индивидуальной эсхатологии

к всемирной. Здесь следует отметить прежде всего учение о приходе после сменявших друг друга эр Отца (Ветхий Завет) и Сына (Новый Завет) третьей эры Духа Святого, разработанное Иоахимом Флорским (ум. 1202) и находившее сторонников в продолжение столетий вплоть до мистиков XX в. (в частности, русских символистов). Волнения эсхатологического характера легко соединяются с надрывом разочарования в идее теократии, как это можно видеть на примере русского старообрядчества: если русское царство перестает восприниматься как «икона» Царства Божия, оно легко идентифицируется как царство антихриста. Можно отметить роль секуляризуемого «хилиазма» (т. е. восходящего к загадочному месту Апокалипсиса (Откр. 20:2–7), не принятого церковным вероучением, но влиятельного эсхатологического учения о грядущем тысячелетнем царстве праведных) в становлении ряда идеологий Нового и Новейшего времени – пуританского американизма, утопического и марксистского коммунизма (ср. признание и анализ этой связи идей с марксистской точки зрения в нашумевшей кн.: Block E. Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1–3. B., 1954–59), нацистской мифологемы «тысячелетнего» третьего рейха (по-немецки то же слово, что библейское «царство») и т. д. Эсхатология как «метаистория», т. е. самотрансцендирование ощутимо ускоряющегося хода истории, – одна из ведущих тем религиозной мысли XX в., претерпевающая не только всевозможные внерелигиозные переработки утопического или, напротив, «дистопического» и «алармистского» характера, но, особенно под конец века, и повседневную вульгаризацию в т. н. тоталитарных сектах, а также во вполне секулярных средствах массовой информации и наиболее тривиальных видах искусства: «апокалипсис» – сегодня избитая газетная метафора, а «Армагеддон» – нормальный мотив фильма ужасов. Такой же вульгаризации подвергаются вопросы индивидуальной эсхатологии (ср. для XIX в. спиритизм, для XX в. бестселлеры о «жизни после смерти» вроде книги Р. Муди «Жизнь после жизни», 1975, и т. п.). Евдемонизм «общества потребления» давно уже порождает облегченное отношение к эсхатологии и формы

тривиализованного дискурса, для которого «тот свет» – продолжение эмоционального комфорта «здесь» (ср. Каграманов Ю. «...И Аз воздам». О страхе Божиим в прошлом и настоящем. – «Континент», № 84, с. 376–396). В области профессионально богословской последнее время замечается, напротив, спад интереса к темам эсхатологии, все чаще становящейся специальностью фундаменталистских и вообще более или менее «маргинальных» религиозных групп и личностей. Ситуация серьезной эсхатологии, оказывающейся в угрожающем пространстве между агрессией и со стороны секуляризма, и со стороны сектантского духа, – проблема для сегодняшнего религиозного мыслителя, какова бы ни была его конфессиональная (или внеконфессиональная) принадлежность.

Юлиан Отступник

ЮЛИАН, Флавий Клавдий (Flavius Claudius Iulianus; 331, Константинополь, – 26.VI.363, дер. Фригия у р. Тигр) – римский император (с 361 г.), писатель и философ-неоплатоник. Прозван «Отступником» за возврат к язычеству после крещения и воспитания в христианстве. Вся государственная и литературная деятельность Ю. посвящена одной цели – возрождению языческих культов, понимаемых как средоточие старой греко-римской духовной культуры, и торжеству их над христианством. Стремясь создать некую языческую церковь и возглавить ее, он приписал текстам Гомера, Платона и других старых авторов такой же «боговдохновенный» характер, какой христиане приписывали Библии. Утраченный трактат Ю. «Против христиан» содержал обстоятельную критику ветхозаветных и новозаветных представлений (напр., сотворение мира предлагалось представлять не по Книге Бытия, а по «Тимею» Платона). Нечто среднее между гимном в прозе и проповедью представляют собой восторженные речи «К царю Солнцу» и «К Матери богов», популярно излагающие мистическое мировоззрение неоплатонизма в формах позднеантичной риторики. Обличению отклонений от «истинного» содержания греческой философии посвящены речи «Против невежественных киников» и «Против киника Гераклия». Два сатирических сочинения – «Пир, или Сатурналии» и «Ненавистник бороды, или Антиохиец», подражающие манере Лукиана, косвенно также связаны с антихристианской борьбой Ю. Из литературного наследия Ю. сохранились также политические речи и панегирики, стихотворные упражнения в жанре эпиграммы, риторически отделанные письма. Писательская манера Ю. отличается неподдельной страстностью и в то же время вычурностью, сбивчивостью плана, несколько тяжелым юмором. Личность Ю. уже при жизни и вскоре после смерти стала предметом изображения и обсуждения в языческой и христианской литературе. Трагическая борьба Ю. против исторической неизбежности

привлекла внимание Г. Ибсена («Кесарь и Галилеянин» 1873) и Д. Мережковского («Смерть богов», 1896).

Язычество

ЯЗЫЧЕСТВО – обозначение нетеистических религиозных верований по признаку их противоположности теизму. Выработанный теологией термин «Я.» не может быть точным и недвусмысленным термином научного религиоведения; в отличие от близкого ему по содержанию современного термина политеизм, четко относящегося к определенным религиям, «Я.» – обозначение динамической тенденции, окрашивающей различные религии в большей или меньшей степени. Я. живет и внутри самих теистических религий – не только как «пережиток», но и как идея, как ненавистный или «соблазнительный» образ непреодоленного прошлого, который дожидается кризиса официальной веры, чтобы обрести новую жизнь. Т. о., не будучи однозначным термином, слово «Я.» включает в себе богатое культурно-символическое содержание, подлежащее описательному раскрытию.

Русское слово «Я.» происходит от славянского «языцы», т. е. народы, аналогичного по смыслу древнееврейскому слову *gôyim*, которое обозначает «народы», исключая еврейской народ. Как и греческое βάρβαρος ("варвар"), *gôyim* означает «иноземцы», но если древние греки отождествили свою национальность с идеей культуры, и «варвар» стало означать того, кто стоит за порогом культуры, то иудеи отождествили свою национальность с идеей теистической религии, и «язычник» стало означать того, кто стоит за порогом этой религии. Когда в мире оказываются уже не одна, а три теистических религии – иудаизм, христианство и ислам, – они, несмотря на острую взаимную борьбу, не теряют ощущения своей совместной вычлененности из стихии Я.– срв. в исламе понятие «ахль аль-китаб», т. е. «людей Писания», людей библейской веры, к которым мусульманин должен относиться лучше, чем к идолопоклонникам. Характерно также, например, что ислам, как до него ветхозаветный иудаизм (в лице т. н. Девтероисаи), практически исключает из понятия Я. зороастризм, что соответствует супранатуралистическим и

предмонотеистическим тенденциям этой религии (христианское предание о трех волхвах также делает магов, т. е. зороастрийцев-митраистов, причастными Боговедению). Сильное тяготение к теизму ощущается в языческих религиях древнего Ближнего Востока (Египта и особенно Месопотамии, Сирии и Финикии), притом не столько в мифологической стороне этих религий, которая остается многобожной, сколько в структуре религиозного чувства. Специфические комбинации языческих и теистических тенденций можно наблюдать в религиях Индии и Дальнего Востока. Наиболее последовательное проявление принципа Я. может быть прослежено в греко-римской религии классического периода, из которой мы и будем исходить как из общезначимой модели Я.

Структура Я. В отличие от теизма, ставящего над природой трансцендентную личность Бога, Я. есть религия самодовлеющего космоса. Все специфически человеческое, все социальное, личностное или «духовное» для Я. в принципе приравнено к природному и составляет лишь его магическую эманацию. Пророческое вдохновение Пифии возникает из природных испарений, будто бы исходявших из расщелины, и само мыслится столь же стихийным и вещественным. Этика Я. – это не этика свободного личностного выбора, а этика космического равновесия сил. Греческий поэт VI в. до н. э. Солон называет спокойное море «справедливейшим», а Гераклит замечает: «Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эринии, помощницы Правды». Характерная для Я. «зависть богов», настигающая всякое сверхобычное счастье, составляет квинтэссенцию этой неличностной этики: чтобы спасти равновесие, боги должны пресекать возможность избытка сил в каком-либо месте природного и человеческого космоса. Человек не должен сходить со своей звездной орбиты, «переходить свою меру». Астральный порядок как идеал морального порядка был столь же безусловным для Я., сколь и неприемлемым для раннего христианства. «То, на что ссылаются стоики в обоснование божественности небесных тел, – замечает христианский полемист начала VI в. Лактанций Фирмиан, – доказывает как раз обратное..., – именно потому,

что светила не могут сойти с предустановленных орбит, обнаруживается, что они не боги: будь они богами, можно было бы наблюдать, как они движутся то туда, то сюда, как живые существа на земле, которые идут куда хотят, ибо их волевые акты свободны» (Instit. Divinae. II, 5). Идеал теизма – трансцендентный миру смысл, идея Я. – имманентная ему мера.

Соответственно этому определяется и языческое представление о Боге. Из вещности, несвободы и ограниченности Божества вытекает необходимость многобожия. Боги выявляют в себе высшие потенции природы, и всякая сила, с которой сталкивается человек, будь она доброй или злой, «возвышенной» или «низменной», предполагает неперемное соответствие в божественном мире. Так, поскольку в бытии есть не только осмысленная и разумная воинственность, но и слепая воинская ярость, то и на греческом Олимпе есть не только Афина Паллада, но и Арей; поскольку в бытии есть не только эротическое влечение полов, но и чисто биологическая энергия сексуального акта, в мире богов есть не только Афродита и Эрос, но и Приап. Всякое иное мышление показалось бы Я. неправдивым, неверно ориентирующим человека в мире. Сократ вступил в конфликт с народным греческим Я., поставив вопрос о том, каковы должны быть боги, вместо того, чтобы принять их, каковы они есть. Языческое благочестие состоит в том, чтобы воздавать каждому из богов то, что ему причитается, с оглядкой на права остальных богов и ни в коем случае не нарушая меру. Если преобладающее настроение теизма выявляется в слезах, то господствующее настроение Я. есть космический юмор. О Христе предание сообщает, что Он иногда плакал, но никогда не смеялся; напротив, боги Гомера наиболее полно выражают свою сущность в знаменитом «гомерическом» смехе (Илиада, 1, ст. 599–600). «Мифы говорят, – поясняет Прокл, – что плачут боги не вечно, смеются же непрестанно, ибо слезы их относятся к попечению о вещах смертных и бранных, и порой есть, а порой их нет, смех же их знаменует целокупную и вечно пребывающую полноту вселенского действия... Смех мы отнесем к роду

богов, а слезы – к состоянию людей и животных» (Procli Diadochi in Platonis Rem publicam comment, ed. G. Kroll, v. I, p. 127–28). Я. понимает бытие в его человеческих и божественных планах как бесцельно прекрасную игру природы с живыми игрушками (срв. Плотин, Эннеады, III, 2, 15).

Боги обозначаются в греко-римском Я. как «бессмертные». Но это не означает, что они воплощают абсолютное начало жизни, исключаящее смерть. Все они более или менее причастны смерти: характерно, что в Греции показывали могилы Зевса (на Крите), Аполлона и Диониса (в Дельфах) и других богов (см. А. Захаров, Могилы Богов в Греции и на Востоке, «Гермес», 1913, № 17–19, с. 443–47, 470–75 и 497–503). Не говоря уже об умирающих и воскресающих богах типа Таммуза, Осириса, Аттиса, Адониса, все языческие боги в той или иной мере несут в себе т. и. «хтоническое» начало, связанное с идеей могилы и пола, тления и произрастания, и постольку включают в себя принцип смерти. Но, в отличие от смерти «смертного», смерть языческого бога не является необратимой, она снимается в круговороте времен и поэтому всегда оказывается ненастоящей: в ней нет обусловленности и предпосылок для абсолютного личностного выбора. Бог не может умереть раз и навсегда и поэтому не может окончательно определить себя перед лицом смерти, вечное возвращение жизни и смерти удерживает его в пределах космической двусмысленности. Языческие боги подобны природе, которая осуществляет свое бессмертие через ежечасное умирание всего индивидуального в анонимной жизни рода. В своей множественности они не суть «ипостаси», т. е. субстанциальные личности, а представляют собой воплощения, лики безымянной стихии («Ночи», «Хаоса», «Единобожия»). Они взаимозаменяемы, легко переходят друг в друга (светлый Зевс и темный Аид как двойники, Зевс сам может именоваться «Темным» и «Подземным», определенное тождество между Зевсом и его сыном Дионисом-Загреем (в орфическом мифе), Артемида как двойник Персефоны у Эсхила и т. д. – см. Павсаний, Описание Эллады, т. 2, М., 1940, кн. 8, гл. 37, 6, с. 284). Диалектика единства и множественности предстает в Я. как двойничество и

оборотничество, как принципиальная неразличенность личности и того, что лежит за ее пределами, во всезачинающем и всепоглощающем лоне природного бытия. Эта недифференцированность и характеризует сущность Я.

Янсенизм

ЯНСЕНИЗМ, неортодоксальное течение во французском и нидерландском католицизме. Я. явился частью той волны индивидуалистического мистицизма, которая прошла по Западной Европе в XVII-XVIII вв., затрагивая преимущественно образованных горожан (ср. пиетизм в лютеранском протестантизме и методистов – в англиканском). Толчком к возникновению Я. послужила публикация в 1640 г. труда голландского теолога К. Янсения об Августине. Резко противопоставляя истинно верующих массе формально приемлющих церковное учение, Янсений утверждал, что Христос пролил Свою кровь не за всех людей (мотив, близкий к доктрине кальвинизма о предопределении). Книга Янсения была в 1642 г. осуждена папой Урбаном VIII, а в 1653 г. булла Иннокентия X осудила отдельные тезисы его учения; однако «ученики св. Августина» продолжали борьбу, оставаясь внутри Католической Церкви. Во Франции Ж. Дювержье де Оранн (известен как аббат Сен-Сиран) сделал оплотом Я. столичное аббатство Пор-Рояль, ставшее во 2-й пол. XVII в. важным центром французской культуры. Репрессии против янсенистов и проявленная ими стойкость перед лицом королевского деспотизма и иезуитской церковной политики, а также этическая бескомпромиссность Я. сделали его привлекательным для Б. Паскаля и А. Арно, руководившего пор-рояльской общиной и вместе с П. Николем создавшего логику Пор-Рояля; к Я. тяготел Ж. Расин. Я. формировал тип интеллектуально развитого человека с высоким чувством моральной ответственности, но также с фанатически сектантской узостью. После Великой французской революции Я. исчезает из жизни Франции. В Нидерландах к 1723 г. Я. удалось создать свою церковь, которая в XIX в. сблизилась с немецкими старокатоликами и в XX в. произвела ряд реформ, приблизивших ее к протестантизму (отмена постов и целибата духовенства и т. п.); существует до настоящего времени.

Ясперс

ЯСПЕРС (Jaspers), Карл (23.2.1883 – 26.2.1969) – немецкий философ, ведущий представитель экзистенциализма. Рано осознал философию своей высшей целью, но долго не решался сделать ее профессией. С 1901 г. посещал Ольденбургский и Мюнхенский университеты, слушал лекции Т. Липпса по философии, однако специализировался по психологии в Гейдельберге, с 1913 – доктор медицины, с 1916 – профессор психологии. Психологические занятия Я., реализовавшиеся в ряде специальных работ (см. «Gesammelte Schriften zur Psychopathologie», В.-[и. а.], 1963), постепенно подводят его к философской проблеме «психологии мировоззрения» (которой он посвятил в 1919 особый труд «Psychologie der Weltanschauungen»). В 1921 г. Я. занял кафедру профессора философии в Гейдельбергском университете; в 1937 г. гитлеровские инстанции отстранили его от преподавательской деятельности, к которой он вернулся в 1945; с 1948 г. Я. переходит в Базельский университет. В годы нацизма книги Я. воспринимались как сдержанное напоминание о погрязших гуманистических ценностях (ср. *Th. Mann*, *Gesammelte Werke*, Bd 12, В., 1955, S. 121). После 1945 г. на гребне послевоенного либерального «отрезвления» Я. получает большую популярность и в ряде своих книг, написанных для широкого читателя, начиная с нашумевшего трактата 1946 г. о «немецкой вине» («Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage»), выступает как политический моралист. Если в 50-е гг. консервативный либерализм Я. принимает антикоммунистический характер, то в конце 60-х гг. Я. выступает с резкой критикой антидемократических и реваншистских тенденций боннского режима (см. «Куда движется ФРГ?», М., 1969), встретившей сочувственный отклик в ГДР (см. открытое письмо В. Ульбрихта Ясперсу «*Neues Deutschland*», 1966, 10 Juni).

Место Я. в истории духовной культуры двойственно; он разделяет эту двойственность с рядом других «властителей

умов» его поколения (напр., Т. Манна). Его исходный идеал – «бюргерский» гуманизм, каким его сформировало Просвещение: идею философской совестливости для него символизирует имя Канта, идею культурной широты – имя Гёте. С этой же исходной установкой Я. связаны и его классицистическое преклонение перед гражданским и умственным свободолюбием античной Греции, и его симпатии к Спинозе, и его выпады против клерикализма, и его тяготение к М. Веберу – одному из последних умов кантовско-протестантской чеканки. Воспитанный на Канте вкус выявляется даже во внешних приметах литературного стиля Я. – подчеркнутой размеренности интонаций, в решительном исключении пафоса, равно как и «магических» темнот (столь характерных хотя бы для Хайдеггера), в совестливой, ровной, несколько нарочито педантичной трезвости изложения. Однако важнейшим интеллектуальным переживанием Я. в самом начале его философского пути было ощущение выброшенности из кантовско-гётеанского культурного «рая». Выяснилось, что не критическая верность старому идеалу культуры оборачивается в кризисной духовной ситуации XX в. невыносимой ложью «культурфилистерства» и «университетской философии». Отметим, однако, что как раз заветы классического идеализма платоновско-гегелевского типа побуждают Я. видеть в философии не частный род умственной деятельности, не «специальность» – вспомним продолжительное нежелание Я. сделать философию своей профессией! – но непосредственное жизненное духовное действие, захватывающее всего человека и восстанавливающее его нарушенную целостность. «Философская медитация, – разъясняет Я., – есть акт, в котором я прихожу к самому себе, а не индифферентное мышление, при котором я безучастно занимаюсь некоторым предметом...» («Rechenschaft und Ausblick», Münch., 1951, S. 341). Очевидно было, что «университетская философия», сама ставшая «специальностью», менее всего подходила как арена для осуществления этой утопии (разочарование Я. в Гуссерле было связано именно с тем, что попытка Гуссерля строить

философию как «строгую науку» представилась Я. утонченным вариантом той же «университетской философии», того же «индифферентного мышления»). Но не только поздние интерпретаторы философской классики, но и сама эта классика не могли дать ответы на те неприятные вопросы, которые были еще в XIX в. поставлены перед традиционной культурой Кьеркегором и Ницше (и затем повторены самой жизнью). Перерабатывая свою антипатию к «мрачному фанатизму» Кьеркегора, к «экстремизму и неистовству» Ницше (а также к «риторике, ненаучности, неприятным и насильственным эмоциям» еще одного кризисного мыслителя – Августина), Я. идет к ним на выучку: Кьеркегора он изучает с 1913 г., Ницше особенно пристально в 30-е гг., когда пишет о нем монографию. Поэтому философский горизонт Я. насквозь двуполярен, и между полюсами ощущается явственное напряжение: Канту и Гёте противостоят Кьеркегор и Ницше, Пармениду – Августин.

Свой труд мыслителя Я. называет не «философией», но «философствованием», делая акцент на принципиальной незавершенности, открытости умственного процесса, в котором вопросы преобладают над ответами. В этом пункте Я. сближает себя с мыслителями типа Кьеркегора и Ницше, которые тоже не занимались систематической «философией». Слово «философствование» означает для Я. и меньше, и больше, чем «философия». Меньше, ибо оно связано с творческим ослаблением: наше время уже не имеет духовной мощи, позволявшей Платону, Спинозе или Гегелю выводить стройные умственные системы «из изначальности» (aus dem Ursprung), и должно довольствоваться фрагментарными прозрениями. Больше, ибо оно подчеркивает насущную жизненность «экзистенциального высветления» проблем времени: только в «философствовании» мы имеем шанс схватить наполненную бедственностью и заботой действительность человека.

«Философствование» Я. имеет тройственное членение соответственно такому же тройственному членению бытия. Первый вид бытия – это предметное бытие, или «бытие-в-мире» (Weltsein); Я. называет его также «существование» (Dasein, что соответствует хайдеггеровскому Vorhandensein).

Философствование перед лицом этого вещного уровня бытия есть «ориентация-в-мире» (Weltorientierung). Однако в т. н. пограничных ситуациях (Grenzsituationen), т. е. перед лицом физической, моральной или интеллектуальной гибели, в содержательном «крушении» (Scheitern) практического или теоретического оперирования, в «безмотивной неудовлетворенности существованием» (unbegründete Unbefriedigung am Dasein – ср. категорию «тошноты» у Сартра) и в акте столь же безмотивного в своих глубинах «решения» (Entscheidung) сквозь предметное просвечивает и прорывается иной план бытия – «экзистенция» (Existenz), т. е. ноуменальный мир свободной воли, человеческая самость, внеположная всему предметному. Философствование о ней не может быть знанием, ибо она необъективируема, но только «высветлением экзистенции» (Existenzerhellung). Высветление экзистенции есть именно мышление, а не эмоционально-психологический процесс, но это мышление по необходимости неадекватно, ибо принуждено осуществлять себя в словах, направляя свою интенцию на то, что стоит за словами. Я. различает два вида мышления: философское, «высветляющее», которое устремлено за явления и может рассчитывать лишь на «удовлетворенность» (Vergewisserung), и рациональное, научное мышление, которое устремлено на явления и вырабатывает «знание» (Wissen). Настаивая на принципиальном, качественном различии между ними, Я. никоим образом не отрицает ценности знания, считая его необходимым и для помощи «высветляющему мышлению». Экзистенция релятивирует и в смысловом отношении ограничивает вещное «бытие-в-мире». Но и сама экзистенция существенным образом ограничена, причем эта ее ограниченность (в отличие от эмпирической ограниченности человеческих познаний, сил и т. п.) не только негативна, но содержательно позитивна и потому не может быть от нее «отмыслена» в акте интеллектуального абстрагирования, а принадлежит к самому ее бытию: «она есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией и с трансценденцией» («Philosophie», Bd 2, В., 1948, S. 4).

Соотнесенность экзистенции с другой экзистенцией осуществляется в акте коммуникации, соотнесенность ее с трансценденцией – в акте веры. Термин «коммуникация» означает в лексиконе Я. глубоко интимное и личностное общение «в истине». Коммуникация есть центральное понятие не только этики и аксиологии, но и гносеологии и вообще всего миропонимания Я.; она возводится в ранг критерия философской истины и отождествляется с разумом. «Мысль философски истинна в той мере, в которой помысливание этой мысли помогает коммуникации» (там же, S. 110). «Разум тождествен с неограниченной волей к коммуникации. Поскольку разум в своей всеоткрытости (Alloffenheit) устремлен на Единое во всем сущем, он противодействует прерыванию коммуникации» («Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit», Münch., 1950, S. 36). Только коммуникация «дарит» человеку его подлинную сущность: «Я один не есмь самость для себя, но становлюсь таковой во взаимодействии с другой самостью» («Idee der Universitat», B., 1923, S. 36). Моральное, социальное и интеллектуальное зло есть для Я. прежде всего глухота к окликанью со стороны чужой экзистенции, неспособность к «дискуссии», принимающая облик противоразумного фанатизма, но также и поверхностного, обезличенного массового общения, безнадежно отравленного, по мнению Я., ядом демагогии. (Здесь философствование Я. равнозначно с занятием совершенно определенной политической позиции, а именно позиции индивидуалистического либерализма.) Категория коммуникации, как она представлена у Я., находит свои аналоги у других персоналистски ориентированных мыслителей XX в. (ср., напр., понятия «диалогического» и «ты-мира» у М. Бубера). Второй предел, на который наталкивается и благодаря которому приходит к себе экзистенция, – трансценденция, выступает в учении Я. как абсолютный предел («абсолютно объемлющее» – das Umgreifende schlechthin) всякого бытия и всякого мышления: трансценденция «столь же неумолимо существует, сколь и не может быть увидена и пребывает непознанной» («Vernunft und Existenz», Groningen, 1935, S. 35). Если «бытие-в-мире» есть «Всё» (das All), а

экзистенция противостоит «Всему» на правах «Единственного» (das Einzige), то трансценденция бытийствует во «Всем» и в «Единственном» как объемлющее их «Единое» (das Eine). В своем качестве парменидовского «Единого» трансценденция Я. отличается большей позитивной наполненностью не только от чисто негативной трансценденции Сартра, но и от апофатической трансценденции Хайдеггера. Параллель этого тройственного членения бытия с той трихотомией, которую знает традиция теизма (вещный мир – ограниченно-невещная душа – абсолютно-невещный Бог), достаточно прозрачна. Перед лицом трансценденции мышление принимает свой третий облик – облик «метафизики». Но мыслить трансценденцию можно лишь весьма неадекватным образом: «вмысливать» (hindenken) ее в предметное. Предметные выражения трансценденции Я. называет «шифрами», сознательно избегая более привычного обозначения «символы» (см. «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung», Münch., 1962, S. 157–58). В этом можно усмотреть своеобразное продолжение традиции протестантизма с ее тенденциями иконоборчества, с исконным страхом перед предметно-образной эмблематикой. Шифры, по Я., творятся и принимаются в экзистенциальном акте веры; однако различие между двумя видами веры состоит в том, что религиозная вера превращает шифры в символы, этим опредмечивая трансценденцию, чего избегает философская вера. Оскорбляющий разум догматизм религиозной веры всецело связан с тем, что она имеет некий объект, что она есть вера «во что-то», в то, что нечто обстоит так, а не иначе, и потому она узурпирует формы объективного знания. В своей же подлинной сути «вера не есть знание (Wissen), которым я обладаю, но уверенность (Gewissheit), которая меня ведет» (там же, S. 49). Аналогичное противопоставление веры и религии (с осуждением последней) можно встретить и в диалектической теологии; но в отличие от конфессиональных мыслителей протестантизма Я. отвергает и идею откровения как чуждую разуму и притом клонящуюся все к тому же опредмечиванию трансценденции. Идеал философской веры у Я. подчас представляется модернизированным вариантом кантовского

идеала «религии в пределах одного только разума». Однако Я. острее, чем Кант, ощущает грозящую философской вере опасность переродиться из высокой надпредметности в пустую беспредметность и утратить «субстанцию». Это вынуждает философскую веру просить помощи у своей, казалось бы, преодоленной сестры – у религиозной веры. «Религия, чтобы остаться правдивой, нуждается в совестливости философии. Философия, чтобы остаться наполненной, нуждается в субстанции религии» («Rechenschaft und Ausblick», S. 358). В отношении Я. к христианской традиции ощущается очень зыбкое, неустойчивое равновесие отвержения и приятия; и здесь его мышление оказывается двуполярным и двузначным.

Этика Я. исходит из идеи современности, которую, однако, Я. требует мыслить во всей ее открытости и текучести, ибо всякая попытка дать современности однозначную характеристику отняла бы «честность» (Redlichkeit) у нашего мышления и свободу у нашего действия. Историч. ситуация не может быть охвачена познанием во всей своей полноте и включает «неучитываемое» (das Unberechenbare); игнорирование этого есть «ненаучность», в которой либеральный гуманист Я. усматривает конкретную политическую опасность: «дух ненаучности открыл двери национал-социализму» (там же, S. 143). Аксиология Я. ситуативна и постольку исторична, но историзм Я. (оказывающегося решительным антиподом Шпенглера) в свою очередь строго аксиологичен: для мировой истории постулируется универсальный смысл и смысловая связь времен. Вера Я. в возможность общечеловеческой коммуникации в пространстве и времени поверх всех культурных барьеров связана с его исключительно интимным и прочувствованным ощущением философской традиции как братства мыслителей всех времен: «пока человек философствует (...), он ощущает себя в связи с сокровенно-открытой цепью свободно ищущих людей» («Vernunft und Existenz...», S. 107, см. также «Die großen Philosophen», Bd 1, Münch., 1957). Наличие этой связи времен гарантируется особым «осевым временем» (Axenzeit), выявившим

универсальный смысл истории. Если для христианской традиции таким временем является время земной жизни «вочеловечившегося» Логоса, то Я. предлагает усматривать осевое время в эпохе между 800 и 200 гг. до н. э., когда одновременно действовали первые греческие философы, израильские пророки, основатели зороастризма в Иране, буддизма и джайнизма в Индии, конфуцианства и даосизма в Китае. Это движение, прошедшее всю Евразию, от Средиземноморья до Тихого океана, высветлило словом и мыслью тяжеловесные массы безличной «до-осевой» культуры и создало идею личностной, экзистенциальной ответственности перед лицом анонимного бытия-в-мире; тем самым оно создало для будущих поколений всечеловечески-общезначимый завет, сравнительно с которым христианство является лишь поздним отражением. Оно послужило общим истоком для культур Востока и Запада, в силу чего противоположность между этими культурами оказывается заранее лишенной абсолютного характера. Чтобы спасти человеческую сущность, находящуюся в ситуации XX в. на грани гибели, мы должны, по мнению Я., обновлять свою связь с осевым временем и возвращаться к его «изначальности», подыскивая для неизменно утрачиваемой и вновь обретаемой истины новые «шифры». И здесь Я. как либеральный гуманист оказывается антиподом Хайдеггера: если заветная цель последнего – преодолеть «гуманизм», т. е. «переиграть» исторические свершения осевого времени и вернуться к массивной бытийственности архаики, то Я. стремится изыскать для «гуманизма» новые возможности на самой границе его значимости.

София-Логос

**Премудрость Божия построила дом (Прит. 9:1),
чтобы Бог пребывал с нами: концепция Софии и
СМЫСЛ ИКОНЫ**

Я очень благодарен руководству Киево-Могилянской Академии за почетную возможность обновить старые и теплые отношения с вашим славным городом, который накопил в себе столько сокровищ исторической памяти. Благодарю за разрешение прочесть лекцию в помещении Академии, которая в позднесхоластический и раннемодерный периоды была такой важной для нас, северных учеников киевских докторов, как образец для наших московских образовательных учреждений, таких как школа братьев Лихудов или Славяно-греко-латинская Академия.

Именно в качестве почетного гостя из северной Москвы, можно сказать, москаля, я и обращаюсь к вам. Прошу простить меня за то, что не владею украинским языком. Хотя нельзя сказать, чтобы этот язык был для меня совсем чужим и неизвестным: моя мать – фактически наполовину украинка, – бывало, пела мне на ночь украинские песни, большей частью на стихи Тараса Шевченка, и я познакомился с этими великими творениями таким вот особым сентиментальным образом.

Впоследствии в течение жизни я вновь и вновь делал попытки изучать украинскую поэзию по первоисточникам. Но, как я уже сказал, я не владею вашим языком и потому не решаюсь говорить на нем, чтобы не оскорбить ваше внутреннее чувство языкового достоинства в фонетике, лексике и грамматике, чтобы не совершить, Боже сохрани, *crimen laesae majestatis linguae Ruthenicae*.

Предмет моей лекции разносторонне связан с геоисторическим локусом нашего сегодняшнего диалога. Лично мне кажется невозможным произносить имя города Киева без мысли о его святейшем Палладиуме, зовущемся собором Святой Софии (и который был темой моей софиологической лекции, прочитанной в Москве в 1966 году и опубликованной, в

соответствии с обычными советскими условиями, несколькими годами позднее).

Он вызывает размышления о значении имени «София, Премудрость Божия» и напоминает мне хорошо известный факт связи созданного в Киеве иконографического типа Софии с западным типом «Непорочности». Трудно не вспомнить еще и другой факт, а именно – факт украинского происхождения самого выдающегося русского софиолога – Владимира Соловьева. Итак, я попытаюсь ответить на вопрос о сущности этого феномена: Икона Софии. Собственно, речь пойдет о двух взаимосвязанных вопросах: 1. Что такое София? 2. Что такое икона?

Созданная в Византии восточно-христианская традиция иконы, развитая в восточно-европейском ареале, от Македонии до монастырей северной России, являет особый тип святого образа, который занимает среднюю позицию между эмоциональным и чувственным искусством Запада и схематичным и статичным возбуждением каких-нибудь индуистских йантра или исламских каллиграфических изображений. Он не является ни тем, ни другим, но объединяет в себе очень существенные элементы их обоих, например, некоторые священные монограммы, ΙΣ ΧΣ, что означает Иисус Христос, ΜΡ ΘΥ, что означает Мать Божия и др., которые напоминают нам восточную склонность к каллиграфии, а также фигурные элементы. Традиционные законы иконы не позволяют ни миловидности ренессансных мадонн, ни тучности барочных святых; но отказ от чувственного не исключает человеческого лика и человеческой формы как главного отображения Божественного, и при всех художественных модификациях определенные аспекты древнегреческого художественного мировосприятия сохраняются, не допуская полной ориентализации. Движение еще сохраняется, его не заменяет тотальная статичность буддийского образа; восприятие пространства мистически модифицировано, но не искоренено; это чувство управляется аскетической дисциплиной, но не заменяется каким-то нирваническим отсутствием эмоций. Это художественное и духовное равновесие, существующее как раз

посередине между крайностями восточного негуманистического ощущения священного и западным гуманизмом, кажется, имеет какое-то особое универсальное значение. Оно – за пределами искусства, даже религиозного искусства. Конечно, такое равновесие, как любое равновесие, трудно было сохранить; на некоторых поздних иконах мы находим вряд ли нечто большее, чем тень этой давней гармонии. Но даже некоторые тени способны поражать.

Нужно помнить, что византийское богословие сталкивается со второй заповедью Декалога – «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх. 20:4).

И как раз именно Византия, создавшая икону, породила и радикальнейшее иконоборческое движение. На протяжении столетий, пока существовало это противостояние, православные были заняты анализом, осознанием, осмыслением доводов иконоборцев и поиском адекватного ответа. Таким образом, острейшая проблема иконы как таковой явно понималась ими как тождественная центральным проблемам христианской метафизики: отображение Трансцендентного в имманентном как тайна, возможность которой была обусловлена иной тайной, тайной Воплощения, которая сущностным образом связана с материнским достоинством Богородицы. Эта связь замечательно изложена в византийском литургическом песнопении эпохи, следующей за эпохой иконоборчества:

«Неописанное Слово Отца описало Себя в Своем Воплощении через Тебя, Матерь Божия; когда Он обновлял оскверненный образ (т.е. человеческую форму) в его первообразе (в Боге), Он наполнил его божественной красотой; и мы, исповедуя спасение, отображаем его реальность словами и делами».

Большое значение имеет то, что в тексте этого песнопения говорится о Богородице. Византийское богословие и литургия представляют Ее как привилегированное место во вселенной, где трансцендентный Творец Сам становится имманентным Своим творениям и откуда заново воссоздает их. Через Нее, как

сказано в некоторых важных с богословской точки зрения древних византийских песнопениях и гимнах, творения становятся новыми, ибо через Нее все творение радуется (последняя из названных формул, «О тебе радуется...», в России обозначает важный иконографический тип, который представляет Пресвятую Богородицу в космическом измерении). Вновь и вновь Она сравнивается с земным раем, с цветущим Эдемом. Она прославляется буквально как «Бога невместимого вместилище» и «честнаго таинства двери», «селение преславное Суцгаго на серафимех», Жертвенник, Скиния Святая, Святая Святых, Дом Божий, Врата Небесные (Быт. 28:17), т.е. вход и жилище радикально, онтологически неприступного Бога. Тут перед нами – важнейший парадокс библейской веры. Может ли Бог – трансцендентный, духовный и вездесущий – наделить Своим особенным реальным присутствием какое-нибудь отдельное место в пространстве, хотя бы это было Святая Святых или лоно Марии, физическое тело Человека Иисуса или евхаристические хлеб и вино; не кощунственно ли по отношению к духовному и исключительно трансцендентному учению отважиться говорить таким странным языком? Что ж, этот вопрос известен был еще Ветхому Завету. «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя!» (3Цар. 8:27). Но все же Божие намерение, замысел и обетование остаются такими, какими они выражены в Исх. 29:45: «И буду обитать (*w^ešākantî*) среди сынов Израилевых». Тот же семитический корень – *shakan* «поселиться», буквально «разбить шатер», – воспринятый греческим языком, употреблен в Иоанновом Прологе (Ин. 1:14): «И Слово стало плотью и обитало (*ἐσκήνωσεν*) с нами". Вездесущий стал Присутствующим, Невместимый обретает вместилище.

Но воля, враждебная этому Присутствию, которая называется в Новом Завете архонтом этого мира (Ин. 12:31, 14:30, 16:11), делает попытки развести Трансцендентность и имманентность, закрыть двери творения перед Творцом и таким образом очистить природу от всего сверхъестественного. В этом он получает некоторую поддержку от невольного

союзника: от zelotского богословского рационализма, жаждущего искоренить все, что в его глазах скомпрометировано каким-либо напоминанием о народных полужыческих верованиях древности или многобожия эзотерических кругов, и получить чистейший трансцендентализм.

Эта ревность понятна как протест, вызванный некоторыми недопустимыми преувеличениями; но и она в свою очередь недопустима, ибо несовместима с неотъемлемым богатством христианского опыта; эта ревность привела к антимариологическим, антисакраментальным и иконоборческим призывам, хорошо известным в истории христианства. Что же касается русского Православия, это заострило хорошо известные «софиологические» дебаты нашего столетия.

Мистическая концепция «Софии» содержит в себе как открытость творений перед Творцом, так и милость Творца к Своему творению, но и то, и другое – как единую и уникальную тайну. Эта концепция возникла в конце XIX века в философии и поэзии русского провидца и метафизика Владимира Соловьева (1853–1900), чтобы стать по-разному воспринятой и развитой двумя священниками-богословами – Павлом Флоренским (1882–1937) и Сергием Булгаковым (1871–1944), – но также чтобы встретить резкое противодействие со стороны многих других русских православных богословов (самые известные среди них Владимир Лосский и патриарх Сергий).

Может показаться немного странным, что концепция Софии обсуждалась (и обсуждается) в нашем столетии как что-то новое. Ведь в русской, как и в украинской православной иконографии «софиологические» темы и мотивы присутствовали на протяжении веков. Каковы же значение и богословское обоснование этих мотивов?

Основным источником их были книги «премудрости» Ветхого Завета. Оба духовных опыта, крайне важные для библейской веры – опыт первичной онтологической дистанции между Творцом и творением и опыт трансцендентного Присутствия, – привели к тенденции заменять Божие имя определенными словами, означающими модусы Его Присутствия в имманентности, такими как Его «Слава», Его

«Сила» (Лк. 22:69) и т. п. Особое место среди этих имен принадлежит «Премудрости», или Софии. Космическое измерение и демиургический характер этой «Премудрости» раскрывается во многих местах 8-й главы Книги Притч (Прит.8:22,27–31):

«Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони. [...] Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими».

То, что мы читаем здесь, не является ни Трансцендентностью как таковой, ни имманентностью как таковой, но точкой встречи их обеих; радость Творца разделена с Его творением и воспринята им. Очень легко увидеть поэтический, метафорический смысл, присутствующий повсюду в этом тексте, посредством риторической персонифицированной фигуры, но богословское значение этого текста не сводится лишь к его поэтике и риторике.

Что касается Нового Завета, то «Божия Премудрость» упоминается в Первом Послании к Коринфянам (1Кор. 1:24) в явно христологическом контексте. Для критиков «софиологической» концепции этот текст кажется решающим: «Божия Премудрость», считают они, есть просто одно из христологических имен – и ничего больше. Представляется важным, однако, что Апостол Павел говорит не просто о Христе, но о Христе распятом, Χριστὸς ἐσταυρωμένος, даже, согласно контексту, о Кресте (1Кор.1:18 ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ); здесь тема – так называемая икономия спасения, явно включающая кенотический акт Воплощения. Таким путем мы возвращаемся к тайне причастности, к обмену между божественным Логосом и тварной природой, заново сотворенной в Нем.

Так что это было не простое воссоздание языческих мифологий и гностических ересей, а скорее внутренняя

потребность христианского опыта в том, чтобы символическая фигура Софии представлялась тесно связанной не только с Христом воплощенным, а и с личностным орудием Его Воплощения, представляющим в этой орудийной функции Творение в целом, т.е. с Богородицей.

Латинская надпись XII века в римской церкви Санта Мария в Космедионе, принадлежавшая тем грекам, которые почитали иконы и были изгнаны иконоборцами, открыто именует Богородицу Премудростью Божиею. В ту же самую эпоху чтение из 8–9-й глав Притч было литургически связано с Богородичными праздниками как на Востоке, так и на Западе.

В русской рукописи XVII века София определяется как «душа неизреченного девства», т.е. сущность той чистоты, которая необходима для творения, когда-то сотворенного непорочным, чтобы оно оставалось открытым своему Творцу и было таким образом принято в общение с Ним.

Осмысливая комплекс этих идей, мы становимся способными постигнуть глубинное значение Софийной иконографии. Мы узнаем, например, это уникальное расположение Премудрости именно в том месте, где Сам Бог и Его Святые встречаются, так что Богородица и Иоанн Креститель обращены в своей молитве к Софии и, кажется, обращаются к ней, но над Софией расположена фигура Христа, верховного Участника этого диалога. Таким образом, мы не видим никакого языческого почитания Софии вместо Христа, никакой узурпации Христова места, лишь определенное отображение Его центральной позиции, поскольку престол Софии расположен ниже Христа, но между фигурами самых великих святых, изображенных в позе поклонения. Это кажется аналогичным месту Богородицы в иконографическом типе Пятидесятницы: Пресвятая Богородица находится среди трепещущих апостолов, Она – Сердце Церкви, а Христос – ее Глава; Глава тела помещена выше Сердца, но они вместе составляют функциональный центр всего организма.

Что же касается именно Киевского типа софийной иконографии, он демонстрирует отчетливую связь с католической иконографией Непорочного Зачатия. Доктрина

Непорочного Зачатия имела статус догмата, обязательного для каждого католика еще в прошлом столетии, до 1854 г.; она была хорошо известна в эпоху барокко (воспринята также Киевской православной традицией и защищалась великим православным богословом св. Димитрием Ростовским) и придала важные импульсы сакральному искусству той эпохи. В очень распространенном иконографическом стиле, например у Мурильо, образ Богородицы приобретает космическое измерение, заимствованное из апокалиптического видения (Откр. 12:1 и далее) «великого знамения», т. е. Жены, облеченной в солнце, с луной под ногами и короной с двенадцатью звездами на голове; в каждом из этих образов, включая украинскую православную софийную иконографию, перед нами – видение безгрешного творения, непорочного естества, земного рая в Эдеме перед Адамовым падением, т. е. видение земли, чистой, как небеса, видение Космоса, обретающего свою первобытную чистоту. Всякий, кто хоть немного знаком с мистическим символизмом, приобретающим такое огромное значение в художественных творениях, вдохновленных верой, может увидеть его уместность в воображаемых мирах Григория Сковороды или у Достоевского с его призывом целовать Матерь Землю, которая, по учению одной святой юродивой, упоминаемой в «Бесах», идентична Богородице («мать сыра земля Богородица есть») и обещает Божью милость ее блудному сыну Раскольникову.

Все мы знаем достаточно распространенные аргументы разных точек зрения, конфессиональных, «культурологических» или даже «геополитических» по поводу того, что само существование католической, ergo западной доктрины и иконографии Непорочного Зачатия, представленной в более или менее космических параметрах, уже достаточно для доказательства того, что любые идеи или образы этой тенденции абсолютно чужды конфессиональной идентичности Православия, так же как и культурной тождественности восточнославянского пространства, ибо представляют собой не более чем одно из следствий западной культурной экспансии или, согласно отцу Георгию Флоровскому, некую киево-

московскую «псевдоморфозу». Действительно ли это так? Характерный для римо-католического способа мышления догмат 1854 р. проявляется лишь в некоторых деталях своей неосхоластической артикуляции, т.е. в использовании ею таких юридических концепций, как заслуги, но не в ее сущности. Если русский православный богослов отец Сергей Булгаков, остро критикуя эти юридические концепции в своем мариологическом трактате «Купина Неопалимая» (1927), в то же время мог воспринять видение Непорочной Марии в ее сущностной, онтологической глубине, то можно показать, что он в этом вопросе был ближе к литургической, иконографической и мистической традиции Православия, чем его богословские антагонисты. Но мы не можем проследить в этом контексте все возможные богословские контroversы; касательно же культурологического измерения этой проблемы, то невозможно отрицать свидетельство такого гения Украины, как Сковорода, такого протагониста русской метафизики, как Достоевский, не говоря уже о неисчислимых фольклорных свидетельствах восточнославянских народов.

И теперь мы возвращаемся к проблеме иконы вообще, чтобы несколько иначе подойти к более широкой проблеме, а именно: Трансцендентность против имманентности.

Любая христианская теория сакрального искусства всегда сталкивается со второй заповедью Декалога: «Не делай себе кумира (*pesel*, εἰδωλον) и никакого изображения (*t^emûnâ*, ὁμοίωμα) того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх.20:4). Этот строгий запрет имеет очень глубокое значение, поскольку отрицает любое легкое удовлетворение духовного желания, любое потворство подмене, любую опасную смесь истины с иллюзией, защищая реальную вещь от компрометации ее подделками. Для религий, воспринявших наследие Ветхого Завета, запрет идолопоклонства составляет единственную возможность быть серьезными перед лицом Бога. Люди, исполняющие эту заповедь буквально, заслуживают уважения как защитники серьезности; даже если иконоборчество ранних протестантов нас несколько раздражает, поскольку они уничтожили богатства

средневекового искусства, мы, однако, должны понимать их мотивы.

Традиция православной иконы возникла и развилась, как известно, в Византии. Что ж, нужно еще раз сказать, что и сама Византия создала радикальнейшее иконоборческое движение задолго до западноевропейской Реформации. И в этом заключается тайна иконы: теория и искусство иконы действительно противостояли вызову иконоборчества, понимая, переосмысливая и трансформируя причины его возникновения и вырабатывая адекватный конструктивный ответ. В непосредственном контексте, открытом византийскими мыслителями, феномен иконы должен быть объединен не только с концепциями литургическими и эстетическими, но также с онтологическими и гносеологическими.

Слово «икона» происходит от греческого εἰκών «образ, изображение». В языке греческой православной традиции это слово очень насыщенное, с большим числом глубинных коннотаций. Оно употреблялось не только для обозначения предмета сакрального искусства, но прежде всего как богословский технический термин в контексте толкования видимого мира по отношению к невидимой реальности. «Воистину видимые вещи – явленные иконы (εἰκών) вещей невидимых», – говорит тот великий богослов эпохи патристики, чьи труды сохранялись на протяжении столетий под именем Дионисия Ареопагита. Все творение функционирует как «икона»; для разума, ищущего Бога, все есть «икона» в смысле известного высказывания Гете обо всех вещах как «лишь притче» (nur ein Gleichnis). Но это остается истинным, согласно византийскому богословскому учению, даже за пределами царства сотворенных вещей. Нетварный Логос и Сын Божий, т. е. Сам Христос, есть, по Апостолу Павлу, истинная икона Бога невидимого (2Кор. 4:4; Кол. 1:15). Таким образом богословие Иконы становится ее христологической основой. И в самом начале 1 Писания св. Иоанна мы читаем:

«О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни...» (1Ин. 1:1).

Лишь потому, что сверхъестественное было действительно пережито естественным образом как виденное человеческими очами и осязаемое человеческими руками, икона может быть оправданной с православной точки зрения как законное выражение христианской веры.

Что именно является предметом изображения в художественном и духовном контекстах иконописи? Реальность, которую можно назвать софийной в наиболее точном смысле этого слова, т.е. ни чисто Божественная, ни чисто человеческая, ни Трансцендентность, ни имманентность сами по себе, но, если воспользоваться высказыванием великого английского поэта Уильяма Блейка, «божественный человеческий образ»: человеческое тело, преображенное, прославленное и обожненное «действием Благодати в Христовых святых», по определению 7-го Вселенского Собора. Именно так, ни больше, ни меньше. Не Божественная Трансцендентность сама по себе, которая может быть визуально представлена лишь посредством какого-нибудь языческого или неоязыческого мифологического образа, чуждого любому христианскому реализму, (византийская иконография и раннее средневековое искусство вообще постоянно избегали изображения Бога Отца в виде величавого Старца с седыми волосами и бородой; при изображении некоторых мотивов Ветхого Завета, таких как творение неба и земли, Творец является с обликом Христа не только в византийской миниатюре, а и в скульптурах Шартрского собора и некоторых других западных шедеврах. И это было логично, ибо лик Христа возникает в контексте христианской традиции как единственный и неповторимый человеческий лик Бога невидимого, не только Сына, но также Иконы Отца. «Бога не видел никто никогда; единородный Сын, суший в недре Отчем, Он явил», Ин.1:18).

Лишь накануне Ренессанса ясность и порядок этих метафизических концепций затуманились, и таким образом появилась возможность для Микеланджело создать прославленное Творение в Сикстинских фресках (которые, будучи одним из высочайших достижений всей европейской

культуры, отображают вместе с тем глубочайший кризис сакрального искусства как такового).

Повторяю, искусство Иконы не поглощено ни божественным как таковым, ни «человеческим, слишком человеческим», по выражению Ницше, простым натуралистическим уровнем человеческого существования, который оказывается низведенным до своих границ. Реальность, которая с православной точки зрения может быть одновременно законно представлена и быть достойной этого, располагается точно в «софийных» пределах между имманентностью и Трансцендентностью, видимым и невидимым, естественным и сверхъестественным, творением и нетварной Благодатью, или, говоря точнее, там, где великая онтологическая граница пересекается и становится открытой благодаря событию Воплощения Христова. Что же касается непорочного материнства Пресвятой Богородицы, Она является орудием и действительным возвещением этого события. Когда иконописец поглощен не самими образами Христа или Богородицы, а образами тех других, «исполненных Благодати», т.е. святых, то суть остается той же самой, т. е. божественная Благодать становится видимой и осязаемой через человеческую форму.

Известный православный иконописец и богослов иконы нашего столетия Леонид Успенский (умер в 1988 г. в Париже) поясняет этот тезис в своем труде «Der Sinn der Ikonen» («Смысл икон»):

«Если Преображение является проникновением целостного духовного и материального состава молящейся личности нетварным светом божественной славы, то человеческое существо превращается в живую икону Бога, икона тем самым становится внешним выявлением этого Преображения, репрезентацией человека, исполненного Благодати Божией. Икона, таким образом, ни в коем случае не представляет саму Божественную Природу, но указывает на участие того или иного человека в Божественной Жизни. Это – свидетельство реально пережитого освящения человеческого тела».

Слово «икона», как и имя «София», означает, в конце концов, одно и то же: тайну человеческого достоинства в ее

христианской интерпретации.

К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской

Тема этой работы одновременно и узка, и широка почти до неисчерпаемости.

Она узка постольку, поскольку дело идет о простом вопросе: что могло означать в первой половине XI столетия имя Софии, «Премудрости Божией», которому был посвящен в 1037 году киевский храм – как ровно за пять веков до того, в 537 году константинопольская Айя-София, а через несколько десятилетий после того соборы Новгорода и Полоцка?

Или еще уже: каков смысл греческой надписи, идущей по краям полукупольного свода главного алтаря храма, вокруг изображения Богоматери Оранты? Надпись эта содержит, как известно², 6 стих 45 псалма: ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ οὐ σαλευθήσεται, βοήθήσει αὐτῇ ὁ θεὸς τὸ πρὸς πρῶτῳ πρῶτῳ. Но как следует переводить первые слова стиха: «Бог посреди нее» (буквальный грамматический смысл), или «Бог посреди него» (ибо в псалме речь идет о пребывании Бога внутри города, – слово «город», πόλις, по-гречески женского рода)? Посреди чего или, может быть, кого? Какова связь понятий: София, Богоматерь, город и, наконец, стена (ибо именовалось же это изображение Оранты «Нерушимая Стена»)? Итак, исследуются символические сцепления, стоящие всего-навсего за одной краткой надписью.

Но эта же тема бесконечно широка, поскольку речь должна коснуться чрезвычайно долгой и сложной предыстории тех символов, понятий, идей и мифологем, которые запечатлены в этом посвящении храма и в этой надписи. Заключительная точка интересующего нас пути ясна – она лежит в XI веке; но начало пути относится ко временам «пращуров любомудрия», к тем начальным эпохам средиземноморской цивилизации, когда в Ионии и в Иудее совершалась переработка смутных древнейших мифологических образов в осмысленные и высветленные символы философского умозрения.

Здесь сразу же необходима оговорка. История культуры, которая есть в своей существеннейшей части история человеческой символики³, имеет свою «арифметику» и свою «алгебру». Первая занимается теми значениями символов, которые текстуально засвидетельствованы для данной эпохи, для данного – и притом возможно более узко взятого – культурного круга. Полезность такого анализа и его принадлежность к позитивному историко-культурному знанию никому не придет в голову брать под сомнение. В рамках «арифметики» мы имеем право привлекать для выяснения смысла памятника первой половины XI века только тексты этого же столетия (т. е. прежде всего «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона). Но что делать с теми фактами, которые мы встречаем в русле той же самой мировоззренческой традиции, в том же самом потоке, но, так сказать, выше по течению? Может ли до конца исчезнуть из состава не прерывающегося потока традиции то, что однажды в него вошло? Вопрос стоит так: мы знаем, что христианство преемственно по отношению к Ветхому Завету, и мы знаем, что оно пришло на Русь в греческих мыслительных и словесных формах⁴; вытекает ли из этого, что те символические сцепления, которые текстуально засвидетельствованы лишь для отдаленных эпох иудейской веры и эллинской мысли, могут иметь хотя бы косвенное касательство к интерпретации древнерусского христианского памятника и текста?

Отвечать на такой вопрос следует с большой осмотрительностью. Ясно, что в памятнике XI столетия бессмысленно искать содержание мысли израильских пророков или греческих мудрецов с той непосредственной осязательностью, с которой мы вправе искать в нем содержание мысли того поколения русских людей, глашатаем которого был митрополит Иларион. Но это древнее мыслительное содержание и не отсутствует там в том смысле, в котором оно заведомо отсутствует в памятниках, скажем, ацтекской цивилизации. В плоде тоже «нет» породившего его цветка, но его там «нет» по-иному, чем в плоде другого растения или в

кристалле, и природа этого цветка имеет существенное касательство к природе плода.

Здесь дело идет о высшей математике гуманитарных наук, в которой есть свои «бесконечно малые», не поддающиеся недвусмысленному обнаружению сами по себе, но весьма осязательно влияющие на общий баланс. Обойтись без их учета невозможно, – в особенности же при работе над тем специфическим материалом, о котором идет речь в этой статье.

Ибо, во-первых, столь высокоразвитая и жизненная традиция, как христианство, к концу своего первого тысячелетия являет такую сквозную целостность и замкнутость, такую степень взаимной «пригнанности» входящих в ее состав символических структур, что в каждом фрагменте его содержания уже как бы дано в свернутом виде все целое. Иначе был бы невозможен известный каждому исследователю средневековой культуры феномен, когда заведомо не столь уж начитанный автор рассуждает на темы мистического умозрения так, как если бы в совершенстве изучил тексты Плотина и Прокла, – просто потому, что копь скоро зерно христианизированного неоплатонизма через посредство Псевдо-Ареопагита вошло в состав общехристианской традиции и органически с ней срослось, это зерно может вновь и вновь самопроизвольно разворачивать из себя все многообразие форм неоплатонического философствования⁵. Поэтому за спиной средневекового деятеля Церкви, государства или духовной культуры, если он работает в послушании традиции, всякий раз стоит вся эта традиция со всем своим прошедшим, хотя, разумеется, не как предмет исторического знания в современном смысле, а как смутно угадываемая глубина древности, мудрости и святости. Но для человека значимо не только то, что он «знает» в рационалистическом смысле этого слова.

Здесь можно заметить, что, во-вторых, средневековый человек был гораздо более нас склонен эмоционально переживать невыявленные для него значения литургической, художественной и тому подобной символики⁶. За понятным смыслом явственно присутствовала некая «премудрость»,

некая смысловая перспектива, просвечивание иных значений, которые совсем не нужно было логически выяснять для того, чтобы прочувствовать факт их существования. Обладает ли человек этим невыясненным имплицированным смыслом символа? На этот вопрос можно с равным основанием дать как положительный, так и отрицательный ответ: такова диалектика символических импликаций. Но средневековые видели только позитивную сторону этой диалектики (отсюда, между прочим, роль, которую оно приписывало вере, т. е. приятию некоторого невыясненного и до конца невыяснимого мыслительного содержания)⁷.

Наконец, в-третьих, исследуемые в настоящей статье образы, мифологемы и идеи относятся к особо устойчивым достояниям человеческой духовной и душевной жизни. Мы увидим, как они возникают задолго до рождения христианства и, войдя в христианский круг символов, вновь и вновь выплывают, удерживая изначальную свою суть.

Все это обосновывает наше право и нашу обязанность – предпослать разбору самого памятника и текста краткий обзор предыстории символа Софии по обеим линиям этой предыстории: греческой и библейской⁸.

Когда мы говорим «София Премудрость Божия», мы просто употребляем на правах русского имени собственного транскрипцию греческого имени нарицательного: σοφία и означает «мудрость»⁹. Это слово, в своих исторических судьбах predetermined к тому, чтобы в грекоязычной иудейской литературе эллинизма послужить эквивалентом библейского *ḥōk̄mā*, до этого многие века жило своей жизнью в языке быта и в языке философии. Мы должны уделить этой жизни хоть немного внимания.

Как только что было сказано, исследуемое слово имеет касательство к двум сферам: сфере быта и сфере умозрения. Но изначальное самого разделения этих сфер не существует: для архаического мышления все есть быт, но одновременно все есть миф, который и заменяет начальным эпохам культуры умозрение. Если мы будем присматриваться к слову σοφία с учетом законов мифомышления, мы должны обратить внимание

на то немаловажное обстоятельство, что это слово (как и соответствующие ему существительные древнееврейского, латинского, русского и прочих языков) – женского рода: ἡ σοφία. Мудрость – это она. Это свое свойство σοφία разделяет с другими греческими обозначениями «добродетелей» (например, «целомудрие», «благоразумие», «благочестие» и прочие слова этого ряда по-гречески и по-латыни женского рода, чем и объясняется традиция их аллегоризирования). Но «женственность» σοφία имеет в контексте мифомышления особый смысл. Дело в том, что по устойчивой схеме мифа, имеющей широкое распространение в самых различных культурах Евразии, мудрость принадлежит деве (или, что то же, мудрость есть дева). Мужчина может стать вещим лишь через вразумление от девственной богини или полубогини. Так, в «Старшей Эдде» Сигдрива, разбуженная Сигурдом дева-валькирия, поет ему в поучение «заклятья благие и радости руны»¹⁰. Так, в римской легенде царь-миролюбец, царь-праведник Нума Помпилий, властью таинственного ведения учреждающий новые обряды, обязан этим ведением нимфе Эгерии¹¹. Специально в греческом мифе образ девственной вдохновительницы и водительницы мужей выявляется в ряде фигур, среди которых можно упомянуть муз: но с наибольшей сосредоточенностью и четкостью эта идея реализована, конечно, в Афине Палладе. Уже у Гесиода Афина осмыслена как перевоплощение изначальной Мудрости: правда, последняя здесь обозначается не словом σοφία, но его синонимом μῆτις¹². «Разумностью» (φρόνησις) называет Афины Демокрит¹³. В своем качестве Мудрости Афина являет ряд интересных для нашего дальнейшего рассмотрения свойств. Во-первых, она, как было сказано, девственна: «античная мифология представляет себе Афины Палладу обязательно как деву, причем деву не по случайности, но принципиально и непреложно»¹⁴. Но ее девственности присуще и некое материнство: «бегущая ложа многодаровитая мать художеств» – именует ее орфический гимн¹⁵. Она есть мать в силу своей творческой плодовитости, а также потому, что она хозяйка, а именно – хозяйка городов, «Градодержица» (πολιούχος). В странном мифе о ее

полуродительских отношениях к Эрехтею фиксировано именно ее материнство по отношению к Афинам. И хотя нет ничего более чуждого духу греческого мифа, чем христианский образ Матери-Девы, все же внутренняя парадоксальная соотнесенность девства и материнства аттической богини мудрости была отчетливо прочувствована греками:

*Матерью деву Афину зовут, хоть она не рожала*¹⁶.

Будучи матерью устрояемых ею человеческих городов, Афина по-матерински заступает за них перед Зевсом и в час Зевсова гнева покрывает их покровом своих рук. Это подтверждено верховным авторитетом языческой Греции – дельфийским оракулом. Вот изречение пифии, обращенное к афинянам:

*Речью и мыслью за вас заступается часто Паллада –
Тщетно: не в силах она умолить вседержавного Зевса.*

И еще выразительнее говорит поэт и мудрец Афин VI века до н. э. – знаменитый Солон:

*Наш же не сгинет народ никогда по немилости Зевса
Или от гнева других в сонме бессмертных богов:
Великодушная наша заступница, дева Афина,
Зевса державного дочь, руки простерла над ним...*¹⁷

Итак, мы можем констатировать в мифологическом образе богини мудрости уже четыре взаимосвязанных и переливающихся друг в друга свойства: 1) девственность, 2) материнство, 3) любовь к устроенным, «благозаконным» городам людей и 4) готовность заступиться за эти города перед гневающимся верховным богом и тем снасти их, оправдывая свое наименование «Градохранительницы». В скобках заметим на будущее: каждое из этих четырех свойств войдет в византийское представление о Богородице, так что в целом общность между языческой и христианской «Градохранительницами» греческого народа окажется весьма выразительной¹⁸.

И еще одна важная черта: особо интимное отношение Афины к тому верховному богу, богу по преимуществу, к тому Отцу Зевсу, перед которым она заступает за общины людей. Ибо, родившись из головы Зевса, как его мысль и его воля, она

являет собою как бы его второе Я, «занимая ближайшее к Зевсу место», как замечает великий знаток мифов Плутарх¹⁹. Она делит с Зевсом его магическую эгиду, так что оба они суть «эгидодержцы», она же – ключарница тех потаенных покоев Зевса, где хранятся перуны, символизирующие мощь его космического действия²⁰. Виднейший советский исследователь античного мифа находит возможным говорить о ее «равнозначности» с Зевсом²¹. А потому в своем качестве воплощенной Мудрости она есть не чья иная, как именно Зевсова Мудрость; поскольку же Зевс, верховный бог, есть как бы «бог вообще», соответствие монотеистического Бога на многобожном Олимпе, то Платон и находит возможным назвать Афину «божьей мудростью» (θεοῦ νόησις)²². Так языческий философ, осмысляя мифологему Афины, буквально приходит к занимающему нас словосочетанию «Премудрость Божия», – только употребляя вместо слова σοφία его синоним νόησις.

Но нам пора вернуться к речению σοφία. Греческая литература начинается для нас с Гомера; и уже у Гомера мы встречаем интересующее нас слово в комбинации с именем Афины и под знаком единства жизненно-практического и бытийственно-мифологического элементов. Вот это место «Илиады» (песнь 15, ст. 410–413):

... ἀλλ' ὥς τε στάθμη δόρου νηϊέξιθύνει τέκτονος ἐν παλάμῃσι
δαήμονος, ὅς ρά τε πάσης εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης,
ὥς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχη τέτατο πόλεμός τε...

Дословный перевод этих строк гласит: «Но как снур выравнивает корабельное дерево в руке разумного зодчего, который хорошо знает всяческую мудрость наставлениями Афины, – так равными были их битва и война»²³. Итак, дело идет о весьма житейских вещах, ибо «зодчий», τέκτων, о котором Гомер говорит как о носителе σοφία, есть просто-напросто опытный плотник. Просто-напросто? Но ведь для Гомера нет ничего «обыденного», житейское для него совсем не тождественно обыденному, и ремесло этого плотника, работа с вещами и внесение в материал разумного смысла, а специально в данном случае – еще и выравнивания, равновесия, упорядоченности, есть, очевидно, дело

космической важности, вполне достойное того, чтобы им занялась сама Афина. Мы просим читателя присмотреться к предпоследнему стиху нашей цитаты: слова σοφίης и Ἀθῆνης, являющие одну и ту же грамматическую форму родительного падежа первого склонения, расставлены в гексаметре симметрично, завершая собой по одному полустишию и зеркально отражая друг друга. Значит, плотничья хватка и сноровка, посредством которых устроятся дом и город, зримые символы осмысленного порядка, суть в мире людей отражение космического «домостроительства» Афины. Запомним: высокое слово σοφία первый раз встречается нам в греческой литературе в применении к делу строительства и выравнивания, к художеству и ремеслу.

Но работа человека с вещами причастна этой σοφία лишь постольку, поскольку вносит в вещи смысл. Греческая философия, впервые возведя понятие σοφία в ранг категории, подхватила и подвергла всемерному заострению именно этот смысловой, интеллектуальный, духовный аспект «мудрости», резко отделяя ее от всякой практической и чувственной эмпирии.

Пифагореец Филолай (V век до н. э.) противопоставляет умозрительную «мудрость» (σοφία) жизненной «добродетели» (ἀρετή): мудрость совершенна, добродетель несовершенна, мудрость занимается космосом, добродетель – земными делами²⁴. Конечно, космос для пифагорейца совсем не то, что для человека Нового времени: не физический механизм, но зрелище мирового лада и смысла, «гармонии сфер». Афонские монахи, по ночам самоуглубленно созерцавшие, как звезды из чистого хрустального неба светят на грешную землю, в чем-то ближе к пифагорейским любомудрам, чем мы²⁵.

Еще выразительнее подчеркивает умозрительный характер «мудрости» послесократовская и слепплатоновская философия. Аристотель, посвятивший категории σοφία обстоятельные рассуждения в своей «Метафизике» и определявший ее как «знание о причинах и источниках»²⁶ и «знание о сущности»²⁷, многократно подчеркивает, что чувственное восприятие не есть σοφία. Другой ученик Платона,

Ксенократ, понимает «мудрость» как «знание о первопричинах и об умопостигаемой сущности» (οὐσίᾳς νοητῆς)²⁸, а возникшие в платоновском кружке «определения» – как «априорное» (ἀνυπόθετος) знание, знание вечносущего, умозрительное знание причины сущего²⁹.

Здесь «мудрость» все еще остается свойством мудрого человека и характеризует познавательный процесс, хотя бы и сколь угодно антисенсуалистически понятый. Но как раз отсюда совершается поворот к иному пониманию «софии», уже не гносеологическому, а онтологическому. Ибо знанием платоновско-аристотелевской умопостигаемой сущности, мыслящей самое себя (νόησις τῆς νοήσεως), очевидно, может обладать только она сама, и предикат мудрости, «софийности», может быть в настоящем смысле приложен только к ней.

Из субъекта этот предикат перемещается в объект, из человеческого ума – в бытие. Так, Платон заявляет, что σοφία «есть нечто великое и приличествующее лишь божеству»³⁰, а потому познающий человек может, как поняли еще во времена Пифагора, претендовать лишь на имя любителя мудрости-софии, т. е. философа. Поздний комментатор Платона, неоплатоник Прокл Диадох (V век), облекает концепцию объективно-бытийственной мудрости в четкую формулу: в умозрительном порядке идей и чисел он усматривает «истинную мудрость (σοφία), которая есть знание самой себя и мудрость самой себя (τῆς ἑαυτῆς σοφία), на самое себя направленная и самой себе сообщающая совершенство; а коль скоро там мыслящее, мыслимое и сама мысль едины, то число и мудрость также едины»³¹. Но эта же платоническая самодовлеющая «мудрость самой себя», покоящаяся внутри себя, с необходимостью выявляется вовне как σοφία космоса, сообщающая веществу меру, красоту и строй. И здесь круг замыкается: на высоком уровне идеалистического умозрения происходит возврат к изначальному, гомеровскому пониманию σοφία как предметной сноровки ремесленника, внедряющего форму в материал. Так, Платон называет мироустрояющее начало «Мастером», «Ремесленником» (буквальное значение слова, δημιουργός, «демиург», которое было весьма ходовым и

обыденным). «Всякий добрый мастер, – поясняет это словоупотребление Прокл, – владеет сродным ему материалом и сообщает веществу такой вид, какой захочет»³². И этот строящий космос «Мастер» во время своей работы держит в уме некий «вечный образец» своей мудрости³³. Понятая как творчество, как реализация замысла, σοφία есть, по характеристике современного исследователя неоплатонической традиции, «живое тело навеки связанных и переходящих одно в другое силовых оформлений, идущих со дна неутомимой бездны сверхсущего одного, первоначала и источника, цельное событие смысла»³⁴.

И как на заре, так и на закате античности ее понятие σοφία выступает в единстве с мифологемой Афины Паллады. Тот же Прокл Диадок именует Афину: «демиургическое умозрение, уединенная и невещественная мудрость (σοφία)³⁵; выясняется, что к этой воплощенной, олицетворенной «мудрости» можно обращаться как к живому лицу: «Смилуйся над нами и даруй нам сопричастность непорочной мудрости и исполнения духовной (νοερός – «умной» в староправославном смысле этого слова!) силы»³⁶. В упорядоченном здании греческого языка и греческого мифа идея Софии и образ Афины стоят друг против друга, взаимно отражая, осмысляя и объясняя друг друга³⁷. И на вопрос: что такое софия – можно ответить: это Афина, дева и мать, дочь и помощница верховного Отца, блюстительница благозаконных человеческих городов. И на вопрос: что такое Афина? – можно ответить: это «демиургическая мудрость», устрояющая мудрость мастера, которой создаются предметы обихода и устои семьи, дома и города, общины и законы, и, наконец, просторный дом мироздания³⁸.

И все же понятие «мудрости» в истории греческой мысли оставалось именно понятием, в самом себе лишенным личностных моментов. Мифологема Афины есть олицетворение мудрости, но мудрость не есть лицо. В особенности философская категория обладает внеличной отвлеченностью, для которой олицетворения, подобные наблюдаемому нами у Прокла, внутренне не столь уж обязательны.

Напротив, в сфере библейской традиции личный «ипостасный» облик «Премудрости» (*ḥōḵmā*, *ḥōḵmôt*) складывается с глубокой внутренней необходимостью. Здесь имели значение две предпосылки.

Во-первых, возраставшая в историческом процессе трансцендентность библейского образа Бога, Его удаленность от сотворенного мироздания, все настоятельнее требовала некоей посредствующей сущности, которая была бы одновременно и тождественна Богу в недрах Его самобытия, и отлична от Него. Этой потребности удовлетворял ряд понятий-мифологем, выступающий в ветхозаветных текстах почти как равнозначные: *rûaḥ 'ēlōhîm* или *rûaḥ yhwh* («Дух Божий» или «Дух Яхве»), *šēkîṇā* («Присутствие»), *mêmrā'* («Слово») и др.³⁹ К этому же ряду относился и «Закон» (*tôrā* «Тора»), который был для иудаизма некоторым аналогом того демиургического софийного «образца», о котором говорил Платон (см. выше): как сказано в Талмуде в контексте комментария на первые слова Книги Бытия, «Бог воззрил на Закон и сотворил мир»⁴⁰.

Но, во-вторых, в обстановке остро-личностного строя ветхозаветного мировоззрения⁴¹ самораскрытие Бога в мире явлений должно было быть понято опять-таки как лицо (или «как бы лицо»), как второе и подчиненное Я Бога. И вот в позднебиблейской дидактической литературе (Книга Премудрости Соломона, Книга Притчей Соломоновых, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова) мы встречаем образ «Премудрости Божией» (*ḥōḵmā* или *ḥōḵmat 'ēlōhîm*), описанной как личное существо, – или, если угодно, олицетворенное; но тогда мы обязаны констатировать, что это олицетворение осуществлено с несравнимо большей прочувзованностью, проникновенностью, интимностью, чем, скажем, у того же Прокла. В этом заключено различие, грань между античным интеллектуализмом и ветхозаветным персонализмом. Но и сходство велико. Как и эллинская Мудрость, облекшаяся в образ Афины, библейская Премудрость есть девственное порождение верховного Отца, до тождества к Нему близкая: «Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто оскверняющее не войдет в нее.

Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его»⁴². Как и σοφία, слова *ḥōktā* и *ḥōktôt* – женского рода, и в пассивном образе «чистого зеркала действия Божия» мы угадываем женственные черты. Далее, Премудрость в своем отношении к Богу есть специально Его демиургическая, мироустрояющая воля, – аспект, безусловно входящий в образ Афины-Софии, но не могший получить в греческом мировоззрении полного развития уже потому, что там отсутствовало представление о сотворении космоса во времени. «Когда Он уготовлял небеса, – говорит библейская Премудрость о своем сотворчестве с Отцом, – я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сыновьями человеческими»⁴³. Здесь важно все: и подчеркивание мотивов меры, закона и равновесия («давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его»), более того, некоей геометрической организации мироздания («круговая черта по лицу бездны»), – что заставляет вспомнить платоновский образ «бога, занимающегося геометрией»; и описание Премудрости как «художницы», по законам божественного ремесла строящей мир, – что снова сближает ее с Афиной; и присущее этой космогонической художнице целомудренное «веселье» – то, что в переводе на язык платонизма следует назвать творческим Эросом⁴⁴; и, наконец, особое отношение Премудрости именно к роду людей, к «сынам человеческим» (из X и XI глав той же Книги Премудрости Соломоновой мы узнаем, что Премудрость с самых времен грехопадения прародителей жалеет людей, спасает их и заступает за них, – как Паллада за афинян в упоминавшейся выше элегии Солона, Прем.10–11). Но об отношении Премудрости к людям, а стало быть, о ее этических и социальных аспектах нам придется говорить ниже; перед этим

необходимо еще одно небольшое замечание о космогонической ее природе.

Дело в том, что *ḥōkmā*-Премудрость – в древнееврейской сакральной лексике часто сближается еще с одним термином, а именно *rē'šîṭ* (в греч. передаче ἀρχή). Подлинное значение слова *rē'šîṭ* современному человеку не так легко осмыслить: его словарный перевод – «начало» (то самое «начало», в котором, согласно начальному стиху Книги Бытия, Бог сотворил небо и землю), но не в смысле начальной временной точки отсчета, а в смысле некоего лоно изначальности, бытийственного основания, принципа и первоначала⁴⁵. Во-первых, *rē'šîṭ* этимологически восходит к *rō'š* – «голова» – и потому означает как бы «главное»; но во-вторых, и *rē'šîṭ*, и греческое ἀρχή, как и *ḥōkmā* = *ḥōkmôṭ*, суть слова женского рода, что в контексте общечеловеческой эмблематики рождения и материнства приобретает немалое значение. Приравненность понятия *rē'šîṭ* понятию *ḥōkmā*, правда, не может быть с полной недвусмысленностью продемонстрирована на самих текстах ветхозаветного канона, но зато древняя иудаистская библейская эксегеза осуществляет эту приравненность очень наглядно. Арамейский Иерусалимский Таргум, восходящий к эпохе около начала нашей эры, заменяет начальные слова Книги Бытия "В начале (*b^erē'šîṭ*) сотворил Бог небо и землю» (Быт.1:1) поясняющим вариантом: «В Премудрости (*b^eḥûk^emā*) сотворил Бог небо и землю»⁴⁶. Значит, Премудрость как синоним начала есть материнское лоно изначальности, первопринцип бытия.

Но София-Хокма являет собой не только пассивно зачинающее лоно и «зеркало славы Божией» (такова ее роль по отношению к Богу): по отношению к миру это строительница, созидаящая мир, как плотник или зодчий складывает дом, и действующая в мире, как благоразумная хозяйка в доме. Дом – один из главных символов библейской Премудрости: «Премудрость построила себе дом (*bayit*)", – такими словами начинается знаменитая IX глава Книги Притчей Соломоновых (Прит.9:1). Дом – это образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса. Таков же и мифологический смысл города⁴⁷. Но порядок дома и

города есть духовный и душевный лад, выражающий себя в упорядоченности вещей: человеческий лад есть мир, и потому в «софиологической» Книге Притчей мы читаем похвалу миру: «Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир, нежели дом, полный заколотого скота, с раздором»⁴⁸. За домашним порядком стоит настроение бодрой выдержки, терпения, самообладания и самообуздания, и это есть опять-таки мудрость в своем качестве непомраченной, бодрственной, здоровой целости разума и воли, каковую русский язык по примеру греческого глубокомысленно именует целомудрием (греч. σωφροσύνη)⁴⁹. Сквозь все наставления Книги Притчей Соломоновых проходит контраст двух волей – строящей и разрушающей, собирающей и разрушающей, воли к согласию и воли к раздору: образ первой – Премудрость, образ второй – «злая жена». Когда мы читаем: «Мудрая жена устроит дом свой, а глупая разрушит его своими руками»⁵⁰, – мы должны понимать эту сентенцию в самом буквальном житейском смысле, без всякого аллегоризирования, но внутри самого этого буквального смысла (а не рядом с ним, как имеет место при иносказании) мы можем усмотреть снова противоположение этих двух бытийственных принципов сплочения и распада. Ибо повсюду – в малой вселенной человеческого дома и в большом доме богозданной вселенной, в быте людей и в бытии миров – друг против друга стоят все те же Премудрость и «неразумная жена». Уже неразумные животные в налаженности, упорядоченности и целесообразности своего поведения являют образ Премудрости: «Вот четыре малых на земле; но они мудрее мудрых: муравьи – народ не сильный, но летом заготавливают пищу свою; горные мыши – народ слабый, но ставят дома свои на скале; у саранчи нет царя, по выступает она стройно...»⁵¹. Но человек есть разумное существо, и Премудрость может взыскующе окликать его, взывать к его разумению и ставить перед сознательным выбором между собою и «неразумием»⁵². Притом существенно, что зов Премудрости к человеку раздается «с возвышенностей городских», во всенародности благозаконного города: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его»⁵³, заколола жертву,

растворила вино свое и приготовила у себя трапезу⁵⁴; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «кто неразумен, обратись сюда!» И скудоумному она сказала: «идите, ешьте хлеб мой, и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие и живите⁵⁵, и ходите путем разума⁵⁶».

Сплачивая людей в осмысленную и упорядоченную общность дома, города и народа, устанавливая между ними то согласие, которое так проникновенно описывается в псалме 132, *ḥōḳmā* в своем человеческом и общественном аспекте есть именно этот дух общности и сплочения, «соборности». О *šēḳîṇā* («присутствии» Бога) – теологической категории, более или менее эквивалентной «Премудрости»⁵⁷, – Талмуд говорит: «Когда все пребывают в единомыслии, они получают *šēḳîṇā*. Поэтому Гиллель⁵⁸ учит: «не обособляйся от общности⁵⁹». В комплексе идей Ветхого Завета Премудрость определенным образом связана и с мыслью о священной державе, о богохранимом царстве: недаром главные «софиологические» книги, Книга Премудрости Соломоновой и Книга Притчей Соломоновых, связаны с почитаемым именем мудрейшего из царей. Священная держава с ее единомысленными подданными и правильными устоями человеческого общежития есть еще один образ упорядоченного человеческого космоса, заградительной стены против хаоса.

Такова библейская Премудрость – самораскрытие сокровенного трансцендентного Бога в строе природы, в строе человеческого коллектива и в строе индивидуальной человеческой «духовности». Последний аспект связан с идеей внутренней чуткости, прозорливости и чистоты: «Она есть дух разумный, святой, однородный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невреждительный, благолюбивый, скорый, неухватимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи»⁶⁰. Вся XXXIX глава Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова есть гимн сакральному интеллектуализму раввинского типа, умственной собранности и бодрствования, противостоящей безответственному образу мыслей

непросвещенного язычника, «невегласа» (Сир.39). Здесь святость тесно смыкается с культурой и тонкостью ума, а грех с грубостью, – настроение, часто выступающее и в Талмуде: «Грубый человек не страшится греха, и невежественный человек не может быть свят, ... и нетерпеливый не может учить, и тот, кто занят торгом, не может стать мудрым...»⁶¹

Первые ученые богословы христианства⁶² приняли библейскую идею Премудрости из рук александрийской иудео-эллинистической теологии в той платонизирующей переработке, которой подверглась эта идея в головах мыслителей типа Филона⁶³. У Оригена мы читаем: «Если возможно помыслить бестелесное бытие многообразных мыслей, объемлющее логосы мирового целого, но притом одушевленное и как бы живое, то мы познаем, что стоящая превыше всякой твари Премудрость Божия справедливо говорит о себе: «Бог создал меня началом путей Своих»⁶⁴. Эта весьма содержательная дефиниция представляется внутренне двойственной. С одной стороны, Премудрость явно тождественна для Оригена с умозрительным миром платоновских идей, первообразов, логосов, чистого смысла, с тем бестелесным «образцом», которым, по Платону «Тимею», руководствовался при построении космоса демиург; мы по всей видимости не выходим из чисто греческого круга представлений. Но, с другой стороны, этот интеллигибельный космос предстает как личность – «одушевленным и как бы живым», причем Ориген позволяет себе выражаться лишь робко и неуверенно («... если возможно помыслить ... как бы живое...»). Правда, и эта мысль далеко не чужда Платону, более того, в том же «Тимее» отчетливо сказано, что мир идей в своей целокупности есть живое существо⁶⁵; и все же акцентирование личностного момента в бытии Софии ближе к библейским традициям. Очевидно, у «Бога живого» и Его Премудрость должна быть живой – не только субстанцией, но и ликом.

Но каков же он – лик Премудрости? Наиболее простым, основанным на текстах Нового Завета и самоочевидным был ответ: это лик Иисуса Христа, вочеловечившегося творческого Логоса⁶⁶. Сами понятия Премудрости (σοφία) и Логоса (λόγος), т.

е. разумно-оформленного и оформляющего Смысла, были внутренне близки; доходящая до тождества неразличимость ветхозаветной Премудрости и Самого Отца, функция Премудрости как самораскрытия Отца, – все это опять-таки подходило к Сыну; далее, космогоническая, мироустроющая роль Софии также прослеживалась в Логосе, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο («Имже вся быша»); наконец, если дело библейской *ḥōk̄mā* состоит в том, чтобы реализовать принцип вечного блага в мире людей, сводить его с небес на землю, то где это дело могло обрести более выразительный символ, чем в «вочеловечении» Второго Лица Троицы? Притом всем были памяты слова апостола Павла, прямо называющего Иисуса Христа «Божьей силой и Божьей премудростью (σοφία)»⁶⁷. Поэтому не приходится удивляться тому, что для начала христианская философия не могла освоить библейские речения о Премудрости иначе, как отнеся их все без исключения к Сыну, к Логосу. Более того, когда Иероним цитирует уже упоминавшийся нами текст Иерусалимского Таргума «В премудрости сотворил Бог небо и землю», он переводит его – не только на латынь с древнееврейского, но и на язык христианской теологии с языка талмудических толкований – так: «В Сыне (in Filio) сотворил Бог небо и землю»⁶⁸. Особенно часто прилагает ко второму Лицу Троицы имя Премудрости Ориген: «Каково имя Премудрости? Иисус,... дабы и нам Сей человек уделил взаимную эту сопричастность, дабы воспринявши ее мы стали премудрыми, понимающими в Боге и человеках, добродетелями украсив душу во Христе Иисусе»⁶⁹, – таких мест у многоученого александрийского теолога можно найти много⁷⁰. Но и ортодоксальнейший Афанасий Александрийский именует Христа «единородной Премудростью»⁷¹. Приравнивание слова «Премудрость» к другим христологическим обозначениям типа «Слово» (λόγος), "Сила" (δύναμις), "Путь" (ὁδός), "Истина" (ἀλήθεια), "Жизнь" (ζωή) и пр., проникает и в литургическую поэзию; так, Косма Иерусалимский обращается к Христу: Σοφία, λόγος καὶ δύναμις («Премудрость, Слово и Сила») ⁷².

Однако христологическая интерпретация не только не исчерпывала для деятелей патристики, а позднее для ученых

византийцев сущность Софии, но и не могла иметь вполне буквального смысла. Прежде чем мы убедимся в этом на основании текстов, рассмотрим два априорных тому доказательства. Первое – догматическое: как-никак, Премудрость Ветхого Завета говорит, что Бог «сотворил» ее «началом путей Своих»⁷³, – и если Ориген в доникийскую эпоху и в рамках своей неортодоксальной христологии мог относить эти слова ко второму Лицу Троицы⁷⁴, то после арианских споров говорить о сотворенности Логоса было немыслимо. Коль скоро в Премудрости присутствует хотя бы тень «тварной» природы, значит, она может быть приравниваема Сыну в определенной системе отношений, но не отождествляема с Ним в собственном смысле слова. Христос «есть» Премудрость, но Премудрость еще не «есть» Логос. Второе доказательство относится не к догматическому, а к образному уровню: из древнего иудео-эллинского образа Премудрости – всезачинающего материнского лона бытия, заботливой хозяйки космического «домостроительства» – невозможно исключить его женственные черты. Безусловно, мы должны остерегаться усматривать в Софии «Вечную Женственность» в том модернизирующе-сентиментальном смысле, который присваивали этому символу Готфрид Арнольд или Владимир Соловьев⁷⁵: София есть женственность как раз в такой мере, что это нисколько не может помешать ей символизировать Христа⁷⁶. Пример поможет пояснить дело.

Византийская эксегеса усматривала образ Премудрости Божией в женщине из евангельской притчи, отыскивающей потерянную драхму⁷⁷. В проповеди на этот текст, ложно приписанной Иоанну Златоусту, мы читаем: «... И вновь Премудрость, светоченосица Христова, возжегши свечу и утвердив ее на подсвечнике креста, всей вселенной освещает путь ко благочестию. Свечою этою пользовалась Премудрость Божия, когда искала утраченную драхму, единую из десяти, девять же ангельских драхм сочетала воедино. Кто же эта жена, имущая десять драхм, необходимо, возлюбленные, молвить! То сама Премудрость Божия, имущая десять драхм. Каковых? Сочти: Ангелы, Архангелы, Начала, Власти, Силы, Престолы,

Господства, Херувимы, Серафимы, – и Адам первозданный. Эту-то драхму Адамову, дьявольским коварством похищенную, и в бездну житейскую погруженную, и многообразными греховными наслаждениями засыпанную, Премудрость Божия, явившись, вновь отыскала. Как отыскала, возлюбленные? Сошла с небес, приняла глиняную лампаду плоти, засветила в ней свет Божества, утвердила на подсвечнике креста, взыскала драхму, во двор сей и в овчарне ангельской водворила ее»⁷⁸.

Такое же толкование притчи предлагает и Роман Сладкопевец в своем пасхальном кондаке «На Воскресение Господне и на десять драхм»: «Жена есть Добродетель (ἀρετή) и Премудрость (σοφία) Создателя, сиречь Христос, Божия Премудрость и Сила»⁷⁹. В обоих текстах на уровне логического смысла Премудрость и Христос отождествлены (у Романа, в отличие от Псевдо-Иоанна, это сделано и на словесном уровне); на уровне образной символики самостоятельный образ трудолюбивой и заботливой хозяйки мирового целого хотя и указывает на образ Христа, но в нем не исчезает; наконец, на словесном уровне Псевдо-Иоанн именует Премудрость «светоченосицей Христовой», тем самым как бы отделяя ее от Самого Христа, и Роман по видимости недвусмысленно сливает их воедино, хотя очевидно, что оба автора отнюдь не выступают как представители двух различных теологических теорий, но имеют в виду одну и ту же суть. Для обоих образы Христа и Премудрости стоят между собой в отношениях одновременно и тождества, и различия.

Есть основания полагать, что неясность границ образа Софии, открытость этого образа вверх, в направлении Бога-Слова, и вниз, в направлении просветленной «твари», существенным образом связана с глубинной природой самого понятия Премудрости. Ибо в мире Софии часть равна целому, чью целокупность она вбирает в себя; в мире Софии низшее подобно высшему, чей образ оно приемлет. Существует много патристических текстов, связывающих Премудрость с идеей «обожения» (ἀποθέωσις), освящения и возвышения до Бога человеческого естества. Еще Григорий Нисский (IV век) учил, что Премудрость сообщает человеку «нетление» (ἀφθαρσία)⁸⁰, а

его старший брат, Василий Великий, говорил в аналогичном контексте о «богоподобии»⁸¹.

Максим Исповедник высказывает эту мысль с предельной четкостью: «Для единения с Богом у нас нет иного посредника, кроме Премудрости»⁸². Мир Софии – это мир «преподобия», уподобления низшего – высшему, плоти – духу, духа – Богу, мир той «аналогии» (ἀναλογία) между божественным образом и дольным отображением, которую Псевдо-Дионисий Ареопагит усматривал в иерархии бытия⁸³, а сама София есть эта связующая аналогия. Поэтому на вопрос: что же есть София – божественное ли начало или «тварное»? – мы должны ответить: да, божественное – но постольку, поскольку оно светит дольному миру, нисходит к нему в любовном «истощении» (κένωσις), устрояет и освящает его и, наконец, самооблекается в плоть⁸⁴; да, «тварное» – но постольку, поскольку оно приемлет горний образ, горний закон, горний свет и по лестнице подобий восходит до Бога.

Эта «открытость» образа Софии в различных направлениях побуждает нас проследить эти направления. – Прежде всего следует отметить связь Софии не только со второй, но и с третьей ипостасью Троицы – со Св. Духом. Здесь важны два аспекта. Во-первых, слово «дух» в семитических языках женского рода – евр. и сир. *rûaḥ* (в греческом слово πνεῦμα среднего рода)⁸⁵: недаром он является в образе голубки, искони символизирующей на Ближнем Востоке материнское начало. Патристическая теология еще сохраняла воспоминание о том, что для иудея *rûaḥ haqqōdeš* («Дух Святой») и Премудрость были очень близкими понятиями. Во-вторых, аспект игры, веселья, праздничности, констатированный нами выше в облике ветхозаветной Премудрости, очень существен для третьей ипостаси: в тропаре Космы Иерусалимского Св. Духу, начинающемся словами Βασιλεῦ οὐράνιε, Παράκλητε («Царю Небесный, Утешителю...»), эпитет, крайне неточно переданный в традиционном переводе как «жизни Подателю», на самом деле звучит в подлиннике как ζωῆς Χορηγός, т. е. «хороводоначальник жизни», «хорег жизни», – так что Св. Дух описан здесь как некий христианский аналог Диониса, как

предводитель вселенской пляски⁸⁶. Премудрость, которая «была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его» (см. выше), имеет самое близкое касательство к тому «хороводу», который ведет Параклит. Следует, наконец, иметь в виду и общую пневматоцентрическую окрашенность восточного христианства в отличие от христоцентрического характера христианства латинского.

Но каким бы ни было отношение Софии к Лицам Троицы, – она тождественна с Каждым из Них лишь постольку, поскольку Они устремляют Свой свет долу, на освещение твари и плоти. Ибо сама по себе она есть лишь «отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия». Поэтому символ Софии оказывается особенно тесно связан с теми символическими образами, которые являли уму византийца идею просветленной плоти, просветленного человеческого естества. Таких образов следует назвать по крайней мере три: Богородица, Церковь и священная христианская держава.

Начнем с первой⁸⁷. Добродетели Девы Марии – совершенная чистота и то пассивное женственное послушание, которое выражается в словах: «Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему»⁸⁸, – суть специфически «софийные» добродетели, соответствующие ветхозаветному образу «чистого зеркала». Умозрительная мариология начинается в Византии с Ефрема Сирина (ум. в 373 году), прославлявшего Марию как безусловно непорочную и сияющую «несравненным изяществом» этой непорочности дочь человеческую, в которой род человеческий получает освящение⁸⁹. Но особый расцвет софиологическое осмысление образа Девы Марии получает с VI-VII веков в культе и богослужебной поэзии⁹⁰. Как уже говорилось выше, Богородица вступает в наследственные права над эпитетами языческой Софии – Афины: даже воинские, бранные функции копьеносной Паллады находят свое соответствие в почитании «Взбранной Воеводы» (ἡ ὑπέρμαχος στρατηγός). В загадочном Акафисте Богородице, о времени создания и авторстве которого до сих пор не прекращаются споры⁹¹, это понимание Богоматери нашло свое суммированное

выражение. Акафист выразительнейшим образом соединяет образ Девы Марии с софийными мотивами дома, храма, утверждающего столпа, основания, заградительной стены против хаоса: уже в иконе 10 Богородица именуется «стеною девам» (τεῖχος τῶν παρθένων), но в иконе 12 нанизываются одно за другим наименования «шатра Бога и Слова» (σκηνή, в традиционном переводе «селение»), ветхозаветной «Святая Святых» иерусалимского храма, позлащенного Ковчега Завета, «непоколебимого столпа Церкви», «нерушимой стены царства». Весьма важен этот последний эпитет: вместе с другим («честный венче царей благочестивых») он указывает на связь образа Марии с идеей священной державы и победоносной царственности, что опять-таки характерно еще для ветхозаветной Премудрости. Автор Акафиста подчеркивает космологическую роль Марии: в ней «Творец явил обновленное творение» (νεάν ἔδειξε κτίσιν, икос 7). Характерен самый подбор слов, художественным внушением вызывающий в уме читателя нужную идею: «Спасти желая мироздание («космос», τὸν κόσμον), Устроитель мирового целого... (ὁ τῶν ὅλων κοσμήτωρ)» (начальные слова 9 кондака). Построя миропорядок как гармоническое единство противоположностей и сочетая горнее с дольным в нерасторжимой «анalogии» (см. выше), Богородица-София именуется «сводящей воедино противоположное» (ἡ τὰναντία εἰς ταὐτὸ ἀνάγουσα, икос 8). И даже там, где эта новая София выступает как антагонистка древней языческой Софии, «госпожи философов», по слову Климента Александрийского, само противопоставление сближает эти два образа: речь идет о знаменитом иконе 9, рисующем бессилие античной мирской мудрости перед христианской тайной, явленной в образе девственной матери⁹².

Понятая так, Богоматерь являет собою символ идеальной Церкви, идею церковности. О связи между ветхозаветной мифологемой Премудрости и представлением о «единомысленной» человеческой общности уже было сказано выше; естественно, что и христианство связало образ Софии с идеалом церковной «кафоличности», «соборности». Если имя Софии есть как бы вещественный знак для «пропорции» между

Божеским и человеческим, то Церковь сама была для своих адептов осуществлением такой «пропорции». София – Мария – Церковь: это триединство говорило византийцу об одном и том же – о вознесении до Божества твари и плоти, о космическом освящении.

Выражая идею иерархической лестницы между горним и дольным, идею освящающей силы Бога, концентрическими кругами распространяющейся на мироздание, символ Софии сам как бы имеет структуру концентрических кругов. За Марией – средоточием «обновленного творения», за меньшим концентрическим кругом – Церковью, следует больший круг: все христианское человечество, устроенное как священная благочестивая держава. Это – момент, особенно важный для ранневизантийской идеологии эпохи императора Юстиниана, ведшего борьбу за объединение всей христианской «ойкумены» в просторном «доме» вселенской империи. Здесь на наших глазах утонченнейшие умозрительные построения и конкретнейшие политические интересы поистине сливаются воедино под знаком Софии, сопрягающей горнее и дольное⁹³. Из этого ясно, почему освященный 12 декабря 537 года величайший из храмов Византии, призванный дать вещественное воплощение сокровенной идее Константинова града, был посвящен имени Софии: здесь София являет собой символ теократического принципа. Выше приходилось говорить о связи между образом ветхозаветной Премудрости и фигурой царя Соломона, мудрейшего устроителя священной державы и строителя Храма, двояким образом давшего вещественный дом для невещественной святыни; Юстиниан же был для официальной идеологии «новым Соломоном». Это «соломоновское» начало, начало государственности в византийском образе Софии хорошо выражает миниатюра из манускрипта № 6 Королевского собрания в Копенгагене⁹⁴: справа на высоком троне, в царской одежде и венце восседает Соломон, бодрым и проницательным взором широко раскрытых глаз взирая на зрителя; у его ног на простом табурете сидит Иисус сын Сирахов, являя собою образ скромного мудреца, несколько напоминающего античных философов; а из-за

роскошной колоннады с акаифовыми капителями, замыкающей сцену сзади, подымается по грудь фигурка самой Премудрости, в Богородичном мафории и со свитком в руках. Благоверное царство и благочестивая ученость – вот две равновеликие формы проявления Софии в мире людей. Собирая космические тела в устроенное мироздание, собирая разрозненные мысли людей в дисциплинированный интеллектуальный космос, Премудрость собирает и земли, города, страны в централизованную сакральную державу. Ибо государство тоже есть ее «дом».

Таковы главные смысловые грани древнего символа Премудрости Божией. Нет нужды напрягать фантазию, чтобы представить себе, каким новым блеском засверкала каждая из них для современников и единомышленников князя Ярослава и митрополита Илариона. Возьмем, например, присутствующий еще в ветхозаветном образе Премудрости и, в конце концов, в самом слове «Премудрость» момент сакрального интеллектуализма. Более старые, нежели киевская, культуры, например византийская, после всех своих кризисов слишком хорошо знали горькую реальность разлада между верой и разумом, чтобы уберечь во всей наивной полноте мечту о единстве «страха Божия», являющего собой, как известно, начало ветхозаветной Премудрости, – и подвижной тонкости самозаконного ума. Не то на Руси: здесь еще длилось первое приобщение к христианству и одновременно к интеллектуальной культуре, когда то и другое выступает почти в тождестве. Митрополит Иларион недаром видит в обращении Владимира не только подвиг веры, но и подвиг разума, «остроумия»: «Ты же, о блаженниче, ...токмо от благаго смысла и остроумия разумев, яко есть Бог един Творец»⁹⁵. Веровать в единого духовного Бога, как очень остро чувствует Иларион, не просто святее, но и умнее, чем в богов примитивного язычества: именно потому святее, что умнее, и потому умнее, что святее. Вера в невидимое, в то, что неподвластно грубому чувственному восприятию, воспринимается на этом этапе как особо высокая ступень разума. «Како вселися в тя разум, выше разума земленных мудрец, еже возлюбити невидимаго, и о

небесных подвигнуться?» – вопрошает Иларион Владимира⁹⁶. Ибо у акта веры и акта разума есть по крайней мере одно общее свойство: оба они требуют сознательной сосредоточенности, требуют внутренней бодрственности, как бы пробужденности от полусна примитивного родового сознания, – требуют нового чувства ответственности. Эту «просветительскую» сторону христианизации Руси ее передовые люди должны были воспринимать особенно остро именно в княжение Ярослава, коль скоро киевский летописец, уподобив Владимира пахарю, именно Ярослава, «Мудрого» учредителя книгохранилища (при храме св. Софии!) и школ, сравнивает с сеятелем, «се же насея книжными словесы сердца верных людей»⁹⁷. Для тех, кто переходил к «духовной» вере, к незримому Богу и к святоотеческим учителям от культа Перуна и Волоса, вера принимала прежде всего облик грамотности, книжности, любомудрия – любви к Премудрости-Софии.

То же относится и к другой грани интересующего нас символа – к идее городского устройства и государственности. Характерное для позднеантичного христианства трагическое переживание антагонизма между «градом Божиим» и «градом земным» – чувство, порождавшееся ужасами упадочного римского урбанизма и вылившееся в целом ряде красноречивейших текстов от новозаветного Послания к евреям до Августина, – совершенно чуждо молодой христианской культуре. Для вчерашних варваров, впервые пробужденных к «духовности», Церковь и школа, держава и город являют одну и ту же идею осмысленного порядка, схватываемую в единстве: кризисы и трагедии, которые принудят к более точному разделению идей, придут позднее. Западная Европа пережила пору наивной недифференцированности религиозных и государственно-цивилизаторских идеалов в эпоху Карла Великого (768–814), когда средневековое христианство обернулось не столько монашеско-аскетической, сколько придворно-воинской гранью, выступая в полном единстве с мирскими устремлениями к правовому порядку, градостроительству и образованию; теперь эта пора пришла и для Руси. Но есть и разница: если Карла Великого отделяли от

крестившего франков Хлодвиг (482–511) три столетия, то для современников Ярослава крещение Руси было близко, как вчерашний день. Поэтому переживание блеска державы и градостроительства как осуществления замысла Бога было здесь едва ли не полнее.

Русская государственность только после крещения Руси получает возможность сполна осознать себя самое и укоренить себя в системе идей космического размаха. Право складывающейся феодальной элиты на власть оправдано для нее самой не только ее воинской доблестью, родовитостью и богатством, но и ее приобщенностью к особенно высокой религиозной и интеллектуальной культуре, своей обособленностью от необращенных «невегласов». Впереди своего века были те люди, о которых можно было сказать то, что Нестор Летописец говорит о Борисе: «Взимаше бо книги и чтяше, бяше бо и грамоте научен...»⁹⁸. Иларион молится своему духовному Богу, только что пространно исповеданному им во всех догматических тайносплетениях его непостижимой духовности: «боляры умудри»⁹⁹. Мы должны воспринять эти слова в их контексте: Премудрость христианской веры, возвещаемая в литургическом чтении Евангелия¹⁰⁰, которая есть та самая мировая Премудрость Божия, что правит звездами, городами и народами, должна наставить первых людей земли русской искусству правления. С Премудростью русская священная держава нисколько не ниже греческой священной державы; недаром тот же Нестор приравнивает Владимира Константину Великому¹⁰¹. А значит, и столица Владимира равна в славе столице Константина, и главный храм этой столицы имеет право носить то же самое многозначительное имя, что и освященный за полтысячелетия до того главный храм Константинополя, – имя Премудрости – Софии.

Вернемся к молитве Илариона о Русской земле. Вот ее полный текст: «Мир утверди, страны укроти, глад угобзи, владык наши огроби странам, боляры умудри, грады разсели, Церковь Твою възрасти»¹⁰². Молитву за «грады» мы находим на весьма важном месте – непосредственно перед молитвой за

Церковь. В эту эпоху Русь переживала – впервые! – стремительный взлет градостроительства, который должен был оказывать на воображение русских людей сильное воздействие¹⁰³. Упорядоченное и замкнутое внутреннее пространство города¹⁰⁴, организованное вокруг храмов, отгороженное крепкими стенами от хаотических просторов степи, где рыскали печенег¹⁰⁵, место княжьего суда, средоточие веры и учености, – пространство это являло свежему взгляду молодого народа такой явственный образ устроенного «дома» Премудрости, обособленного от «тьмы внешней», о котором мы едва можем иметь смутное представление. И в своем смысловом аспекте город соотнесен для средневекового человека с храмом: город – это как бы просторный храм, храм – как бы средоточие города, и оба суть образы одного и того же идеала – Небесного Иерусалима. Софийский собор есть такая часть Киева, которая по смыслу своему равна целому. Вот как Иларион в своем обращении к Владимиру говорит о храмовладельческой и градостроительской деятельности Ярослава (в крещении Георгия): «Сын твой Георгий..., иже недокончанаа твоа доконча, акы Соломонъ Давыдова, иже дом Божий великий святыи Его Премудрости създа на святость и освящение граду твоему, юже с всякою красотою украси, златом и серебром и каменiem драгимъ, и съсуды честными, яже церкви дивна и славна всемъ округнымъ странамъ, якоже ина не обрящется во всемъ полунощи земнемъ, от востока до запада, и славный град твой Киевъ величествомъ, яко венцемъ, обложилъ, предалъ люди твои и градъ Святыхъ всеславней, скорей на помощь Христианомъ, святыхъ Богородици, ейже и церковь на великихъ вратахъ създа во имя перваго Господскаго праздника святааго Благовещения, да еже целование Архангелъ дастъ Девици, будетъ и граду сему. К оной бо: радуйся, обрадованне, Господь с тобою! К граду же: радуйся, благоверный граде, Господь с тобою»¹⁰⁶.

Мы узнаем в этом исключительно богатом мыслями тексте весь круг софиологических мотивов, прослеженный нами ранее в ветхозаветной и византийской традиции. Перед нами возникает как бы множество концентрических сфер бытия:

Богородица как средоточие храма, храм как средоточие города, город как средоточие «округных стран... от востока до запада». Ярослав Мудрый приравнивается такой софиологической фигуре, как Соломон, с именем которого связаны ветхозаветные похвалы Премудрости. Киевская София, как в свое время Константинопольская св. София, сопоставлена с Соломоновым Иерусалимским храмом; более того, она многозначительно именуется «домом» (срв. слова Книги Притчей: «Премудрость построила себе дом»). И образ для всего этого упорядоченного и освященного мира города и державы – Богородица в Благовещении, несущая внутри себя воплощаемый мировой смысл – Логоса.

В свете этих слов мы и должны усмотреть значение интересующей нас надписи по краям конхи апсиды главного алтаря Софии Киевской: ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ οὐ σαλευθήσεται, βοηθήσει αὐτὴ ὁ θεὸς τὸ πρὸς πρῶν πρῶν.

Эта надпись воспроизводит стих VI псалма 45 (по счету, принятому в синагогальной традиции, – 46). Весь псалом построен на контрасте двух образов: мирового хаоса и незыблемого Богохранимого града¹⁰⁷. Вокруг этого града бушуют стихийные катаклизмы и военные бури: «Не убоимся, хотя бы поколебалась земля, и горы двинулись в сердце морей. Пусть шумят, воздымаются воды их, трясутся горы от волнения их... Восшумели народы, двинулись царства... Придите и видите дела Господа, какие произвел Он опустошения на земле: прекращая брани до края земли, сокрушил лук и переломил копье, колесницы сожег огнем» (Пс. 45:3–4,7,9–10). Но для града и дома Божьего вся эта игра космических сил оборачивается весельем, ибо он надежно защищен присутствием Бога: «Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего. Бог посреди него; он не поколеблется: Бог поможет ему с раннего утра» (Пс. 45:5–6).

Надпись идет над головой мозаичной фигуры Богородицы-Оранты в конхе апсиды и находится с этой фигурой в очевидной смысловой связи. Характер этой связи тем важнее, что Оранта занимает в системе мозаик Софии Киевской совершенно исключительное место. Это изображение, имеющее в высоту

5,45 м.¹⁰⁸, бросается в глаза каждому входящему в храм и до всякой рефлексии воспринимается как главное, центральное, доминирующее: образ Оранты определяет лицо всего интерьера. Каков этот образ?

Традиционный жест Оранты, восходящий к раннехристианскому искусству, – поднятые до уровня головы руки – есть жест молитвы. Но сказать так – значит сказать еще не все. Слово «молитва» слишком легко воспринимается после веков новоевропейской культуры в настроенческом, сентиментальном, психологическом, пиетистском духе, как «Andacht»; средневековая архаика понимала молитву иначе и притом более жизненно. Чтобы понять подлинный смысл жеста Оранты, полезно вспомнить известное место в Библии, где описывается именно такой жест. Согласно повествованию Книги Исхода, во время тяжелой битвы израильтян с амаликитянами Моисей поднял руки в молитве за свой народ – и до тех пор, пока он упорным усилием удерживал руки воздетыми, побеждали израильтяне, а когда руки Моисея невольно опускались, одолевали враги¹⁰⁹. Участие Моисея в битве даже по чисто физической своей трудности не уступит труду каждого ратника. В свете этого эпизода, популярного в средние века и служившего ветхозаветным прообразом позы Оранты, становится понятным, какого рода молитва изображена в знаменитой киевской мозаике. Эта молитва – многотрудное духовное воинствование «за други своя», «духовная брань», воински-непреклонное «дерзание» перед Лицом Бога, напряжение теургической силы, от которого должны расточиться видимые и невидимые, телесные и бесплотные враги города и народа. Целую вечность не опускающая своих воздетых рук Оранта есть поистине «Воевода» для своих людей, самоотверженно принимающая на себя воинский труд заступничества за них, как Моисей принимал на себя бремя своего народа. И здесь еще раз приходится вспомнить античную эллинскую Премудрость – Афину, которая в Аттике носила наименование «Передового Бойца» (Ἀθηνᾶ Πρόμαχος, изображенная, между прочим, Фидием): афинский народ верил, что в битвах, угрожающих его существованию, Афина выйдет

биться за него в передних рядах. Бранный труд Паллады переведен здесь в плоскость молитвенного усилия, в плоскость духовного, но не потерял существенных черт своего изначального характера¹¹⁰. Жест киевской Оранты духовен, но присутствующий в нем момент телесного усилия и воинской непреклонности делает изливающуюся в нем доброту очень несентиментальной и родственной по духу доброте воина. Такой должны были видеть свою небесную Заступницу воины из дружины Ярослава.

Вторая примечательная черта Оранты – ее пропорции. В. Н. Лазарев замечает относительно них: «Фигура Оранты... слишком коротка и приземиста. Голова (0,90 м.) составляет лишь одну шестую часть фигуры. Нижняя часть последней (2,80 м.) непропорционально коротка по отношению к размерам головы (1:3). Если бы мастер учел перспективное сокращение, то он должен был удлинить именно нижнюю часть фигуры, чего он как раз не сделал. Поэтому фигура и кажется такой короткой и большеголовой, что придает ей несколько архаический характер»¹¹¹.

В. Н. Лазарев отмечает большую одухотворенность в близкой иконографически и хронологически мозаике нарфика храма Успения в Никее¹¹²; но очевидно, что греки XI столетия, современники тончайших умозрений Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, нуждались в ином образе божественного представительства, нежели сподвижники Ярослава. Кто бы ни был родом мастер, создавший киевскую Оранту, он сумел проявить столько такта в понимании запросов и чаяний русских людей, что его творение стало не только фактом истории византийского искусства, но и страницей истории духовной культуры дружинной Руси. Лик Оранты, бодрственный и ясный, человеческий и непреклонный, ее округлые сильные плечи, ее широкие ладони с не слишком удлиненными пальцами, ее надежные, устойчиво стоящие ноги, твердо прорисовывающиеся под широкими складками хитона, – все это дает живой образ молодого киевского христианства, уже прикоснувшегося к глубинам эллинского умозрения, но еще простодушного и немного мирского по своему складу, еще не

выстрадавшего трагической утонченности, здорового, бодрого и цельного. Позднее придет время для изображений Богородицы, вытягивающихся вверх, как «светоприимная света». Для нашей эпохи был важнее другой образ, из того же Акафиста, образ, который народная мысль связала с киевской Орантой: «нерушимая стена». Если бы одухотворенность Оранты была более монашеской и менее воинской, если бы ее фигура была более хрупкой и менее устойчивой, она не смогла бы являть столь важный для идеала Софии символ заградительной стены против сил разрушения, против «тьмы внешней»¹¹³.

Третья примечательная особенность Оранты, опять-таки связанная с софийным кругом идей, – ее царственный наряд. Пурпурные сапожки были в Византии с античных времен регалией кесаря, так что простым людям было строго воспрещено носить обувь красного цвета¹¹⁴. Царственный пурпур кесарей облекает фигуру Оранты и в качестве мафория, а хитон ее препоясан красным поясом. Все это недвусмысленно указывает на тот аспект образа Богородицы, в силу которой Акафист обращается к ней: «честный венче царей благочестивых, ... царствия нерушимая стена»; это Та, чьей небесно-земной мощью «воздвигнутся победы» и «низпадают врази»¹¹⁵. Через это Богородица соотнесена с идеей царской, Соломоновой Премудрости, которая собирает не только мысли – в упорядоченное учение, но и людей – в единомысленную общину, а земли – в округленную священную державу. Если русский, киевский князь может быть приравнен, по Илариону, к Давиду и Соломону, а по Нестору – к Константину Равноапостольному, то он имеет не меньшее, нежели они, право быть адептом этой Премудрости.

Итак, что же есть тот «град», о котором говорит надпись над апсидой? Когда В. Н. Лазарев, описав образ Богородицы-Оранты как символ Киева, замечает: «Огромная фигура Марии, украшавшая апсиду, имела и другое, узкоцерковное значение»¹¹⁶, то эта формулировка, будучи верной в основном своем содержании, представляется неточной в акцентах, в модусе подхода к вещам. Проецирование на психику средневекового человека значимого для нас разделения на

всенародно-политическое и «узко"-церковное само по себе есть уже модернизация. Речь идет не просто о двух понятиях – «город» и «Церковь», – различных по законам формальной логики и состоящих между собой в отношениях простой рядоположности, но о двух гранях единого и целостного символа¹¹⁷, о двух членах иерархической «пропорции», как выражается Псевдо-Ареопagit, которые связаны если не тождеством, то отношением «единосущия». Киев времен Ярослава может осознавать себя тем самым Богохранимым градом, о котором говорится в разбираемой цитате из псалма, лишь потому, что «Бог посреди него», что он несет некий смысл, который выше него самого и который явлен в его святынях. Но, с другой стороны, назначение киевских святынь носит весьма жизненный социальный характер: изливать скрытые в них святость, силу и смысл на город и населяющий этот город человеческий коллектив. Храм создан, по слову Илариона, «на святость и освящение граду». Богородица Оранта не просто молится, но молитвенным усилием своих воздетых рук сдерживает натиск враждебных сил, как Моисей в битве с амаликитянами. Слов нет, киевлянин XI столетия жил на земле и прежде всего думал о «благостоянии» своего земного града, о том, чтобы последний так же твердо стоял, как стоит на своих сильных ногах массивная фигура его «Нерушимой Стены». Но мы впадем в заблуждение, если представим себе, что этот город был для него «просто городом». Мы впадем в заблуждение и в том случае, если будем думать, что земной город был для него всего лишь иносказательным образом небесного града. В первом случае мы подпали бы греху вульгаризаторства, во втором – стали бы жертвами того «невежественного культа ...мистики, лишенного, как и само понятие мистики, всякого конкретного содержания», на который так жаловался в связи с истолкованием средневековой культуры один из самых тонких поэтических интерпретаторов последней¹¹⁸. Средневековый человек не был ни «материалистом», ни «спиритуалистом», и «горний» смысл его бытия существовал для него не где-то отдельно от «дольного» смысла, но внутри этого последнего («неслиянно и

нераздельно»). Притом так дело обстояло не только для ученых богословов, но и для некнижных людей, – с той само собой разумеющейся разницей, что первые понимали общее содержание своей эпохи с большей отчетливостью, а вторые довольствовались смутными и недифференцированными представлениями. Не следует забывать о том, что примитивный человек по общечеловеческим законам мифомышления, наблюдаемым у самых различных народов, усматривает в своем селении явленный образ универсума¹¹⁹; и если у язычника есть свои способы закрепить подобное представление в мифе и обряде, то такая высокоразвитая религия, как христианство, поднимает это же самое представление на новую ступень и сообщает ему еще большую ясность. Всякий христианский город, сколь бы он ни был скромн, есть «икона» Рая, Небесного Иерусалима, устроенной Богом вселенной-ойкумены и всего мироздания. И если такой же иконой является вселенская Церковь как общность всех верующих, то это означает, что символ «града» и символ «Церкви», однородные по своему смысловому наполнению, имеют тенденцию переливаться друг в друга, – что мы и наблюдаем в символике Оранты и надписи над ней.

Мы подходим к концу. О каких бы отдаленных предметах ни велась речь в нашей статье, ее подлинным предметом неизменно оставалась интересующая нас надпись. В свете истории софийной эмблематики становится понятным, что значат «Богородица», «город», «стена» и каким образом эти символы могут быть приравнены друг к другу. Становится понятным, что Богородица есть «град», ибо ее целомудрие символически связано с целостностью, неприступностью и упорядоченностью города¹²⁰. Мы вспоминаем, что в византийском песнопении, дошедшем под именем Романа Сладкопевца, но, возможно, еще более древнем, Богородица именуется «двенадцативратным градом» Апокалипсиса (δωδεκάπυλὲ πόλις)¹²¹, и перед нами вскрывается глубокая внутренняя необходимость той аналогии (снова Псевдо-Ареопагитова ἀναλογία!), которую Иларион в цитированном выше отрывке проводит между Богородицей и городом Киевом:

«да еже целование Архангел даст Девици, будет и граду сему. К оной бо: радуйся, обрадованне, Господь с тобою! К граду же: радуйся, благоверный граде, Господь с тобою!»

И так возникает ответ на вопрос – что или кого подразумевает надпись над головой Оранты, в своей лаконичности вобравшая в себя итог тысячелетних путей самоосознания человека. ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς: эти слова имеют в виду Богоматерь, но постольку, поскольку она есть Градодержица, более того, поскольку она есть Град, образ одухотворенного вещества, образ человеческой общности, воплощающей мировой смысл; церковную общину, но постольку, поскольку она устремлена к сопряжению небесного и земного; храмовое здание, но постольку, поскольку оно, будучи «иконой» космического Дома Премудрости, одновременно обращено к городу, сообщая ему смысловой устой и бодрую надежду на победу над видимыми и незримыми врагами; наконец, город, земной город Киев со всеми его нуждами, но постольку, постольку внутри его земного бытия осуществляется сверхземной устрояющий замысел – Премудрости. В этом мире представлений духовность оборачивается материальной силой (вспомним смысл молитвенного стояния Оранты!), а материальная сила позволяет сбыться духовному смыслу. И для этого сопряжения, в котором горнее нисходит к дольному, а дольное восходит до горнего, у русских адептов греко-христианского любомудрия было одно слово – София-Премудрость.

Софиология и мариология: предварительные замечания

Готовясь говорить о Софии, Премудрости Божией, мы должны вспомнить слова Писания: «Начало Премудрости – страх Господень» (Пс. 110:10; Притч. 1:7,9:10).

Готовясь говорить о Деве Марии, Матери Божией, мы должны вспомнить слова из гимна св. Иоанна Дамаскина, почитаемого церковной традицией Востока и Запада:

Στέργειν μεν ἡμᾶς, ὡς ἀκίνδυνον φόβῳ,
Ρᾶον σιωπῇν. Τῷ πόθῳ δε, Παρθένε,
Ὑμνους ὑφαίνειν συντόνῳ τεθηγμένους
Ἐρυῶδες ἐστίν. Ἀλλὰ καί, Μήτηρ, σθένος,
Ὅση πέφυκεν ἡπροαίρεσις, δίδου.

(«Для нас безопаснее и не так страшно избрать [буквально – возлюбить] молчание; но по понуждению любви слагать пространные хвалы – дело трудное. Так дай, Матерь, и силу, соразмерную воле».)

А еще раньше, в патристическую эпоху, 2-й икос Акафиста именовал Деву Марию: βουλῆς ἀπορρήτου μύστις («Посвященная [слово из мистериального словаря] несказанного произволения [Бога]»).¹²²

Да, избрать молчание было бы для нас «безопаснее»: духовно, мистически безопаснее, но и безопаснее в мирском, человеческом отношении, – ибо выводило бы нас из ситуации нежелательной контрверзы. Мы хотели бы, как явствует из заглавия нашей программы, проторять путь к взаимопониманию и примирению между русским и западным христианством; но я, гость из России, страны, где особенно много думали и говорили о Премудрости Божией, не могу забыть, какие тяжелые споры вызывало и доселе вызывает ее имя, имя Софии, именно между русскими православными! Припомним горькую минуту, когда два глубоких русских богослова, два честнейших русских христианина, может быть, в самом серьезном значении этих слов святые люди – отец Сергей Булгаков и Владимир Лосский, – оказались непоправимо разведены спором о булгаковской «софиологии»! Как бы нам, вместо примирения, не вызвать

новых раздоров в кругу верующих. Подумайте, насколько светлой должна быть наша воля, насколько аскетически дисциплинированными должны быть наши мысли и слова, когда мы приближаемся к тем материям, о которых дерзаем говорить!

Пусть будет с нами так, что нарушить молчание нас вправду будет побуждать, как сказано у Дамаскина, только чистое понуждение любви, и ничто другое. Может быть, и лучше было бы молчать, если бы вокруг нас не лежал мир, каков он есть на исходе второго тысячелетия: мир, теряющий чувство требовательной и в этом смысле «страшной» близости Бога, а чувство тайны пытающийся либо удовлетворить приобретениями на рынке New Age, либо развеять приемами психоанализа и психотерапии; мир, хвастающийся, что он отменил все табу, но одновременно очень эффективно заново табуирующие определенные слова и понятия, – а именно те, которые выражают «софийную» идею девственности, чистоты, аскезы. «Эти *травматические* слова!» – как было сказано недавно в письме читательницы, почему-то считающей себя католичкой, в одну из католических газет Европы. Дух нашего времени склонен сплошь осуждать весь словарь аскетических понятий, завещанный нам, сынам и дочерям восточного или западного христианства, нашими отцами, как «репрессивный» и «авторитарный». В известной древнерусской рукописи София определяется как **«душа неизглаголанного девства»**, душа несказанной девственности. Но раньше, в современном еще Отцам греческом Акафисте Дева Мария именуется как ἄνθος τῆς ἀφθαρσίας («цветок нетления») и στέφος τῆς ἐγκρατείας («венiec воздержания», икос 7), τεῖχος τῶν παρθένων («стена девственных») и στήλη τῆς παρθενίας («столп девства»). Разве мы не слышим хора современных голосов, отвечающих на это, как когда-то другие голоса отвечали на проповедь Иисуса: «Какие странные слова! Кто может это слушать?» (Ин. 6:60).

А теперь задумаемся: с чем связана эта тенденция века? Проще всего сказать: гедонизм, консумеризм. В основе лежит, скорее, некий метафизический изоляционизм, желающий отделить Творца от творения, творение от Творца, а нас – от Творца, от космоса и друг от друга. Так берегущий свою

изоляция Миме у Рихарда Вагнера кричит существу, высшему, чем он: «Einzig will ich und einsam sein!» («Я хочу быть единственным и одиноким!»). Да, нынче есть и гедонизм, и консумеризм. Но ведь земные соблазны бывали всегда, земные страсти в душах былых поколений бушевали, пожалуй, сильнее (недаром нынче никто и не скажет «страсти», одни «комплексы» да «неврозы», – а то были страсти). Однако был огонь еще жарче этого огня. Самый пламенный огонь – центральный парадокс библейской веры, кульминирующий в центральном доктринальном тезисе христианства «et homo factus est» («...и истинный человек»), но присутствующий уже в Ветхом Завете. С одной стороны, мы, принимая слово Библии, верим не в некоего бога, персонификацию некой космической силы или хотя бы суммы всех космических сил: мы верим в Бога, абсолютно *трансцендентного* космосу, в Творца, Который не сотворен. Вот и хорошо, возражает нам наше время: ваш Бог трансцендентен, а значит, метафизическая корректность велит мыслить Его абстрактно, чем абстрактнее, тем правильнее, так абстрактно, что любая попытка связать Его с неким конкретным *hic et nunc* – недостойное и прискорбное суеверие, атавизм, а может быть, и новое язычество. Вот как корректно Его пытаются изгнать из Его мира. Еще корректней – мыслить не Его, а, например, «религиозные ценности». Прошу вас, не думайте, будто такие мысли – только достояние честных деистов или агностиков старого стиля, откровенно отказавшихся от принадлежности к конфессиям, и в особенности к конфессиям столь традиционным, как католицизм или православие; нет, мысли эти забредают порой, пусть маскируясь, и в головы профессиональных богословов различных Церквей (например, специалистов по библейской экзегезе). И подчас неожиданным союзником для них оказывается гиперортодоксальная эмфаза в подчеркивании теистического принципа трансцендентности (та самая эмфаза, которая охотно клеймит любое слово о Софии как неогностицизм, а любое слово о Марии как неоязычество). Как Вездесущий может – *присутствовать*? Не противоречие ли это? Как Сущий до времени и вне времени может входить в нашу экзистенциальную временность? Но здесь мы должны еще

раз засвидетельствовать нашу верность Откровению и сказать, что оно же, с другой стороны, учит как раз о парадоксе встречи между Транцендентным и имманентным и об особой онтологической сфере, в которой эта встреча только и может произойти. Отчего Иаков восклицает: «как страшно сие место!» (Быт. 28:17)? Потому что это место в некоем непостижимом, но конкретном смысле – «дом» Того, Кто вездесущ; потому что в этом месте, «вратах неба», небо – не физическое небо астрономов, но онтологически иноприродное небо Ангелов, – вплотную подходит к пространству, в котором движемся мы. Стоит вспомнить, что «врата Неба» – в христианской традиции символ Девы Марии¹²³. Стоит также подумать о том, что страх, о котором идет речь, – не просто наивный страх перед опасностями, которыми может быть для человека чревато присутствие высшей силы, но, в самой глубине, естественная и вечная реакция на двойной факт – онтологической *дистанции* и ее *преодоления*; и логичное выражение такого страха – не что иное, как именно аскеза.

Положим, критическая экзегеза объявит нам, что этот архаический рассказ – «этиологический миф» и во всяком случае рудимент времен, когда идея трансцендентности просто еще не успела созреть. Но вот другой ветхозаветный текст, в котором именно эта идея артикулирована с очевидной отчетливостью: «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил [Имени Твоему]» (3Цар. 8:27). По преданию, чисто историческая точность которого не может нас сейчас интересовать, эти слова произнес царь Соломон при освящении Храма. Кто бы ни был автором этих слов, слова свидетельствуют сами за себя: они выражают полное понимание импликаций трансцендентности Бога. Но их контекст – все-таки именно приготовление места реального присутствия Бога, Его *hammiškān*. Еще о Скинии, которую сменил в ее функции Храм, Богом сказано: «И освящу Скинию... и буду обитать (*wēšākantî*) среди сынов Израилевых» (Исх. 29:44–45). Уже в древнем арамейском переводе этого места, так называемом Таргуме Оикелоса, возникает отглагольное

существительное *š^ekîṇā* («и поселю Мою *š^ekîṇā* среди сынов Израилевых»)¹²⁴; затем Талмуд называет и Скинию, и Храм «домом Шекины»¹²⁵; довольно распространено мнение, согласно которому терминологическое слово «Шекина» возникло и упрочилось именно в зоне столь характерных для Палестины предхристианских и раннехристианских времен письменных и устных переводов Писания с еврейского на арамейский¹²⁶, легко ставивших существительное на место однокорневых глагольных форм¹²⁷; таким образом, само по себе это существительное «Шекина», впоследствии столь важное для гностически окрашенной иудаистической и христианской Каббалы, само по себе ничего специфически «каббалистического» или гностического не имело и совершенно непосредственно и органично рождалось из переводческо-интерпретаторской работы над Словом Божиим. Но если нас все-таки спросят: это присутствие Вездесущего, для которого на земле создают сакральный Дом, – в каких отношениях тождества или различия относится оно к Самому Богу? – я, представляющий здесь, на этом конгрессе, традицию византийского Православия, напомню принятое нашими Церквями учение великого аскета и богослова XIV века св. Григория Паламы, согласно которому абсолютно трансцендентная Сущность (οὐσία) Бога имеет несотворенные Энергии (ἐνέργειαι), пронизывающие Его творение, конкретно в этом творении присутствующие. И при этом, добавляет св. Григорий самый важный пункт своего учения, Энергии, как и Сущность, божественны, резко разнясь этой своей неумаленной и неумаляемой божественностью от иссякания эманации в любой субординационистской системе неоплатонического типа; мало того, само различие Сущности и Энергий, чрезвычайно важное для нашего ума, вне нашего ума, по паламитскому учению, собственно, и не существует¹²⁸.

Интересно, что перипетии языкового развития привели к тому, что семитический корень *šākal*, лежащий в основе слова «Шекина», не только был усвоен греческим языком, но и вошел, уже как корень греческий, специально в состав сакрального языка Византийской Церкви: знаменитая молитва Святому Духу,

нормально открывающая для православной практики в качестве так называемой «предначинательной» всякое храмовое или домашнее вычитывание молитв, а в мире католицизма соответствующая гимнам вроде «Veni Creator Spiritus» или «Veni Sancte Spiritus / Et emitte caelitus...» содержит призыв к Третьему Лицу Троицы: **«вселися в ны»**, по-гречески σκήνωσον ἐν ἡμῖν – сотвори в нас Твою Шекину.

Каждый знает, что лексика многозначительного корня *šākan* отнюдь не стоит в библейском языке одиноко.

Не вопреки, а именно потому, что библейская вера говорит о Боге, трансцендентном космосу, о Едином и Живом Боге, идентичность которого не растворяется ни в космических метаморфозах язычества, ни в зонах гностицизма, – еще раз, не вопреки, а именно потому в языке Библии, затем и Церкви возникает целый ряд слов, обозначающих не «Бога в Себе», но Его приближение к Его творению или приближение творения к Нему. «Слава Господня» (*kābôd yhw̄h*)¹²⁹, – которая «является» как свет и как огонь¹³⁰, которая проходит перед людьми¹³¹ и наполняет Скинию¹³², во Храм (как синоним Шекины) входит с востока¹³³, а в будущем веке освещает Новый Иерусалим, как новое солнце¹³⁴, – без всякого сомнения, относится к этому ряду. Кстати, упомянутое выше паламитское учение о несотворенных Энергиях Божьих базируется на мистических световых эпифаниях, причем принципиально важно, что это не свет аллегорический, что он воспринимается конкретно, хотя конкретность эта – не физическая и не психологическая. И в этом пункте паламизм лишь продолжил непрекращавшееся византийское Предание, богато представленное, например, в поэзии Симеона Нового Богослова. Конечно, западная мистика света и так называемая метафизика света очень богаты¹³⁵; однако византийская богословско-онтологическая рефлексия на эти темы именно своей характерно византийской «сухостью» вносит принципиально новый момент.

Продолжим ряд: наряду со «славой Господней» – «десница Господня» как синоним «силы Господней» (например, Исх. 15:6); сама эта «Сила», в чрезвычайно важном эсхатологическом контексте названная Иисусом перед Каиафой как синоним слов

«Бог» или «Отец» (Мф. 26:64)¹³⁶; «Имя Господне», то самое «Имя», *haššēm*, которое становится в лексическом обиходе благочестивых иудеев опять-таки синонимом слова «Бог»¹³⁷, его субститутотом; и, разумеется, «Премудрость Божия», космический, демиургический характер которой – такая выразительная тема VIII главы Притч Соломоновых (Прит.8).

Является ли словосочетание «София, Премудрость Божия» – богословским термином; и если да, каков объем его значения? Ведь термину должна быть присуща строгая однозначность.

Казалось бы, ответ на этот вопрос очень прост; и если только он правилен, он закрывает всякую «софиологическую» проблематику. Если названное словосочетание – действительно термин, оно означает Второе Лицо Троицы, Логос. Это очевидно как из Писания (1Кор. 1:24), так и из лексики Отцов Церкви и некоторых православных литургических текстов. В таком случае «София» есть имя, «титул» Христа и постольку переходит исключительно в ведение христологии.

Важно, однако, что речь у Павла идет, собственно, не о Христе как таковом, но о «Христе Распятом», по контексту – о «Кресте», то есть об *oeconomia salutis* (икономия спасения, включая воплощение как кеносис). Эта цепь импликаций, объединяющая и сводящая вместе понятия сами по себе различные, вполне очевидна. Если, однако, мы признаем это, мы лишаем себя права слишком однозначно идентифицировать денотат как определенное лицо или определенную сущность, в логическом противопоставлении другим лицам и другим сущностям. Понятие «икономии спасения» может особым, привилегированным образом соотноситься с тем или иным лицом, тем или иным предметом; наиболее адекватно – конечно, «персонифицироваться» в Лице Самого Спасителя, как это и сделано у ап. Павла. Но это не отождествление в однозначном смысле алгебраической формулы $X=A$.

Однако сомнение в возможности понимать обсуждаемую формулу (1Кор. 1:24) как термин *sensu stricto* не предполагает его низведения до уровня простой антономасии. Язык Откровения и язык мистики предлагает трудную задачу для герменевтики прежде всего потому, что содержит множество выражений, не являющихся ни терминами с однозначно дефинируемыми денотатами, ни простыми фигурами речи. Как их обозначить? Слово «символ» в том смысле, который

артикулирован, например, в «Философии искусства» философа немецкой романтики Шеллинга, является для традиционного богословского рассуждения, будь-то православного, будь-то томистского, не только непривычным, но и сомнительным, поскольку его трактовка у Шеллинга как бы узурпирует для него то полное единство между знаком и означаемым, которое с церковной точки зрения может нести в себе только сакраментальная реальность. (Само по себе учение о символе у Шеллинга можно понимать как попытку компенсировать недостающее в протестантизме начало сакраментального.) Однако дело, может быть, обстоит не так просто. У сирийских Отцов, признаваемых и Православной, и Католической Церквами, одно и то же существительное – *raza'* – обозначает и сакраментальное Таинство Церкви, и символическое значение словесного образа. Во всяком случае, оно часто употребляется там, где греческий или латинский автор говорил бы об «аллегории», но оно не имеет в себе того различения «того же» и «иного», того разведения и противопоставления знака и смысла, которое очень резко дано в этимологии слова ἁλληγορία (буквально «выговаривание-через-иное»). У греческих Отцов слову этому до некоторой степени соответствует существительное τύπος, дериваты которого, как, например, наречие ἀντίτυπος, могут относиться в византийских литургических текстах и к реальности сакраментальной, то есть к такому соотношению знака и означаемого, которое заведомо не сводится к аллегорезе и метафорике¹³⁸. В будущем, однако, представляется вероятным ожидать и для православной, и для католической экзегезы новых возможностей от рефлексии именно над сирийским понятием *raza'*, в отличие от греческого τύπος, не так жестко связанного с преходящими историческими формами средневекового рационализма.

Raza', тайна, Премудрость – это все то же «страшное место», о котором говорил ветхозаветный Иаков: «врата Неба» на земле, то есть локализация взаимопроникновения Божественного и тварного. Более чем понятно, почему Павел называет Премудростью Божией – «Христа Распятого», предельную точку нисхождения Бога в кенотическое отчуждение от Себя. Но поэтому же понятно сближение Премудрости – с образом непорочного и рождающего Материнства Девы.

В составе Традиции, как западной, так и восточной, имеются тексты, иконографические мотивы и литургические обыкновения, особым образом сближающие Марию и Софию (как включение чтения из VIII главы Притч Соломоновых в вечерню богородичных праздников, прикрепление престольного праздника православно-славянских храмов Св. Софии к празднику Успения и т. п.) или даже вербально их отождествляющие (как латинская надпись XII в. в храме *Santa Maria in Cosmedin*, кончающаяся словами «...Deique Sophia»).

Работа по сведению вместе подобных данных, разумеется, имеет смысл. Но остаются возражения, которые мы должны иметь в виду. Эти данные, во-первых, сравнительно немногочисленны; во-вторых, занимают в корпусе Традиции более или менее периферийное место, не позволяющее дать им решающую силу аргументов в доктринальных вопросах; в-третьих, как правило, имеют специфические жанровые признаки – стихотворная форма упомянутой надписи в *S. Maria in Cosmedin*, аллегоризирующий характер так называемой новгородской иконографии Софии; в-четвертых, редко обладают большой древностью: надпись и литургические обыкновения – с XII в., православные иконографические типы – еще позже, причем для «новгородского» типа возможно, а для «киевского» типа очевидно западное влияние. Таких данных недостаточно, чтобы ответить на вопрос. Но их достаточно, чтобы вопрос оставался реальным как вопрос.

В уже не раз упоминавшемся Акафисте, чрезвычайно авторитетном памятнике православной типографии, Матерь Божия нигде не именуется «Софией». Она именуется «Вместилищем Невместимого Бога», «Дверью достославного таинства» и «домом» (οἶκος) Бога, напоминая и о философском парадоксе Присутствия Вездесущего, и о «доме Божьем» и «вратах Неба», вратах в тайну, из видения Иакова (икос 8); Ее подобия – Скиния, Храм, Ковчег Завета (икос 12), то есть образы Шекины. Важно и другое. Она именуется в Акафисте (икос 7) «новым творением» (νέον κτίσις) – и мы не можем не вспомнить так выразительно представленную в VIII главе Притч связь Премудрости Божией с чистым и не испорченным «в начале» Божьего творения. Как известно, таргумическая экзегеза передавала «В начале сотворил Бог...» как «В Премудрости...», что не находится в противоречии с такими каноническими текстами, как Пс.103:24. Очень важен космический характер образа Девы Марии в Акафисте и других важнейших текстах православных гимнов и молитв. Через Нее «обновляется творение» (Акафист, икос 1). Благодаря Ей «радуется вся тварь» (Ἐπί σοι χαῖρει ... πᾶσα ἡ κτίσις). В связи с этим неслучайно сближение Матери Божией с Земным Раем в литургических текстах и, под их влиянием, в православной иконографии.

Нетрудно, разумеется, указать на таящиеся в этом космизме опасности вырождения в неоязычество. Еще легче указать на опасности эротического отношения к женственному образу Софии, обнаружившиеся еще в каббалистической разработке темы Шекины, а позднее – в культуре русского декаданса начала XX века, произвольно пародировавшего слабости первичной интуиции Владимира Соловьева. Здесь уместно вспомнить две латинские сентенции: «*corruptio optimi pessima*», «порча наилучшего есть наихудшее», «*abusus non tollit usum*», «злоупотребление не отменяет правого употребления».

И вспомним еще раз те слова о страхе Божиим, с которых я начал.

Красота изначальная

Как кажется, ни в одной из разнообразных легенд о христианизации народов Европы нет ничего похожего на знаменитый эпизод «испытания вер» из «Повести временных лет». С князем Владимиром уже беседовали и мусульмане, и католики, и хазарские иудаисты. Перед ним уже прозвучала проповедь греческого «философа», вместившая в себя библейскую историю и краткий катехизис в придачу, и она, судя по всему, произвела должное впечатление: князь констатирует, что греки говорят «хитро» и «чюдно» так что каждому любо их послушать. Казалось бы, этого достаточно: разве апостол Павел не сказал, что «вера – от слышания» (Рим. 10:17)? Но здесь не проповедь, не доктрина, не катехизация решает дело. Необходимо не только услышать, но и увидеть. Десять «мужей добрых и смысленных» посланы князем по совету бояр и старцев, чтобы своими глазами посмотреть на зримую реальность каждой «веры», представляющую в обряде. И вот молитвенные телодвижения мусульман показались посланцам безрадостными: «несть веселья в них». Латинский обряд тоже не поставил им, как известно, эстетического удовлетворения: «красоты не видехом никоеяже». Но в Константинополе патриарх показал им наконец «красоту церковную», и они рассказывают своему князю: «не знаем, на небе ли были мы или на земле, ибо нет на земле такого вида и такой красоты, и мы не знаем, как рассказать об этом; только знаем, что там Бог с человеками пребывает, и богослужение их лучше, чем во всех иных странах. Мы же не можем забыть красоты той». Слово «красота» повторяется вновь и вновь, и переживание красоты служит решающим богословским аргументом в пользу реальности присутствия горнего в дольном: «Там Бог с человеками пребывает» (ср. Откр. 21:3). Теперь и князь делает свой окончательный выбор: «Отвечал же Владимир и рек: «Где крещение примем?» Аргументация от «красоты», от ритма и пластики обряда, оказывается самой убедительной. «Бог с человеками пребывает» там, где красота, наличие которой и

свидетельствует об этом «пребывании». Красота есть доказательство.

Нас сейчас не интересует и не может интересовать историческая критика этого повествования. Какие бы исторические факты ни стояли за ним, за ним прежде всего стоит некое мировоззрение или хотя бы мироощущение, некий взгляд на вещи, который сам по себе – исторический факт. Даже если образ мыслей князя Владимира и его людей был не совсем таким, таким был образ мыслей летописца. Даже если весь рассказ вымышлен, у вымысла есть смысл; и смысл этот неожиданно близок к тому, что совсем недавно, в нашем столетии, было сформулировано русским богословом и философом о. Павлом Флоренским, который писал, имея в виду прославленную из русских икон – «Троицу» Рублева:

«Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: «Есть «Троица» Рублева, следовательно есть Бог».

Спора нет, рассказ «Повести временных лет» и фраза из философского трактата являют очень много несходства. Летописец – простодушен, философ – вовсе нет: он высказывает изысканный парадокс и, конечно, сознает это. Сходства нет ни в чем, кроме простейшего логического смысла: красота обряда или иконы – не «просто» красота, но критерий истины, и притом наиболее важной из истин.

Особая тема – русское отношение к иконе. Любопытно, что в XVI веке, то есть в классическую эпоху конфессиональных конфликтов, иезуит Антоний Поссевин, безуспешно пытавшийся обратить Иоанна IV в католичество и сохранивший от своей неудачи некоторое раздражение против Руси, именно об этой стороне русской жизни отзывался с неизменной похвалой, ставя «скромность и строгость» искусства иконописцев и благоговение почитателей икон в пример легкомыслию современного ему религиозного искусства Италии. Интересно, что тот же Поссевин горько сетует на отсутствие у русских философской учености в схоластическом духе. Как кажется, однако, между тем и другим

есть связь. Какие бы поправки мы ни вносили в негативные суждения Поссевина, до XVII века Русь действительно не знала школьной философии, но именно это обстоятельство – в соединении с напряженной подспудной работой ума – наделило икону совершенно особыми функциями. При отсутствии таких сочинений, которые, как «Источник знания» св. Иоанна Дамаскина на греческом Востоке или «Суммы» Аквината на латинском Западе, подводили бы итог смысловому содержанию целой эпохи, философствование осуществлялось на Руси в формах иконописания, принимающих на себя дополнительную нагрузку даже в сравнении с иконописанием византийским, более богатым, но менее сосредоточенным. Конечно, обозначение древнерусской культуры как «молчащей», слишком размашистое и огульное, вызвало справедливые нарекания. И все же, воздавая должное мысли древнерусских книжников, скажем: не в трактатах, а в иконах, не в рассуждениях и доказательствах, а в зримых явлениях красоты – достаточно строгой, твердой и прозрачной, чтобы пропускать свет духовного смысла, – приходится в конечном счете искать центральные идеи древнерусской культуры.

Разумеется, искусство готики также пронизано умозрением: но оно предполагает существование схоластики рядом с собою и делит с ним задачи. Оно в большой мере иллюстративно – в очень высоком, очень почтенном смысле слова, в том смысле, в котором заключительная строка поэмы Данте есть популяризация космологического тезиса Аристотеля-Боэция. Но древнерусскому искусству такая мера иллюстративности противопоказана, как это можно видеть на истории распада стиля в XVI-XVII веках. В общем же готическое искусство берет себе «аффективную» сторону души, отдавая схоластике – «интеллектуальную». Воплощения высших возможностей искусства бесполезно сравнивать между собой по принципу – что «лучше». «Троица» Рублева не «лучше» статуи Девы Марии из Реймской группы посещения св. Елисаветы, потому что лучше этой статуи не может быть ничего: и обратно потому что ничего не может быть лучше «Троицы» Рублева. Но духовность этих двух одухотвореннейших творений различна. Реймская

Дева Мария обращается к эмоциям и воображению, между тем как рядом с ней схоластика обращается к интеллекту. Чувство – это одно, познание – это другое. Поэтому духовность готической статуи вся пропитана эмоциональностью – благородным рыцарским восторгом перед чистым обаянием женственности. Готический мастер может себе это позволить, потому что с него снято бремя обязанности доказывать духовные истины – для доказательств существуют силлогизмы. Иное дело – русский мастер: он хочет не внушать, не трогать, не воздействовать на эмоции, а показывать самую истину, непреложно о ней свидетельствовать. Этот долг принуждает его к величайшей сдержанности: вместо энтузиазма, вместо готического порывания («раптус») требуется безмолвие («исихиа»).

По ходу обсуждения русского отношения к иконе я позволю себе напомнить всем хорошо известное место из «Отвещения любозазорным» св. Иосифа Волоцкого: «Бяше же святыи Андроник великими добродетельми сияи и с ним бяху ученицы его Савва и Александр, и чудни они и пресловущии иконописцы Даниил и ученик его Андрей (...), и толику добродетель имуще и толико тцание о постничестве и о иноческом жителстве, яко им божественныя благодати сподобитися, и токмо в божественную любовь преуспевати, яко никогда же и земных упражнятися, но всегда ум и мысль возносити к невестественному и божественному свету, чувственное же око всегда возводити ко еже от вещных веков написанным образом Владыки Христа и Пречистая Его Богоматери и всех святых. Яко и на самый праздник светлаго Воскресения Христова на седалищах сядяща и пред собою имуще божественные и всечестные иконы, и на тех неуклонно зряще, божественные радости и светлости исполняхуся. И не точию на той день тако творяху, но и в прочая дни, егда живописательства не прилежаху. Сего ради Владыка Христос тех прослави и в конечный час смертный».

Очень трудно провести в этом пассаже границу между воспоминанием о подвижничестве св. Андроника и его учеников и рассказом о том, как Андрей Рублев и его учитель проводили свои иноческий досуг в благоговейном созерцании древних икон. Собственно, для самого автора такой границы и не

существует: занятие иконописцев – часть подвижничества братии обители св. Андроника и одновременно авторитетный пример, пригодный для «отвещения любозазорным». Важность отрывка не понижается, а повышается от того, что св. Иосиф Волоцкий имеет в виду не индивидуальную характеристику Андрея Рублева, а нечто гораздо более всеобщее. Это не данные к биографии Рублева, но ответ на вопрос, что есть иконописец и что есть икона: и ответ этот – куда более неожиданный, чем заветы Стоглава иконописцу «хранити чистоту душевную и телесную со всяким опасением». Смотреть на иконы, сидя «на седалищах», не творя метаний, не вычитывая молитв, – не любованье, но высокий подвиг, достойный прославления «в конечный час смертный». При этом святость иконы и святость иконописца взаимно свидетельствуют друг о друге, а то и другое существует не само по себе, но в неразделимом единстве с «тщанием» всей братии.

Византийская культура требовала от иконописца послушания авторитету святых наставников: она не требовала и не ожидала святости от него самого. Во всей византийской агиографии нет фигуры, сравнимой с преподобным Алипием Печерским. Что касается Запада, я назову два примера, по некоторым признакам сопоставимые с древнерусскими преданиями об иконописцах, чтобы попытаться выявить несходство в сходстве. Мотив довершения иконы, заказанной преподобному Алипию, рукою ангела имеет параллель в легенде флорентийских сервитов, согласно которой лик Богоматери на иконе Благовещения XIII века в монастыре Сантиссима Аннунциата был дописан ангелом, когда художник после долгих слез о своем бессилии изобразить Пресвятую Деву впал в забытие. Но художник флорентийской легенды, в отличие от преподобного Алипия, не вызывает агиографического интереса; его личность безразлична, свята только икона. С другой стороны, Джорджо Вазари рисует запоминающийся образ набожного художника, служащего своей кистью своей вере и ведущего примерную монашескую жизнь, в биографии фра Джованни да Фьезоле, которого мы называем Беато Анджелико. Мы видим, что в пору кватроченто,

современную нашему Рублеву, и в Италии возможно было искусство, по своему вдохновению в высокой мере аскетическое. Но в набожности Беато Анджелико, как ее изображает Вазари, индивидуально-биографический момент занимает гораздо больше места, чем это возможно для древнерусского подхода к иконописцу; набожность – это личное свойство художника. Оба случая – легенда об иконе XIII века и биография художника XV века – отклоняются от духовной установки, характерной для Древней Руси, в противоположные стороны: в одном случае личная святость мастера не вызывает интереса, во втором случае вся святость – личная. Но ни там, ни здесь нет некоторого специфического, трудно описуемого, но ясно ощущаемого равновесия между святыней образа и святостью иконописца, ручающихся друг за друга и в замкнутом круге этого взаимного ручательства приносящих свидетельство, которое для данной культуры в большой мере заступает место доктринальных разработок.

Позднее преломление традиции в русском народном чувстве описано у Н. С. Лескова. «Крылья же пространны и белы как снег, а испод лазурь светлая, перо к перу, и в каждой бородке пера усик к усика, – вспоминает любимую старинную икону простосердечный каменщик из рассказа «Запечатленный Ангел», который, как сам признается, «воспитание получил... самое деревенское». – Глянешь на эти крылья, и где твой весь страх денется; молишься: «осенй», и сейчас весь стишаешь, и в душе станет мир». И здесь, как перед лицом приведенного выше пассажа из преподобного Иосифа Волоцкого, бесполезно спрашивать, что это – молитва или любование? Любование само по себе уже строго, как молитва; потворство сублимированной чувственности или самоцельному артистизму исключено. Но и молитва не отрывается от конкретного иконного образа: «в душе станет мир» – это связано с тем, что «в каждой бородке пера усик к усика». Как в отчете посланцев князя Владимира, как в афоризме о. Флоренского, красота в чем-то удостоверяет. Красоте можно поверить – «и в душе станет мир». Но это должна быть особая красота. Именно потому что от надежности, доброкачества красоты зависит неимоверно

много, к ней предъявляются исключительно строгие требования, о которых с одобрением говорил Антоний Поссевин.

У странника Макара Ивановича, человека из народа, подслушал герой «Подростка» Достоевского глубоко уязвившее его душу старинное слово «благообразие», выражающее идею красоты как святости и святости как красоты – красоты строгой, представляющей твердый ориентир для подвижничества. Красота и подвиг тесно связаны в русской народной психологии. Достаточно вспомнить «духовные стихи» о царевице Иоасафе, уходящем в пустыню на подвиг:

*У меня, у пустыни,
Трудом потрудится,
У меня, у пустыни,
Постом попостится,
У меня, у пустыни,
Терпя потерпети...*

Но именно пустыня, место труда и терпения – «прекрасная пустыня», и она обещает не только тяготы и скорби для плоти, но и полноту чистой радости для зрения и слуха:

*Как придет весна красная,
Все луга, болота разольются,
Древа листом оденутся,
На деревьях запоеет птица райская
Архангельским голосом...*

Кажется, нигде в русской народной поэзии теме красоты природы не дано столько места, как в этих заунывных, пронзительных песнях об отречении царевича от мирских соблазнов. На это обращал внимание еще Г. Федотов. Только суровый смысл целого оправдывает любование красотой, ручаясь за то, что красота не вырождается в недозволенное «баловство», но останется «благообразием».

«Наша философия» (восточная патристика IV-XI вв.)

Центральная задача эпохи, так и не поставленная языческим неоплатонизмом, никак не могла быть обойдена неоплатонизмом христианским. Дело было в том, чтобы истолковать философию духовной иерархии как мистическое осмысление человеческого сообщества, будь то Церковь или сакральная держава, найти для онтологии историософский или, так сказать, социософский смысл. Любопытно, что в этом пункте языческие последователи Платона были менее верны своему учителю, нежели христианские. Историзму Платон был чужд, но социософию автор «Государства» и «Законов» сделал средоточием своей умственной работы. По примеру Платона даже Плотин мечтал об основании города философов Платонополиса (в Кампании)¹³⁹, но из этого, несмотря на покровительство императора Галлиена, ничего не вышло и выйти не могло. Совсем иными людьми были христианские епископы, сочетавшие мистическое умозрение с такой энергией практического жизненного действия, которая по своей интенсивности заставляет вспомнить давно минувшие дни классического полиса, хотя по своей направленности имеет с той эпохой мало общего.

В ведущих умах христианства пробуждается воля к устройению жизни, бросавшая некогда Платона в его сицилийские авантюры. Это уже не книжные мечтания Плотина, не атмосфера самозамкнутого микросоциума около Прокла. Вспомним, какие человеческие судьбы стоят за панорамой патристического философствования. Для времени характерен Афанасий Александрийский (295–373), пять раз уходивший в ссылку, причем во время одной из них годы подряд противозаконно укрываемый своими египетскими приверженцами; или Василий Кесарийский (ок. 330–379), великолепный организатор, проявивший свои способности и в масштабах города Кесарии, где совершенно оттеснил на задний план муниципальные инстанции, и в масштабах общеимперской церковно-политической борьбы, сплотив вокруг себя

антиарианские силы, импонируя своим союзникам и врагам целеустремленностью и отчетливым чувством реальности; или Иоанн Златоуст (ок. 350–407), популярный проповедник в Антиохии, трактовавший о самых острых и актуальных предметах злобы дня (гомилии «О статуях»)¹⁴⁰, затем патриарх в Константинополе, споривший с сильными мира сего, низложенный и сосланный, возвращенный под угрозой народных волнений, затем снова сосланный; или, двумя с половиной веками позднее, Максим Исповедник (ок. 580–662), служивший в молодости первым секретарем императора Ираклия, затем ушедший в монахи и в конце концов подвергнутый за свои теологические взгляды урезанию языка и правой руки и ссылке. Перед нами, во всяком случае, люди дела. Этим определяется очень специфический жизненный контекст их умственной деятельности.

Традиция христианского платонизма (который лишь постепенно расставался со стоической окраской, присущей «среднему» платонизму, и накапливал черты, характерные для неоплатонической стадии) шла от Оригена и от его последователей, а отчасти, как ни парадоксально, от его оппонентов, – т. е. все же от людей со схожим кругом интересов, находившихся в том же умственном «пространстве» и по-своему живо реагировавших на его сочинения¹⁴¹. Во второй половине IV в., по прошествии столетия со времени смерти Оригена, магистральный путь христианско-платонической традиции в грекоязычном ареале проходит через творчество так называемого каппадокийского кружка (от названия малоазийской земли Каппадокии), где традиция эта впервые приобретает вполне ортодоксальный характер: принципиальная установка Оригена на приятие наследия античного идеализма принимается, но очищается от одиозных с точки зрения строгой церковности сопутствующих моментов.

Главой кружка был только что упомянутый Василий Кесарийский, или Великий. В кружок входили: ближайший друг Василия со времен учения в Афинах Григорий Назианзин, или Богослов, младший брат Василия Григорий Нисский и другие церковные писатели и мыслители. По своему социальному и

культурному облику эти люди обнаруживают достаточно сходства с властителями дум современного им язычества. Это тщательно образованные, искушенные в философской и риторической премудрости отпрыски состоятельных семей, привыкшие к авторитету и уважению, признанная интеллектуальная элита Каппадокии – захолустья, где навыки классической культуры были редкостью. Характерен уже упоминавшийся факт, что Василий Кесарийский и Григорий Назианзин учились в Афинах одновременно с будущим императором Юлианом: сколь бы противоположным ни был идейный выбор обоих каппадокийцев, с одной стороны, и «Апостата» – с другой, их, так сказать, культурный багаж был в принципе одним и тем же. Характерное для языческих неоплатоников сближение религии и философии, которое сделало на исходе античности понятие φιλοσοφία сугубо аскетическим, а чисто религиозные понятия – заметно интеллектуализированными¹⁴², в полной мере присуще и членам каппадокийского кружка. Саму христианскую веру они часто называют «наша философия» (ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία), и это словоупотребление, впервые засвидетельствованное еще у церковных авторов II в.¹⁴³, приобретает у них довольно реальный смысл. В то же время к их характеристике принадлежит и то, что все они – епископы, «святители», люди с совершенно определенным положением в церковной иерархии (Кесарийский, Назианзин, Нисский – это прозвища не по месту рождения, а по месту епископской кафедры: епископ Кесарии, епископ Назианза или Нисы). Ученый епископ становится отныне центральной фигурой христианской умственной жизни; а это фигура специфическая. Его личная мыслительная инициатива может быть при наличии достаточной одаренности весьма сильной, но она неизбежно опосредована его «саном», ибо каждое его общественно значимое слово есть институциональное «поучение», обращенное к «пастве»; он говорит не просто так.

Мы видели, впрочем, что бытие языческого схоларха по ходу истории неоплатонизма тоже все больше институционализируется и сакрализуется, но в микросоциуме

языческой школы и в мегасоциуме христианской Церкви даже параллельные процессы, конечно, протекали по-разному. Как раз сходство семантики, употреблявшейся для описания школьной и церковной жизни, позволяет ощутить контраст. Стоит вспомнить, что и «догма» (греч. δόγμα – «мнение», «принятое положение»), и «ересь» (греч. αἵρεσις – «особое учение, образ мыслей, сообщество последователей») – это употребительные термины из профессионального обихода философии, испытавшие несколько неожиданное переосмысление. Конечно, не вполне неожиданное: уже для языческого неоплатоника ко временам Ямвлиха доктрина схоларха была впрямь «догмой», а всякая иная доктрина – «ересью» в привычном для нас смысле. И все же нельзя не видеть, что смысл этот лишь под сенью новых, уже не школьных, а церковных отношений авторитета и послушания обретал окончательное равенство себе. И если философия и религия сближались у христианских и языческих мыслителей эпохи примерно в равной степени, то ведь направление этого процесса было не одно и то же. Неоплатоники шли от философии как своей исходной точки – к религии; христиане, напротив, шли от религии к философии. Первые перерабатывали материал идеалистической философской традиции в некую религию для узкого круга, отыскивая в самом этом материале внутренние возможности все большего нагнетания медитативной, аскетической и магико-теургической атмосферы; вторые имели церковное вероучение и саму реальность Церкви как нечто для них изначальное, неподвластное суду философской рефлексии, хотя и нуждались в философии, отчасти как в средстве прояснения уже наличной веры для самих себя, интеллектуально-эмоционального усвоения этой веры, отчасти как в служебном инструменте для решения усложняющихся догматических вопросов.

Сам Василий Кесарийский входит в историю философии скорее как умный и влиятельный вдохновитель «культурной политики» Церкви, чем как оригинальный мыслитель. Он хорошо знал Плотина, о чем свидетельствуют многочисленные реминисценции платоновской теории мистического познания,

очень органично входящие в текст его трактата «О Святом Духе»¹⁴⁴. Но практические нужды «назидания» широкого круга образованных и полуобразованных верующих влекли его от неоплатонизма к стоическому платонизму, от диалектики Плотина к энциклопедизму Посидония. Не без аристократической снисходительности он позаботился предложить своей пастве наглядный образ мира, который находился бы в согласии с популярными итогами позднеантичной науки, но ни в коем случае не вступал бы в противоречие и с Библией, который был бы в меру философским и в меру занимательно-конкретным, который давал бы уму определенное интеллектуальное удовлетворение, не требуя от ума слишком больших усилий, а притом оказывался бы пригоден как орудие самой житейской, «басенной» поучительности¹⁴⁵. Вот цель его толкований на «Шестоднев», т. е. на раздел ветхозаветной Книги Бытия, трактующий о шести днях творения; они положили начало многовековой традиции «Шестодневов». Не в последнюю очередь благодаря этим толкованиям в состав общепринятых предпосылок средневековой христианской космологии вошли три положения, связавшие ее с античным идеализмом: во-первых, намеченное уже у Филона наделение библейского Творца чертами Демиурга из философского мифа Платона, развитого в «Тимее»; во-вторых, восходящее к Аристотелю деление физического космоса на «подлунную» и «надлунную» части – по одну сторону орбиты Луны нерегулярные движения, беспорядочное становление и распад, по другую регулярные движения и нетленность, зона упорядоченного-пребывания; в-третьих и в особенности Посидониева концепция всемирной симпатии, воспринятая, впрочем, и неоплатониками. «Хотя целокупность мироздания, – учит Василий. – составлена из частей несходных, однако же они сопряжены нерасторжимым законом дружества в единую общность и гармонию; так что даже части, по месту, ими занимаемому, наиболее друг от друга удаленные, единимы, как то может быть показано, всеобъемлющим сочувствием»¹⁴⁶.

Подобные мотивы часто встречаются и у других мыслителей каппадокийского кружка. Характерно для эпохи сочетание философского смысла с риторической приподнятостью тона, напоминающей поэзию церковного гимна; ὑμνεῖν – «воспевать гимн» – вот глагол, который будет употреблять применительно к своим размышлениям Псевдо-Дионисий Ареопагит. Философская проза, строящаяся как гимн, – знамение времени.

С присущей ему интеллектуальной хваткой Василий достаточно четко выделяет и другие центральные темы христианского платонизма, хотя по недостатку досуга и специального теоретического интереса и оставляет, как правило, их обстоятельную разработку своим сподвижникам и наследникам. Одна из этих тем – философия имени как символического инструмента познания, а в специальном повороте философия «божественных имен», т. е. эпитетов и словесных обозначений, прилагаемых в Библии к Божеству (Псевдо-Дионисий посвятит «божественным именам» трактат). Евномий, теологический оппонент каппадокийцев, поборник арианского рационализма в самой крайней форме, предложил дихотомию: имя некоторого предмета, в том числе и Божества, либо содержит достоверное и окончательное знание о сущности предмета, полный доступ к этой сущности, так что размышляя об истинном имени Божества, мы знаем о его сущности ровно столько, сколько знает оно само (!)¹⁴⁷, – либо является произвольной метафорой, «примыслом», вообще ничего не говорящим о предмете; имя абсолютно адекватно или абсолютно неадекватно, и в первом случае превращает познание в простое развертывание своих импликаций, а во втором случае делает познание немыслимым – третьего не дано. Василий возражает против этой дихотомии, указывая на диалектическое единство знания и незнания, адекватности и неадекватности в именах вообще и особо в «божественных именах». Ведь даже применительно к самым обычным, земным предметам человек не обладает полным знанием, которое концентрировалось бы в одном, исчерпывающем имени, но это вовсе не означает, будто мы погружены в абсолютное

неведение и наши «примыслы» лишены смысла; напротив, именно множественность «примыслов» – подступы к многогранной сущности предмета с различных сторон (скажем, хлебное зерно есть и «плод», созревающий в свое время, и «семя», из которого растет новое растение, и «пища» для людей), и в совокупности эти подступы обеспечивают некую скромную, но реальную меру адекватности, которой не могло бы дать одно изолированное имя.

Что касается специально познания Божества, то Василий находит ортодоксальную формулу, которой суждено было сыграть важную роль в богословских спорах византийцев вплоть до полемики XIV в. вокруг тезисов Григория Паламы: Божество непознаваемо по «сущности», но сообщает себя в своих «энергиях» (действиях, актах – переосмысленный аристотелевский термин). Недоступная в себе самой сущность совершает благодаря своим «энергиям» то «выхождение из себя» (греч. *πρόοδος* – неоплатонический термин), которое делает онтологически возможными, в частности, «божественные имена». Это характерное христианское разрешение противоречия между трансцендентностью и имманентностью, недоступностью и близостью, непознаваемостью и познаваемостью Божества. Наш ум не может приблизиться к Богу; но Бог берет на Себя инициативу и Сам приближается к нашему уму.

Проблема знака, имени, символа – одна из центральных проблем эпохи. Плотин рассуждал о превосходстве идеограммы как целостного символа вещи над механическим буквенным письмом¹⁴⁸. Прокл классифицировал мифы по их символической структуре¹⁴⁹. Августин занимался обстоятельной теорией знака (*De doctrina Christiana*, III). То обстоятельство, что Василий, мыслитель, вообще говоря, не слишком увлекавшийся символизмом, в совершенно необычной для христианского платоника мере скептически смотревший на иносказательное толкование Библии, не мог пройти мимо этой проблематики, тем более знаменательно. Его гносеологические соображения по теории имен, высказанные по ходу полемики против Евномия, были подхвачены и развиты его младшим братом и

сотоварищем по кружку – Григорием Нисским (ок. 335 – после 394).

Григорий Нисский¹⁵⁰ – мыслитель, гораздо более глубоко заинтересованный в абстрактном мышлении ради него самого, а не просто как в инструменте назидания или полемики, чем Василий. Он не только знает и понимает Плотина, но и близок к Плотину по своему человеческому и философскому складу. В молодости он прошел, по-видимому, через серьезный духовный кризис, когда влечение к языческой культуре представляло опасность для его жизненной позиции как христианина. И хотя в конечном счете он выбрал христианскую веру и даже не без горечи сравнивал эллинскую мудрость с женщиной, непрестанно мучающейся родами, но не могущей разрешиться живым младенцем, он остался самым платоническим среди христианских платоников своего века. Ни один христианский мыслитель со времен Оригена не подходил так близко к самому духу языческого философского идеализма. Кстати говоря, Оригену Григорий Нисский обязан очень многим; только общее уважение к каппадокийскому кружку, как к твердыне православия, спасло память Григория от осуждения позднее, когда оригенизм был предан анафеме (в эдикте Юстиниана 543 г.), но его почитали несравнимо сдержаннее, чем Василия Кесарийского и Григория Назианзина.

Конечно, близость к языческой философии побуждает Григория Нисского – и в этом он един с самими языческими неоплатониками – не выше, а ниже оценивать материю вообще и человеческую плоть в частности, чем другие христианские мыслители. Материя есть для него, как и для Плотина, почти синоним небытия; что касается плоти, то ему трудно согласовать библейскую концепцию грехопадения как непослушания воли с неоплатонической идеей сошествия души в чувственный мир, и он не вполне ортодоксальным образом трактует облечение души «одеждами» плоти¹⁵¹ как некое предвосхищение грехопадения, его, так сказать, пролог¹⁵². Оригинальна теория Григория Нисского (имеющая опору, с одной стороны, в новозаветном учении о Церкви как «теле», органическом единстве; с другой стороны – в платиновской

доктрине о душе, которая есть существенным образом единая мировая душа), согласно которой человечество во всем своем изначально заданном, структурно определенном объеме есть некая сверхличная личность, духовное целое особого порядка, заключавшееся уже в Адаме. Отголоски этой теории встречаются у Максима Исповедника.

Вторая половина IV в. считается «золотым веком» грекоязычной патристики – и философская культура таких мыслителей, как каппадокийцы, заслуживает такого наименования. Однако наиболее внутренне последовательная попытка решить ту задачу неоплатонического осмысления человеческого сообщества, которую мы выше назвали социософской и охарактеризовали как центральную для всей эпохи перехода от античности к средневековью, принадлежит более позднему времени – второй половине V в. или даже началу VI в. Попытка эта была осуществлена загадочным мыслителем, которого принято называть Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

Его сочинения появляются впервые в связи с религиозным собеседованием между православными и монофиситами, которое имело место в Константинополе в 533 г. В их число входят четыре трактата – «О божественных именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О таинственном богословии» – и десять посланий. Все эти тексты написаны от лица Дионисия Ареопагита, современника апостолов, образованного и высокопоставленного афинянина I в., обращенного в христианство проповедью апостола Павла на холме Ареопага (см.: Деян. 17:34). Однако отчасти их фразеология и стилистика, тем более церковно-бытовые реалии, упоминаемые в контексте символических истолкований, и особенно следы прямого использования конкретных текстов Прокла Диадоха, выявленные в конце прошлого столетия И. Стигльмайром и Г. Кохом¹⁵³, – все это в совокупности не позволяет датировать «ареопагитический корпус», как его принято называть в науке, временем более ранним, нежели вторая половина V в.; некоторые дополнительные данные указывают на сирийско-палестинскую среду на рубеже V и VI

вв.¹⁵⁴ Советский исследователь Ш. И. Нуцубидзе и (независимо от него) бельгийский византист Э. Хонигман предложили отождествить Псевдо-Дионисия Ареопагита с монофиситским церковным деятелем и мыслителем Петром Ивером, уроженцем Иверии (грузинская земля к востоку от Колхиды) и епископом города Маюмы близ Газы¹⁵⁵; выдвигались и другие идентификации (например, с монофиситскими иерархами Севером Антиохийским¹⁵⁶ или Петром Сукновалом¹⁵⁷), ни одна из которых, однако, не приобрела общего признания. Возможно, приходится ожидать новых данных от публикации неизданных текстов Сергия Решайны, первого переводчика «ареопагитического корпуса» на сирийский язык.¹⁵⁸

Как бы то ни было, новозаветный псевдоним явно полон для автора смысла и выбран неспроста. Автор хочет быть именно «ареопагитом», афинянином из афинян, наследником традиции эллинства, – но только крещеным эллином. Необычайно широко применяет он к «таинствам» христианской веры и христианского культа специальную терминологию языческих мистерий: «мист», «мистагогия», «телесиургия», «эпопт», – этими и подобными словами его тексты буквально пестрят. Дионисий Ареопагит, вероятно, стал христианином под действием проповеди апостола Павла о «неведомом Боге». Это хорошо подходит к неоплатонической акцентировке абсолютной трансцендентности, непостижимости и неизъяснимости Единого, применительно к которому световые метафоры, также очень употребительные у неоплатоников, должны быть, как указывает наш автор, дополнены метафорами «божественного мрака».

В приподнятом, восторженном, цветистом стиле Псевдо-Дионисия Ареопагита, как и в тонком замысле избранного им псевдонима, ощущается художнический, эстетический склад личности, сказывающийся и в его абстрактной мысли. Недаром он, играя греческими словами κάλλος, – «красота» – и καλέω – «зову», так прочувствованно говорит о божественной красоте как влекущем зове. Грозящая искусственностью, но дающая новые возможности языковых нюансов смелость словообразований, плотность и сгущенность мысли на пространстве минимальных отрывков текста, странно

соединяющаяся с избытком многословных повторов и тавтологий, – все это напоминает стилистику Прокла; но Прокл, сочинявший по ночам стихи, в своей прозе педантичнее Псевдо-Дионисия, ему недостает порыва, движения. Понятно, почему «ареопагитический корпус» оказал широкое влияние не только на философскую мысль средних веков, но и на всю средневековую культуру в целом, в особенности на ее художественные аспекты.

Мы видели, что Бог есть для Псевдо-Дионисия запредельное тождество избыточного света и непроницаемого мрака. В этом христианский неоплатоник недалеко отходит от своих языческих сотоварищей. Но, усвоив и развив неоплатонические представления о безусловной неопределимости Бога в Себе Самом («апофатическое», или «отрицательное» богословие) и об условной возможности восходить к богопознанию по лестнице аналогий, символов, «божественных имен» («катафатическое», или «утвердительное» богословие), Псевдо-Дионисий сделал то, чего не мог сделать ни один языческий неоплатоник: в очень прямой, четкой и притом развернутой форме связал онтологию неоплатонизма и порожденное этой онтологией учение о символе с проблематикой человеческого сообщества, понятого как Церковь. Уже не отрешенная душа одинокого мыслителя совершает бегство уединенного к «Уединенному», о котором говорится в последних словах «Эннеад» Плотина, но люди и Ангелы принимают от непостижимого Бога норму своего совместного бытия, реализовать которую и тем самым подняться к Богу они смогут только сообща, восполняя друг друга, помогая друг другу, передавая друг другу свет по закону иерархии.

«Иерархия» – ключевое слово в текстах Псевдо-Дионисия. Его онтология – учение о «небесной иерархии»; его, условно говоря, социология («социософия») – учение о «церковной иерархии»; вторая непосредственно продолжает у него первую. Но что такое для него иерархия? Он очень явственно слышит в этом слове греческий корень «архэ», «начало»; иерархия – сообразность всего онтологически вторичного своему началу,

принятие им «подобия» началу. Постольку, однако, поскольку «подобие» это реализуется для Псевдо-Дионисия в отношениях авторитета и послушания, снисхождения высшего к низшему и покорности низшего высшему, слово «иерархия» отнюдь не чуждо тому смыслу, который оно приобрело в современном языке.

Сам Псевдо-Дионисий раскрывает понятие иерархии, характерным для себя образом описывая Бога как «красоту», а в иерархическом процессе подчеркивая имманентизацию трансцендентного¹⁵⁹.

Этого у Прокла не было¹⁶⁰. Но мы сейчас же обязаны отметить, чего нет у самого Псевдо-Дионисия: его мистическая философия общества не включает в себя какого бы то ни было осмысления истории – и это сближает его с Проклом. Одна и та же эпоха дала средневековую памятники христианской мысли, выразившие в предельно обобщенном виде идеологические основания этой эпохи. Но один из этих памятников – латинский, другой – греческий; различие между ними как бы символизирует различие между трагическим опытом рушащейся государственности Запада и бюрократическим порядком Византии. Тема трактата Августина «О граде Божием», написанного под впечатлением от разгрома Рима ордами Алариха в 410 г., – мир как история, причем история (разумеется, «Священная история») понята как острый спор противоположностей и как путь, ведущий от одной диалектической ступени к другой. Временное начало принято у Августина всерьез. Тема «ареопагитического корпуса» – мир как порядок, как структура, как законосообразное соподчинение чувственного и сверхчувственного, как «иерархия», неизменно пребывающая во вневременной вечности. И Августин, и Псевдо-Дионисий исходят из неоплатонической онтологии и христианской идеи Церкви. Но для Августина Церковь – это «странствующий по земле», бездомный и страннический «град», находящийся в драматическом противоречии с «земным градом» и в драматическом нетождестве своему же собственному зримому облику (потому что многие его враги внешне принадлежат к нему). Для Псевдо-Дионисия Церковь –

это иерархия Ангелов и непосредственно продолжающая ее иерархия людей, это отражение чистого света в «весьма ясных и незамутненных» зеркалах, это стройный распорядок «таинств»; о драматизме, о проблемах, о противоречиях не приходится и говорить¹⁶¹.

Начало тысячелетней истории Византии – это импонирующее зрелище одновременного расцвета неоплатонических философских школ, то языческих, как в Афинах, то религиозно нейтральных, как в Александрии, и спорившей с ними, но и учившейся у них христианской патристики. Мы вправе усматривать и там черты упадка; но невозможно отрицать, что культура мысли была очень развитой, а напряжение умственной работы – высоким. Это не продлилось долго. Та хрупкая утонченность, которая дает себя ощущать в филигранной диалектике Прокла и Дамаския или в одухотворенном экстазе Псевдо-Дионисия Ареопагита, не смогла пережить крутой ломки форм жизни. Уже блестящая эпоха Юстиниана I не была благоприятна для философии. Император закрыл в 529 г. Афинскую школу и этим ускорил естественный процесс вымирания языческого неоплатонизма; он же подверг в 553 г. безоговорочному проклятию наследие Оригена и этим отрезал христианскую мысль от ее истоков, еще в IV в. питавших творчество каппадокийского кружка. Столетие спустя Византии, переживавшей острый общественный кризис и защищавшей свое существование от натиска арабов, было просто не до философии.

На фоне этого дичающего времени одиноко возвышается фигура Максима Исповедника, оригинального философа и богослова, в последний раз воплотившего в себе нечто от мыслительной смелости Оригена, тонкости Григория Нисского, системосозидательской широты Псевдо-Дионисия. В 662 г. Максим умер на пути в кавказскую ссылку, перед этим подвергшись урезанию языка и правой руки за то, что вразрез с очередным поворотом императорской церковной политики учил о реальности человеческой воли Иисуса Христа, в личностном выборе навсегда подчинившего Себя божественной воле, но не растворившегося в ней¹⁶². С его смертью окончательно завершилась эпоха патристики. Позднее его точка зрения в богословском споре восторжествовала, он был признан святым

Византийской Церкви, «исповедником» истины (отсюда прозвище)¹⁶³, но равных по величине последователей у него не было.

В центре философских интересов Максима стоит проблема человека и его высокого предназначения. Он перенимает учение Григория Нисского о «плероме душ» как некоей сверхличности, имплицитно заключенной в душе первочеловека Адама и раскрывающейся во всем множестве человеческих душ всех времен, которые вместе составляют органическое целое. Христос пришел, чтобы спасти все это целое, так что осуждение грешников не мыслится окончательным; правда, это тайна, которую должно «читать молчанием» (PG. T. 90. Col. 1172 Д). История мира разделена на период подготовки вочеловечения Бога, завершившийся с рождением Христа, и период подготовки «обожения» (θεώσις – обожествления¹⁶⁴) человека. Когда человек осуществит свою задачу, переборет обусловленное грехопадением самоотчуждение, преодолет в самом себе расколотость на духовное и плотское, горнее и дольнее, даже противоположность мужского и женского, – тогда весь космос будет спасен и творение воссоединится с Творцом. Активность человека, выступающего спасителем всей твари, как Христос выступил спасителем самого человека, акцентирована с такой силой, какую очень редко можно встретить в истории средневековой мысли. Основные события жизни Христа поняты не только как фактические, моральные и мистические события в истории человечества, но одновременно как символы космических процессов (PG. T. 90. COL. 1108 АВ).

Эта доктрина Максима Исповедника оказала влияние на самого дерзновенного мыслителя раннего западного средневековья – Иоанна Скота Эриугену¹⁶⁵. В Византии Максима помнили как авторитетного богослова, своим учением о двух волях Богочеловека завершившего христологические споры, как аскета и моралиста, автора афоризмов о духовной любви, наконец, как интерпретатора трудных мест из Григория Богослова и Псевдо-Дионисия и толкователя богослужебной символики, основавшего целое направление в религиозной литературе своей «Мистагогией». Его оригинальные

философские концепции почти не находили отклика¹⁶⁶. Когда-то христианские платоники так называемого каппадокийского кружка, еще всецело укорененные в живой культуре своего времени, заботились об изящном словесном наряде своих произведений, занимались популяризацией результатов собственной интеллектуальной работы – достаточно вспомнить риторику «Богословских речей» Григория Назианзина. Напротив, Максим совершенно безразличен к слову, к литературной форме, он разговаривает как будто с самим собою, не прилагая никаких усилий к тому, чтобы сделать свою мысль более понятной. Интонация живой беседы, обращенной к слушателям, которая так характерна для античной философии и еще живет в патристике, сменилась интонацией отшельника, которого, может быть, услышит другой отшельник.

И все же Максим, этот законный наследник Оригена, мыслитель с очень своеобразным обликом, еще принадлежит христианской античности едва ли не больше, чем средневековью. Чистое средневековье приносит с собой иной тип философа: тип кодификатора ученой традиции, ставящего ее под контроль стабилизовавшейся как раз к этому времени церковной доктрины, а в остальном выше всего ценящего школьную «правильность» понятий и тезисов, их обязательную четкость, их выверенность с оглядкой не только на логику, но и на авторитеты, их внешний порядок, – и при этом почти полностью элиминирующего свою собственную индивидуальность как мыслителя. Иначе говоря, это тип схоласта. К торжеству такого типа дело шло давно. Он был предвосхищен еще у языческих неоплатоников в постепенном повышении роли логической формализации и одновременно – веры в авторитет и магико-теургических мотивов: Ямвлих ближе к этому типу, чем Платон, Прокл – ближе, чем Ямвлих¹⁶⁷. Он был предвосхищен еще очевиднее у некоторых эпигонов патристики, например у Леонтия Византийского, в первой половине VI в. отрабатывавшего аристотелевский инструментарий логических расчленений для нужд богословской полемики. Но с полной, образцовой определенностью

средневековый тип мышления проявился в деятельности Иоанна Дамаскина¹⁶⁸.

Иоанн родился во второй половине VII в. в Дамаске, тогда – столице халифата Омейядов; его отец был казначеем халифа, сын унаследовал положение при дворе, но затем оставил Дамаск, чтобы стать монахом в обители св. Саввы близ Иерусалима еще до конца VII в.; там он умер в середине следующего столетия. Таким образом, самый нормативный из учителей Византийской Церкви родился, прожил всю жизнь и окончил ее за пределами Византийской империи, на территории халифата. Источники сохранили арабское имя или прозвище Иоанна – Мансур; однако весьма сомнительно, знал ли Иоанн что-либо об арабской литературе¹⁶⁹, помимо необходимых ему как христианскому полемисту сведений о Коране¹⁷⁰. Его культура остается всецело эллинистической в своих основах. Бывший администратор халифа как систематизатор греческой логики и византийской теологии – парадоксальное явление, характерное для той неповторимой ситуации, когда политическая карта Ближнего Востока в корне изменилась из-за стремительной экспансии ислама, но в сфере культуры соотношение сил еще было прежним.

Историческим фоном философско-богословской работы Иоанна явились иконоборческие споры. При этом важно иметь в виду, что иконоборцы перевели спор в плоскость философской абстракции, обосновывая свою попытку секуляризации византийской жизни и культуры на языке неоплатонически окрашенного спиритуализма: икона, а в логическом пределе – материальный культ как таковой¹⁷¹, есть с точки зрения этого спиритуализма оскорбление духовной святыни «бесславным и мертвенным веществом»¹⁷². Нежелательность изображения Христа и святых обосновывалась в принципе так же, как Плотин в свое время, по рассказу Порфирия (Porph. Vita Plot. I), обосновывал нежелательность изображения себя самого: духовное все равно неизобразимо через материальное, а материальное не стоит того, чтобы его изображали¹⁷³. Защитники почитания икон на Востоке – в отличие от Запада, где вопрос был сведен к утилитарному аспекту педагогической,

учительной функции икон как «Писания для неграмотных»¹⁷⁴ и спущен с высот умозрения на землю, – приняли условия игры; им пришлось разрабатывать теологию материи и философию культа. Эта задача в большой мере легла на плечи Иоанна Дамаскина, интеллектуального вождя иконопочитателей, который из-за пределов Византийской империи имел тем большую возможность вдохновлять своих единомышленников и намечать для них стратегию аргументации.

Для своего времени Иоанн был прежде всего философом культа. Казалось бы, для истории философии он интересен не в таком качестве; но это неотъемлемая черта всего его умственного облика, ощутительная и тогда, когда он говорит отнюдь не об иконе, а о вещах совсем иного рода, – например о логике. Взаимодополнение, даже взаимопроникновение двух контрастирующих начал – аристотелианской культуры рассудочных дефиниций и культовой мистики – определяет его характерность как поворотной фигуры в истории мысли. Философы культа были и до Иоанна: достаточно вспомнить языческих неоплатоников типа Ямвлиха и христианских неоплатоников типа Псевдо-Дионисия. Но у Иоанна совершенно отсутствует не только привкус оккультистской загадочности, без которого немислим Ямвлих, но и тон восторженной возбужденности, сопровождающий изложение мыслей Псевдо-Дионисия. В каждой фразе Дамаскина есть суховатая трезвость и ясность, соединенная с истовостью, а порой и декоративностью обрядового жеста. Единство рассудочности и мистики могло бы заставить нас вспомнить о Прокле Диадохе, но Иоанн несравнимо проще, доступнее, понятнее Прокла. Его учительство – не для узкого кружка посвященных, а для книжных и попросту грамотных людей всего христианского средневековья. Действительно, прямое воздействие его текстов в оригинале и переводах, и тем более косвенное, опосредованное их влияние на умственную жизнь было уникальным по своей широте¹⁷⁵.

Ни от школьного учителя, ни от школьного учебника не требуют оригинальности в обычном смысле слова. От него требуется иное: излагать материал, почерпнутый откуда угодно,

в систематическом порядке, и притом именно в таком порядке, который максимально отвечал бы реальным запросам и реальным возможностям его учеников. Сила, если угодно, оригинальность Иоанна Дамаскина лежит здесь. «Я не скажу ничего своего, – заявляет сам он не без смиренного преувеличения своей зависимости от источников, – но по мере сил соберу воедино и представлю в сжатом изложении то, что было разработано испытанными наставниками» (Jo. Dam. Schriften. I. S. 53, прооem. 60–63; Тж. 55, 2.9–11). Цитаты, нормально не оговариваемые, следуют за цитатами, выписки – за выписками, но каким-то чудом их держит сквозное единство мыслительного стиля, твердое, даже жесткое, как иконописный канон. (Искусство иконы – не только предмет мысли Дамаскина, но и ее аналог).

Еще позднеантичная культура, как бы готовясь к выживанию в новых условиях, создавала традицию компиляций и компендиев. К своему апогею традиция эта должна была закономерно прийти в исторический момент завершения перехода от античности к средневековью. Таким апогеем явился энциклопедический труд Иоанна Дамаскина, обнимающий три части: «Диалектику», т. е. разъяснение логических понятий, опирающееся на конспект «Исагоги» Порфирия и его комментаторов¹⁷⁶, трактат «О ересьях», а также венец труда в целом – «Точное изъяснение православной веры». Эту трилогию в целом принято по традиции называть «Источник знания», хотя сам Иоанн, по-видимому, озаглавил так только первую часть, т. е. «Диалектику»¹⁷⁷. Трехчленное построение отвечает педагогическому замыслу Дамаскина: сначала надо дать в руки читателю инструментарий мышления, затем предупредить, какие пути мысли отвергнуты Церковью, и, наконец, с очень равномерно дозированным смешением рассудочности и авторитарности сообщить, как следует мыслить о предметах веры и устройстве мироздания. «Точное изъяснение православной веры» несколько неожиданно включает такие, например, главы: «О свете, огне и светилах – солнце, луне и звездах», «О воздухе и ветрах», «О водах», «О способности воображения», «О способности памяти». И

космология, и философская антропология не просто используются на потребу теологии, как это происходило, например, в «Шестоднев» Василия Великого, но безоговорочно включаются в состав корпуса теологических сведений.

Характерная для средневековой популярной учености в целом механическая рядоположность категориально-онтологического, мистико-аскетического и утилитарно-энциклопедического подхода к назначению философии сказывается в шести дефинициях философии, выстроенных в начале «Диалектики».

«Философия есть познание сущего в качестве сущего, то есть познание природы сущего. И еще: философия есть познание Божеского и человеческого, то есть видимого и невидимого. Далее, философия есть попечение о смерти, как произвольной, так и естественной. Ибо... смерть двояка: во-первых, естественная, то есть отделение души от тела, во-вторых, произвольная, когда мы презираем жизнь настоящую и устремляемся к будущей. Далее, философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу через мудрость, то есть истинное познание блага, и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому должного, и через кротость превыше справедливости, когда мы делаем добро обижающим нас. Философия есть также искусство искусств и наука наук, ибо философия есть начало всяческого искусства, и через нее бывают изобретаемы всяческое искусство и всяческая наука... Далее, философия есть любовь к мудрости; но истинная Премудрость – это Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия» (Jo. Dam. Schriften. I. S. 56,3.1–27).

Теологический рационализм Иоанна Дамаскина по существу отрицает дистанцию между знанием естественнонаучным и богословским. Иоанн вслед за Филоном и Климентом Александрийским пользуется известным уподоблением богословия – царице, а прочих наук во главе с философией – служанкам (PG. T. 94. Col. 632 B), но даже эта метафора, пожалуй, не совсем передает суть дела: науки просто инкорпорируются в состав богословия. Последствия не так легко выразить одним словом. Осуждение суеверий¹⁷⁸,

отвержение столь влиятельной на исходе античности астрологии (PG. T. 94. Col. 892 D-896 A)¹⁷⁹, требование объяснять естественные явления естественными причинами¹⁸⁰, решительное отрицание одушевленности небесных тел (Jo. Dam. Schriften. II. S. 53) – все это возводилось в ранг вероучительных истин. Дамаскин продолжал работу древних христианских апологетов, стремившихся демистифицировать материальный космос в борьбе с языческой мифологией, магией и метафизикой; когда со временем тексты Иоанна стали переводить на потребу вчерашних язычников, например славян, этот просветительский пафос должен был оказывать на умы особое воздействие. Христиане, отрицающие пользу изучения природы, получают от Иоанна суровые укоры за леность и нерадение, поскольку естествознание, как он утверждает, обосновывает теологию¹⁸¹. Однако именно поэтому для автономного интереса к научным проблемам, для теологии безразличным, остается очень мало места. Как усердный коллекционер сведений, он не забывает сообщить в «Точном изъяснении православной веры», что небо обычно считают сферой, объемлющей землю со всех сторон (в связи с чем разъясняется относительность понятий «верха» и «низа»), – однако некоторые учили о гемисферичности неба; изложив обе точки зрения, он заключает указанием на то, что в любом случае небо сотворено Богом и устроено сообразно с Его волей (Jo. Dam. Schriften. II. S. 52). Чисто богословски геометрическая форма неба безразлична – суждение, против которого возразить нечего. Дамаскин отказывается отождествить христианское вероучение с той или иной специфической космологией, и это очень благоразумно и даже толерантно – читателю разрешено думать и так, и так, не ставя под вопрос свое православие; но одновременно он, этот читатель, ощущает и нечто другое – может статься, вопрос о форме небес вообще не стоит того, чтобы думать о нем всерьез. Космология, превращенная в одну из дисциплин теологии, подвергается неизбежной редукции, и происходит это без всякого насилия, без борьбы – просто из старых теорий уходит жизнь, и то, что было объяснением мира, становится предметом любопытствующей учености. Одни

говорили, что небо сферично, другие – что оно являет собою полусферу; одни утверждали, что земля круглая, другие – что она имеет вид конической горы. Сопоставление мнений интересует Дамаскина лишь как любителя, как знатока; как человека и мыслителя его волнуют другие вопросы. Когда в свое время Косьма Индикоплов полемически противопоставлял свою варварскую картину мира, якобы выведенную из библейских текстов, античной науке¹⁸², за этим еще стояла уверенность в том, что возможно, а потому необходимо знать, как же устроен мир на самом деле. Дамаскин тоньше и цивилизованнее Косьмы, его отношение к античной науке – куда более любовное, но сама эта наука силою вещей отошла за это время очень далеко, превратившись в предмет ностальгического интереса немногих ценителей. Жизненное значение имеют вероучительные вопросы, и только они одни: вспомним обсуждение ложности астрологии или утверждение неодушевленности стихий – обуздание астрологических страстей или дезавуирование языческого обожествления сил природы было для Византийской Церкви практическим делом, а потому на помощь вере призывался укрощенный рационализм. Все остальное, например форма неба или земли, – эрудиция ради эрудиции.

В этом отношении Дамаскин был человеком своего времени. Если что выделяло его среди современников, так это степень почтения, которое он все же сохранял к старой культуре ума. Но нужна ему была не «физика», а «диалектика», т. е. логика – инструмент теологических диспутов, наполнивших иконоборческую эпоху. Лишь с окончанием этих диспутов атмосфера умственной жизни заметно меняется.

Основателем нового умственного движения был патриарх Фотий (около 820 – около 897), этот исключительно разносторонний человек, имя которого упоминается при изложении судеб Византии и ее культуры в столь различной связи. Хитроумный политик, церковный деятель первого ранга, вдохновитель деятельности Кирилла-Константина и Мефодия, трезвый и оригинальный литературный критик, очень много сделавший для становления зрелого византийского вкуса,

Фотий имел прирожденное дарование педагога. Отсюда общекультурное значение его деятельности, намного превышающее его оригинальность как философа, но важное и для истории философии.

Одна черта объединяет Фотия с Иоанном Дамаскиным, создавая контраст и патристической эпохе, и временам, которые придут позже: это предпочтение, отдаваемое Аристотелю перед Платоном. Если бы мы задались целью выразить одним словом то, чего Фотий хотел и в искусстве речи, и в искусстве мышления, это слово было бы – трезвость. Именно по критерию трезвости производится отделение приемлемого от неприемлемого при ревизии наследия языческой древности: риторическая проза, подчиненная законам рассудка, предпочтительнее, чем поэзия, обращающаяся к неразумной части души, возбуждающая аффекты с вредоносными для христианина мифами; и как раз поэтому нехороша философия Платона, в которой столько поэзии. Фотию претит поэтическая стилистика Платона; платоновская теория идей вызывает его неодобрение как сомнительная в богословском аспекте, – что же это за Творец, который для творческого акта нуждается в предсуществовавшей «парадигме»?¹⁸³ Вполне последовательно он отвергает гипостазирование родовых понятий, предвосхищавшее средневековый «реализм» схоластов (Photii Bibliotheca. Cod. 212). Кстати говоря, логическая проблематика, воспринятая от поздних неоплатонических комментаторов Аристотеля и от того же Дамаскина, занимает у Фотия значительное место (PG. T. 101. Col. 480 AB). Стоит отметить его интерес к логической ценности античного скептицизма (пирронизма), побудивший его подробно конспектировать Энесидема (PG. T. 101. Col. 488 B). В конце концов, для Фотия существуют две вещи – и ничего помимо них или между ними: с одной стороны, церковное вероучение и сопряженная с ним идея непреложного авторитета, с другой – культура ума как таковая, в принципе подчиненная запросам теологии (например: PG. T. 101. Col. 760 A-881 A), но фактически имеющая много простора для самоцельной игры. Для чего решительно не остается места, так

это для философской мистики во вкусе неоплатоников. Аристотель благонадежнее Платона не в последнюю очередь потому, что не предлагает собственного религиозного творчества, которое состояло бы в неясных отношениях с библейским откровением и доктриной Церкви.

Пора Фотия – это время, когда византийская культура, пройдя через кризис, делает некий необходимый и неотменяемый выбор, когда закладываются основы для подъема интеллектуальной жизни на несколько веков вперед. Господствует педагогический пафос, идеал здоровой школьной рассудительности и толковости, а в связи с этим – императив самоограничения. Никак не скажешь, что кругозор у Фотия узок, совсем напротив, – но идеи и книги, попадающие в этот кругозор, подвергаются решительной и жесткой оценке по утилитарным критериям: что именно нужно? В какой мере? для какой потребности? Это уверенный хозяйский взгляд, и перед нами хозяин дельный и деловой, но, так сказать, скопидомный; отлично знающий, чего он хочет, и вовсе не склонный предоставлять гостеприимство ценностям культуры из одного почтения к культуре, когда ценностям этим не сыскать применения в реализации его собственного культурного замысла. Таким был он сам, такими были – на более низком уровне – его ученики (о которых можно судить по личности Арефы Кесарийского), его сподвижники и ближайшие последователи.

Затем приходят иные времена. Византийская культура становится одухотвореннее и тоньше, что хорошо видно из произведений изобразительного искусства – достаточно вспомнить то новое, что отличает мозаики Дафни или Владимирскую Богоматерь от всего, что предшествовало XI в. На смену решительной силе и определенности в выборе возможностей творчества приходит богатство разработки этих возможностей. Подъем рационалистической мысли, наметившийся во времена Фотия, продолжается; но между рационализмом IX-X вв. и новым уровнем рационализма XI-XIII вв. лежит оживление мистических интересов, характерное для конца X в. и первой трети XI в. Различимы мотивы, которые

будут занимать умы византийских исихастов в XV в.: аскеты Павел Латрийский (ум. 956) и Симеон Благоговейный (ум. 986) говорят о возможности для подвижников уже в земной жизни созерцать на вершине экстаза несотворенный (по традиционной церковнославянской терминологии – «нетварный») свет. Поскольку абсолютно все, кроме Бога, является, с христианской точки зрения, сотворенным, «тварным», понятие «нетварного света» имплицитно парадокс имманентного самораскрытия самой Божьей трансцендентности, противостоящий как пантеизму, так и утверждению непереступаемой пропасти между Богом и миром – двум мыслительным вариантам, рядом с которыми в пределах идеалистического рационализма третьего не дано. Парадокс, представляющий как раз это третье за пределами идеалистического рационализма, усугубляется тем, что «нетварный свет» явлен зрению, хотя и «духовному», и речь идет действительно о свете, отнюдь не об аллегории, как во всех бесчисленных выражениях типа «ученье – свет»; а это значит, что снята фундаментальная для идеалистического рационализма оппозиция «чувственное-интеллигибельное». Божественное, будучи трансцендентно по своей сущности, само приходит к человеку в своем световом явлении, явление это воспринимается одновременно чувственно и сверхчувственно – зрением «тела духовного» (срв. новозаветный текст: «Есть тело душевное, есть тело и духовное» – 1Кор. 15:44).

Самым значительным и оригинальным мыслителем среди византийских мистиков X-XI вв. был ученик Симеона Благоговейного, которого звали также Симеоном; прозвище «Новый Богослов» он получил, как кажется, сначала от врагов и в насмешку, и лишь позднее оно приобрело значение почетного титула, с которым Симеон (949–1022)¹⁸⁴ и вошел в историю восточнохристианской духовной традиции. Это его место никто не станет оспаривать; но имеет ли он право на место также и в истории византийской философии? Вопрос не прост, хотя бы потому, что сам Симеон отказался бы от всякого связывания своего имени и трудов с философией. В отличие от христианских мыслителей того типа, к которому принадлежали все виднейшие представители греческой патристики, включая

мистиков вроде Григория Нисского и строгих богословов вроде Иоанна Дамаскина, Симеон демонстративно избегал контакта со школьной традицией античной метафизики (Vie de Sym. P. 186)¹⁸⁵. Как раз у него доводится до предела тот принцип, о котором мы только что говорили: божественное мыслится достижимым не на путях платонизирующей абстракции, но в конкретности опыта, а потому ни Платон, ни Аристотель ничем помочь не могут. Не случайно и у Симеона, как у суфийских поэтов ислама, во многом с ним сопоставимых, например у Джелаль-Эд-Дина Руми, язык религиозной лирики выступает как средство по меньшей мере равноправное с языком богословской прозы:

*Возлетает быстро ум мой,
Пожелавши причаститься
Силы явленного света;
Но ведь цель ума – нетварна,
Он же путь свершить не в силах
За пределы всякой твари.
Так; и все же неустанно
Он стремится к прежней цели:
Он и воздух облетает,
И на небеса восходит,
И пронизывает бездны,
И пределы мирозданья
Ум своей проходит мыслью.
Тщетно! Все, что он находит,
Тварно; цель, как встарь, далеко...
Но, ценой трудов великих
Углубясь в себя, в себе же
Обретаю свет искомый.
В самом средоточьи сердца
Вижу светоч, как бы солнца
Круговидное подобье...
Вещи зримые покинув
И к незримым прилепляясь,
Я приемлю дар великий:
Созерцать, любить нетварность.*

*Отрешиться совершенно
От всего, что возникает
И тотчас же исчезает,
И умом соединиться
С Безначальным, Бесконечным,
И Нетварным, и Незримым.*
Sym. Hymnes. T. II. No 17. 351–368,
382–387, 397–406. P. 38 sq.
(Пер. С. С. Аверинцева)

Самый способ выражаться сознательно противоречив; цель исканий – «вещи незримые», но эта же цель предстает как «солнца круговидное подобье». Тема стихов – зримость незримого. В другом случае мы смогли бы предположить оговорку, неотчетливость словесной формы, но Симеон знает, что говорит.

И все-таки – философия или не философия? По-видимому, ответ таков: история философии не должна отказываться от того, чтобы диалектически включать в себя наиболее сознательные и продуманные выражения протеста против того принципа рационалистической абстракции, без которого философия обойтись не может. Иначе как быть хотя бы с Кьеркегором? Исходя из этого, можно считать, что Симеону все же принадлежит место в истории философии, но не рядом со строителями религиозно-философских систем – Оригеном или Августином, или Фомой Аквинским, даже не с Псевдо-Ареопагитом или Максимом Исповедником, а ближе к тем же суфийским поэтам (которых, однако, ценил как мыслителей Гегель¹⁸⁶), может быть, к Якобу Бёме. Право на такое место ему дает незаурядная дерзновенность его мысли, во всяком случае пристальной и очень последовательной. О его поучениях можно сказать все что угодно, но они не тривиальны; скорее можно понять тех ревнителей византийского православия – во времена самого Симеона¹⁸⁷ и много позднее¹⁸⁸, – которые осуждали этого византийского мистика как еретика. Свое недоверие к рационалистической доктрине Симеон доводит до полного отрицания школьного богословия; только пережитый лично мистический опыт, и он один, дает право говорить о вещах

божественных (Sym. Ethica. IX, V), как, впрочем, руководить совестью верующего (Sym. Ep. I. 258–263)¹⁸⁹, – здесь Симеон решительно предпочитает «духоносного старца», безотносительно к его сану, священнику и епископу, если они не прошли через внутреннее озарение. Институциональный порядок не внушает Новому Богослову почтительных чувств, даже если это порядок-церковных установлений; единственная иерархия, которая полна для него значения, и значения абсолютного, – это иерархия духовного учительства и ученичества. Наставник в искусстве аскезы – верховный авторитет для своего питомца; так сам Симеон относился к своему тезке Симеону Благоговейному, вызывая скандал тем культом, который он воздавал памяти учителя. Позволительны типологические параллели с исконными восточными представлениями о «гуру»; глубоко интимное общение с учителем – это общение с Богом, не допускающее вмешательства каких бы то ни было внешних инстанций и авторитетов, хотя бы церковных. Вернее же, учитель и есть с точки зрения Симеона истинная Церковь с большой буквы – полнота религиозного авторитета¹⁹⁰. Нечто подобное, пожалуй, видели мистики ислама в своих «имамах» и «пíрах». И еще одна параллель, на сей раз не выходящая за пределы христианского круга: трудно не вспомнить калабрийского еретика Иоахима Флорского с его мечтой о Церкви аскетов, грядущей на смену Церкви клириков и мирян¹⁹¹. Но у Симеона, в отличие от Иоахима, полностью отсутствуют утопизм и эсхатологический историзм: то, что, по убеждению калабрийца, как раз должно явиться в ближайшем будущем, по убеждению византийца, было всегда и остается навсегда¹⁹². Мир духовного учительства и духовного ученичества – вне исторического времени. В этом пункте различие между западно-христианским и восточнохристианским мыслителями – то же, что между философией истории у Августина и философией культа у Псевдо-Ареопагита¹⁹³. Характерно и то, что учение Симеона, несмотря на все трения, не оказалось за пределами константинопольской ортодоксии; в Византии несравнимо слабее был пафос сакрального институционализма,

диалектически порождавший на Западе пафос сакральной утопии. Пневматократии Симеона, в общем, нечего было делить с теократией византийских императоров и имперских идеологов; с теократией римских пап она бы так просто не поладила.

Христианство в XX веке

Девятнадцатый век завещал двадцатому некоторый набор прописных истин, которые со школьных лет были одинаково непререкаемы для приверженца христианства и для его противника.

На свете существовали христианские нации; они же были носительницами цивилизации «белого человека» и занимали на земле доминирующее положение. Разумеется, миссионеры делали свое дело; однако в рамках всемирной колониальной системы и само миссионерство не оспаривало, а подтверждало исключительность призвания христианских наций и неразрывность связи между типизацией и христианством. Правда, цивилизация «белого человека» все откровеннее обнаруживала свои черты, плохо совместимые с христианством. Для противников христианства это было доказательством того, что вера как таковая отживает свой век. Для защитников христианства это было предметом обличений; постольку же, поскольку христиане и сами христианские нации были разделены по конфессиональному признаку – православные, католические, протестантские, обличения пороков обмирщенной цивилизации легко переплетались с исповедной полемикой, когда, скажем, англиканин колол глаза итальянским католикам их гедонизмом, а русский православный тому же англиканину – его коммерциализмом. Конфессиональное чувство было повсеместно связано с национальным, а порой сословным. Для англичанина из «хорошей семьи» скандально было стать католиком и тем паче католическим духовным лицом; да и в США католики еще в первой половине этого столетия воспринимались в социальном плане как люди второго сорта.

Вообще конец XIX и начало XX вв. – это пора, когда представители старых протестантских конфессий (особенно лютеранства и англиканства, а также кальвинизма) ощущают себя вполне однозначно носителями высшей культуры, цивилизации, а на бытовом уровне – буржуазной респектабельности. Недаром Эрнест Ренан писал после

франко-прусской войны, что победа лютеран над католиками неотвратима, ибо на стороне лютеран прогресс, и недаром Бисмарк назвал свои попытки ограничить права немецких католиков «борьбой за культуру» (Kulturkampf). Престиж немецкой «культуры» – от университетов и философии до полицейского порядка – как бы составлял одно целое с престижем лютеранства. Сыновья немецких пасторов, становясь литераторами или учеными, отнюдь не стыдились своего происхождения, как русские радикалы из поповичей, но, напротив, гордились им независимо от своего личного отношения к вере. Иначе складывались отношения религии и культуры в странах православных и католических. Престиж современной образованности сам по себе словно бы принадлежал иному миру, чем православная святость или католический учительный авторитет. Бердяев давно заметил, что Пушкин, величайший поэт России, и преподобный Серафим Саровский, ее величайший святой, жили в одно и то же время и ничего не знали друг о друге. Но ведь и для французского католицизма XIX век – пора Бернадетты Субиру (Soubirou, 1844–1879), т. н. «Арсского кюре» (Curé d'Ars, Жан-Батист Мари Вианне [Vianney], 1786–1859), Терезы Из Лизье (Thérèse de Lisieux, 1873–1897, все трое причислены Католической Церковью к лику святых), Шарля де Фуко (см. ниже) и других фигур, оказавших и оказывающих сегодня решающее воздействие на католическую духовную жизнь во всем мире; по количеству лиц, прославляемых католической Церковью в числе самых первых, Франция прошлого века может сравниться с Испанией времен Терезы Авильской; однако можно прочесть Бальзака и Гюго, Флобера и Мопассана, так и не догадавшись о самой возможности этой «другой», мистической Франции. А ведь Бальзак, например, считал себя католиком. Для всего XX в. понятие «католического писателя» почти не имеет смысла, отличного от понятия клерикального журналиста (обычно правого толка); и если отношение русской литературы к русскому православию все же иное, то за счет одиноких усилий Лескова и совершенно уникальной инициативы Достоевского, которые оба, каждый на свой лад, были почти отторгнуты

современной им литературной жизнью. Зато вся надежда и в католических, и в православных странах была на неведомые современности тайники непотревоженной народной веры, веры простых людей, усвоивших ее как часть своего немудреного быта. «В столицах шум, кричат витии», – но в деревне весь народ идет по воскресеньям, принарядившись, к обедне или на мессу.

Со времен кампании «дехристианизации», развязанной некогда якобинцами, был опыт массовых гонений на веру; но еще не было опыта действительно массового безверия. Вера масс могла заметно остывать, как в пореформенной России; но она держалась, держалась хотя бы по инерции. «Народ-богоносец», – благоговейно говорил Достоевский. «Вера угольщиков» (Kohlerglaube), – ехидно говорил Гейне. Так или иначе, на этом фоне держалась реальность «православной», или «католической», или «лютеранской» нации. Везде было некоторое количество явных или, чаще, более или менее тайных неверующих и безразличных; но среди общего состава нации они оставались в меньшинстве. Иноверцев, т. е. лиц, практикующих нехристианскую религию, вовсе не было, за вычетом евреев. И человек знал наверняка, что в Женеве он окажется среди кальвинистов, в Берлине – среди лютеран, в Москве – среди православных. Конфессиональное самоопределение нации сплошь да рядом могло быть закреплено в статусе «господствующей» Церкви; логичнее и откровеннее всего этот статус формулируется уставом Англиканской Церкви, официально признающей монарха своим главой, но в формах более прикровенных подобная тенденция встречается весьма широко (в частности, в русской практике «синодального периода» между отменой патриаршества Петром I и концом монархии). Но и там, где распространение секуляристских идей вызвало формальное отделение Церкви от государства, подчас сопровождавшееся, как в Италии гарибальдийцев или во Франции комбистов, антицерковными мерами властей, все это еще не меняло на глубине реального соотношения сил.

Описанная картина в силу своей школьной понятности продолжает на каждом шагу определять обыденное, нерerefлектирующее сознание наших современников. И в наши дни национальные конфликты тяготеют к воспроизведению конфессиональной парадигмы. Мы слышим, например, что в Ольстере враждуют «католики» с «протестантами», в бывшей Югославии – «православные» с «мусульманами» и «католиками»; при этом, по-видимому, совершенно бесполезно спрашивать, какой процент среди этих «православных» и «католиков» регулярно ходит к исповеди и причастию, какой процент «мусульман» совершает намаз и т. п. Никто не станет спорить, что католицизм помог выжить в трудных условиях и польскому, и литовскому национальному сознанию; однако слишком очевидно, что конфессиональная парадигма работает только до тех пор, пока противник – православная империя царей или безбожная империя коммунистов. Как только этот противник оттеснен, начинаются конфликты между поляками и литовцами у самых стен костелов, наглядно доказывая, что современный национализм по сути самодостаточен и использует конфессиональную фразеологию как иноприродный ему инструмент. В эпоху подлинного конфессионализма жизнеспособно было, как известно, единое Польско-Литовское государство. Сама идея «нации», детище Французской революции, глубоко секулярна и постольку в сердцевине чужда конфессиональному духу. Националистическая демагогия эксплуатирует клише, доставшиеся от иных эпох и держащиеся силой привычки.

Стоит нам отрешиться от привычки и взглянуть на реальность свежими глазами, мы сразу видим не то, о чем до сих пор трактуют справочники. О, конечно, Женева – город Кальвина, в историческом центре коего доселе не может возвышаться ни единого римско-католического храма (и даже лютеранская кирха была выстроена в XVIII в. с таким расчетом, чтобы выглядеть с улицы как частный дом). Но у вокзала разноплеменных путников встречает католический собор; по всему городу католических храмов не меньше, чем кальвинистских, а посещают их, похоже, много больше. И,

разумеется, ислам – где же на Западе не ощущается его присутствие! И множество сект, по большей части совсем еще молодых, порой вовсе не вписывающихся в традиционный облик протестантизма: «муновцы», «сциентологи» и прочая. И церкви, и секты перестали быть связаны со своими традиционными ареалами; ну кто в прошлом столетии и начале нынешнего вообразил бы себе процветающий и многолюдный православный монастырь – на юго-востоке Англии (обитель покойного старца Софрония (1896–1993) – только один пример из многих), но также проповедь американских сектантов – на стадионе в Лужниках и даже в Кремле? Под действием проповеди и примера нашего великого современника Антония Блума (род. 1914), правящего митрополита Русской Православной Церкви в Великобритании, чуть ли не целые английские деревни принимают православие; а в коренной русской «глубинке» нынче встречаются и мормоны. Все меньше надежды на инерцию благочестивых обыкновений. Скажем, от немецких католиков приходится слышать, что в годы гитлеризма гораздо лучше показала себя вера католических общин в некатолических городах вроде Берлина, привыкшая держаться против течения, нежели благочестие традиционно католических деревень, научавшее юношу идти на мессу с односельчанами, но не готовившее его сопротивляться оболваниванию в нацистской армии, где принцип «как все, так и я» означал нечто противоположное. В свете подсоветского опыта это весьма легко понять.

В продолжение XX в. и потери, и приобретения христианства были велики и по большей части ошеломительно неожиданны, и весь его облик существенно изменился.

Небывалым испытанием для христианства был вызов тоталитаризма, который понимал себя абсолютно всерьез как новую веру, пришедшую на смену всем религиям мира, расчищая себе путь пропагандой и насилием. Сама формула нацистского приветствия «Heil Hitler» – сознательно играла с немецкой богословской фразеологией, противопоставляя «спасение» («Heil»), приносимое вождем, «спасению» («Heil»),

даруемому Христом-Спасителем («Heiland»), Члены нацистской молодежной организации распевали:

Wir sind die fröhliche Hitlerjugend,
Wir brauchen keine christliche Tugend,
Denn unser Führer Adolf Hitler
Ist stets unser Mittler.
Kein Pfaffe, kein böser, kann uns verhindern
Uns zu fühlen wie Hitlerkinder.
Nicht Christum folgen wir, sondern Horst Wessel.
Fort mit dem Weihrauch und Weihwasserkessel!

(«Мы – бодрая гитлеровская молодежь, и христианские добродетели нам не нужны, потому что наш вождь Адольф Гитлер всегда за нас предстательствует. Никакой зловерный поп не в силах нам помешать чувствовать себя детьми Гитлера. Мы идем не за Христом, а за Хорстом Весселем; долой кадило и святую водичку!»).

Свастика как иной, языческий крест, знак беды и удачи, связанный с культом солнца и огня, противопоставлялась христианскому кресту как символу унижения, достойного «недочеловеков». Под конец гитлеровского режима осуществлялись организуемые сверху попытки заменить и вытеснить христианские таинства крещения и миропомазания (конфирмации) неоязыческой обрядностью «Jugendweihe», праздник Рождества – праздником зимнего солнцеворота и т. п. Особенно одиозным для гитлеровцев среди христианских вероисповеданий был католицизм, энергично акцентирующий вселенскую, транснациональную природу Церкви (Гитлер и Геббельс, формально принадлежавшие по рождению к католической Церкви, демонстративно из нее вышли). Конкордат, заключенный нацистами с Ватиканом, однако систематически ими нарушаемый, был в их глазах отсрочкой решающего удара. По свидетельству, приводимому в эссе Грэма Грина «The Paradox of a Pope», на интронизации Пия XII (1939) посол гитлеровской Германии вслух сказал: «Впечатляющая и красивая церемония – но это в последний раз». (Возведенный нацистами в ранг центрального «вероучительного» принципа антисемитизм и особенно массовые акции по уничтожению

евреев, т. н. «Holocaust», явились для христианской мысли сильным стимулом рефлексии над такими темами, как мистическое назначение народа Ветхого Завета, историческая вина христиан перед евреями и т. п.; в творчестве русской диаспоры следует назвать труды матери Марии Скобцовой (1891–1945) и статью о. Сергия Булгакова «Расизм и христианство». Разумеется, возможно, хотя и бесполезно, спорить о том, достаточно ли далеко шла у названных авторов эта рефлексия, как и о том, не обязаны ли были Пий XII и оппозиционные христиане Германии громче, без всяких оглядок, возвысить голос против разнузданных действий гитлеризма в его последние годы; но многочисленные христиане, спасавшие тогда евреев, как та же мать Мария, спасли честь своей веры, и подвиг их был едва ли не важнее, чем интеллектуальный радикализм, с которым проблема стала обсуждаться на Западе много позднее.)

Если немецкий тоталитаризм хотел поставить на место христианства стопроцентно «арийскую» религию, а потому не отказывался от риторического манипулирования квазирелигиозной фразеологией, большевики поставили своей задачей скорую ликвидацию религии как таковой в любых формах, войну на уничтожение с идеей Бога. Когда, скажем, 30 января 1923 г. в присутствии наркомов Троцкого и Луначарского было инсценировано заседание политического трибунала для вынесения смертного приговора над... Богом, это было не только балаганом для масс, но и выражением совершенно серьезной программы к действию. В секретном письме к членам Политбюро Ленин требовал осуществить расправу над духовенством и верующими «с самой бешеной и беспощадной энергией, не останавливаясь перед подавлением какого угодно сопротивления». Неимоверное множество представителей белого духовенства, монахов, монахинь и верных своей вере мирян было расстреляно или замучено в лагерях. К 1939-му на свободе осталось четыре дееспособных православных епископа на весь Советский Союз, и не было никаких гарантий, что оставят хотя бы их. Осквернение мощей, уничтожение икон, систематическое разрушение храмов происходили публично, как

«воспитательное» зрелище для толпы. Для окончательного искоренения религии назначались конкретные сроки, оно включалось в партийно-государственные планы («безбожная пятилетка»). Антирелигиозной пропаганде была с абсолютной жесткостью подчинена вся система государственного воспитания и образования, от яслей и детских садов до университетов; но в дополнение к этому государство содержало хорошо оплачиваемую армию специалистов, для которых антирелигиозная пропаганда была единственным занятием. По стране звучали песни:

Мы на небо залезем,
Разгоним всех богов!

Пафос борьбы с Богом выходил далеко за пределы собственно атеизма, т. е. неверия, и выявлял черты ненависти к живому противнику; недаром в 20–30-е годы, когда накал антирелигиозной ярости был особенно крут, ее носители и распространители предпочитали называть себя не сухим иностранным термином «атеисты», но куда более выразительным и многозначительным русским словечком «безбожники». Только в пору Великой Отечественной войны, когда антирелигиозному государству понадобилась патриотическая помощь Церкви, антирелигиозная политика была смягчена, и «безбожники» срочно переименовались в «воинствующих атеистов»; но это несколько не помешало Хрущеву обновить планы скорейшей ликвидации веры в Бога. Оценка всякой религиозной деятельности, выходящей за пределы чисто обрядового «отправления культа», как государственного преступления удерживалась в той или иной мере до конца советской власти; последние процессы «религиозников» имели место уже в начале горбачевской поры. Но если Советский Союз послевоенных времен был заинтересован в мировом общественном мнении, так что урезанные возможности «отправления культа» оставались, особенно в доступных иностранцам столицах, то, например, в Албании Энвера Ходжи крещение ребенка могло быть наказано смертью. Несравнимо менее систематические, но яростные идейно мотивированные гонения на Церковь имели место во

время гражданской войны 1936–1939 гг. в Испании, а также после событий 1926 г. в Мексике (именно с этими событиями связано изображение подпольно действующего священника в романс Грэма Грина «Сила и слава» ["The Power and the Glory"], которое явилось одним из наиболее убедительных художественных свидетельств о христианстве нашего столетия).

Как это неизменно повторяется в истории христианства, преследования вновь и вновь порождали героический энтузиазм мучеников и исповедников. То, что представлялось в благополучные времена почтенной, но не совсем жизнеспособной традицией, оказалось в экстремальных условиях крепче всего. В самый разгар тоталитарного беснования, когда иные ценности и устои не выдерживали натиска, держалось одно только тихое мужество веры. Драгоценнейший вклад христиан XX в. в сокровищницу истории христианства – кровь мучеников, простое и ясное свидетельство веры, высказанное перед лицом палачей: назовем для примера последнее слово митрополита Петроградского Вениамина, приговоренного большевиками к расстрелу 5 июля 1922 г. В свете мученичества христианство впервые становилось убедительным для многих отрицателей. Не только единоверцы, но весь мир должны сохранить благодарную память о тех христианах, которые, оказавшись среди других жертв, приняли предназначенный кому-то удар на себя, как поступили в лагерях смерти польский католический священник Максимилиан Кольбе (Kolbe, 1894–1941, причислен в 1982 Католической церковью к лику святых) и русская православная монахиня в парижском изгнании мать Мария (Скобцова). Даже работа христианской мысли часто шла в атмосфере суровой опалы, а то и в жестоких лагерных условиях: достаточно вспомнить виднейшего немецкого лютеранского теолога Дитриха Бонхеффера (см. ниже) – в Бухенвальде, наших православных философов и богословов о. Павла Флоренского – в Соловках, Льва Платоновича Карсавина (1882–1952) – в Абези. Здесь уместно вспомнить старое изречение Блеза Паскаля, что доверия заслуживают лишь те свидетели, которые дали себя зарезать.

Однако печальная сторона истины состоит в том, что если мучеников были тысячи и десятки тысяч, отступников были миллионы. Хотя стопроцентное вовлечение народов Советского Союза в пламенное безбожие, запланированное идеологами, оставалось фантастической утопией, нельзя отрицать, что традиционная религиозность и народная религиозная культура страны, звавшаяся когда-то «Святой Русью», оказалась порушенной в таких масштабах, в возможность которых очень трудно было поверить заранее. Сельские комсомольцы, крикливые заводилы безбожных акций, вербовались из детей и внуков того самого русского крестьянства, православные устои которого внушали столько надежд не одному Достоевскому; разумеется, они действовали по указке, однако же действовали, демонстрируя страшный разрыв поколений. Да, было много прямого и грубого насилия над народной совестью, до конца не принимавшей войны против Бога; как признавала Н. К. Крупская, даже во время всенародной переписи 1937 г., включавшей вопрос об отношении к религии, огромная часть населения отказалась объявить себя атеистами. Показательно, что когда власть была вынуждена во время войны искать поддержки народа, антирелигиозный шум приумолк. И все же нет возможности объяснять массовую утрату веры одним только насилием; даже при тоталитарном режиме насилие всемогуще лишь постольку, поскольку оно может опереться на реальности общественной психологии, им не творимой, а лишь умело стимулируемой и используемой.

Тоталитаризм XX в. сам по себе имел и имеет шансы лишь в контексте глубокого культурного и, шире, антропологического кризиса, проявляющегося и там, где тоталитарные силы не смогли добиться политической победы. Кризис этот затрагивает прежде всего связь отцов и детей, преемственность поколений, психологическую возможность для родителей – практиковать свой авторитет, а для наследников – принимать предлагаемые этим авторитетом ценности. Отношения старших и младших, разумеется, никогда не были беспроблемными; но стремительно меняющаяся реальность нашего столетия поставила под вопрос уже не гармонию этих отношений, а самые их основы. И если

массовая религиозность веками держалась на том, что веру «впитывали с молоком матери», если человек веровал потому, как заметил однажды Кьеркегор, что о бытии Бога в раннем детстве сказал ему отец, – она не могла не оказаться в опасности повсеместно, также и там, где никакой гепоушник не заставлял от нее отречься. При этом, если атеизм еще принимает идею Бога настолько всерьез, что по крайней мере не может от нее отделаться без формально декларированного и научнообразно обоснованного ее отрицания, то последовательный релятивизм и гедонизм, поощряемые «прогрессом», могут создать тип человека, способного принять даже идею Бога без того, чтобы она его к чему-либо обязывала бы, потому что его ничто и ни к чему не обязывает и всякая заповедь, моральная или обрядовая, представляется его сознанию нестерпимо устарелой, наивной и навязчивой. Для сегодняшнего христианства это много опаснее, чем исчерпавшая свои ресурсы атеистическая доктрина. Т. н. «пермиссивное» общество современных высокоразвитых стран не похоже на репрессивное общество тоталитаризма, но вседозволенность первого, как и запреты второго, прекращают для «простого человека», «человека с улицы», действие старого социального обязательства: принадлежать к местному приходу, крестить детей, в воскресный день вместе со всем селом или кварталом идти в церковь. Навсегда окончилась, если употребить распространенное в языке современной религиозной мысли выражение, «константиновская эпоха» – то время, восходящее к инициативе первого христианского императора Рима Константина Великого, когда христианство в союзе с государственной властью давало бытию целых народов общеобязательную норму. Конечно, в каких-то уголках современного мира старые законы жизни еще сохраняют какую-то силу; но не эти оазисы, также находящиеся под угрозой, определяют ситуацию в целом.

На заре христианства Тертуллиан сказал: «Fuint, non nascuntur Christiani», «Христианами не рождаются, а становятся». В течение полутора тысячелетий, когда существовали «христианские нации» («православные»,

«католические», «протестантские» нации), это было не так. Теперь это снова так.

Верующие, а порой и неверующие не могут не сожалеть об утрате входивших некогда в плоть и кровь и потому проявлявшихся с прекрасной естественностью навыков христианского поведения. То, что некогда само собой разумелось, не ушло, вопреки антихристианским прогнозам, фатально и навсегда, однако требует сознательного выбора воли, усилия, научения, слишком часто оборачивающихся неловкой натужностью неофитов. Мы живем в мире, где уже ничто не разумеется само собой. Итоги наиболее неутешительны для народной, бытовой (и отчасти литургической) культуры традиционно христианских стран. К тому же нельзя не видеть, что весьма значительная часть современной молодежи либо довольствуется чисто прагматическими ценностями (порой обретая эрзац тайны для досуга в оккультных занятиях), либо ищет веры вне христианства, будь то в экзотических религиях Востока или в сомнительных тайнах т. н. «New Age» (модное движение, возрождающее гностицизм в рамках т. н. молодежной субкультуры), либо, даже проявляя интерес к христианству, отказывается принять его обязывающий аспект, несовместимый с соблазнами вседозволенности. И все же ответ на вопрос, чего в конечном счете больше, потерь или приобретений, не так прост. Сущности христианства едва ли не больше отвечает статус апостольской веры, бездомной веры миссионеров и катехуменов, живущей вне защиты институций мира сего. Еще в Новом Завете было сказано: «Не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего» (Евр. 13:14). Пожалуй, христианину, который обретает веру сегодня, легче понять, почему слово «Евангелие» означает «радостная весть», «добрая новость». Сыну или дочери одной из «христианских наций» прошлого понять это было не в пример труднее. Сегодня легче расслышать и слово апостола Павла: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12:2). Из XX в. заметнее, чем сто или двести лет назад, что период, когда понятие христианского мира на некоторое

время географически и этно-культурно стабилизировалось, – лишь часть истории христианства, судьба которого непрерывно состояла в том, что оно теряло народы и земли, но приобретало новые. Народ, среди которого звучала проповедь Иисуса Христа, ее не принял; такие земли, как Сирия, где впервые было произнесено слово «христианин» (Деян. 11:26), Малая Азия, церкви которой символизируют в Апокалипсисе все христианство мира (Откр. 1:11 и далее), Египет, где в пустыне впервые созрело христианское монашество, а в Александрии – христианское любомудрие, наконец, Северная Африка, где христианство впервые заговорило по-латыни, – все были отняты исламом; зато «радостная весть» снова и снова приходила к тем, кто ее еще не слышал. Это происходит и в наше время. Проповедь христианства в странах Азии и Африки, утратив традиционные связи с колониальной системой, с престижем «белого человека», переходя в руки местных жителей и укореняясь в формах местной культуры, делается много убедительнее. Разумеется, «аккультурация» христианского вероучения, т.е. его переход на иные «культурные коды», закономерно таит риск синкретизма и двоеверия; но риск этот по существу таков же, как во времена, когда христианство принимали кельты, германцы, славяне и прочие «варвары» древней Европы.

То обстоятельство, что и в своих традиционных ареалах христианская вера все чаще из автоматически наследуемого атрибута нации превращается в предмет личного выбора, оказалось довольно благоприятным для культурного творчества под знаком христианства. Мы отмечали выше, что в прошлом столетии только протестантизм разделял престижное положение с культурой протестантских стран, между тем как в странах православных и католических вера оставалась прежде всего «бытовым исповедничеством» молчаливых масс, дух которого был чужд культуре. Напротив, первая половина XX в. дала неожиданное изобилие православных и католических мыслителей и писателей, занявших очень заметные места на панораме европейской культуры. Одновременно жили и работали французские католические писатели Леон Блуа (Bloy,

1846–1917), а также Поль Клодель (C Claudel, 1868–1955), Шарль Пеги (Pegu, 1873–1914), Франсис Жамм (Jammes, 1868–1938) и Жорж Бернанос (Bernanos, 1888–1948), в шутку прозванные «отцами Церкви»; французские католические мыслители Жак Маритен (Maritain, 1882–1973), Этьен Жильсон (Gilson, 1884–1978) и Габриель Марсель (Marcel, 1889–1973); властитель дум немецкой католической элиты, для которого в Берлине против всех обыкновений была создана особая кафедра, католический священник итальянского происхождения Романо Гвардини (Guardini, 1885–1968); выросшие под воздействием импульсов творчества Достоевского и особенно мистической мысли Владимира Соловьева (1853–1900) русские православные философы и богословы Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920), Николай Александрович Бердяев (1874–1948), которого Ромен Роллан назвал «русским Пеги», о. Сергей Булгаков (1871–1944), Семен Людвигович Франк (1877–1950), о. Павел Флоренский (1882–1937), Владимир Францевич Эрн (1882–1917), Георгий Петрович Федотов (1886–1951); интересный оппонент Соловьева, но и условных набожных клише, пытавшийся соединить почти протестантски понимаемую умственную честность с очень русским уклоном мысли, ныне несправедливо забытый богослов Михаил Михайлович Тареев (1866–1934); представители русского символизма, чье отношение к христианству было сложным, но существенным, как Василий Васильевич Розанов (1856–1919), Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866–1941), глашатай «нового религиозного сознания», основавший в 1901 г. вместе со своей женой Зинаидой Николаевной Гиппиус (1869–1945) «Религиозно-философские собрания», на которых деятели культуры заседали рядом с представителями духовенства, и одно время близкий к Эрну, присоединившийся впоследствии к католицизму Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949); наконец, английский католический беллетрист, эссеист и поэт Гилберт Кий Честертон (Chesterton, 1874–1936), его сподвижник Хилари Беллок (Belloc, 1870–1953) и многие, многие другие. Цветение русской религиозной мысли после революции продолжалось либо в условиях диаспоры, где она плодотворно встречалась с мыслью

Запада, так что в особенности Бердяев сделался явлением общеевропейского масштаба, несколько односторонне определив представление западного интеллигента о «русской душе», и где выяснилось значение уже упомянутых Г. П. Федотова, Л. П. Карсавина и резкого оппонента «серебряного века» гегельянца Ивана Александровича Ильина (1882–1954), воплотившего наиболее правые тенденции этого умственного движения, либо под гнетом атеистического террора – наряду с о. Павлом Флоренским и близким к нему по образу мыслей Алексеем Федоровичем Лосевым (1893–1988) необходимо назвать погибшего в сталинских лагерях Александра Александровича Мейера (1875–1939), к кружку которого принадлежал до отъезда за границу Федотов; и первое, и особенно второе было трудно, однако внутренней свободе скорее помогало, чем мешало. И позднее, ко второй половине века, исключительно заметны католики в литературах традиционно некатолических, например, в английской (от Грэма Грина до Дж. Р. Толкина [Tolkien]) или немецкой (от Гертруды фон Ле Форт [Le Fort], 1876–1971) до Генриха Бёлля [Böll]). Впрочем, оговоримся, что присутствие представителей той или иной конфессии осуществляет себя в середине и 2-й половине XX в. иначе, чем в 1-й половине – заметно сдержаннее, при уменьшении пафоса и возрастании скепсиса, если не по отношению к вере, то по отношению к себе как ее защитнику: те же Грэм Грин или Генрих Бёлль – католики среди писателей, но не «католические писатели» в том специфическом смысле, в каком таковым, бесспорно, был Поль Клодель. Среди верующих христиан всех конфессий по ходу XX в. резко повышается процент носителей университетского образования – отчасти за счет ослабления веры в простонародной среде, но отчасти за счет повышения ее притягательности для интеллигенции. Когда Ш. Пеги совершал традиционное паломничество пешком от Парижа до святынь Шартра (воспетое в его стихах), это был поступок, по меньшей мере неожиданный для парижского публициста и литератора; после его кончины, однако, такое паломничество вошло в обычай у парижского студенчества, и огромные толпы молодых людей шествовали по древней дороге

паломников. В период между двумя войнами подобное изменение ментальности молодых интеллектуалов порождало порой у католиков эйфорические надежды на прогрессирующее и окончательное воцерковление университетской, артистической и вообще культурной жизни. Надежды эти не оправдались, ибо не учитывали основного фактора современной жизни – невозможности простой передачи в наследство образа мыслей от отцов к детям. Флуктуация статистически выявляемых успехов и неудач веры при смене поколений в наше время неизбежна.

Нельзя не заметить, насколько характерен для христианской жизни и культуры XX в. тип «конвертита», «обратившегося», пришедшего откуда-то извне – из атеизма или религиозного индифферентизма, из другой конфессии, из другой религии. Знаменитый католический философ Жак Маритен – потомок кальвинистов («гугенотов»), как и немецкая католическая поэтесса Гертруда фон Ле Форт, как и виднейший православный мыслитель нашего времени Оливье Клеман (Clement, род. 1921); такой энергичный поборник католицизма в английской литературе, как Г. К. Честертон, – потомок пуритан. Жена Маритена Раиса – еврейка, как и Эдит Штейн (Stein, 1891–1942), талантливая ученица философа Эдмунда Гуссерля, ставшая монахиней-кармелиткой, уничтоженная гитлеровцами и причисленная Католической церковью к лику блаженных, как и польский католический поэт Р. Брандштеттер (Brandstaetter, род. 1903), как и выдающийся католический деятель современности кардинал Люстиже (Lustiger, род. 1926).

Сыном принявшей православие еврейки был о. Александр Мень (1935–1990), развернувший уникальную миссионерскую работу в обезбоженном советском обществе. Поль Клодель, о. Павел Флоренский, замечательный проповедник православия в Великобритании митрополит Антоний Блум родились в религиозно индифферентных семьях. Ш. Пеги, Бердяев, о. Сергей Булгаков прошли через опыт социализма.

Для предыдущих веков чаще всего представлялось очевидным, что христианство находится в естественном и необходимом союзе со всеми наиболее консервативными

общественными силами (т. н. «союз престола и алтаря»); исключения встречались, но оставались исключениями. Сегодня христианство перестало нуждаться в политическом охранительстве именно потому, что держится – если вообще держится – не силой внешней инерции, а силой внутренней динамики. Характерно, что С. Н. Булгаков, до революции не находивший возможным (несмотря на растущие анархические симпатии) стать священником «казенной» иерархии, облегченно принял сан в гонимой Церкви 24 июня 1918 г.; этот пример характерен. Изменяется социальная позиция западного христианства: «Теперь на Западе, – отмечал Г. П. Федотов еще в 1932 г., – почти нельзя встретить принципиального обоснования и защиты капиталистической системы, как религиозно оправданных, на почве христианской этики. В этом смысле что-то безвозвратно ушло в прошлое... Можно было бы написать историю Европы в XIX в., не упомянув о социальном католическом и протестантском движениях. Для истории современных социальных кризисов это было бы невозможно».

Новым фактором в жизни христианства XX столетия является так называемое экуменическое движение за воссоединение христиан различных вероисповеданий. Оно обусловлено ситуацией христианства как веры, заново предлагающей себя нехристианскому миру; человек, в акте личного выбора становящийся христианином, все реже наследует конфессиональную культуру своих предков, но и взаимные счеты конфессий, уходящие в века, становятся для него все менее актуальными. Популярный английский христианский писатель К. С. Льюис (Lewis, 1898–1963) написал книгу с характерным заглавием «Mere Christianity» («Просто христианство»); заглавие это хорошо выражает потребность эпохи в постановке вопроса о существенной сердцевине христианского учения, просматриваемой сквозь частные особенности того или иного исторического типа. Очевидна содержащаяся в таком умонастроении опасность редукционизма, упрощающего и обедняющего сведения к минимуму. Но определенная степень упрощения перестает быть доктринерской идеологемой (какой был, скажем, лозунг

«опрощения» у Льва Толстого) и становится адекватным ответом на жесткую реальность радикального вызова, брошенного христианству и тоталитаризмом, и секуляристским релятивизмом. Многообразие богословских позиций в большой мере сменяется делением надвое: за Христа и против Христа. Христиане разных конфессий, находившие друг друга как товарищи по несчастью в сталинских и гитлеровских лагерях, принимавшие перед мученической кончиной причастие из рук друг друга (как это было с Львом Карсавиным, много полемизировавшим с католицизмом, однако причастившимся перед смертью из рук католического священника), – вот самый глубокий «экуменический» опыт века. К этому надо добавить, что необходимость для мыслящих христиан, спасая в себе веру, противостоять чудовищному идеологическому натиску развила повышенную «аллергию» и к привычному конфессиональному идеологизму, веками упражнявшемуся в идеализации своего прошлого и настоящего и очернении прошлого и настоящего оппонентов. Интеллектуальная честность, отнюдь не принуждая к отказу от вероучительных убеждений, обязывает видеть в реальной истории и жизни разных конфессий, с одной стороны, печальное «недостойство христиан», контрастирующее с «достоинством христианства» (если вспомнить известную формулу Бердяева), с другой стороны, дела искренней любви ко Христу, Одному и Тому же для всех верующих в Него. «Экуменическое» движение как таковое лишь дает более или менее адекватное выражение этим внутренним сдвигам.

Инициатива почина в этом движении принадлежала протестантским деноминациям (Эдинбургская конференция 1910, итогом которой было создание Всемирного миссионерского совета); с православной стороны она была поддержана в 1920 г. посланием Константинопольского патриарха, обращенным ко всем Церквам Христовым и призвавшим их к «более тесному общению и взаимному сотрудничеству». Ряд православных богословов русской диаспоры принял деятельное участие в движении; но «карловацкое» направление («Русская Православная Зарубежная Церковь») с самого начала и доныне занимает

крайне резкую антиэкуменическую позицию. В 1948 г. был создан Всемирный Совет Церквей (ВСЦ), объединивший важнейшие протестантские деноминации и ряд православных поместных церквей; с 1961 г. участие в его работе принимает Московская патриархия, а также наблюдатели от Ватикана. Определенные стороны его деятельности подвергались критике (в частности, за сглаживание острых проблем, связанных с преследованием верующих в коммунистических странах). Споры вызвали также попытки экуменического обрядотворчества на конференциях ВСЦ, не только выходящего за пределы литургических и молитвенных обыкновений любой исторической конфессии, но даже вызывающие нарекания в нехристианской эклектике. В целом нельзя не видеть, с одной стороны, что комплекс институций (в частности, благотворительных и правоохранительных), интегрированных ВСЦ, занимает свое место в жизни современного христианства, с другой стороны, что безумием было бы возлагать слишком много надежд на чисто институциональную, формальную, дипломатическую, а потому неизбежно бюрократизирующуюся сторону современной экуменической активности. Самое главное происходит не на парадных встречах представительств, но в реальной жизни верующих, на глубине, не всегда доступной наблюдению. Конечно, нельзя отрицать важности официальных решений, принятых лицами, которые наделены особой канонической властью. В этой связи необходимо упомянуть отмену взаимных анафематствований между католическим Римом и православным Константинополем, объявленную папой Павлом VI и патриархом Афинагором в 1965 г. (разумеется, оценка этого акта во всем его объеме зависит от степени признания за Константинопольской кафедрой ее канонического ранга «Вселенской» в кругу всех православных Церквей). Особое значение имеет рост взаимного позитивного интереса: богатства православной аскетики, литургики и иконографии, вообще привлекающие к себе внимание все большего числа католиков и отчасти протестантов, служат предметом особо пристального изучения в католической монашеской среде, прямо, как в аббатстве Шевтонь (Chevetogne) в Бельгии

(основанном в 1925 и перенесшем сначала немало конфликтов с католическими властями из-за своей фило-православной позиции), или косвенно, как в общине Бозе (Bose) в Сев. Италии, связанной с традицией св. Бенедикта Нурсийского; у лютеран и англикан возрождается отвергнутая еще Реформацией монашеская жизнь. Особого упоминания заслуживает экуменическая монашеская община в Тезе (Taizé) на юго-востоке Франции (основана в 1940), заслужившая себе доброе имя еще во время немецкой оккупации, когда она неустрашимо предоставляла приют преследуемым; она была создана, чтобы дать протестантам различных деноминаций возможность следования образцам начального монашества, но в настоящее время ее влияние выходит далеко за пределы протестантизма. Особенно сильно оно среди молодых христиан разных конфессий, массами паломничающих в Тезе и разносящих по миру память о нем. Многим представляется, что эта община создала приемлемую с христианской точки зрения парадигму «молодежной культуры». Надо сказать, что именно для современной молодежи важны аскетические и мистические компоненты христианской традиции; только они могут быть действенной альтернативой широко развивающемуся увлечению нехристианской мистикой и оккультизмом. Молодой христианин XX в., как правило, заинтересован не в механическом соблюдении респектабельных правил посещения воскресной службы своей конфессии и т. п., но в экстатическом переживании, выводящем за пределы обступившего секуляризма. В определенном смысле он больше похож на неофитов поздней античности, чем на дитя одной из «христианских наций» нового времени.

Наиболее оспариваемым проявлением экуменизма является практика т. н. интеркоммуниона, т. е. полного евхаристического общения поперек конфессиональных преград. Многие христиане, сочувствующие экуменизму, находят эту практику неприемлемой для их совести и несут боль о невозможности полного общения как соучастие в скорби Христа о разделении христиан. Другие, вопреки старым запретам, дерзают осуществлять эту практику как «юрродство» в духовном

смысле этого слова, как пророческое безумие, предвосхищающее то, что, строго говоря, еще невозможно. Это делал еще Владимир Соловьев, причащавшийся, не переходя в католичество, из рук католического священника. Его последователем был Вячеслав Иванов, не без труда добившийся в 1926 г. у церковных властей католического Рима совершенно необычного тогда разрешения присоединиться к католической Церкви, не отрекаясь по старому чину от православия, но читая вместо него пассаж Соловьева, начинающийся словом: «Я, как верный сын Русской Православной Церкви...». Именно Иванову принадлежит весьма популярная на сегодняшнем Западе экуменическая формула о православном Востоке и католическом Западе как двух «легких» вселенского христианства. Для противников экуменизма интеркоммунион представляет собой крайнюю форму недопустимого сближения с инославными.

Опыт русского православия в нашем столетии обусловлен опытом особенно резкого крушения всех прежних навыков жизни, связанных с реальностью православной Империи; позволительно сказать, что этот опыт опередил путь западных христиан. Когда православную литургию служили не в храме, среди золота риз и окладов, а в советском лагере или в парижском гараже, это была неслыханная нищета, но и неслыханная духовная свобода, сосредоточение на самой сути христианства, воистину «литургия верных». К сожалению, достигнутую в экстремальных условиях высоту невозможно удержать, и даже память о ней чрезвычайно легко утратить. Среди наших современников о ней наиболее адекватно напоминает уже упоминавшийся митрополит Антоний Сурожский (Блум), выросший в парижском изгнании замечательный проповедник и духовный писатель, выразивший вневременные ценности христианства на языке, абсолютно чистом от тени умильной стилизации.

В то же время тяжелые испытания вызвали в русском православии институциональные кризисы, расколы и разделения, не преодоленные по сие время. Им

предшествовало событие, переживавшееся чадами Русской Православной Церкви как светлая радость, притом парадоксально связанное именно с крушением православной Империи: восстановление Всероссийским поместным собором, открывшимся на праздник Успения в 1917 г., патриаршества, упраздненного еще Петром I, и избрание 5(18) ноября (т. е. уже после октябрьского переворота) патриархом Московским и всея Руси преосвященного Тихона (Беллавина, 1866–1925), твердого исповедника веры перед лицом большевистского террора, причисленного Церковью к лику святых. Против патриаршей власти предательски выступало с 1922 г. конформистское «Высшее церковное управление», сочетавшее требование далеко идущих реформ в церковной жизни (т. н. «обновленчество» и «живоцерковство») с сервильными жестами в сторону большевистских гонителей и этим надолго скомпрометировавшее в глазах русского церковного народа самую идею преобразований (хотя не следует забывать, что среди рядовых участников реформистских движений были честные священники, которые сами принимали страдания за веру, и что из манипулирования призывом к обновлению в дурном церковно-политическом контексте не вытекает логически недоброкачественность постановки вопроса об обновлении). Раскол совершился – опять-таки по мотивам политическим – и в церковной жизни русской диаспоры. В конце 1921 г. т. н. Русский всезаграничный собор в Карловцах принял обращение к русским православным беженцам, в котором утверждался догматический, вероучительный статус монархической идеи. Около трети участников, часть из которых сами были полным убеждением монархистами, приняли постановление о невозможности принимать от имени всей Церкви документ политического характера (ибо это противоречило постановлению Всероссийского поместного собора от 2 (15) августа 1917); во главе этой группы стоял митрополит Евлогий (Георгиевский, 1868–1946). Так наметилось расхождение двух направлений: «карловацкого» (ныне «Русская Православная Зарубежная Церковь») и «евлогианского». Почти все знаменитые головы и философы русской диаспоры

принадлежали ко второму направлению. Между тем в СССР, несмотря на отчаянное давление машины террора, моральная победа патриарха Тихона и крах обновленческих лидеров (докатившихся до постановления о лишении патриарха даже... монашеского звания) были неоспоримыми; процесс над патриархом, затеянный с расчетом на смертный приговор, пришлось прекратить. Однако реальность советского режима, который был во цвете сил и как раз получал международное дипломатическое признание, заставляла с собой считаться. Накануне кончины патриарха Тихона ГПУ беспрецедентной моральной пыткой вынудило его подписать т. н. «Завещание», подлинность которого сразу же вызвала споры, но подложность которого во всяком случае недоказуема. После его смерти вопрос о руководстве Церковью, неразрешимый в условиях непрерывных арестов нормальным путем, вызвал тяжелые разногласия: местоблюстителем был назначен митрополит Петр, вскоре арестованный, так что ему самому пришлось назначать себе ряд заместителей – практика, вынужденная бедой, но крайне запутавшая вопрос о духовной власти. Сомнения, касающиеся полномочий митрополита Сергия (Страгородского, 1867–1944, впоследствии патриарха), приобрели принципиальный характер, когда последний обнародовал в 1927 г. свою «Декларацию», заходившую в тенденции компромисса с советским режимом несравнимо дальше «Завещания» патриарха Тихона (странно звучала в условиях террора фраза о благодарности советскому правительству «за такое внимание к духовным нуждам православного населения»). Очевиден контраст «Декларации» с безупречной нравственной позицией и достойным тоном появившегося тогда же, посвященного тем же темам и созданного в заключении «Соловецкого послания» группы иерархов; оно также признает советский режим как реальность политическую, но отчетливо акцентирует несовместимость христианства и советской идеологии. В ответ на «Декларацию» возникло движение «непоминающих», т. е. отказывающихся возносить имя митрополита Сергия за литургией; из него со временем сложилась т. н. Истинная (или «катакомбная»)

Православная Церковь, давшая в различные периоды советской эпохи немало страдальцев за веру, но не имевшая физической возможности окормлять сколько-нибудь широкие массы верующих, все более похожая на секту и подверженная дальнейшим разделением. Особенно прискорбными, смущавшими и дезориентировавшими церковный народ в крайне тяжелое для него время были заявления о «безблагодатности» таинств у оппонентов, чересчур легко делавшиеся и «сергианами», и «непоминающими».

Новую ситуацию создала атмосфера Второй мировой войны, породившая во многих умах иллюзорную, но искреннюю и объяснимую надежду на примирение гонителей и гонимых в патриотическом порыве и на претворение сталинской империи в Святую Русь. Сталин очень хорошо умел с минимальными затратами поддерживать такие надежды. 4 сентября 1943 он принял митрополита Сергия с двумя иерархами и разрешил поставление патриарха; разумеется, поставлен был Сергей. Зарубежным фоном этих событий явилось то обстоятельство, что если «евлогиянское» направление заняло позицию патриотизма (русского, во Франции также французского и т. п.), то верхушка «карловацкого» направления приняла сторону Гитлера, славя его как «богоданного вождя» в то самое время, когда иерархи патриарха Сергия так же величали Сталина; гитлеровский режим особым распоряжением передал все русские православные храмы на территории рейха исключительно «карловацкой» иерархии. Безнадежным тупиком для православной совести была необходимость выбирать между одним и другим «вождем», а патриотизм был сильным мотивом. Недаром такой неоспоримо честный человек, как Владимир Николаевич Лосский (1903–1958), один из лучших богословов православного Парижа, отозвался на смерть патриарха Сергия 15 мая 1944 г. гиперболическими похвалами; за этим стоит, кроме всего прочего, сочувствие воюющей России, тяжко оскорбленное поведением православных сторонников гитлеровщины. После встречи в Кремле внешние обстоятельства Русской Православной Церкви в СССР существенно изменились: было открыто 8 семинарий и две

духовные академии, что уже говорило об отказе от организации немедленного физического вымирания духовенства, открывались храмы, начал выходить ничтожным тиражом «Журнал Московской Патриархии» (которому, впрочем, негласным «разъяснением» было запрещено вступать в какую-либо, даже самую мягкую полемику с антицерковными версиями советской прессы и пропаганды). Перерыва в поставлении иерархической главы Русской Церкви, который имел место между смертью патриарха Тихона и поставлением патриарха Сергия, больше не бывало; после смерти последнего был поставлен патриарх Алексей I (Симанский, 1877–1970), после его кончины – патриарх Пимен (Извеков, 1910–1990); однако лишь патриарх Алексей II (Ридигер, род. 1929) под конец «перестройки» был избран в условиях достаточно свободных, чтобы можно было без оговорок говорить о выборах. Но для масс верующих само преемство было ободрительным знаком: «нам разрешили Патриарха». Весьма двусмысленным подарком Сталина православию было насильственное, с прямым участием карательных органов, присоединение к Русской Православной Церкви украинских греко-католиков (т. н. униатов) в 1946 г.; неизбежным следствием этого не мог не стать агрессивный подъем униатства и его превращение в знамя западноукраинского национализма в недавние годы. Если в прошлые века имело место использование государственного насилия и в пользу униатов (Польшей), и против них (Российской империей), то это было дурным, но естественным плодом идеологии «католических» и «православных» наций и государств; но когда о торжестве православия радело ГПУ, это как-то уж чересчур очевидно являло соединение несоединимого. Между тем иерархи Московской патриархии перестали быть изгоями, стоящими вне закона, отлавливаемой дичью: им был предоставлен статус декоративного придатка к советской номенклатуре, обитателей особой резервации, вне которой они не имеют никаких прав, но которая поддерживается силой режима специально для них (и для демонстрации зарубежным посетителям!) как неотъемлемая отныне деталь на панораме режима. Когда при Хрущеве к концу 50-х годов

развернулась с новой силой антирелигиозная кампания, опять взрывали храмы, закрывали приходы, корпоративный статус верхушки Московской патриархии уже не изменился и не мог измениться. Платой за все это были не только комплименты советской власти вообще, но и заверения перед всем миром, что положение верующих в СССР не оставляет желать лучшего и преследуемые «сидят за дело», а также систематические конформистские выступления по сугубо конкретным политическим поводам (скажем, с одобрением введения войск в Венгрию); даже позиция в собственно религиозных вопросах зависела от политических запросов властей, так что время «холодной войны» породило резко антиэкуменические и в особенности антиватиканские жесты 1948 г., а хрущевская «разрядка» – напротив, демонстративную активизацию в начале 60-х годов экуменических связей, включая присылку наблюдателей от Московской патриархии на Второй Ватиканский собор (и принципиальное разрешение православным причащаться в католических храмах и допускать католиков к причастию в православных храмах, впоследствии объявленное «нецелесообразным»).

Чрезвычайно трудно вынести суждение о выборе иерархов, принявших такой способ существования. С одной стороны, нельзя отрицать, что в атомизированном обществе, созданном сталинским режимом, иерархи, несмотря на редееющее, но все же немалое число верных сердец, не могли опереться ни на какие общественные силы, что союз с режимом предоставлял единственный шанс, что для православного человека само по себе храмовое богослужение представляет бесценное благо, что церковная жизнь не может обойтись без смены молодых священников, подготавливаемых в семинариях, наконец, что в условиях зрелого тоталитаризма в подполье, в «катакомбы» может уйти героическая секта, но не Церковь, поставленная служить всему народу (для сравнения можно вспомнить, сколько тягостных проблем принесла Ватикану созданная им в коммунистической Чехословакии «катакомбная» ветвь католичества, вышедшая в сознании своей исключительности из послушания властям и канонам, так что после конца

коммунизма пришлось не столько приветствовать героев, сколько развязываться с партизанщиной). Даже из Сергия, как-никак четырежды шедшего в свое время в тюрьму, трудно, несмотря на многочисленные усилия, сделать карикатурную фигуру бесовского властолюбца и холодного предателя; уж скорее это фигура трагическая. Определенная смелость в борьбе за Церковь была проявлена в разгар хрущевских антирелигиозных мер Алексием I и его ближайшим сподвижником Николаем (1891–1961), митрополитом Крутицким и Коломенским. С другой стороны, однако, слишком очевидно, что новая социальная ситуация верхушки Московской патриархии, противоестественно отдалявшая ее от мира простых верующих и сближавшая на не совсем равных правах с прочими советскими привилегированными корпорациями, была донельзя двусмысленной и эффективно способствовала снижению способности даже одаренных от природы иерархов к адекватной реакции на меняющуюся жизнь. Время работало на усугубление действия этой ситуации. Во-первых, вымирали иерархи, которые – как бы они ни вели себя впоследствии – избрали духовный сан в годы, когда сам такой выбор был героически трудным; сама память об этих годах выветривалась, ужасы сменялись скукой золоченой клетки. Во-вторых, согласие на замыкание в ирреальном мирке (с визитами иностранцев, затем все чаще с поездками за границу в неслучайном сопровождении специального соглашения), куда «смягчившийся» послевоенный коммунизм загнал функционеров Московской патриархии, было меньшим нонсенсом первое время, пока верующих было очень мало и когда это были по большей части «бабушки в платочках», для которых было удачей, если они в силах добраться до ближайшего прихода (часто за десятки, порой за сотни километров), а счастьем – приезд архиерея, каков бы этот архиерей ни был. Но времена менялись. На рубеже 50-х и 60-х годов начинает свою – тогда совершенно уникальную – миссионерскую деятельность среди советской интеллигенции о. Александр Мень; к середине 70-х годов становится все заметнее ширящаяся волна обращений в христианство в первую очередь в кругах столичной

интеллигенции и за ее пределами. Меняется отношение к религии общественного мнения, а значит, беззвучно, негласно меняется реальное соотношение сил в обществе. Складывается новая христианская общественность, разумеется, систематически навлекающая на себя репрессии и в плане социальном соотнесенная с широким явлением «диссидентства». Интеллигенция, приходя в Церковь, проявляет обычную для нее склонность к критике; объектом ее критики становится принудительный атеизм, но также альянс иерархии с гонителями. Эту критику энергично сформулировали имевшие широкий резонанс открытые письма к патриарху Пимену священников о. Н. Эшлимана и о. Г. Якунина (1965) и Александра Солженицына (1972). Ни один здравомыслящий человек не ожидал, что критика будет тотчас же и во всем объеме принята. Настроение этого крыла христианской интеллигенции очень часто легко упрекнуть в недостаточном понимании собственно церковных задач, интеллигентском радикализме и утопизме. Печально, однако, что его голос совсем не был расслышан и само его существование не было учтено иерархией как корпорацией (характерно, что возражения на письмо Солженицына со сдержанной защитой поведения патриархии взял на себя не кто-либо из умов патриархии, но «церковный диссидент», запрещенный в это время в служении о. Сергей Желудков [умер в 1984]). Именно в 70-е годы уже можно было смелее пробовать другой тип поведения, чем тот, который сложился в замкнутом мирке церковной верхушки. Конечно, задним числом невозможно расчислить должную меру здравости и осторожности для каждого конкретного конфликта поры «застоя», но можно утверждать, что из двух противостоящих реальностей государства и общественности первое по привычке принималось всерьез больше, чем было необходимо, а второе игнорировалось. Так были подготовлены современные конфликты. После краткой эйфории «перестройки», когда на время резко возросла внешняя популярность всего церковного, включая иерархию, разразилась буря газетных разоблачений контактов иерархии с самыми одиозными институтами советской власти; в разоблачениях

этих участвовали рядом непримиримые православные христиане, подвергавшиеся репрессиям в коммунистическое время (о. Глеб Якунин, ныне подвергнутый Московской патриархией извержению из сана, З. Крахмальникова и др.), и журналисты, заинтересовавшиеся церковными делами не так давно. Однако ни безоглядная антисергианская риторика, квалифицирующая пресловутое «сергианство» чуть ли не как нехристианскую религию, ни попытка молчанием или ответной риторикой укрыться от неизжитых проблем прошлого не сообразны истине и не приносят добра Церкви. Естественно, обвинения против Московской патриархии на некоторое время подняли престиж Русской Зарубежной Церкви (одновременно затруднив для обеих сторон даже мысль о воссоединении). Ставшее возможным после конца советской власти распространение Русской Зарубежной Церковью своей деятельности на Россию не принесло ей, однако, больших успехов; скорее ей удалось стимулировать внутри некоторых приходов и даже епархий Московской патриархии оживление характерных для нее самой крайне правых, националистических и антиэкуменических тенденций – тем более, что снятие «железного занавеса», сделавшее присутствие западного христианства чересчур физически ощутимым, порождает серьезные испытания для экуменических чувств. (Отметим, впрочем, что это – отнюдь не только русская проблема; среди православных Греции встречается такая острота антиэкуменических эмоций, которая превосходит едва ли не все, что можно в этом отношении повстречать в русских церковных кругах.)

Особую проблему создает до сих пор не усвоенное в достаточной мере наследие православного богословского творчества русской диаспоры, где исторические обстоятельства породили необычно высокий процент образованных и сознательно верующих людей среди прихожан, редкую свободу мысли, необходимость полноценного ответа на вызов современной секулярной цивилизации. Сложился новый тип православного священника, чрезвычайно далекий от «семинарщины» и от бытовых традиций «духовного сословия»

старой России, но постепенно удалявшийся также и от романтизма русских мистиков предреволюционной поры (т. н. Серебряного века); упомянем для примера о. Александра Ельчанинова (1881–1934), а во времена, близкие к нам, – о. Александра Шмемана (1921–1983). (Совершенно иной, сугубо реставраторский характер имеет духовность Русской Православной Зарубежной Церкви, центром которой является монастырь Джорданвилл в США; наша характеристика относится к тому, что было сделано и делается в русле «евлогианского» направления, ныне в юрисдикции Константинополя, или Американской Автокефальной Православной Церкви, или, наконец, в юрисдикции Московской патриархии, принадлежность к которой, как показывает опыт архиепископа Василия Кривошеина (1900–1985) и митрополита Антония Блума, никоим образом не предполагает зависимости от Москвы в вопросах политических.) Церковная наука выдвинула таких деятелей, глубоко проникнутых православными запросами, но чуждых всякому условному лжетрадиционализму, как литургист и патролог архимандрит Киприан Керн (1899–1960). Мать Мария (Скобцова), героический конец которой уже был упомянут выше, отдав себя на беззаветное служение изгоям парижских трущоб, явила такой облик православной монахини, который нелегко было принять даже в просвещенных кругах «евлогианского» русского Парижа; только высокое духовное достоинство ее личности побеждало все сомнения. Особое значение имеет разработанное на основе древнецерковных традиций, но и с учетом этого нового опыта учение о Церкви о. Николая Афанасьева (1893–1966); энергично акцентируя сугубо православные темы, традиционно противопоставлявшиеся римскому иерархизму и централизму – Церковь как единение всего народа Божьего вокруг Евхаристии, невозможность «иной власти, кроме власти любви», высокое достоинство мирян как хранителей единства Священного Предания, – экклезиология о. Афанасьева оказала, между прочим, реальное воздействие на развитие католицизма после Второго Ватиканского собора (см. ниже), на котором православный богослов присутствовал как наблюдатель. С

направлением, заданным ей, связана также работа современного греческого богослова епископа Иоанна Пергамского (Зизиуласа, Zizioulas). Но в России она все еще известна недостаточно. В наше время, когда русское православие, выжив в экстремальных условиях гонений, подвергнуто совершенно иным испытаниям и впервые встречается с последовательным секуляризмом, в контексте которого бытие всякой христианской общины по сути «диаспорально» вне зависимости от географии, – без опыта православной мысли русской диаспоры (важнейшим центром которой явился Богословский институт, основанный в 1925 на Свято-Сергиевском подворье в Париже) обойтись заведомо невозможно; и его усвоение не может оставаться книжным, но должно помочь церковной практике. Еще предстоит осуществление решений Всероссийского поместного собора 1917, результаты которого отнюдь не сводятся к восстановлению патриаршества.

Поскольку для православной богословской мысли особое значение имеет наследие отцов Церкви и византийского мистико-аскетического богословия, углубление понимания определенных авторов характеризует не только историю науки, но также облик современного православия и его дар людям нашего столетия. Очень важным фактом богословского и научного развития были блестящие работы о. Георгия Флоровского (1893–1979), особенно «Восточные отцы 4 века» 1931 г., «Византийские отцы 5–8 веков» 1933 г., «Пути русского богословия» 1937 г. (поздние работы, изданные по-английски, еще предстоит усвоить в России). С его концепцией «неопатристического синтеза» и разработанной на ее основе попыткой строгой переориентации русской и вообще православной мысли можно не соглашаться, но нельзя ее не учитывать во всех дальнейших дискуссиях на эту тему. В этой же связи необходимо назвать, во-первых, рост внимания к смелым и глубоким богословско-философским идеям святого Максима Исповедника, начавшийся в предреволюционной России (работы Епифановича) и воспринятый католической и протестантской наукой (*H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie*

1941, 2. Aufl. 1961; *L. Thunberg*, «Microcosm and Mediator», 1965); во-вторых, особый интерес к православной мистике святого Симеона Нового Богослова, чьи дерзновенные гимны были известны до революции в русской православной среде лишь с робкими цензурными купюрами и чье наследие стало по-настоящему известно в XX в. благодаря эдиционным и исследовательским трудам русского православного епископа Василия (Кривошеина; см. издания в серии «Sources chrétiennes» 96, 104, 113, 1963–1965; *архиепископ Василий [Кривошеин]*, «Преподобный Симеон Новый Богослов», 1980), и византийских исихастов, в изучение которых особый вклад внесли исследования русского православного священника и всемирно известного византиниста о. Иоанна Мейендорфа (1926–1992) (*J. Meyendorff*, «Introduction a l'étude de Gregoire Palamas», 1959, и др.). Добавим, что в ходе нашего столетия всем миром осознана духовная, но также эстетическая и культурная ценность древнерусской и вообще православной иконы, так что копии и подражания знаменитым иконам повсеместно украшают католические и англиканские храмы и капеллы, а в русской православной диаспоре являлись такие плоды усвоения иконной традиции, как труды по богословию иконы Л. А. Успенского (1902–1987) и оригинальное творчество в области иконописания о. Григория Круга (1909–1969), удачно соединившего современную остроту видения с подлинной традиционностью (среди иконописцев современной России назовем о. Зинона); именно через икону раскрылось понимание допетровских традиций православной Руси, почему и такие защитники этих традиций, как протопоп Аввакум, вызывают уважение независимо от того, как мы относимся к их экклезиологической позиции.

В православной духовной литературе отметим чрезвычайно важные творения старца Силуана (Антонова, 1866–1938), афонского инок из русских крестьян. Именно потому, что его мыслей никак не коснулись ни веяния мирской культуры, ни конкретный опыт политических катаклизмов, – он ушел на Афон еще в 1892, – в них с особенной убедительностью ощущаются глубинные черты духовности нашего столетия: простота,

дерзновение, уход от ложной условности, сосредоточение на абсолютно существенном. Можно отметить сходные фигуры в русской жизни под гнетом безбожного режима: назовем, например, много страдавшего за веру о. Тавриона (1898–1978), подлинного старца в строгом смысле этого православного термина, к которому собирались в «пустынь» под Елгавой в Латвии верующие со всего СССР.

Очень радикально изменился в XX в. облик католицизма. В начале столетия его характер как силы существенным образом консервативной представлялся неоспоримым. Хотя на исходе предыдущего столетия понтификат Льва XIII (1878–1903) ознаменовался первой энцикликой по рабочему вопросу («*Rerum novarum*», 1891) и сочувственным отношением к смелым для того времени идеям просвещенных католиков вроде Ньюмена, при Пие X (1903–1914, причислен католической Церковью к лику святых) наступила ощутительная реакция (осуждение «теологов-модернистов» в 1907 и французского лево-католического общественного движения «*Sillon*» в 1910). Католическая экклезиология долгое время воспринималась как препятствие для участия в экуменическом движении, а потому опять-таки как фактор консервативный. Хотя реальность не укладывалась до конца ни в одну из схем, все же наиболее резкую вражду католицизм долго привык встречать «слева» – со стороны французских антиклерикалов, русских большевиков, коммунистических и анархистских отрядов, нападавших на монастыри в пору гражданской войны в Испании. Католические писатели, которых несправедливо было бы относить к фашистам и которые резко осуждали немецкий нацизм, как Честертон, симпатизировали генералу Франко (такая же позиция была у Толкиена, в отличие, что характерно, от его друга англиканина Льюиса; а Бернанос даже отправился в Испанию, чтобы принять сторону франкистов, в которых, однако, резко разочаровался). Пий XI, человек незаурядный, сумел очень ясно увидеть фашистскую опасность (осуждение крайне правой организации французских националистов «*Action Française*» в 1926, антинацистская энциклика «*Mit brennender*

Sorge», составленная против всех традиций на немецком языке, чтобы эффективнее дойти до католиков Германии, в 1937), но эта степень прозорливости не часто встречалась на вершинах католической иерархии. Значительная часть французских епископов поспешила по старой привычке с энтузиазмом приветствовать возврат к консервативным, семейным и «патриотическим» ценностям, провозглашенный генералом Петеном, и не все сумели с честью выйти из этой ловушки уже тогда, когда предательство правительства в Виши стало очевидным, когда католические интеллигенты – не только демократы, как Маритен, но и весьма правые по своим политическим взглядам Клодель и тот же Бернанос – однозначно его осудили, и когда католики, включая духовных лиц, во множестве участвовали в движении Сопротивления. Пережитый тогда шок способствовал преодолению привычных шаблонов. После 1945 г. католические структуры, сохранившие среди общего развала свою жизнеспособность, энергично участвовали в построении на развалинах тоталитарных режимов Италии и Германии «христианско-демократического» порядка. Буржуазная, деловитая атмосфера этого послевоенного католического истеблишмента, озаменованного именами Альчиде Де Гаспери (у власти в 1945–1953) в Италии и Конрада Аденауэра (у власти в 1949–1963) в Германии, оттолкнула многих католических интеллигентов, видевших своими глазами героическое противостояние тоталитаризму (не только «левого» Г. Бёлля, но и монархиста Рейнгольда Шнейдера [Schneider, 1903–1959]); «христианская демократия» скоро показала себя как простой континентальный аналог британским консерваторам и, как всякая политическая сила, навлекла на себя резкую критику. Однако едва ли можно оспаривать важную роль, сыгранную этим вариантом политического католицизма в послевоенной стабилизации Европы, когда необходимо было с предельной быстротой преодолевать последствия краха режимов Муссолини и Гитлера, одновременно сдерживая натиск окрепшего коммунизма. Надо заметить также, что респектабельный политический истеблишмент в ФРГ под знаком католицизма –

явление для Германии новое, резко контрастирующее с лютеранской традицией старого «пруссачества» и сильно повлиявшее на изменение общественного статуса конфессии. Между тем созревало сознание необходимости далеко заходящих перемен, подготовленное работой нескольких поколений католических мыслителей. Понтификат Пия XII (1939–1958), последняя часть которого совпала по времени с классической порой «холодной войны» и «христианско-демократической» стабилизации, понятным образом воспринимается как последнее торжество консерватизма; однако именно при этом папе состав кардинальской коллегии резко изменился, отражая принципиальный отказ от традиционной европоцентрической перспективы.

Новая эпоха началась с краткого понтификата Иоанна XXIII (1958–1963), созвавшего Второй Ватиканский собор (1962–1965), который завершил свою работу уже при Павле VI (1963–1978). Лозунгом дня стало «Аджорнаменто» (итал. «приведение в соответствие с настоящим днем»). В связи с масштабом осуществленной переориентации принято даже говорить о «дособорном» и «послесоборном» католицизме. В области мировоззрения очень важным был провозглашенный на соборе отказ от идеологии «триумфализма», присущей в прошлом католицизму наряду с другими конфессиями и требовавшей видеть все исторические конфликты как столкновения антикатолической «лжи» с неизбежно «посрамляющей» ее католической «истиной». Из этого логически вытекает отказ от привычного акцентирования в образе римского первосвященника черт властного и величавого монарха (для «послесоборного» католицизма характерны частые путешествия пап, посещающих далекие страны в качестве особого рода миссионеров, – причем папа Иоанн Павел II, прибыв в ту или иную страну, лобызает ее землю, – а также такие жесты, как демонстративная продажа старой папской тиары с последующим обращением ее цены на благотворительные цели и т. п.). На соборе был принят документ, декларирующий принцип религиозной свободы. В промежутке между заседаниями собора Павел VI встретился в Святой Земле с

Константинопольским патриархом Афинагором, что явилось первой встречей подобного рода со времен разрыва между православным Востоком и католическим Западом в 1054 г.; в 1965 г. были, как уже упоминалось, сняты взаимные анафемы 1054 г. между Римом и Константинополем. Собор принял весьма важное постановление об экуменизме; Павел VI учредил постоянно действующие секретариаты, ведающие контактами с другими вероисповеданиями, с другими религиями и даже с неверующими. Слово «диалог» определяет порядок дня, и ему угрожает опасность превратиться в клише. Против неограниченного централизма курии, любезного «ультрамонтанскому» католицизму прошлого века, собор выдвинул принцип епископской коллегиальности, против навыков клерикализма – призыв к активности мирян (декрет об апостолате мирян); в этой связи характерен рост в «послесоборном» католицизме числа и важности конгрегации, стремящихся, при соблюдении монашеских обетов, жить одной жизнью с мирянами, нося, в частности, мирскую одежду (в православии с этим можно сопоставить дух служения матери Марии Скобцовой). Существенно (с учетом многих идей поборников литургической реформы в период между двумя войнами) изменился облик католической мессы: латинский язык уступил свое место современным национальным языкам, традиционный алтарь у задней стены сакрального пространства – евхаристическому столу, локализованному между совершителем Евхаристии и прихожанами, введено общее рукопожатие перед причастием, вообще всемерно подчеркивается общинный характер литургии (срв. в православии идеи о. Н. Афанасьева); почитание Божьей Матери и святых, отнюдь не отмененное, заметно сокращено. В 1970 г. был издан новый чин мессы. Протест против литургических и прочих реформ повел к отделению т. н. интегрисов во главе с монсеньером Марселем Лефевром (Lefevre); Ватикан неоднократно предпринимал попытки примирения с этой ультраконсервативной группой, не приведшие, однако, ни к какому результату и завершившиеся формальным расколом к 1988 г., в плюралистическом обществе для интегрисов

обеспечена социальная ниша наряду с различными сектами и сообществами, по большому значению они не имеют.

Фоном для некоторой эйфории, сопровождавшей поначалу усвоение идей собора, была специфическая атмосфера 60-х годов, отмеченная успехами «новых левых», иллюзиями «разрядки», молодежными движениями и пацифистской реакцией на войну во Вьетнаме. Иоанн XXIII, обратившийся к народам с миротворческой энцикликой «*Pacem in terris*» (11.9.1962), а к главам двух враждебных блоков Кеннеди и Хрущеву – с личным призывом к мирному выходу из кубинского кризиса (24.10.1962), стал одним из символов этой поры; это был первый папа, чей образ в советских средствах массовой информации, но также и в воображении левацкого крыла западной интеллигенции, не был однозначно негативным. Визит А. Аджубея, главного редактора «Известий» и зятя Хрущева, к Иоанну XXIII (1963), не мог не быть сенсацией (хотя, увы, не изменил положения верующих в СССР); он предвосхищал визит М. С. Горбачева к Иоанну Павлу II (1.12.1989). Митрополит Никодим (Ротов, 1929–1978), по своему положению председателя отдела внешних церковных сношений Московской патриархии вынужденный быть проводником официоза «разрядки» (хотя, по-видимому, не сводимый к этой роли), написал биографию Иоанна XXIII. Павел VI не вызывал эмоционального резонанса подобной силы, но в действительности продолжал ту же политику, которую сторонники находили мудрой, а противники – оппортунистической по отношению к коммунистическим режимам. Однако времена меняются. Хрущевская пора сменилась брежневской, эйфория «оттепели» ушла; не было больше ни близкой перспективы всеобщей гибели (как во время Кубинского кризиса), которая оправдывала бы любые уступки, ни надежд на светлое пересоздание мира совместными действиями очистившихся коммунистов и левых интеллигентов Запада. Был, наконец, услышан голос критиков коммунизма, которые, как Солженицын, предупреждали против иллюзий. Примас Польши кардинал Стефан Вышинский (Wyszynski) когда-то показался в Ватикане Пия XII подозрительно

миролюбивым по отношению к коммунистической власти, а позднее, в дни Второго Ватиканского собора, напротив, неуместно и бестактно непримиримым; но постепенно значение руководимого им сопротивления режиму самых разных слоев польского общества становится все более важным фактом всемирной расстановки сил, предвестием, в плане церковном, избрания в 1978 г. папой ближайшего сподвижника Вышинского, архиепископа Краковского Кароля Войтылы (Vojtyła, Иоанн Павел II, род. 1920, первый не-итальянец на папском престоле после 1523), а в плане политическом – распада коммунистической системы. Символическое значение имело убийство агентами госбезопасности польского католического священника Ежи Попелушко (Popieluszko, 1947–1984), которого называли «капелланом Солидарности». Надо отметить также постепенно возрастающее напряжение между курией и приверженцами т.н. теологии освобождения, породившей в странах Латинской Америки не только прокоммунистическую (в духе Фиделя Кастро и Че Гевары) ориентацию части клира, но и его прямое участие в партизанско-террористических действиях.

Однако политический фактор – не единственная и даже не главная причина охлаждения отношений между левыми кругами и Ватиканом. Хотя католицизм, безусловно, остается «послесоборным», и самый выбор имен папами Иоанном Павлом I (26.8–28.9.1978) и Иоанном Павлом II (с 1978), выбор необычный, ибо у прежних пап не бывало по два имени, долженствует выразить покорность необратимому курсу понтификатов Иоанна XXIII и Павла VI на «Аджорнаменто», – крайние приверженцы перемен внутри католицизма, а также протестантские и либерально-агностические или атеистические наблюдатели извне разочарованы тем, что программа реформ с самого начала имела определенные внутренние границы. Там, где современная «пермиссивная» цивилизация абсолютизирует, во-первых, свободу сексуального поведения индивида, во-вторых, условное равенство полов, не допускающее закрепления какой бы то ни было социальной (а значит, и церковной) функции за мужчиной, – папы последовательно настаивают на принципиальной нерасторжимости брака, на

запрете противозачаточных средств и в особенности аборт, и отказе признать за связями гомосексуалистов равный статус с христианским браком, на традиционном для католицизма безбрачии священника и епископов, на невозможности рукоположения в священники и епископы женщин. На современном Западе именно этот аспект современного католицизма чаще всего подвергается резкой критике как «репрессивный» и даже «тоталитарный». В таких странах, как США и Голландия, существует особенно сильная оппозиция соответствующим принципам «католического учительства» среди католических мирян и священников. Иоанн Павел II имеет на современном Западе репутацию представителя жесткого и архаического католицизма, перенесшего на Запад навыки старомодной польской религиозности. Очевидно, однако, что за этим конфликтом стоит отнюдь не специфическая индивидуальность того или иного папы; уже Павел VI, бесспорный поборник «Аджорнаменто», в своей энциклике «Humanae Vitae» (25.7.1968) высказался по вопросу о контроле над рождаемостью, вызываям ныне столь бурные страсти, совершенно в том же духе, что и его сегодняшней преемник. Сделав очень важные шаги навстречу современности, не беря этих шагов назад, католицизм, однако, останавливается, ибо не может до конца подчинить себя «духу времени», не переставая быть собой. Он соглашается признать «права человека», в том числе инославного, иноверного и неверующего человека, признать, в частности, историческую вину католических гонений на евреев (тема Второго Ватиканского собора, энергично продолженная в новейших декларациях Иоанна Павла II); но он не согласен с идеологией «сексуальной революции», и, шире, либеральной «пермиссивности», приносящей, с его точки зрения, обязанности в жертву правам и постольку ставящей вверх ногами всю традицию христианской этики. Для сегодняшнего католицизма «демократия» – слово безоговорочно хорошее (со времен послевоенной «христианской демократии», отчасти уже со времен энциклик Льва XIII «Libertas Praestantissimum», 1888, «Graves de Communi», 1901), но «либерализм» – не очень.

Довольно сложное явление представляет в настоящий момент позиция католицизма в вопросах философии. Вообще говоря, по традиции, восходящей ко временам схоластики и дальше, философия занимает в системе католического «магистериума» место куда более необходимое, чем в вероучительной практике других конфессий. Тот же Лев XIII, опираясь и на многовековую традицию, и на изыскания католических ученых XX в., связанные отчасти с импульсом романтизма, провозгласил в энциклике «*Aeterni Patris*» (1879) наследие Фомы Аквинского нормой для католического философствования. Это имело большой резонанс, и мы видим, что в первой половине XX в. такие мыслители, как Ж. Маритен и Э. Жильсон, чей консерватизм имел в высшей степени просвещенный и цивилизованный характер, могли всерьез искать ответа на философские проблемы своей эпохи в границах томизма или неотомизма. Правда, и тогда не все католические мыслители соотносили себя с томистской нормой, как показывает пример христианского экзистенциалиста Г. Марселя (и даже о. Р. Гвардини, мягкая оппозиция которого неотомизму выразилась в отказе признавать себя теологом или философом в официальном смысле); с другой стороны, понимание обязательств томиста у того же Жильсона (много сделавшего для объективного научного изучения томистской традиции) было менее всего жестким и даже формулировалось парафразой известного августиновского афоризма – «веруй – и думай как хочешь». Важно, однако, что как идеологиям тоталитаристского экстремизма, «справа» и «слева» зажимавшим в своих клещах Европу, так и опасности антиидеологического нигилизма, вообще всякого рода «крайностям», со всех сторон взрывавшим, как выражался сразу после 2-й мировой войны в одной программной статье влиятельный теолог о. Ганс Урс фон Балтазар (Balthasar, 1905–1988), «человеческую меру», католическая мысль десятилетиями противопоставляла идеал «вечной философии» (*philosophia perennis*) как синтеза античных и христианских начал и гаранта этой угрожаемой «человеческой меры». Католический истеблишмент послевоенной Европы не мог не явиться

одновременно материализацией и жестоким испытанием этого идеала. Католицизм «послесоборный» никогда не дезавуировал томизма как такового, но создал атмосферу, внутри которой всякий нормативистский подход предстает как нечто устаревшее и оспоренное, и далеко уходит то, что Бердяев с иронией называл «томистским благополучием»: документы, предназначенные к тому, чтобы войти в состав католического предания, например папские энциклики, еще пользуются языком, прямо или косвенно апеллирующим к томистской традиции, томизм продолжает пользоваться определенным респектом, особенно в доминиканских кругах, но в наше время весьма обычно встретить иезуита, который работает в философии, например как гегельянец, или строит свои рассуждения на языке понятий Хайдеггера и Ницше. Одним из наиболее удавшихся и наиболее влиятельных опытов рецепции томизма с учетом кантовского критицизма следует признать богословско-философское творчество иезуита о. Карла Ранера (Rahner, 1904–1984), интеллектуального эксперта (т. н. «peritus») на Втором Ватиканском соборе; он испытал сильное влияние многотомного труда французского католического философа Ж. Марешаля (Marechal) «Точка отсчета в метафизике» («Le point de depart de la metaphysique», 1923–1949). Нашла отклик (в том числе и за пределами католицизма), но не получила всеобщего резонанса философия мистического эволюционизма, интерпретирующая Христа как «Омегу», т. е. предел и цель процесса космического развития, разработанная французским иезуитом, видным палеонтологом о. П. Тейяром де Шарденом (Teilhard de Chardin, 1881–1955). Спорным явлением на грани католической мысли является деятельность плодовитого Ганса Кюнга (Küng, род. 1928), чрезвычайно далеко заходящего в усвоении протестантской и просвещенческой точки зрения и вступающего в конфликт с авторитетами католицизма. Но его работы (несмотря на некоторую нестрогость анализа и подчас примесь сенсационности) – действительно вклад в богословскую рефлексию 2-й половины XX в. Этого никак нельзя сказать о другом «мятежном» католическом священнике – Эугене Древермане (Drewerman); его книги, громоздящиеся на

книжных прилавках Европы, обсуждаемые в газетах, интересны только с социологической точки зрения как опыт претворения паратеологического «вольнодумства» в факт масс-культуры.

Интеллектуальный, а отчасти и институциональный католицизм находятся в непростых отношениях с необходимо присущей католической традиции верой в чудеса, видения и знамения. Сообщения о подобных событиях встречаются католическими властями и католическими теологами с основательным недоверием: характерно, например, что не спешат с церковным прославлением знаменитого итальянского чудотворца, носителя стигматов и прозорливого духовника падре Пио (Padre Pio, 1887–1968), давно почитаемого за очень сильного небесного заступника католическими массами. Но есть видения, фактически признанные католическим «магистериумом». Это прежде всего явления Девы Марии трем бедным и неграмотным детям в португальском городке Фатима (Fatima) с 13 мая по 13 октября 1917 г., сопровождавшиеся, наряду с другими советами, касающимися аскетической практики, также повелением молиться о России (как раз в эти месяцы стоявшей на распутье между Февралем и Октябрем, о чем дети, разумеется, знать не могли): «Если люди послушаются Моих слов, то Россия возвратится к Богу и наступит мир на земле; но в противном случае она распространит свои ложные учения по всему свету, вызвав войны и гонения на Церковь». Павел VI посетил Фатиму в 1967 г., в день 50-летия начала видений, этим выразив некую их авторизацию. Начиная с 1898 г. (первое открытие доступа) и особенно с 1931 (важные фотографии) в католической среде и за ее пределами много спорили и спорят о подлинности Туринской плащаницы, ставшей уже предметом особой дисциплины – синдонологии; облик этой древней ткани и впрямь задает немало загадок.

Ко всему сказанному необходимо добавить, что характеристика современного католицизма заведомо неполна без т. н. Третьего мира; к католицизму это относится больше, чем к какому-либо иному из христианских вероисповеданий. Пророческим предвестием наших дней представляется порыв,

гнавший еще в первые годы нашего столетия католического отшельника Шарля де Фуко (De Foucauld, 1858–1916) на север Африки, к племенам пустыни, от руки которых он погиб; оставшись безвестным при жизни, в настоящее время он очень популярен как духовный автор, и из его идей исходит практика ряда конгрегаций (Малые братья и Малые сестры Иисуса и некоторые другие). Еще одно, более раннее предвестие – о. Дамьен (Дамиен, 1840–1889), печальник прокаженных на Гавайских островах. Именно на фоне вопиющей нужды Третьего мира могла возникнуть фигура матери Терезы Калькуттской (Agnes Gonxha Bojaxhiu, 1910–1997, основала орден Миссионеров милосердия в 1948), один из наиболее убедительных символов христианства XX в. Даже в традиционно не католических столицах Европы, например в Лондоне или в Женеве, многолюдность в католических храмах в огромной степени зависит от «цветных» рабочих-мигрантов, причем священники тоже нередко приходят из стран, для старой Европы «экзотических». Уже сегодня мировые человеческие ресурсы католицизма связаны с Латинской Америкой, но также, например, с Южной Кореей и прочими молодыми католическими анклавами Восточной Азии; достаточно вероятно, что по мере смягчения коммунистического режима в КНР китайский католицизм, история которого восходит к XVII в., вырастет в существенную силу; большое внимание в Ватикане уделяют Африке. В числе стран, политические судьбы которых во второй половине XX в. решающим образом бывали определены присутствием католицизма, наряду с Польшей приходится назвать Филиппины (где диктатура Маркоса бескровно уступила место правлению президента Корасон Акино при энергичном вмешательстве католических священников и монахинь, сумевших уговорами остановить карательные войска). Разумеется, новая география католицизма создает серьезные проблемы совмещения культурного многообразия с вероучительным единством, и проблемы эти достигают остроты, забытой со времен обращения варваров на заре европейского христианства.

При рассмотрении трансформаций протестантизма в нашем столетии приходится отчетливо различать старые конфессии, порожденные еще эпохой Реформации (лютеранство, кальвинизм, англиканство), и то, что прежде называли «сектами» и ныне принято называть неопротестантизмом (баптисты, адвентисты, пятидесятники и т.д.). Значение старых конфессий – в их связи с культурной традицией Европы; но именно неопротестантизм приобрел ключевое практическое значение в жизни такой важной части современного мира, как США, и он все более реально присутствует в жизни самых разных стран, включая Россию (где еще к прошлому столетию массовое распространение т.н. штундизма, духоборчества, молоканства и т. п., часто замалчиваемое официальными данными того времени, опровергло благочестивую теорию А. С. Хомякова, согласно которой в православной стране протестантизм шансов не имеет, и где сегодня баптисты, адвентисты и другие неопротестантские деноминации успешно проявляют свойственный им динамизм, используя глубокое разочарование русских в собственных традициях). Панорама протестантизма в XX в. изобилует резкими контрастами, являя несвойственные другим конфессиональным типам христианства крайности, с одной стороны, либерально-критической установки (обычно в традиционных конфессиях), с другой стороны, фундаментализма, наивной назидательности или бурного эсхатологического ожидания (обычно в неопротестантизме). Контрасты эти проявляются, прежде всего, в чрезвычайно важном для протестантизма теологическом отношении к Библии. Разумеется, и для православия, и для католицизма Библия есть Священное Писание, Слово Божие к людям, в принципе дающее норму христианской мысли и жизни; однако эти вероисповедания видят полноту Откровения не в Писании как таковом, а в единстве Писания и Предания, причем Предание в святоотеческих и литургических текстах приучило, во всяком случае, к небуквалистскому пониманию, очень характерному именно для раннехристианской и средневековой экзегезы. В конечном счете, реальность христианства удостоверяется для православного и католика не Библией как

книгой и текстом, но сакраментальной реальностью Церкви, интегрирующей также и Писание. Напротив, уже М. Лютер выдвинул принцип «*sola Scriptura*» («одно только Писание»), и принцип этот невероятно обострил мировоззренческое значение подхода к Библии именно для протестанта. Характерно, что протестантские ученые либерального направления создали т. н. библейскую критику, официально принятую католицизмом не раньше энциклики Пия XII «*Divino Afflante Spiritu*» (1943) и поныне не имеющую ясно определенного статуса в науке православной. С другой стороны, термин «фундаментализм», обозначающий абсолютизацию священной книги, притом в буквалистском понимании, и систематически прилагаемый расхожим языком нашего времени к разным религиям, особенно к исламу, возник как самоназвание протестантских групп в США, которые громко заявили о себе после 1-й мировой войны и веруют в непогрешимость буквального смысла каждого библейского текста. «Библейская критика» и «фундаментализм» – это два крайних полюса протестантского сознания, парадоксальный контраст которых сигнализирует о чем-то большем, чем наличие в протестантизме, как во всех конфессиональных типах христианства, верующих и теологов более «либерального» и более «консервативного» направления. «Фундаментализм» может казаться консервативным, но по сути своей он столь же противоположен консерватизму, как и ультракритицизм. Характерно, что в Никео-Константинопольском Символе Веры предметом веры (наряду с тремя ипостасями Пресвятой Троицы) названа не Библия, но Церковь, живая и одновременно тождественная себе на всем протяжении времен, правомочная держательница Писания и Предания; Августин в свое время говорил, что для него не Евангелие ручается за правомочность Церкви, но Церковь – за правомочность Евангелия. Что касается буквализма, неразлучного с фундаментализмом, то он, рассуждая теоретически, осужден с подлинно традиционной точки зрения словом апостола Павла: «Буква убивает, а дух животворит» (2Кор. 3:6). Когда, однако, богословствующий ум имеет перед собой Писание, принципиально не опосредованное Преданием, он оказывается

перед дилеммой: если он избирает свободную интерпретацию текста, эта свободная интерпретация наедине с Писанием действительно не имеет пределов и может просто уводить его от веры, даже весьма широко понимаемой; если же он стремится сохранить незыблемыми «основания», «фундаменты» своей веры (отсюда «фундаментализм»), он не имеет иного выбора, как отождествить эти «основания» с буквой библейского текста. Сказанное не означает, разумеется, будто все протестантские теологи и проповедники непременно приходят к крайностям гиперкритицизма или фундаментализма; однако эти крайности существенно важны для облика протестантизма, поскольку каждая из них является в контексте протестантизма не случайным искажением, каким была бы в ином контексте, но содержательным логическим пределом одной из заложенных в нем тенденций. Противоположные возможности не встречают для своего развития тех препятствий, которые были бы неизбежны для других конфессиональных типов. Протестантскому теологу одной из старых конфессий много легче, чем православному или католику, оставаясь *de jure* именно теологом, открыто практиковать направления мысли, в лучшем случае имеющие отношение к культуре – науке, светской философии, этике, – но не имеющие никакого бесспорного отношения к вере (срв. немецкое понятие «культурпротестантизма»); с другой стороны, представителю одной из неопротестантских деноминаций американского типа легче, чем православному или католику, жить в атмосфере разгоряченных молитвенных собраний, сенсационно-публичных «духовных возрождений», переживаемых наивно-реалистически, когда новая жизнь начинается непременно с такого-то дня и часа («revivalism»), и проповедник оценивается в зависимости от того, сколько именно единовременных событий такого рода он сумел вызвать своей проповедью, среди бурных апокалиптических ожиданий и прочих проявлений массовой психологии, принадлежащих, безусловно, области религии, но выходящих едва ли не за пределы культуры, в том числе и религиозной. Таковы

парадоксальные контрасты, являемые сегодняшним протестантизмом.

Общеизвестно, что в лоне протестантизма значительно раньше, чем в лоне католицизма или православия, могло свободно развиваться научное обсуждение проблем библеистики, без учета которых современная богословская работа вообще немыслима. За это христианин любого вероисповедания не может не быть благодарен протестантским ученым. С другой стороны, однако, собственно теологический и вообще христианский характер такой экзегезы может делаться весьма проблематичным.

Характерно, что сразу после 1-й мировой войны с протестом против идеологии либерального протестантизма конца прошлого века и специально против позитивистского «историцизма» в экзегезе выступили отнюдь не сторонники узкого консерватизма, но, напротив, застрельщики самого яркого умственного движения в европейском протестантизме во главе с гениальным теологом Карлом Бартом (Barth, 1886–1968), автором сделавшего эпоху толкования на Послание апостола Павла к Римлянам («Der Römerbrief», 1919); движение это, испытавшее воздействие только что открытого в ту пору Кьеркегора и отчасти Достоевского, иногда называли ввиду его устремления к идейным истокам Реформации «неоортодоксией», но чаще называют «диалектической теологией» («Dialektische Theologie»). В качестве оппонентов либерального эволюционизма, готового понимать и христианскую веру как продукт плавного и спонтанного саморазвития религиозных идей, но и продолжая спор Лютера и Кальвина с католическим вероучением, сторонники «диалектической теологии» провозгласили радикальную инаковость Откровения всякому человеческому сознанию, в особенности религиозному, и постольку отвергли концепт «естественной теологии». Понятие «религии» является для них одиозным, не дополняющим понятие «веры», но его противоположностью: «религия» – это обреченная на неудачу инициатива самого человека, пытающегося своими силами построить некое отношение с Богом, «вера» – приятие

инициативы Самого Бога, окликающего человека из бездн Своей инаковости в акте Откровения. Поэтому Барт и его единомышленники, обличая либеральную теологию (и специально экзегетику) за позитивистскую установку, самоцельную академичность и отказ служить жизненному делу христианского благовестия, оспаривая во имя веры прогрессистский секуляризм, в то же время очень скептически относятся к понятию «сакрального»; акт веры совершается внутри «секулярной» жизненной ситуации (в проповедях Барта подчеркивается мирской и житейский колорит евангельских притчей). Можно охарактеризовать мысль Барта как предельно последовательное продумывание в контексте XX в. центральных идей протестантизма как такового; это не помешало, а в конечном счете способствовало плодотворности этой мысли для католического богословия, где инициатором ее обсуждения был Ганс Урс фон Балтазар (*H. U. von Balthasar*, «Karl Barth: Darstellung imd Deutung seiner Theologie», 1951) и где она была продолжена Г. Кюнгом. Внутри протестантизма следует отметить плодотворные дебаты, которые вел с Бартом другой швейцарский богослов – Эмиль Бруннер (*Brunner*, 1889–1966), разделявший позиции «диалектической теологии», однако принимавший концепт «аналогии бытия» (лат. *analogia entis*) между Богом и творением, чрезвычайно принципиальный для католической традиции и совершенно неприемлемый для Барта.

Особое значение теологическая позиция Барта приобрела в годы гитлеризма, вызвавшие в немецком протестантизме формальный раскол. Оппортунисты, интерпретировавшие национал-социализм как довершение антикатолической и национально-немецкой борьбы Лютера за очищение христианства от его «еврейских» и «рабских» элементов, порой предлагавшие интеграцию христианством языческой германской символики и называвшие себя «Немецкими христианами» («*Deutsche Christen*»), захватили официальные руководящие посты (во главе с «епископом рейха» Людвигом Мюллером), чем вызвали отделение «Исповеднической Церкви» («*Bekennende Kirche*», «*Bekenntnis-Kirche*»), объединившей в

своих рядах несогласных с этой линией теологов, пасторов и мирян; ее идеологом стал Барт (с 1935 изгнанный из немецкой университетской жизни и вернувшийся в Швейцарию), ее программным документом – Барменская декларация (май 1934), ее принципом – и прежде акцентируемая бартианской теологией абсолютная внеположность христианских ценностей по отношению ко всяческому расовому, национальному и политическому «язычеству», ее лидером – пастор Мартин Нимёллер (Niemöller, 1892–1984, подвергся с 1937 заключению). Ключевая фигура немецкого протестантского Сопротивления – пастор Дитрих Бонхёффер (Bonhoeffer, 1906–1945, повешен нацистами после заключения в Бухенвальде); как мыслитель, но в особенности как воплощение личного примера он важен для христианства XX в. в целом. Его мышление представляется во многих отношениях радикально протестантским (недоверие к самодовлеющей «сакральности»-«религии», учение о конкретном опыте инаковости ближнего как единственно легитимном способе пережить трансцендентность Бога), но он ощущал в себе – в разрыве с инерцией протестантизма, но в единстве со многими замечательными протестантами нашего столетия – аскетическое призвание; его намерение создать для протестантов общину монашеского типа разбилось только о вмешательство гестапо. Героическая борьба и ранняя смерть не дали ему привести свои богословские мысли в систему, что спустя много лет после его смерти подало повод к ряду недоразумений. Его тексты должны рассматриваться не как кабинетная теория, не как умственная конструкция, но как важное свидетельство протестантской духовности (и в некотором смысле аскетики), именно в таком качестве важное для экуменического диалога. Более известна у нас фигура другого протестантского «праведника», порожденного Европой XX в., – Альберта Швейцера (Schweitzer, 1875–1965); этот эльзасский пастор, писавший по-немецки, составил себе имя трудами по новозаветной экзегезе, продолжающими, в общем, традицию либеральной теологии, а также серьезными исследованиями о музыке И.-С. Баха (выступал и как органист), однако прервал блестящую научную

карьеру, чтобы посвятить свою жизнь заботе о больных и миссионерским трудам в Ламбарене (Lambarene, Экваториальная Африка). Его идеи «благоговения перед жизнью» оказали широкое воздействие в сфере внеконфессионального гуманизма, усваиваясь наряду с идеями Л. Н. Толстого или Махатмы Ганди. Среди протестантских общественных деятелей, руководствовавшихся христианской моральной мотивацией, следует назвать лидера негритянской эмансипации на юге США баптистского священнослужителя Мартина Лютера Кинга (King, 1929–1968), возглавившего мирную борьбу за равноправие рас, получившего в 1964 г. Нобелевскую премию мира и погибшего от руки убийцы.

Из довольно неожиданного синтеза идей «диалектической теологии» с импульсом поднимающегося экзистенциализма и с тем самым либеральным скепсисом в области анализа Нового Завета, который был, казалось бы, противоположен первоначальному замыслу «неоортодоксии», родилась программа «демифологизации», предложенная Рудольфом Бультманом (Bultmann, 1884–1976) и ставшая чрезвычайно влиятельной после 2-й мировой войны. Сила Бультмана была в необычной для современного интеллектуального Запада разносторонности: он соединял профессиональную квалификацию специалиста по новозаветной экзегезе и отчасти по истории позднеантичной культуры с философским кругозором и даже литературным блеском изложения, благодаря чему вызывал широкий интерес далеко за пределами круга коллег. Интерпретируя не только те или иные аспекты евангельского повествования, например чудеса, но и парадигму этого повествования в целом как «миф», неприемлемый для современного сознания и подлежащий критической деструкции, Бультман несколько парадоксальным образом удовлетворяет выдвинутому бартианцами требованию связи экзегезы с благовестием, делая именно это благовестие по-экзистенциалистски лишенным предметности; с его точки зрения, для веры нужен не «исторический Иисус», о котором, собственно, ничего невозможно знать, и тем более не догматические тезисы, уравниваемые с «мифом», но некий

абсолютный экзистенциальный «выбор» («Entscheidung»), перед которым распятие Иисуса ставит личность верующего. Этот выбор должен предстать в полной наготе, для чего необходимо снять опредмечивающие покровы «мифа» и догмата. Разумеется, для экзистенциалистского поколения программа веры «вообще», обходящейся без «верования», не могла не быть привлекательна. Соединение такой по сути антиисторической религиозной философии с притязанием на основательный вклад в исторический анализ вызывает сомнения. Чисто исторические теории Бульмана спорны уже в силу того, что недостаточно глубоко учитывают внеэллинистические, иудейские корни новозаветных текстов (некоторые экзегеты, работающие с материалом семитологии, подчас даже обвиняют бульманианство в скрытой антисемитской тенденции, что едва ли можно признать основательным). Другой властитель умов в мире интеллектуального протестантизма – Пауль Тиллих (Tillich, 1886–1965), преподававший теологию и философию в немецких университетах, но покинувший Германию после прихода к власти национал-социалистов, натурализовавшийся в США и писавший в конце жизни по-английски. Он стремился истолковать веру в терминах экзистенциализма и психоанализа, сознательно выстраивая свою работу на границе теологии и чего-то иного и обнаруживая значительно большую податливость духу времени, вносящему, с его точки зрения, необходимые коррективы в содержание христианского благовестия, чем это было приемлемо для воинственного духа бартовской «неоортодоксии». По биографическим обстоятельствам Тиллих был посредствующим звеном между немецкой и американской протестантской мыслью. Рядом с ним можно назвать многим обязанным немецким предшественникам, особенно Бруннеру, американского теолога Рейнхольда Нибура (Niebuhr, 1892–1971), стремившегося разработать подход к современным социальным и культурным проблемам на основе «христианского реализма».

Крайние возможности либерального протестантизма оказались реализованы «теологией смерти Бога», особенно

модной в США 60-х годов и прямо покусившейся на тезис о бытии Бога, составляющий, казалось бы, необходимую предпосылку всякого богословствования. Приверженцы этого направления исходили из формулы Ницше: «Старый Бог умер»; по контексту этого места книги Ницше «Так говорил Заратустра» мы, люди, избрав путь секулярной цивилизации, в некоем загадочном, но, но-видимому, объективном смысле «убили» Бога. Раздавались предложения признать за Богом «реальность», но отказать Ему в «существовании» (Л. Дьюарт [Dewart]). Смягченной формой этих же идей является связанная с наследием американского философа А. Н. Уайтхеда (Whitehead) «теология процесса», исходящая из того, что Бог, находясь в отношениях взаимовлияния с меняющимся миром, Сам вовлечен в процесс развития; Он – становится, а постольку является как бы еще не ставшим и постольку не сущим (срв. концепт «богостроительства» у М. Горького и других представителей русской левой интеллигенции в предреволюционный период). Сходные воззрения, радикально отрицающие трансцендентность Бога, излагались в Англии для широкой публики англиканским епископом Дж. А. Т. Робинсоном (Robinson) в нашумевшей книге «Honest to God» («Честно перед Богом», 1963, заглавие обыгрывает формулу судебной присяги); разумеется, епископский сан автора сильно способствовал сенсационному статусу книги. На таких позициях протестантская теология уже теряет свою идентичность, превращаясь в один из видов умственной «игры в бисер», характерной для культуры постмодернизма, наряду с поставангардистским искусством, «аналитической психологией» К.-Г. Юнга (представляющей собой именно род неогностической паратеологии, оказывающей влияние на доктрины «New age» и в некоторых пунктах, например, в фактическом отождествлении Бога и дьявола, совпадающей с концепциями наиболее радикальных теологов «смерти Бога» вроде Т. Алитцера [Alitzer]), структурализмом и постструктуралистским «деструктивизмом» и т.д. Релевантность для верующих, на короткое время обеспечиваемая обещанием освобождения от табу, им же вскоре и отнимается, ибо в ситуации вседозволенности либерализм перестает быть

притягательным (и постольку именно 60-е годы были для него на Западе роковыми); К. С. Льюис имел некоторые основания заметить об этих теологах без Бога, что люди больше уважали бы их, объяви они себя атеистами.

Значительно большее значение в контексте современной жизни имеют практические проявления модернистской адаптации к секулярной системе ценностей, отнюдь не обязательно связанные с доктринарными заявлениями относительно «смерти Бога» и тому подобных материй. Современный эгалитаризм, закрепленный во множестве гражданских документов вроде конституции США, неограниченно распространяясь на церковную сферу, приводит, во-первых, к акцентированному сильной на Западе идеологией феминизма требованию абсолютного равенства мужчин и женщин в Церкви, т. е. прежде всего, к решению о праве женщин быть в противность всей церковной традиции рукополагаемыми (поставляемыми) в священнический и епископский сан, что уже стало реальностью во многих протестантских деноминациях, включая Англиканскую Церковь, во-вторых, к связанному с идеологией «сексуальной революции» требованию рассматривать носителей того, что в христианской среде всегда называлось половыми извращениями и оценивалось негативно – прежде всего гомосексуалистов, – как «сексуальные меньшинства», подлежащие защите со стороны общества и особенно христианских общин наравне с национальными и прочими меньшинствами. Поскольку христианам в XX в. часто приходится вступаться за дискриминируемые меньшинства (и самим чувствовать себя таким меньшинством), эта фразеология, обнаружив большую силу внушения, заставляя забыть, что Библия едва ли оставляет возможность для подобного подхода; например, американская деноминация т.н. квакеров («Religious Society Friends»), не раз зарекомендовавшая себя заступничеством за гонимых, включает в число объектов своего заступничества также и «сексуальные меньшинства». Чтобы представить остроту вопроса, необходимо отдавать себе отчет в том, что предметом

требования является не милосердное или терпимое отношение верующих к гомосексуалистам в своей среде и вне ее, что еще возможно было бы отстаивать в соответствии с принципами традиционной христианской этики, – но безоговорочное духовное и экклезиологическое равенство «сексуального меньшинства», имплицитное, в частности, право лесбиянки быть рукоположенной в священника и епископа, право четы гомосексуалистов освящать свои отношения перед лицом Церкви наравне с христианским браком и т. д. Не место в справочном издании оценивать подобные взгляды (возникающие, как отмечалось, и на периферии католицизма, но лишь в протестантизме получающие возможность утверждать себя невозбранно). Необходимо отметить лишь три момента. Во-первых, мимо цели была бы такая критика, которая чересчур прямо связала бы их с грубым житейским гедонизмом или тем паче с цинизмом и имморализмом; гораздо чаще они представляют собой эксцесс ложно направленного морализма, готового с энтузиазмом биться за чужие права (понимаемые в соответствии с возведенной в абсолют идеологией «прав человека»). Недаром описанное умонастроение наиболее сильно в США, распространяясь оттуда по свету; как известно, несколько наивная вера в принципы Декларации независимости и тому подобных документов гораздо более характерна для американской ментальности, чем цинизм. Во-вторых, морализм, который их обосновывает, в своем христианском применении всецело вторичен; на самом деле это вполне светский, гражданский морализм, не имеющий никакого собственно христианского обоснования, но в нем и не нуждающийся, ибо исходит из своих собственных источников. Здесь адаптация христианства к принципам секулярной демократической цивилизации заходит крайне далеко: одно дело – лояльность христианина к этим принципам, другое – придание им абсолютного характера во внутреннем пространстве духовной проблематики и богослужебной практики. В-третьих, легко видеть, что подобная практика, неприемлемая ни для православных, ни для католического «магистериума», обрывает и так еще слабые нити экуменических контактов (как это

случилось с Англиканской Церковью, своим решением об ординации женщин в один миг обратившей в ничто контакты с Русской Православной Церковью, восходящие еще к середине прошлого века, и переговоры с католическим Римом, очень активные в последнее время, причем спорным пунктом по иронии судьбы всегда был вопрос о правомочности по православным и католическим критериям англиканских рукоположений, теперь, наконец, получивший дефинитивное отрицательное решение). В этой связи приходится констатировать, что у дела христианского примирения – не один, а два противника: не только консервативный пыл ревнителей конфессионализма вроде деятелей Русской Православной Зарубежной Церкви, католических «интегрисов» или протестантских фундаменталистов, для которых примирение христиан вредно, но и «либеральное» безразличие приверженцев духа времени, для которых такое примирение совершенно излишне, поскольку все уже примирились на признании государства и прочих секулярных ценностей, оставляя непримиренным конфессиям сугубо второстепенное место резерваций этнической идентичности внутри плюралистического общества (модель, классически реализованная в США).

В заключение скажем несколько слов о явлениях на границе христианства как такового. Уникальная фигура Симоны Вейль (Weil, 1909–1943) представляет собой явление христианской мысли вне христианских конфессий. Еврейка по рождению, философ по образованию, одинокая правдоискательница по призванию, стремившаяся реально разделить участь всех обделенных, она ощущала себя непреодолимо влекомой к монашеской жизни и останавливалась гостьей в знаменитом своими музыкальными традициями бенедиктинском аббатстве Солем (Solesmes), однако так и осталась некрещеной до конца своей недолгой жизни (отчасти ввиду интеллектуальных сомнений в некоторых пунктах католического вероучения, отчасти, по-видимому, не желая в эпоху гитлеровских гонений формально выходить из еврейства, хотя ее личное отношение к иудаизму было весьма

негативным, отчасти из ложного с ортодоксальной точки зрения, но понятного в контексте ее сознания страха иметь хотя бы в духовном плане «привилегию»). Христианская оценка наследия С. Вейль может быть весьма различна, однако едва ли есть сомнение, что ее место в истории мысли нашего столетия сопоставимо с местом Кьеркегора на панораме прошлого столетия. Гораздо меньше отношения к христианству как таковому имеют синкретические и оккультистские («эзотерические») системы, противоречащие основным христианским вероучительным положениям, отрицающие исключительность статуса Христа как Спасителя всего человечества (срв. Деян. 4:12: «Нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись»), однако использующие христианские образы, символы и формулы, эклектически перемешивая их с чужеродными для христианства и придавая им нехристианский смысл: наряду со старой теософией надо назвать т. н. антропософию, основанную в 1913 г. Р. Штейнером («доктором Штейнером» [Steiner], 1861–1925), привлекавшую многих русских интеллигентов «Серебряного века» и создавшую систему обучения («Вальдорфские школы»), которая функционирует поныне; учение, созданное прожившим полжизни в Индии русским живописцем Николаем Рерихом (1874–1947); уже упоминавшиеся течения «New age» и «мунизма». У русской интеллигенции имеет определенный успех утопия слияния всех религий, литературно разработанная Даниилом Андреевым, сыном известного писателя, проведенного много лет в сталинских лагерях и лично исповадавшего себя православным («Роза Мира», «Железная мистерия» и т. д.).

Осталось назвать вкратце некоторые события в истории науки, существенно изменившие наши представления о ветхозаветных и новозаветных текстах и событиях, а также о некоторых проблемах истории христианства.

Прежде всего, XX век – это великое столетие в истории библейской археологии. Целый ряд библейских сюжетов приобрел неожиданную, осязаемую конкретность: в документе

середины II тысячелетия до н.э., найденном в Нузи (Северная Месопотамия), имеются прямые параллели специфической ситуации семейной жизни ветхозаветного Иакова, в архивах Мари – такие имена, как «Авраам» (Аврам, Авирам), в надписи египетского фараона Мернептах, датируемой примерно 1230 до н.э., прочитан этноним «Израиль», раскопки в Иерусалиме сделали весьма наглядной историю завоевания при царе Давиде твердыни иевуситов через его водопроводный канал, найдены многочисленные следы градостроительной деятельности царя Соломона, включая храм в Араде и выстроенные по единообразному плану монументальные ворота еще трех городов, а художественные пластины слоновой кости времен царя Ахава дают предположительное понятие о декоре Соломонова Храма в Иерусалиме, между тем как на черном обелиске ассирийского монарха Салманасара обнаружено даже более или менее «портретное» изображение израильского царя Иеху; еще важнее открытие в 30-е годы в Рас-Шамра, на берегу Средиземного моря, угаритских текстов середины II тысячелетия до н.э., которое дало исключительно богатый историко-культурный контекст, существенно облегчающий понимание образного языка библейской поэзии. Многочисленные находки, относящиеся к поре от царства Ирода до Иудейской войны, проясняют обстановку евангельских событий. На рубеже 60-х и 70-х годов были раскопаны, между прочим, развалины дома 1-й половины I в., служившего, по свидетельству многочисленных граффити, местом молитвы и паломничества для христиан начальной поры, на территории древнего Капернаума, у самого берега Генисаретского озера; разумеется, археология не может поручиться за то, что это и есть дом апостола Петра, где останавливался в перерывах между Своими странствиями Иисус Христос, но подобная мысль остается довольно правдоподобной.

Трудно оценить по достоинству центральное событие научной жизни XX столетия – обнаружение в 1947 г. и позднее обширной библиотеки еврейских и арамейских рукописей II в. до н.э. – I в. н.э. в Кумране, в горных пещерах над северо-западным берегом Мертвого моря (т.н. «Свитки Мертвого

моря»). Эта библиотека принадлежала общине иудейских аскетов, мировоззрение и образ жизни которых соответствуют тому, что мы знаем о «секте» ессеев, и отчасти заставляют вспомнить традицию, относящуюся к личности Иоанна Крестителя. Она содержит почти все канонические тексты Ветхого Завета, чрезвычайно важные для научной текстологии, в том числе и еврейский текст Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова (Бен-Сиры), до сих пор известной лишь в греческом переводе Септуагинты; из новых данных выясняется, с одной стороны, большая древность масоретской традиции, но с другой стороны, хождение других вариантов. Но еще важнее оригинальные тексты, впервые дающие информацию из первых рук о жизни и умонастроении мистически и эсхатологически настроенных иудеев (срв. понятие «ожидающих избавления в Иерусалиме» в Лк. 2:38) непосредственно из времен рождения христианства! Знакомство с ними принесло неожиданности. Так, Евангелие от Иоанна, привычно и уверенно относимое либерально-протестантской наукой (в том числе, в общем, и Бультманом) по ведомству крайней эллинизации христианства, его отдаления от иудейской почвы и инфильтрации гностических идей, оказалось по своему содержанию и понятийному аппарату не дальше, а ближе всего к «Свиткам Мертвого моря», т.е. как раз самым «иудейским». Т. н. «дуализм» Иоаннова корпуса (т. е. Евангелия от Иоанна и посланий Иоанна) – эсхатологический подход, резко делящий бытие на «свет» и «тьму», а человечество – на «сынов света» и «возлюбивших тьму», – постоянно относившийся за счет эллинистического гносиса, обнаружил свое теснейшее сродство с языком кумранских текстов, среди которых находится, между прочим, апокалиптическое сочинение о «войне Сынов Света против Сынов Тьмы». Наряду с этим обнаружились вербальные совпадения с такими оборотами проповеди Христа по синоптическим Евангелиям, как формула «нищие духом» в Евангелии от Матфея (Мф. 5:3) и многие другие. Огромный интерес представляют тексты, относящиеся к общинной жизни и позволяющие проследить еврейский субстрат некоторых греческих терминов христианской церковной лексики (например,

термин «епископ» уже соотносится не столько с греческой гражданской лексикой, сколько с еврейским словом «меваккер», означавшим предстоятеля общины типа кумранской). Множество найденных в Кумране экзегетических сочинений дает живое понятие о правилах, в соответствии с которыми разрабатывалось приложение библейских пророчеств к актуальной действительности, что позволяет лучше понять соответствующие темы в Новом Завете. В отечественной научной литературе следует назвать посвященные кумранским текстам работы И. Д. Амусина («Рукописи Мертвого моря», М., 1960) и К. Б. Старковой («Литературные памятники Кумранской общины», в кн.: «Палестинский сборник». Вып. 24/87. Л., 1973), а также подготовленные Амусиным комментированные переводы, первый выпуск которых вышел в 1971 г.

Вторая библиотека, найденная в 1945 г. в египетской местности Наг-Хаммади, в сосуде, зарытом на месте языческого кладбища древнего Хенобоскиона, – собрание 49 гностических сочинений («Евангелие Истины», «Евангелие Филиппа», «Евангелие Фомы» и др.), сохранившихся (11 полностью) в списках III-V вв. в переводе на коптский язык, но восходящих, по-видимому, к грекоязычным оригиналам, отчасти II в. Имеются переводы М. К. Трофимовой.

В научный обиход продолжали поступать после первых публикаций еще прошлого века все новые мандейские тексты; нет сомнения, что эти свидетельства традиции, в определенных пунктах связанной с иудейскими представлениями, хотя и очень резко от них отклоняющейся, весьма интересны с религиоведческой точки зрения. Однако попытки искать в них как бы первоматерию начального христианства, весьма характерные для начала XX в. (например, для католика-«модерниста» Альфреда Луази [Loisy], 1857–1940) и присутствующие еще у Бультмана, вызывают сомнение в связи с тем обстоятельством, что их письменная фиксация произошла не ранее, а на несколько веков позднее, чем письменная фиксация Евангелий.

Что касается изучения письменных источников по истории Палестины времен зарождения христианства, следует отметить

два момента, касающиеся творчества Иосифа Флавия. Во-первых, пассаж «Иудейских древностей» (кн. 18, 63–64), содержащий свидетельство об Иисусе Христе, однако заведомо интерполированный христианской рукой и потому не внушавший доверия, был обнаружен без интерполяций в арабском переводе (осуществленном через посредство сирийского) как цитата в историческом труде мелькитского епископа X в. «Китаб аль-Унван», изданном в 1912 г. русским ориенталистом А. Васильевым в известной серии «*Patrologia Orientalis*», V, 4 (срв. S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum*, Jerusalem, 1971). Весьма возможно, что в основе его действительно лежит самое раннее нехристианское сообщение об Иисусе Христе. Во-вторых, внимание некоторых исследователей привлекла версия «Иудейской войны», дошедшая лишь в позднем славянском переводе (см. Н. А. Мещерский, «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. Исследование и текст, М.-Л., 1958), но, возможно, сохранившая информацию из утраченного арамейского варианта, которая повествует, между прочим, о партизанском брожении в оккупированной Иудее как фоне входа Христа в Иерусалим (срв. R. Eisler, *Ἰησοῦς Βασιλεὺς οὐ Βασιλεύσας*, I, 1929).

Специфический метод анализа библейских и особенно евангельских текстов, весьма характерный для XX столетия (в частности, для работ Бульмана и его последователей), называется «формальным критицизмом» (англ. *Form Criticism*, нем. *Formgeschichte* или *Formanalyse*): речь идет о попытках идентифицировать жанровые структуры, определяющие облик того или иного пассажа. В применении к ветхозаветным повествованиям «формальный критицизм» разрабатывался с начала столетия (Г. Гункель и др.); позднее он был приложен к материалу синоптических Евангелий ради решения проблемы стоящей за ними устной традиции. Нет сомнений, что метод уже стал необходимым достоянием науки о Новом Завете, хотя ряд выводов, получивших широкое распространение в научной литературе, все еще остается методически недостаточно выверенным (неясно, например, насколько позволительно

применять к устному преданию, несмотря на его устный характер по многим признакам отличному от фольклора, категории, разработанные фольклористикой); слишком часто наблюдаются попытки пояснять известное из гипотетического (например, из постулируемых учеными «community debates», т. е. дебатов в начально-христианских общинах, которые, несомненно, были, но о которых мы почти ничего не знаем) и опираться на гипотезы как на факты. Верующий христианин, если он не является фундаменталистом, не имеет причин отвергать самую идею подобного анализа, но имеет право предъявлять свои, в конечном счете, если угодно, «утилитарные» запросы: научное исследование Писания либо сообщает ему достоверные сведения, помогающие глубже и трезвее понимать Слово Божие, остающееся для него Словом Божиим, либо не имеет оснований локализовать себя внутри комплекса дисциплин богословских.

Целое направление в работе над Новым Заветом, сильно стимулированное кумранскими находками, однако зародившееся за полвека до них, связано с поисками семитской (еврейской или арамейской) семантики за грекоязычным текстом, в частности с попытками обратного перевода речений Иисуса Христа. Едва ли необходимо полагать вместе с некоторыми представителями англо-саксонской науки в период между двумя войнами (Ч. Ф. Берни [Burney], 1868–1925, и др.), что некоторые или даже все канонические Евангелия представляют собой перевод в узком смысле этого слова, сделанный с письменного арамейского текста (напоминаем, что церковное предание говорит о семитском подлиннике какого-то извода Евангелия от Матфея); вполне достаточно исходить из того, что грекоязычная письменная фиксация семитской устной традиции уже была в некотором расширенном, но вполне реальном смысле слова переводом. После многих крайних увлечений весьма сбалансированная точка зрения была суммирована в работе: *M. Black, An aramaic approach to Gospels and Acts*, ed. 3, 1967. Под медлительным ритмом привычного греческого текста проступает сжатая, упругая речь, более похожая на энергичные стихи, чем на прозу, играющая

корнесловиями, ассонансами, аллитерациями и рифмоидами, сама собой лежащая на память, как народная присказка. Например, афоризм «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8:34) дает по-арамейски двустиишие:

kul de 'abed net' ah

'abhda hu dehet' a

Все основано на том, что «делать» и «раб» – слова одного корня (как по-русски «работать» и «раб»). Или рассматривается случай, «если у кого из вас сын или вол упадет в колодезь» (Лк. 14:5). Сопряжение «сына» и «вола» может озадачить; грекоязычные переписчики даже заменили «сына» на «осла» (что перешло в латинский и другие старые переводы, вплоть до русского). Но по-арамейски все три существительные крепко сцеплены созвучием: «сын» – *bera*, "вол" – *beira*, «колодезь» – *bera*. Количество примеров могло бы быть сколь угодно умножено. Очевидно, что когда игра слов, теряющаяся в греческом тексте, обнаруживается по-арамейски, и когда подобных случаев очень много, мы вправе считать ее изначально присутствовавшей.

Устремление к тому, чтобы снять с семитских образов и концептов покров эллинистической интеллектуализации, отразилось и на практике некоторых переводов; следуя примеру иудаистского философа и писателя М. Бубера (Buber, 1878–1965), завершившего в 1961 г. новаторский, ориентированный на передачу архаической первозданности, поэтически яркий немецкий перевод Ветхого Завета. Андре Шураки (Chouraqui, родился в 1917), считающий Бубера своим учителем, подготовил к 1977 г. полный французский перевод Библии, включая Новый Завет, который стремится сохранить в каждом случае не только семитские коннотации, но даже, что более спорно, семитские этимологии слов, так что новозаветные тексты переведены как бы с некоего гипотетического обратного перевода. Эта работа менее убедительна, чем буберовский перевод, но она вызывает к себе живой интерес, выражающийся в переизданиях, и постольку является симптомом распространенного и влиятельного умонастроения. Заметим, что хотя и Бубер, и Шураки – не христиане, они получили в

христианских кругах гораздо более заметный и продолжительный резонанс, чем в кругах иудаистов.

Порожденное опытом XX в. разочарование в европоцентризме и постольку в абсолютном значении восходящих к грекам мыслительных форм (срв. критику «западной метафизики» у Хайдеггера) не могло не стимулировать научный и религиозный интерес к сокровищнице духовности пародов христианского Востока, особенно сирийцев (отчасти это связано с только что названными поисками возврата к арамейским основам традиции о речениях Христа, поскольку такие поиски не могут не опираться также и на древнейшие сирийские переводы Евангелий – ведь сирийский язык представляет собой несколько более позднюю стадию развития того же самого арамейского языка, и довольно часто игра слов, утраченная по-гречески, возвращается по-сирийски). В какой-то момент русская наука о христианском Востоке опережала мировое развитие; о великом русском ученом-христианине В. В. Болотове читатель найдет статью в 1-м томе, а позднее его дело было продолжено замечательным ориенталистом Б. А. Тураевым и многими другими превосходными специалистами. К сожалению, идея, что статьи о сирийских отцах Церкви следует заказывать ученым с квалификацией ориенталистов, в дореволюционной России еще не утвердилась. Увы, воспроизведенная нами статья о преподобном Ефреме Сирине, величайшем из сирийских святых и сирийских писателей, очень слаба, но что делать – в те времена этого автора знали, несмотря на изданный еще в XVII в. (неудовлетворительный текстологически) трехтомник сирийских текстов, почти исключительно по грекоязычным версиям, подлинность которых порой подвергается сомнению. В течение всего нашего столетия в научный обиход почти непрерывно поступают все новые и новые творения «пророка сирийцев», как его именовала традиция, дошедшие до нас в сирийском оригинале или в армянских переводах; его творчеству посвящаются серьезные исследования; появляются и литературные переводы на новые языки, адресованные широкому читателю. Несколько основательнее принадлежащая

С. В. Троицкому (1878–1972) статья о преподобном Исааке Сирине (по традиции называемом также «Сириянин», на Западе – «Ниневийский»); сирийский оригинал ряда его «слов подвижнических», включающий и такие, которые не переводились на греческий (а следовательно, на славянский и на русский), был издан в 1909 г., за ним уже в наше время следует открытие новых текстов. В отечественной науке нужно назвать посвященные сирийской литературе работы Н. В. Пигулевской, А. В. Пайковой, Е. Н. Мещерской, а также посвященные коптской литературе работы А. И. Еланской и А. Л. Хосроева и других. Автор этих строк издал сборник переводов: «От берегов Босфора до берегов Евфрата. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э.», М, 1987, (были переиздания).

Что касается тех событий в научной жизни, которые существенно изменяли интеллектуальное самосознание христианских вероисповеданий, их образ в умах, то они указаны выше – каждый раз по ходу характеристики судеб того или иного конфессионального типа.

Духовные слова

8 сентября 1996 г. Слово на Евангелие Мф 22:1–14. Притча о брачном пире

Как удивительно то Евангелие, которое мы сегодня слышали! Эту притчу мы читаем у Луки, но в Евангелии от Матфея она изложена с особенной остротой. Все неожиданно. Званные не приходят, и тогда царь проявляет неслыханную, невероятную щедрость: зовет с улицы злых и добрых. Интересно, что злые упомянуты раньше: «πονηροὺς τε καὶ ἀγαθοὺς» – «злых и добрых». Все становятся званными. Но потом оказывается, что человек, который пришел на пир не таким, каким он должен был прийти, изгоняется.

Всякому времени присущи два противоположных безумства, а в наше время они, кажется, проявляются с особой остротой. Во все времена злые, самоуверенные, ханжески настроенные люди, которые кажутся себе праведниками, легко думают и говорят о ком-то другом, что этот человек не может быть помилован Богом, он слишком плох для того, чтобы быть принятым Богом. И во все времена есть противоположное безумство: доброта Бога понимается как безразличное согласие на любое наше зло. Если Бог меня принимает, то Он примет меня вот таким, каков я есть, я могу пойти на пир, я же зван.

Притча эта удивительна прежде всего вот почему. Здравый смысл всех народов, который имеет свои права в своей области, приучает нас каждодневно думать, что люди делятся на порядочных, от которых мы ничего худого не ждем, немножко похуже и совсем дурных, которых надо остерегаться, которые, что называется, уже совсем пропащие. И мы привыкаем думать также, что человек, исполняющий из года в год свои обязанности перед Богом, свои религиозные обязанности, исполнит все, что нужно. Повороты, которыми так обильна история, много раз убеждали, что это совсем не так. Христианство, которое гораздо глубже и гораздо сложнее философских учений и почтенных древних мудрых традиций народов мира, дает нам гораздо более неожиданное и драматическое представление о добре и зле.

Родившиеся от благочестивых родителей в избранном народе, для евангельского времени, в единственном избранном народе Ветхого Завета, старались быть благочестивыми, как фарисеи! Это для нас фарисейство так легко стало бранным словом. Люди и правда старались быть набожными и исполнять изо дня в день свои обязанности. Но в какой-то миг, когда они должны сделать выбор, они делают ложный выбор. В какой-то миг, который решает все. Напротив, никто не достаточно плох, чтобы не сделать правильного выбора в этот решающий миг.

У английского христианского писателя, которого многие из нас читали в переводе или в подлиннике, Клайва Стейплза Льюиса есть стихотворение, которое все построено на том, что среди праведных нет ни одного, который в какой-то момент едва не пал, и среди падших, погибших, среди осужденных нет никого, кто в какой-то момент едва не спасся. Все решает миг. Какой миг? Будет разумно, если мы будем в каждое мгновение считать – вот этот. Все, что мы до сих пор как будто бы сделали, ничего не стоит, если мы сделали ложный выбор в самом главном вопросе, вот сейчас, здесь и сейчас. И все, что отягощает нашу совесть, не есть препятствие для того, чтобы мы сделали правильный выбор.

Но Царь щедр и добр, Небесный Царь, так как земные цари самыми добрыми не могут быть. Земной царь не позовет нищих, бродяг, Бог весть кого с улицы. Но доброту Бога тоже можно понять очень ложным образом. Сегодня, как, впрочем, и во все времена, мы встречаемся с тем и с другим видом безумства. Неверующий человек, или язычник, во времена новозаветные, неверующий человек, или оккультист и так далее, в наши времена, – никак не может считать себя не смеющим переступить порог царского дома, где устраивается пир. Пир – это привычный ветхозаветный символ мессианского события, прихода Царства Божия. «Доди» (с еврейского буквально «мой любимый»), Жених – это одно из традиционных еврейских обозначений Мессии. Это, я думаю, все знают. Никто набожный, пристойно себя ведущий, нравственный, по человеческому представлению, и тем более никто подверженный тяжелым грехам – не может сказать (а ведь это мы тоже слышим, может

быть, на Западе еще больше): «Бог благой, Он добрый; значит, Он должен меня принять таким, каков я есть. Я достаточно хорош, кто бы я ни был, какие бы прискорбные, извращенные наклонности или дурные поступки в прошлом и настоящем меня ни отягощали. Бог же добрый, Он должен мне все простить, я достаточно хорош таков, каков я есть». Иными словами, это и есть тот, кто приходит в небрачном одеянии.

Одеяние – тоже очень древний символ. Вы знаете, когда мытарь Закхей удостоился неожиданно, совсем неожиданно для себя Господнего посещения, человек, просто по роду своих занятий привыкший когда-то к нечестной практике, он говорит сейчас же, по движению своей души, прежде чем Господь что-нибудь скажет: «Я в удвоенной мере верну всем, по отношению к кому я вел себя несправедливо». Вот он – тот бродяга, нищий, преступник с улицы, кто, однако, входит на пир в брачном одеянии. Он знает, что он не может войти таким, каков он есть, что он должен сейчас же стать другим.

Два слова об историческом контексте притчи и о том, как мы ее должны слышать. Вы знаете, что среди наших братьев и сестер по вере, увы, бывают и бывали в прежние времена люди, слишком легко воспринимавшие тот смысл притчи, который обращен к избранному народу Ветхого Завета, к древнему Израилю, первой любви Бога: ну вот, эти иудеи, они были такими нехорошими, они званые, но они не пошли на пир и даже убивали вестников царя, следовательно, с них их избранничество снято, оно передано нам; а дальше притча к нам вроде бы и не относится.

С другой стороны, есть люди, которые во вполне оправданном, по совести оправданном отталкивании от чудовищного и противоестественного явления, каким только и можно назвать христианский антисемитизм, стараются вовсе не замечать тех мест, в Евангелии от Иоанна, например, довольно многочисленных, где речь идет об укоризне иудеям. Но, по моему убеждению, мы должны прежде всего относить это к себе. Израиль, ветхозаветный Израиль был в древнее время народом, верующим в истинного Бога, а язычники хотя и не были неверующими, но у них не было веры в истинного Бога.

Если мы – верующие среди неверующих, то у нас такое же положение. И как бы нам не стать зваными, которые не приходят, – не приходят в тот момент, который решает все.

И еще. Может быть, вам приходилось читать что-то, что пишут и у нас сейчас под влиянием одного из направлений в протестантской, например, экзегезе, когда о некоторых местах в Евангелии от Матфея и Евангелии от Иоанна говорится как о погрешающих антисемитизмом и как бы долженствующих быть в нашем сознании исключенным и из канона Нового Завета. Но ведь вот что поразительно: самые строгие укоризны ветхозаветному избранному народу, народу, избрание которого, мистическое избрание, если мы принимаем слова апостола Павла, не отменено окончательно, потому что Бог назад Своих слов не берет, эти самые строгие укоризны ветхозаветному Израилю, иудеям, мы находим у тех новозаветных авторов, которые самым глубоким и кровным образом, как Матфей, как Иоанн, были связаны не просто с иудейством, но с палестинским иудейством, для которых это была их отчизна, воспитавшая их религиозная культура, между тем как у грека Луки мы таких мест не находим. Это заставляет нас задуматься. Мы должны услышать это не как чужое слово, слово, сказанное чужим, извне: мы – праведные, вы – дурные, но как слово обличения, порождаемое истинной, а не ложной любовью к своему народу и к своей отчизне, так же как это было у ветхозаветных пророков, которые говорили своему народу очень строгие слова. А как раз Лука не чувствует себя призванным пересказывать такие слова, потому что он грек. Мы должны почувствовать строгость, любящую строгость у самых укорененных в ветхозаветном Израиле авторов Нового Завета, и осторожность, я бы сказал, деликатность у тех авторов, которые по крови, и по культуре, и по воспитанию были дальше. Это нас тоже должно чему-то научить. Самое строгое слово можно говорить только чувствуя себя заодно с теми, кому говоришь это слово. Извне обличать – не христианское дело, да и вообще бесполезное дело.

14 сентября 1996 г. Слово на паремию Нав. 5:10–15

Сейчас прочитан отрывок из книги Иисуса Навина. Чтение имеет в себе некоторую загадочность, которая присуща древним повествованиям Ветхого Завета. И так должно быть. Мы должны чувствовать, как менялось время даже внутри самого ветхозаветного цикла. Но вот и здесь мы слышали о конце одного времени и начале другого. Пройден путь пустыни, ушло то поколение, которое не заслужило войти в обетованную землю. Новое поколение входит в обетованную землю, вкушает от порождения этой земли, и чудесная, таинственная манна, питавшая избранный народ в пути, перестает падать. Кто-нибудь мог бы и опечалиться: хотя это была пища скудная, но чудесная, такое явственное свидетельство заботы Бога, заботы о тех, кто в пустыне не имеет другой пищи, а теперь пища может быть и более утешительная, но – обычная, плоды земли. Но так и должно быть, человек должен быть готов к тому, что проявление особой помощи, необходимой как знамение для веры, в особое время особого испытания – например, гонений, – прекращается, когда в нем уже нет необходимости, и это тоже устроено Провидением Божиим, и это тоже надо принять.

А затем мы слышим о явлении того Ангела. В этом месте не употреблено слово «Ангел»; употребленное здесь слово – только одно из различных слов, какими обозначаются Ангелы в Ветхом Завете. Ветхий Завет – не катехизис, Ветхий Завет – опытное познание, и для того, что познается из опыта, человек находит разные слова. Слово, употребленное здесь, это еврейское слово «сар». Его очень трудно точно перевести; все слова, которые мы найдем для такого простого слова, односложного еврейского слова, будут совершенно несообразными. В каждом языке есть слова непере译имые, и это самые хорошие слова этого языка. Обозначаемый словом «сар» – как бы предводитель; если бы слово «вождь» не было страшно испорчено историей XX века, можно было бы сказать – «вождь воинства Господня» (Нав. 5:14). Более поздние ветхозаветные тексты отождествляют эту фигуру с Архангелом

Михаилом, но здесь нет имени. Мы ощущаем именно первоначальность опыта. Иисус Навин не знает, кого он видит: человека – не человека; врага – или друга. «Кто ты?» Это несравненная, осязаемая живость опыта, для которого еще нет готовых слов, готовых имен.

Но кроме того, это место заставляет и задуматься над древним преданием, выраженным явственно в книге пророка Даниила, об Ангелах народов. Это важная тема Ветхого Завета, хотя это не обязательный догмат Церкви. Нельзя сказать, что это входит в число вероучительных понятий, которые мы непременно обязуемся, присягаем принять. Но это древнее предание, ясно выраженное в некоторых местах Ветхого Завета и затем часто принимавшееся и христианскими богословами. Есть лицо, которое как бы воплощает сущность народа, его высшее призвание, замысел о нем Бога. Не богословию об этом говорить, это не богословская тема, это, скорее, тема для поэтов. Поэты не раз говорили о народных Ангелах в роковые минуты истории. У Вячеслава Иванова, среди русских поэтов, есть такие стихи. Задумаемся об этом, не будем торопиться ничего решать. Можно сказать только одно: для греческой философии, для немецкой классической философии сущность народа, сущность народного призвания, особого призвания, особой духовной возможности – это некое «оно», идея. Идея в платоновском ли смысле, в гегелевском ли смысле. Для Библии это лицо, «сар», – тоже князь, вождь, предводитель Господня воинства, Архангел Михаил.

Вот мы должны в эти слова вслушаться. Я не смею ничего добавить. Слово «сар», – это слово, весьма обычно прилагавшееся к человеку, который – предводитель в войне или в мире, хотя это слово отлично от целого ряда других понятий, например, от понятия судьи, столь важного для книги Судей, или от понятия царя.

В том, что мы слышали, есть научение для нас и есть тайна. И за тайну мы тоже должны возблагодарить Бога!

15 сентября 1996 г. Слово на Евангелие Мф. 22:35–46

То, что слышали мы сегодня, невозможно слышать, в который бы раз мы это ни слышали, без потрясения сердца. Заповеди, на которых «держится», по удивительно простому и выразительному слову κρέματα в греческом подлиннике, закон и пророки, это заповеди возлюбите Бога – всем сердцем, всей душой, всем помышлением, а в подобном же месте у Марка (Мк.12:28–34) мы еще читаем, как и в словах Второзакония, которые имеет в виду Господь наш, «и всей силой своей», и возлюбите ближнего своего, как самого себя. Это значит, что требуется от нас не меньшее.

А кто из нас может сказать, что все наше сердце, и вся наша сила, и все наши мысли отданы любви к Богу? А ближний? В другом месте Евангелия (Лк. 10:25–37) мы читаем, как Иисус разъяснил, что есть ближний: это каждый, кто в нас нуждается, пусть даже, как для милосердного самарянина, враг. Самаряне и иудеи были этническими врагами.

Полюбить ближнего не как-нибудь, а как самого себя. Что это значит? Да, мы ко многим людям, прости нас Господи, испытываем недобрые чувства, раздражительные, злобные. Но как мы любим и тех, кого мы любим? Не любим ли мы в них слишком часто свою любовь к ним, то, что нам в них нравится, то, чем они нам могут угодить, быть полезны и приятны, или же, в случае любви восторженной, не делаем ли мы из них кумиров и не любим ли мы вместо живого, реального человека со всеми его недостатками создание нашей фантазии, и не закрываем ли мы глаз для того, чтобы любить, для того, чтобы сохранить любовь, на те свойства этого человека, которые нам не нравятся, не стараемся ли мы в случае сентиментальной восторженности чего-то об этом человеке не знать? Но ведь и о себе мы знаем очень много дурного. У одного русского поэта есть стихи, которые начинаются с цитаты из древнего языческого греческого стихотворения: «Мило только прекрасное,

а непрекрасное – не мило». И затем говорится: «Но непрекрасного себя живу стыдись, а все ж любя».

Любить другого, как себя самого, то есть видеть его жизнь, его бытие не в своей перспективе, не со своей, как мы говорим, точки зрения, а в его перспективе, в связном контексте его жизни. Делаем ли мы это даже по отношению к тем людям, которых мы любим с сентиментальной нежностью, восторженным почитанием?

И это заставляет нас задуматься вот о чем: почему в молитве Господней Господь научил нас молиться: «... И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим»? Не проще ли было бы сказать: «Прости нам нашу вину, наши грехи, как мы прощаем виновному перед нами его вину?» Но понятие прощаемых долгов шире, чем конкретная вина, конкретный грех. У каждого из нас есть каждодневная вина, есть грехи, которые мы обязаны исповедовать перед священником и в лице его – перед Богом и просить за них прощения. Но помимо того, что ясно осознается как вина, нарушение простых нравственных законов, остается – даже при поведении, по-человечески говоря, безупречном – то, что мы все еще остаемся должны вот это: любить Бога всем нашим сердцем, всей нашей душой, всеми нашими мыслями, всей нашей силой – и любить ближнего. Не просто быть порядочным человеком по отношению к ближнему, – увы, мы не всегда умеем и это, – не то, чтобы быть к другому человеку ласковым, приветливым и дарить ему то, что нам хочется ему подарить, а всегда то, что ему сейчас нужнее всего. Это не уместается в понятие непосредственной, несколько рассудочно понимаемой вины, но это долг, ибо мы так и остаемся в неоплатном долгу.

И теперь подумаем о ближних. Кроме случаев, когда нам нанесена уж очень жестокая обида, – так бывает, – но не чаще ли мы сердимся на других людей и отказываем им в нашей любви даже не за то, что они нам сделали, – то, что сделали, легче простить, – а вот за что: зачем он не такой, зачем в нем так много мелочности, так много низости, действительной или кажущейся нам, потому что мы ведь на него смотрим с нашей точки зрения, нашими глазами.

Слова Господни заставляют вспомнить слова блаженного Августина: «Люби – и делай что хочешь». Это легко понять как какое-то слово, чересчур внушающее нам чуть ли не смягченное понятие о наших обязанностях. На самом деле кто смеет сказать, что он любит, любит Бога и любит ближних так, как надо? А если он имеет эту любовь, все, что он сделает, будет правильно. Но не в воображении. Нет ничего более противоположного, чем любовь истинная и любовь воображаемая, любовь к реальному ближнему и к Богу, Каков Он есть, – и к воображаемому нами ближнему и к Богу, Которого тоже можно вообразить, и это будет кумир.

А затем в Евангелии мы слышим беседу об отношении между ожидаемой, чаемой принадлежностью Мессии, Христа, к Давидовой династии и, этим самым, в понимании фарисеев, включенностью Мессии в политическую историю избранного Божьего народа, – и тем, какова реальность Божьего действия в истории. Все не так просто. Четвероевангелие начинается, как мы все помним, с родословия. И в родословии Господь наш именуется Сыном Авраамовым и Сыном Давидовым. Но это не заставляет нас подумать, каким сильным было искушение для народа, действительно единственного избранного народа Ветхого Завета, отождествить святыню Божью, без остатка отождествить ее со своим политическим народным бытием, хотя бы и видя эту святыню как самое средоточие народного бытия, самое главное, самое важное, но все-таки часть целого. Ведь то, что мы слышали сегодня, рассказано в Евангелии от Матфея, в Евангелии, написанном, по-видимому, и по церковному преданию, и по научным соображениям, для христиан из иудеев, и иудеев палестинских.

Как начинается Евангелие от Матфея? Идет родословие, и родословие по-гречески будет «βίβλος γενέσεως» – «книга происхождения». И потом, когда это родословие завершается, говорится буквально вот что: что же до Иисуса Христа, то Его происхождение было таким – и дальше повествуется о том, как Ангел возвещает девственное зачатие. К сожалению, в переводах, и традиционных, и новых, во втором случае вместо «происхождение» стоит слово «рождество», или «рождение» в

новейших переводах. Но в самых древних рукописях содержится слово «генесис», «γενεσις», и оно повторяет слово, которое в первом стихе. То есть врата, устрояемые человеческой и, разумеется, Священной историей для прихода Обетованного и Чаемого должны быть выстроены, они должны быть, таков замысел Божий, но приход Чаемого происходит иначе, чем ожидают люди.

Человеческие чаяния превзойдены, трансцендированы Божьей волей. Так же, как затем мы читаем о волхвах. Все происходит так, как ожидали, и не так, потому что естественно было ожидать, что рождение Мессии, как событие важное для народа, для избранного народа, священного Божьего народа, будет прежде всего возведено первосвященнику и вообще духовным властям, мирским властям, царю, и действительно это происходит, только этот царь – Ирод, и он получает весть от волхвов.

И как подробно, как неспешно рассказывает об этом Евангелие от Матфея! Происходит то, что вроде бы должно было происходить, событие объявлено законным властям избранного народа, и затем – это сказано очень коротко – Ангел велит волхвам возвращаться другим путем, чтобы избежать действий Ирода.

Вы понимаете, мы никак не можем легко судить о соблазне, существовавшем для избранного народа, понять чисто, ну как бы это сказать, патристически Божье дело, Священную историю, если уже после земной жизни Христа и после Пятидесятницы, после рождения Вселенской Церкви, христианские народы снова и снова подпадали искушению понять веру как самый священный, может быть, но все-таки только символ своей национальной идентичности.

И первый, и второй эпизоды сегодняшнего Евангелия учат нас, насколько Божье превосходит человеческое и все человеческие мысли о Божеском.

Да будет нам дано хотя бы постоянно помнить об этом и прилагать усилия к тому, чтобы видеть дело Божье не со своей точки зрения, и ближнего видеть так, как мы видим себя!

Да дарует нам Божья милость смирение, которое выражается не в смиренноглаголании, не в смиренных жестах, а в расположении сердца, отказывающегося от своеволия и принимающего Божье!

По ту сторону изоляционизма

– Мы часто слышим, что рядовой русский, в последние 10 лет впервые пользующийся свободой совести и веры, сегодня обходит Церковь стороной...

– Рядовой человек, некое статистическое существо, в частности «рядовой русский», – в вопросах веры случай безнадежный. Ибо веру обретает конкретный человек. Кто-то однажды сказал, что Христос говорил со всеми: с грешниками, простыми, необразованными, даже темными людьми, – но никогда не говорил с толпой. Даже когда Он стоял перед охлосом – как в греческом тексте Евангелия называется толпа, – Он обращался к личностям, к конкретным существам.

В 80-е годы у нас был религиозный бум, мода на православие. Бум окончился, и я вовсе не уверен, что для Церкви это плохо. «Эпоха позднего Горбачева» обладала своей сентиментальной атмосферой: люди стремились в прежде запретную Церковь и на каждого бородатого архиерея глядели, как на Бога с иконы. Вскоре наступили иные времена, и все принялись, краснея от стыда, читать о сотрудничестве архиереев с КГБ. Кстати говоря, священники и вообще духовенство – единственная группа, которую публично обвинили в сотрудничестве с КГБ. Никто не распространялся о писателях, связанных с «органами», ни в одной газете не писали, кто был их сотрудником в Союзе писателей или в Академии наук.

Что же касается религиозного обращения людей – не тех обезличенных статистических единиц, а живых людей, то, как говорит польский поэт Роман Брандштеттер: «Да будут благословенны все пути, / Прямые, кривые и кружные, / Если они ведут к Тебе...» Да, это правда, пути к Богу бывают разнообразными, даже кружными. Недавно я познакомился в Москве со стариком, который только что крестился. Я часто встречаю его в церкви и вижу, что вера сделала его радостным. Как ребенок. Может, его путь к вере был как раз кривым, кружным?

Человек нуждается в Боге, ищет его. Каково наше православие? Статистика не поможет нам найти ответ. Мы, христиане, веруем, что только в час Последнего Суда Христос рассудит, истинными ли были наше обращение и наша вера. Все испытания и искушения, которым подвергает нас жизнь, в том числе и отсутствие свободы совести и свободы вероисповедания, – это изменчивые обстоятельства. Они создают для верующего опасности, но и возможности. Человек – слишком часто существо слабое и боязливое, а в прошлом само по себе признание Христа и вступление в Церковь оплачивались серьезным риском – это необходимо понимать и чувствовать. Тогда было по большей части просто не до того, чтобы предъявлять претензии к архиереям. Кто не скрывал, что верует и ходит в церковь, тот сознательно выбирал принадлежность к гонимым, и никто ему поблажек не гарантировал. Сегодня пропорции вещей сдвинулись. Может быть, прийти к вере было легче в позднесоветскую пору, когда совсем уж ужасающие гонения кончились, но за веру всегда надо было чем-то платить. Тогда человек задумывался, идти ли в церковь, а уж если приходил – выбор был серьезным. А под конец перестроечного времени слишком часто действовало любопытство и мода...

– Сегодня любопытство толкает людей к кришнаитам или в секты типа «Белого братства». Но что это – заурядное любопытство или же признак религиозной жажды, которую Церковь не может удовлетворить?

– Думаю, что за выбором христианского, паракристианского или внехристианского сектантства чаще всего стоит жажда почувствовать себя в общине. В приходе человек зачастую в достаточной степени не ощущает солидарности и братских уз. Несчастьем представляется мне то, что в Церкви нередко крестят взрослых без подготовки, без серьезного разговора, без катехизации. Позднее человек не чувствует, что стал членом прихода, и для других прихожан остается чужаком. По-моему, священники, которые не позволяют таких стихийных шагов и больше заботятся о катехизации и интеграции новокрещенных в

приходскую общину, чем о радостном возрастании числа прихожан – достойны величайшего уважения.

Крещение должно совершаться в литургическом контексте, в нем должны участвовать все присутствующие в храме прихожане. Так происходит в приходе о. Георгия Кочеткова. Для этого московского прихода характерен усердный труд по катехизации, соединяющийся с постоянной молитвой общины за готовящихся к крещению. Крещение, как в раннем христианстве, должно соединяться с большим церковным праздником, оно должно быть праздником всей общины.

Люди, которые после крещения не испытали чувства вступления в общину, могут ощутить себя в Церкви чужаками, могут разочароваться. А любая секта дает им ощущение участия в малом микрокосме, где все друг друга знают и все солидарны. На мой взгляд, секты – проявление низкой религиозной культуры, но надо ли при этом говорить об одном только православии, об одной только Русской Церкви?

Я часто задумываюсь над тем, чем отличается современный человек от человека прошлого. И прихожу к выводу, что современный человек совершенно не имеет чувства меры. Если в былые времена существовало хоть какое-то тривиальное, мещанское или «буржуазное» чувство меры, а также приличий, и чрезвычайный вес этой банальной добродетели гарантировал ощущение безопасности (Цветаева, например, описывала это словами: «Только не передать», «Не пере-через-край!» – «Крысолов»), то современный человек не наделен этой чертой и даже не думает сказать себе: «Только не слишком». Зато он требует, чтобы все было позволено. Но когда все позволено, а никто не предостережет человека от опасности, которую несет с собой вседозволенность, то он в конце концов становится беззащитным. Таким беззащитным, что если какой-нибудь безумец потребует, чтобы он пошел на самоубийство, то – раз все позволено... Иначе люди не шли бы в большевики, не вступали бы в штурмовые отряды – ведь это не только готовность убивать, но и воля принести себя в жертву.

Ложно направленная готовность к самоубийству, потребность принести себя в жертву – всеобщая проблема, но в

России эта потребность разрастается до неслыханных размеров. Свою роль тут играют сознание и культура, созданные за 70 лет коммунизма. Нельзя также пренебречь некоторыми специфическими чертами национальной психологии, хотя психология нации – это всегда сложный вопрос. Как сказал бы Вяч. Иванов: славяне – дионисийские, а не апполонические... Впрочем, вы меня спрашивали о сектах, а я забрел в какие-то отдаленные отступления...

– Это отступление не было чересчур отдаленным: секты начинают ассоциироваться именно с массовым безумием, иногда приводящим к групповым самоубийствам. Но я хотел бы вернуться к сотрудничеству духовенства с КГБ, о котором вы упомянули. Я знаю, что о. Глеб Якунин добивается, чтобы об этом была сказана вся правда. Как по-вашему: следовало бы провести разоблачение священников, сотрудничавших с КГБ, или лучше опустить над этим завесу молчания и милосердия?

– В одной из своих статей я предложил создать комиссию, в состав которой вошли бы люди с высочайшим нравственным авторитетом, чтобы заняться этим жгучим вопросом. Думаю, что было не так уж много случаев предательства, отступничества. В конце концов КГБ был советским учреждением, а советское учреждение характерно тем, что всегда обманывало начальство: они всегда трудились как титаны (особенно в отчетах). Я не сторонник замалчивания вопроса о сотрудничестве с КГБ, но рассматривать его надо осторожно и проницательно, чтобы не обвинять ложно.

Прошрое было страшным как для народа, так и для духовенства. В 1939 г. на воле осталось всего четверо архиереев, и если бы их не стало, советское общество особо этим бы не обеспокоилось. В сталинские времена Церковь подчинилась государству. Я не сторонник того, чтобы всю вину за это возлагать на митрополита Сергия. Кроме того, если даже не каждый архиерей был предателем в строгом смысле слова, то все равно большинство из них было сломлено и унижено, у них отняли достоинство и привычку мыслить. КГБ сознательно заботился о том, чтобы важнейшие посты поручать людям

скомпрометированным – по советским, а не общечеловеческим критериям, – это было неизменной практикой в советской действительности. В сталинские времена сам факт, что кто-то находился на оккупированной территории, мог считаться преступлением, и КГБ мог это использовать. Я не герой, как о. Глеб Якунин, и у меня нет ни права, ни желания укорять иерархию за ее поведение в сталинские времена. Мне легче судить об их упущениях, относящихся уже к позднебрежневской поре.

Церковь имеет не только мистические, но и социологические измерения: самосознание, самоощущение русского духовенства в значительной мере обусловлено его социокультурной изоляцией, действовавшей еще в императорскую, петербургскую эпоху. Вспомним, к примеру, что в русских университетах с самого начала не было теологических факультетов; вспомним, что принадлежность к духовенству была в императорской России почти всегда наследственной и это наследственное «духовное сословие» практически не включало ни выходцев из аристократических родов, ни выходцев из крестьянства. Попы были сами по себе, отдельно от всех, социально-психологически изолированы, среди них ни барин, ни мужик не видел, хотя бы в возможности, одного из своих сыновей. Среди них не могло быть какого-нибудь русского Сапеги [польский кардинал из древнего аристократического рода, предшественник Кароля Войтылы на краковском митрополичьем престоле. – Пер.]. (Политика Екатерины II, все отдавшей дворянству, все отнявшей у всех остальных, нанесла последний удар попыткам епископата в лице ростовского митрополита Арсения Мациевича вести себя на равных со светскими носителями власти). А студенты университетов не оказывались товарищами студентов, изучавших богословие, – те были в своих семинариях и академиях, в своем гетто. Самая невыгодная социальная позиция, которая может быть: всем чужие среди мирян собственной же конфессии! Архиереям кланялись в ноги публично, а потом наедине любой чиновник говорил с ними без всякого уважения. В императорской России люди, как будто бы уважавшие православие, не уважали

епископов: почитайте у историка Погодина, с каким одобрением он рассказывает, как царь Алексей Михайлович, поссорясь с Патриархом Никоном, выдрессировал своего пса, чтобы тот передразнивал жест патриаршего благословения, – в глазах монархиста Погодина абсолютно дозволенная шутка батюшки-царя, и только непонятно, как это Патриарх посмел ее не одобрить; или обер-прокурор Святейшего Синода благочестивейший Константин Победоносцев – как ему откровенно хотелось «уберечь» церковные дела от епископов, чтобы ими занимались чиновники!

Такова была предыстория. После этого еще удивительнее, с каким достоинством вел себя Патриарх Тихон. Но он скоро умер; может быть, ему помогли умереть.

Сейчас мы узнаем, что в позднесоветское время находились епископы (я говорю о Московской Патриархии, не о каких-нибудь там «катакомбах»), которые отваживались, например, тайно поставлять священников вопреки запрету «уполномоченного». Да, конечно, таких случаев было слишком мало; и слишком много совсем иных. И все же еще раз напомним, ничего не приукрашивая, и то часто забываемое обстоятельство, что православное духовенство – единственная категория советского общества, о сотрудничестве которого с одиозными инстанциями в постсоветский период вообще шла речь. Ни о ком больше, начиная, скажем, с официозных фигур московского раввината, очень интересных для КГБ, с официозных фигур, репрезентировавших в советское время ислам, до агентуры КГБ в Академии наук или Союзе писателей, никогда в печати ни единого слова не говорилось. Что ни говорите, а это создает несколько несимметричную, не совсем объективную картину: как будто проблема нашего прошлого – только недолжные контакты православных епископов, а не залезание КГБ во все структуры общественной и культурной жизни. Осквернено все подряд, а священникам и епископам отведена роль козлов отпущения – это тоже один из аспектов реальной ситуации. Разумеется, моральная ответственность духовенства особенно велика, но ведь моральная ответственность писателей и ученых – тоже не мала. Речь

должна идти вместе – о наших православных епископах и о нас самих, о нашей совести. Этого требует не сентиментальное благодушие, а, напротив, реальный взгляд на вещи.

– *В какой мере российская христианская интеллигенция проявляет интерес к примирительным начинаниям Ватикана по отношению к православию?*

– Среди нашей интеллигенции, отнюдь не только католической, серьезный интерес привлекает к себе мысль Иоанна Павла II, особенно его энциклика «Да будут едино» и апостольское послание «С Востока свет» («Orientale lumen»). На французском языке готовится книга, посвященная откликам на эти документы; участвовать в ее подготовке пригласили и православных русских. Мне досталась почетная обязанность писать для этой книги о послании «Orientale lumen».

– *В заключение скажите, пожалуйста, что, по вашему мнению, составляет опасность для веры в России?*

– Думаю, что эта опасность состоит прежде всего в намерениях старой и вопреки всем переменам сохраняющей власть номенклатуре – как это называется по-советски, «взять на вооружение» религию, главным образом православную, для построения нового официозного изоляционизма. Те, кто еще вчера присматривал за нами, блюдя устои советского безбожия, сегодня спрашивают нас, достаточно ли мы православны... Вот конкретный случай – история одной моей хорошей знакомой из Петербурга. В коммунистические десятилетия она сохраняла верность вере и была, как это называется на западных языках, «практикующей» православной, что навлекло на нее постоянные проблемы в том институте, где она преподавала. В новые времена она, между прочим, устроила в Петербурге выставку, посвященную тому бельгийскому аббатству Шевтонь, которое еще в «дособорные» времена доказало свою преданность идее диалога с православной традицией. И вот совсем недавно ее старый начальник, некогда начальник коммунистический, а ныне просто начальник, задает ей в начальственном тоне вопрос: «Достаточно ли вы православны?» Моя знакомая отвечает: «Почему именно вы меня об этом спрашиваете? Вы-то хотя бы крещены?» –

«Крещен я или не крещен, – отвечает тот, – не имеет никакого значения. Отвечайте на мой вопрос: достаточно ли вы православны?»

«Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева

*Все акценты глубокой страсти, заботы...
Род мемуаров; наиболее абстрактные вещи –
в самой живой и жизненной, полной крови, форме. –
Вся история, как лично пережитая,
результат личных страданий.*

Ницше Ф.

Полное собрание сочинений.

Т. IX. М., 1910. С. XXXI.

Нижеследующие заметки – опыт, принадлежащий иной области, нежели философия или история философии. Попытаемся увидеть наш предмет в иной перспективе: в перспективе истории культуры, как «культурный тип». Такой подход, разумеется, не может подменять собою собственно философского. История философии как таковая весьма отлична по существу от истории философии как «раздела» в общей истории культуры, и отношения между первой и второй вовсе не так просты, как может показаться поверхностному взгляду. Они не могут обойтись друг без друга, и в то же время между ними не может не возникать глубоко лежащего, подчас скрытого напряжения.

Вспомним, однако, слова самого Лосева:

«"Стиль" и "мировоззрение" должны быть объединены во что бы то ни стало; они обязательно должны отражать друг друга»¹⁹⁴.

«Мировоззрение» – предмет истории философии, шире, истории мысли – но именно «мысли как таковой». «Стиль» – предмет дисциплины, которую Шпенглер назвал морфологией культуры. «Стиль» – принадлежность некоего «культурного типа». Лосев вновь и вновь требовал от себя и своего читателя рассматривать любой исторический феномен «как единый культурный тип», выделяя эти слова курсивом¹⁹⁵. Донельзя типичная для него постановка вопроса – о мировоззрении как

стиле, о «мировоззренческом стиле»: чтобы «это единство, насколько возможно, увидеть и в отдельных мелочах»¹⁹⁶.

Итак, подобный подход по отношению к нему самому оправдан его же собственным примером; но ведь он оправдан и спецификой его облика как философа. Каждый знает, что Рихард Вагнер, Вяч. Иванов, Скрябин были конститутивно важны для его становления – ничуть не меньше, чем, скажем, Гуссерль. Каждый знает и другое: как много у него пассажей в «розановском» жанре, имеющих самое прямое касательство к истории русской прозы. В «Диалектике мифа» есть место, где Лосев, сделав пространную выписку из Розанова, вступает с Розановым не просто в спор, но в литературное состязание, в настоящий «агон»: «...Он не был в строгих женских монастырях и не простаивал ночей в Великом Посту за богослужением, не слышал покаянного хора девственников, не видел слез умиления, телесного и душевного содрогания кающейся подвижницы во время молитвы, не встречал в храме, после многих часов ночного молитвенного подвига, восходящее солнце, и не ощутил дивных и чудных знаний, которые дает многодневное неядение и сухоядение, не узнал милого, родного, вечного в этом исхудалом и тонком теле, в этих сухих и несмелых косточках, не почувствовал близкого, светлого, чистого, родного-родного, простого, глубокого, ясного, вселенского, умного, подвижнического, благоуханного, наивного, материнского – в этой впалой груди, в усталых глазах, в слабом и хрупком теле, в черном и длинном одеянии, которое уже одно, само по себе, вливает в оглушенную и оцепеневшую душу умиление и утешение...»¹⁹⁷. И несколько дальше, в развитие этой темы, одной из ключевых тем книги, – о «тонком воздействии помыслов на кровообращение», о «невыразимой легкой тонкости тела» и тому подобном¹⁹⁸. Это, как «неядение и сухоядение», как «сухие и несмелые косточки», как «впалая грудь», – острота физиологической детали, симметрически противостоящая таковой же, но противоположно направленной заостренности у Розанова. Разумеется, вкус к физиологически конкретному никоим образом не противоречит философским интенциям Лосева, мало того, прямо-таки необходим для них,

как адекватное выражение по-лосевски понятого антидуализма. «Я никогда не был ни либералом, ни дуалистом, – заявлено в последней фразе предисловия к «Диалектике мифа», – и никто не может меня упрекать в этих ересьях»¹⁹⁹. Об анафематствовании «либерализма» – чуть позже; сейчас нас интересует анафематствование дуализма. Стало быть, вопрос «мировоззрения»; но одновременно ведь и «стиля». Аскетическая физиология в неразрывном единстве с выражающими ее терминами («неядение», «сухоядение») содержит в себе не меньше литературного вызова – не только большевистскому атеизму, но не в меньшей мере интеллигентскому вкусу, требующему, чтобы духовное держалось на приличной дистанции от телесного, – чем фаллическая физиология Розанова. Очень характерны интонации позднеромантической прозы: нагнетание эпитетов, ввиду характера темы на миг вызывающее мысль о технике акафистов, на самом деле, конечно, локализует текст именно в зоне позднего романтизма. Довольно похоже писал подчас Карсавин. Что до Розанова, его заставляют вспомнить не эти пассажи, композиционно функционирующие как «агон» с ним, но скорее бутады, угловато выстроенные из коротких фраз, – вроде той, которая была, как известно, зачитана на XVI партсъезде Кагановичем в качестве «вещдока» преступности философа и кончается словами: «Нет, дяденька, не обманешь. Ты, дяденька, хотел с меня шкуру спустить, а не реалистом меня сделать. Ты, дяденька, вор и разбойник»²⁰⁰. Литературно обыгрываются контрасты, порождаемые гетерогенностью текста; скажем, немедленно после приведенных фраз следует абзац, открывающийся невозмутимо «академическим» – «Итак, диалектика требует...». Целое сработано именно из трех пластов – «академического», «лирического» и «бутад», – из их стилистической несхожести, фактура письма – величина подчеркнуто переменная. «Диалектика мифа» в этом отношении заходит наиболее далеко и дает особое богатство колоритных примеров; но примеры эти достаточно характерны для лосевского творчества в целом.

Резкие стилистические перепады соответствуют чему-то важному в движении самой лосевской мысли.

Оглянемся вокруг. Сама по себе разнофактурность слова – едва ли не норма для определенного типа философской литературы в России, да и за ее пределами. Тип этот по историко-культурным обстоятельствам его появления мы рискуем назвать постсимволистским. Разнофактурность мы находим и в прозе Карсавина, да и у антипода и антагониста Алексея Федоровича – у Г. Г. Шпета. Сами символисты, широко пользуясь вольностями, полученными из рук Ницше, Розанова и прочих, далеко отходили от нормы «академического» слога, – но, как правило, выдерживали свою философскую прозу в рамках определенной внутренней гомогенности. Прародитель символистского философствования Владимир Соловьев двигался в достаточно пестром жанровом пространстве – тут и дискурс, доведенный до стройности почти схоластической, и, под конец, диалог, и философская лирика и хлесткая публицистика, и различные формы сатиры, пародии и автопародии; но жанры разведены между собой, и каждый из них выступает в чистоте – просто «Три разговора» написаны совсем не так, как «Оправдание добра». Василий Розанов, довольно поздно придя к своей «настоящей» манере, избегал из нее «выпадать». Философская, эстетико-критическая и ученая проза Вяч. Иванова уникальна по своей непреклонной «выдержанности», т. е. тщательно соблюдаемой гомогенности редкостной лексики, ритма и тона. Единообразен держащийся на равномерном «форте» фраз слог такого философа символистской формации, как Бердяев. Постсимволизм, очень много беря от символизма, вводит стилистическую гетерогенность. Характерный пример – «Столп и утверждение истины»: эта книга, во многих отношениях явившаяся для раннего Лосева не только философско-богословским, но, по-видимому, и литературным импульсом, систематически перекладывает дискурс – позднеромантическими излияниями, обращенными к некоему Другу («мой кроткий, мой ясный»), очень характерными в своем роде и отчасти заставляющими вспомнить далекую пору карамзинизма. У о. Павла Флоренского

– то же преизобилие эпитетов, которое мы видим позднее у Лосева; та же интонация сугубо личного признания или интимного напоминания о совместной тайне (лосевская «сестра и невеста, дева и мать, ... подвижница и монахиня»²⁰¹ в качестве *адресата* соответствует Другу из «Столпа»). В чем, однако, различие стилистической стратегии? «Столп» выстраивает между чистой лирикой и чистым дискурсом намеренно плавные переходы. Характерен следующий порядок: лирический пассаж на личные темы – столь же лирический пассаж, но уже на темы общие – рассуждение на эти темы²⁰². Там, где у Флоренского – переходы, у Лосева – перепады и перебои. Читателя необходимо озадачить, чтобы не сказать – огорошить. Нужно, чтобы он в каждый момент получал не то, что ждет: настроится на лиризм – получит бутаду, настроится на бутладу – получит такой жестко организованный дискурс, какой только возможно вообразить.

С этим хорошо соединяется крайне резкая амбивалентность оценок. Лосев исключительно красноречив как выразитель перенесенной в области мысли *Hassliebe* – любви-ненависти, влюбленности-ненависти. Написать статью «Мировоззрение Скрябина» мог только человек, до предела, до надрыва Скрябиным захваченный и упоенный; только мыслитель, для которого вокруг Скрябина располагается вся история европейской культуры от античности до «заката Европы», по поводу Скрябина возникают характеристики целых эпох, которому решительно всё у Скрябина – включая даже словесные самовыражения не для этого рожденного композитора – чрезвычайно интересно. Козырем Скрябина молодой Лосев победоносно бьет карты «позитивизма», «прогресса», вообще всего «новоевропейского». Но по мере приближения к концу статьи все чаще и все безудержнее речь идет о «смраде», об «анархии разврата», о «мазохизме, садизме, всякого рода изнасилованиях» – и завершается прямым и категорическим анафематствованием²⁰³. А Платон – чем был для Лосева Платон и платонизм? Сотни и тысячи страниц написаны им об этих предметах со страстью поистине неиссякающей. И нельзя сказать, чтобы не было моментов,

когда Платон и платонизм представляли уму Лосева в максимальной близости к ценностям православной веры философа. «Итак, *платонизм есть философия монашества и старчества*. (Курсив авторский!) Монашество и старчество – диалектически необходимый момент в Платоновском понимании социального бытия»²⁰⁴. Неоднократно и очень горячо демонстрируется близость к концепции И. Киреевского, согласно которой византийское православие по природе платонично, как латинский католицизм по природе аристотеличен²⁰⁵. И после всего этого – пожалуйста: «В мировой литературе я не нахожу произведений более гнусных и отвратительных, более пакостной и мерзостной, – воистину, – «трагикомедии», чем Платоновские «Федр» и «Пир»²⁰⁶; а чуть ниже – «платонизму трижды анафема»²⁰⁷.

«Гнусное» и «отвратительное», «пакостное» и «мерзостное», – кажется, всей бранной синонимии русского языка мало, чтобы выразить степень ужаса, и перед чем же? Перед увлекшим ум на всю жизнь. Но ведь здесь с языческой Элладой обошлись еще не так обидно для последней; как-никак, попирается она стопами императора Юстиниана и византийских иерархов, осуждается с высоты православной «акривии», став перед тем жертвой взрыва со стороны наболевшего сердца автора, взрыва очень личного. Куда более жестока месть эллинству в поздней работе, исключаящей обнаженно-личный тон: там греческая классика кинута на попрание уж и вовсе кому попало, и для выполнения акта мести приглашены непостижимо чуждые Лосеву люди: на страницу идет выписка из рассуждений – вот уж подлинно «нигилистических» – Чернышевского, а после, на две с половиной страницы подряд, вторая выписка из некоего советского «очеркиста» Агапова. Ну они-то, они-то здесь при чем? Но опустим глаза, дабы не уподобляться библейскому персонажу, воззревшему на наготу отца своего, и за это проклятому²⁰⁸.

Напряженные противочувствия – вот контекст, в котором, с нашей точки зрения, хотя бы отчасти приходится рассматривать и лосевские филиппики против Ренессанса («Эстетика

Возрождения» М., 1978). Разумеется, никто не будет спорить, что комплекс идей, необходимо включающий, во-первых, осуждение Нового времени с его рационализмом и позитивизмом, с его буржуазностью и либеральностью, проклятие всему, что началось с Возрождения, как поступательному упадку духа и росту нигилизма; во-вторых, пророчество о конце этого цикла и о приходе «нового Средневековья», – неотъемлемая характеристика культурного типа, к которому Лосев принадлежал от самого начала до самого конца своего пути на земле. В этом пункте из «старших» были совершенно едины такие непримиримые антагонисты, как о. Флоренский и Бердяев. Что до поколения еще более старшего, то конец индивидуализма и на индивидуализме замешанного творчества, возврат к творчеству «соборному», напоминающему и об античных «оркестрах и фимелах», и о средневековых монастырях и церковных общинах, – символ веры Вяч. Иванова. И все же, и все же, – для людей этой формации, непосредственно заставших культ Возрождения, который был из рук в руки передан XIX в. и отчасти подновлен эстетизмом «конца века», Возрождение было таким важным и казалось таким близким, каким оно уже не будет и не покажется для тех, кто придет позже. Вспомним роль, которую сыграла в обращении о. Сергия Булгакова «Сикстинская Мадонна» (причем была продолжена еще и русская традиция, восходящая к Жуковскому): когда он впоследствии акцентировал черты чувственности в рафаэлевском образе и противопоставлял ему строгость православной иконы, за этим стояло живейшее воспоминание о времени, в которое он чувствовал совсем иначе²⁰⁹. Да ведь и о. Павел Флоренский, судивший о Ренессансе куда как сурово, несколько неожиданно приводит Рафаэля в пример «веры в явленность икон», как норму иконописания²¹⁰. Именно в отношении Рафаэля мыслителям этого культурного типа было труднее всего выносить свой вердикт. А потому отнюдь не случайно, что в разделе лосевской книги, озаглавленном: «Художественная основа Высокого Возрождения», – имеются главы о Боттичелли, Леонардо да Винчи и Микеланджело, но главы о Рафаэле просто нет! Равным

образом не случайно, что сквозное понятие, ключевое слово, которым оперирует автор в своей характеристике Ренессанса вообще, есть слово «титанизм». Постсоветскому читателю слово это, пожалуй, напомнит неизбежную некогда цитату из Энгельса. Однако такая ассоциация сама по себе необязательна: «титаны Возрождения» – общее место, унаследованное ранним XX в. от предыдущего столетия и подновленное веяниями ницшеанства. Вспомним, как это общее место само собой подвернулось на язык о. Сергию Булгакову в его только что процитированном поминальном слове. «Рима грусть и творчество титанов», – заключительная строка одного из «Римских сонетов» Вяч. Иванова. Другой вопрос, вполне ли адекватно это слово в приложении к Ренессансу, не слишком ли много в нем от «штурм-унд-дранга», от романтизма и специально «байронизма», наконец, от того же Ницше? Сами-то гуманисты предпочитали видеть себя друзьями и сынами олимпийцев; титаны – для них обычно символ ненавистного варварства, бесчинства, беспорядка, диссонанса. Фрески Джулио Романо в Палаццо – те в этом отношении чрезвычайно характерны. Да, гуманисты непомерно легко сближали христианское небо с языческим Олимпом, а себя ставили в несколько фамиллярное отношение и к тому, и к другому, но вот штурмовать небо по примеру титанов – эта идея была им, в общем, несвойственна. Поведение Пико делла Мирандолы, похитившего некую особу и спровоцировавшего этим вооруженную схватку, оправдывалось на гуманистическом жаргоне ссылкой на особые привилегии детей богов; именно детей богов – никак не титанов. И тому же Рафаэлю можно, по примеру позднего Булгакова, или, скажем, Л. А. Успенского инкриминировать «сладострастие кисти», чересчур бесп проблемное слияние святости и чувственности: под категорию «титанизма» его не подведешь. Не потому ли ему не досталось главы в книге?

Мне трудно согласиться с Вик. Ерофеевым, объяснявшим гневный тон «Эстетики Возрождения» обстоятельствами, так сказать, социальными. «Раздавленный смертельным страхом, ученый тем не менее «помнил» о философе, и только этим я

способен объяснить его неискоренимую пристрастность. Она прорвалась в «Эстетике Возрождения», ошелолив многих, но ярость, направленная против ренессансного человекобожия, плодившего горы трупов в трагедиях Шекспира, была на самом деле направлена против вчерашних палачей»²¹¹. Это «на самом деле» как-то не в меру простовато. Протест против всего «возрожденского» был константой для творчества Лосева, как и для всего реализованного им типа мышления, задолго до прискорбных событий, на которые намекает Ерофеев. Константой была и «ярость» реакций на все, задевающее, тревожащее и волнующее душу. Поздний Лосев написал о Возрождении точно так же, как ранний Лосев написал о Скрябине.

В контексте лосевской способности к острым противочувствиям, но также и *внутри связной логики его мышления* как целого должно быть понято и его отношение к марксистскому тоталитаризму. Здесь нельзя всего объяснять биографией.

Что и говорить, переживание ареста, лагеря, а затем долголетней извергнутости из профессиональной жизни, – страшная травма, способная сломить и сильного. И дополнительные обстоятельства: обсуждение «Диалектики мифа» ни больше ни меньше, как на XVI партсъезде, – нечего сказать, нашли товарищи себе дело! – статья «самого» Горького: это как в горячем сне – режим всей своей всесоюзной, чуть не вселенской мощью наваливается, как на целую белую армию, на одного-единственного человека. На «мыслящий тростник», который не гнется – только ломается. И помимо всех личных страданий – чувство, что тоталитаризм пришел на ближайшее тысячелетие, скажем, так, как «темные века» пришли на смену античности. (Я хорошо помню этот образ мыслей по своему отцу, старому профессору биологии, который был старше Алексея Федоровича на 18 лет. Коммунистическая идеология была ему бесконечно чужда, но одному он верил, верил с тоской и отвращением: что она одолеет во всем мире. Когда до моего отроческого ума дошел исход корейской войны, я первый раз в жизни подумал, что мой

отец способен ошибаться.) Все это понятно, и легко говорить о таких материях было бы глумлением над жертвами.

И все же дело не так просто. Мысль Лосева, именно как мысль, вне всяких внешних обстоятельств, была одержима императивом жесткого, неумолимого единства, по закону которого самомалейшие черты «целостного лика» и «мировоззренческого стиля» должны диалектически выводиться из некоего исходного принципа; выводиться с той мерой обязательности, принудительности, которая нормальна в евклидовой геометрии. На языке классического немецкого идеализма процедура последовательного и непрерывного диалектического выведения именовалась *Konstruktion*. Несколько новый характер, отмеченный, так сказать, большей степенью интеллектуальной агрессивности, а равно и большей ориентацией на неклассический момент переживания, ей придал Шпенглер. Отмеченная тенденция мысли Лосева очевидным образом связана и с гегелевско-шеллинговской выучкой, и с влиянием Шпенглера²¹². В пользу этой тенденции можно сказать немало: это весьма понятный протест против эклектизма, против благодушной бесстильности, обретшей зримые формы, скажем, в архитектуре второй половины прошлого века, имитировавшей все стили и не имевшей собственного. С другой стороны, однако, она грозит отнять у истории столь присущий ей элемент подвижного и непрерывно находящегося в движении равновесия, элемент живого противоречия с самой собой, а равно и различенность ее уровней, взаимосвязанных, по не единообразно жесткой связью.

Вполне логично уживается с этой тенденцией достойное Константина Леонтьева презрение ко всему «либеральному», «интеллигентскому», являющему собой как раз попытку смягчить жесткость сцеплений внутри социокультурного целого. «Мои воззрения не интеллигентские. Интеллигенция – это что? Это такое буржуазно-либеральное свободомыслие, да? Я терпеть этого не могу»²¹³. Сказано всерьез, отнюдь не только ради вызова, хотя, разумеется, и не без вызова. И если тоталитаризм приходит, обещая конечное изничтожение «всего этого тошнотворного марева мелких и холодных эгоистов,

относительно которых поневоле признаешь русскую революцию не только справедливой, но еще и мало достаточной»²¹⁴, – признание его колеблется на грани иронии, подчас очень острой, но с самого начала к иронии не сводится. Конечно, мыслящая голова отдаст себе отчет в том, что угроза прежде всего относится к ней. «И вас, кто меня уничтожит, / Встречаю приветственным гимном», – давно было сказано у Брюсова. «Жгучий вихрь полярной преисподней, / Божий бич, приветствую тебя», – обращался к революции Волошин.

Но дело не только в неприятии на дух, на вкус, «буржуазно-либерального свободомыслия». Дело в логике самого мышления. Императив абсолютной жесткости связей между смыслом и формой, между верой, культурой и социальным устройством требует своего. Ранний Лосев с исключительной страстью настаивал на том, что платонизм «диалектически требует» рабовладения, а православие, которое подлинно только в меру своего средневекового характера, «диалектически требует» средневековых же социальных отношений. Стоит подвергнуть эти формулы логическому обращению, поменять местами «диалектически требующее» и «диалектически требуемое», – и мы получаем «марксизм» позднего Лосева, т. е. соответственно «рабовладельческую идеологию» и «феодальную идеологию». Разница – исключительно в области того, что марксисты называют основным вопросом философии: что «первично» и что «вторично». Однако фактура мысли остается той же.

Когда мы размышляем о трагической значительности таких фигур, как Лосев, необходимо помнить две вещи. Во-первых, тоталитаризм не только страшал, запугивал или подкупал: тоталитаризм был подлинным интеллектуальным соблазном, подготовленным не просто недугами общества, но состоянием культуры. Во-вторых, тоталитаризм – абсолютно ложное решение реально существующих задач. Будем надеяться, что соблазн развеялся навсегда; что до задач, они остаются. Свобода от тоталитаризма – это свобода искать истинных, скрупулезно взвешенных решений: но сама свобода задач не решает, она выявляет задачи, отмечая ложные решения. Для

тех, кто не спешит поверить вместе с Фукуямой, будто история сказала свое последнее слово, – спор лосевской мысли с самой собою важен и поучителен.

Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России

Отправной точкой для моих размышлений по необходимости служит современная духовная ситуация моей Родины, России. Наконец освобожденная, благодарение Богу, от идеологического рабства вчерашнего дня, Россия ищет путей к своему, часто идеализируемому, прошлому, забывая, что в одну реку, по мудрому слову Гераклита, нельзя войти дважды. Одновременно она пытается усвоить опыт Запада, недостаточно отдавая себе отчет в наличии у этого опыта исторического измерения. В России сегодня слишком много хвалят Запад, или, реже, бранят его, слишком мало пытаются понять его как сложный баланс сил, возникших достаточно давно. И неославянофил, и поклонник Запада имеют в виду исключительно Запад современный, технический, рационалистический; но ведь и этот Запад, именно он, есть феномен сугубо исторический.

Когда же мы обращаемся к общим истокам Запада и России, в числе другого мы видим перед собой панораму греческой философии. В самом центре этой панорамы, как в самом центре «Афинской школы» Рафаэля, возвышаются две фигуры: Платон и Аристотель, Учитель и его критичнейший Ученик, продолживший и одновременно оспоривший его. Оба они очень много сделали для формализации мысли, подготавливая этим западный рационализм, а косвенно – западный техницизм: Платон – своей работой над уточнением понятий, и особенно Аристотель – созданием логики как «органо́на» мысли, то есть, по буквальному смыслу слова, ее технического инструментария. Оба они были религиозными мыслителями первого ранга, мимо которых никак не могла пройти мысль Отцов и Учителей христианской Церкви; Платон является едва ли не самым мистически одаренным среди всех протагонистов универсальной истории философии, между тем как Аристотель не только создал концепт Неподвижного

Перводвигателя, приводящего все в движение силой любви, тот концепт, о котором говорит последний стих «Божественной Комедии»:

L'amor che move il sole e l'altre stelle,²¹⁵ –

но и разработал систему доводов, без которой догматические контроверзы патристической эпохи невозможно представить. И, наконец, оба они в своей ментальности были истинными эллинами, для которых человек немыслим вне Государства. У обоих политические проблемы занимают исключительно важное место. Но подходили они к этим проблемам по-разному.

Как известно, Платон – первый по времени и едва ли не самый важный по рангу в ряду утопических мыслителей Европы. Современный мир, и уж во всяком случае современная Россия, имеют причины относиться к духу утопии резко враждебно. Однако справедливость повелевает признать, что искушение утопизма есть необходимая, неизбежная стадия на пути мысли, как только мысль обретает достаточную независимость по отношению к жизни, чтобы поставить последнюю под вопрос. Предпосылки утопизма Платона лежат очень глубоко: на онтологическом уровне – в его концепте «истинно сущего», на аксиологическом уровне – в максималистском, аскетически окрашенном противопоставлении нравственных понятий текущей эмпирии, на гносеологическом уровне – в очень высокой оценке геометрии как образца всякого знания. Во всем этом заложено известное презрение к данностям опыта. Об основных компонентах человеческой социальной и культурной жизни Платон ощущает себя вправе ставить вопрос: имеют ли они право на существование? Вердикты выносятся и самостоятельной риторике, и автономной поэзии, и автономной семье.

Если Платон – первый утопист, Аристотель – первый мыслитель, который посмотрел в глаза духу утопии и преодолел его. На уровне онтологическом он отверг то, что понимал как разделение между миром идей и миром вещей (мы не касаемся сейчас сложнейших вопросов адекватности его критики, нам важна ее тенденция). На уровне аксиологическом он отказался

от противопоставления нравственных ценностей неморальным благам жизни, рассматривая те и другие как необходимые компоненты Счастья и тщательно держась середины между гедонизмом и аскетизмом. На уровне гносеологическом он восстановил права опыта и конкретного наблюдения и обратил мысль от исключительного занятия геометрическими истинами, например, к биологическим феноменам. Занимаясь проблемой Государства, он подвергает дескриптивно-аналитической обработке собранный с помощью учеников огромный эмпирический материал, касающийся истории конституций ста пятидесяти восьми городов-государств эллинской ойкумены (сохранился, как известно, лишь очерк истории конституции Афин). Затем он предлагает классификацию типов государственного строя (монархия, аристократия, полиция) с параллельной классификацией негативных двойников этих типов (тирания, олигархия, демократия), рассматривая, какие факторы стимулируют в каждом из этих типов его благие и злые возможности, а также тенденции к сохранению или к распаду. Речь идет не об абсолютном благе, не об элиминировании зла, но о выборе наидостовернейшего блага и наименьшего зла. И так во всем. Аристотель не ставит вопроса, оправдывает ли наша абстрактная мысль риторику; он пишет «Риторику» в трех книгах, рассматривая внутреннюю логику самого феномена. Он не обсуждает, не изгнать ли поэтов из идеального государства; он пишет «Поэтику». Вопрос не в том, быть или не быть феномену, а в том, каковы объективные законы этого феномена, и как, ориентируясь по этим законам, извлечь максимум блага и минимум зла.

На фреске Рафаэля, как все мы помним, рука Платона указывает на небеса, между тем как жест Аристотеля чертит в ответ горизонталь. Вертикаль и горизонталь, пересекаясь, образуют крест – символ христианства. Христианство также указывает на небеса, но его небеса другие, чем небеса Платона; и оно молится о воле Божией на Земле, как на небе. Его отношения с обоими языческими наставниками не могли не стать сложными.

У апологетов и Отцов Церкви работа по переводу содержания своей веры с языка Библии на язык философии поначалу устремляется в русло платонизма. Заметим, что то же самое произошло при решении аналогичной задачи с Филоном Иудеем. У Платона, именно у Платона, можно было найти готовые доводы в пользу спиритуализма, аскетизма, «презрения к миру», надолго вошедшие в сокровищницу христианской культуры. С другой стороны, однако, после Платона платонизм все больше усваивается в форме неоплатонического синтеза, включившего в себя аристотелевскую компоненту. Недаром термины великих контроверз патристической эпохи берутся из арсенала Аристотеля: «усия», «ипостась» и многие другие. Пусть ортодоксальные оппоненты еретика IV века Евномия усматривали у последнего аристотелевскую технологию, подменившую собой теологию; не только еретикам, но и ортодоксальному христианству Аристотель был нужен как учитель техники мышления. Ситуация контроверзы заставляет спорить, а спорить нельзя без техники, то есть без логики.

После патристической эпохи пути западного и восточного христианства постепенно расходятся. Формируется дуализм католической и православной культур. Когда мы подходим к этому дуализму, своевременен вопрос: верно ли то, что утверждал Иван Киреевский в прошлом столетии и Алексей Лосев в этом столетии, а именно, что аристотелианским может быть только католицизм, но никак не православие?

Едва ли можно полностью согласиться с утверждением этих авторитетных мыслителей. Исторический опыт Византии показывает, что в принципе едва ли существует какая-то несовместимость между православием и наследием Аристотеля. Скорее сложности были с Платоном, поскольку Платон вместе с философией как таковой предлагал свою мистику, отличную от христианской, свои символы, свою мифологию. Аристотелевская техника мысли более нейтральна по отношению к религии, чем платоновский экстаз. Такой кодификатор православной нормы в богословии, как Иоанн Дамаскин (VII-VIII вв.), предпослал своему главному теологическому труду «Источник знания» логико-философское

введение, основанное на Аристотеле и его неоплатонических и христианских интерпретаторах. Не раз возникала ситуация, когда защитник православия выступал как аристотелик против еретического платоника: например, Николай Мефонский в середине XII века призывал себе на помощь аристотелевскую критику теории идей против гетеродоксального учения Сотириха Пантевгена; на самом исходе исторического бытия Византии, уже в XV веке, последний враг византийского православия, загадочный неопаганист Георгий Гемист Плифон, был ярким платоником, а его оппонент, первый патриарх Константинополя после пленения последнего турками, по имени Геннадий Схоларий – убежденным аристотеликом. Что до виднейшего православного мистика XIV века Григория Паламы, то он, вообще говоря, выступал против допущения какой бы то ни было языческой философии в зону теологической работы; и все же недаром он выступал почти подростком при дворе с рефератом по аристотелевской логике, – та пара терминов «усия» и «энергейя», при посредстве которых он решает проблему соотношения между трансцендентностью и имманентностью Божества и обосновывает столь характерную для православия доктрину исихазма, заимствована у Аристотеля.

Имея в виду хотя бы эти важнейшие факты, трудно утверждать, что все православное должно быть непременно враждебно Аристотелю, а все аристотелевское – враждебно православию. Постановления V Вселенского собора и Константинопольского собора 1076 года строго осуждают эллинские учения о предсуществовании и переселении душ и об идеях – доктрины Платона, не Аристотеля.

Но, конечно, христианская переработка Аристотеля на Западе оказалась несравнимо шире и глубже, чем в Византии. И это несмотря на языковые препятствия, которые отделяли латиноязычного западного читателя от подлинных текстов Аристотеля и которых не существовало для византийца. Аристотель на Западе был настолько необходим, что он не мог не стать предметом грандиозной переводческой работы.

Эта переводческая работа началась уже на рубеже античности и средневековья, когда потомки римлян начали терять знание греческого языка. «Последний римлянин» Боэций, автор популярнейшей на протяжении всего средневековья трагической диатрибы «Утешение философии», человек, больше кого бы то ни было, исключая разве что Августина, заслуживший имя Отца Западной цивилизации, был остро заинтересован в наследии Аристотеля. С какой эмфазой персонифицированная Философия цитирует у него «моего Аристотеля»! У Боэция были самые грандиозные планы относительно полного перевода и комментирования всего корпуса сочинений Аристотеля; он успел перевести самое необходимое, самое важное для Запада – логические сочинения (вместе с «Введением» Порфирия к «Категориям»), и снабдить их комментариями. Эти переводы и комментарии вместе с оригинальными трактатами Боэция по логике были задолго до первых шагов Схоластики заложены в ее основания. Как известно, к Порфирию в переработке Боэция восходит постановка знаменитого вопроса об универсалиях, разделившего «реалистов» и «номиналистов». Да ведь и тезис Аристотеля о любви к Первому Двигателю как источнике космического движения, звучащий в приведенной выше заключительной строке поэмы Данте, был известен достопочтенному Поэту и его ученым современникам в формулировке, отчеканенной Боэцием.

Для Схоластики заново открытый ею Аристотель становится просто Философом, Философом *par excellence* и с большой буквы. Его называли еще более неожиданно: «*praecursor Christi in naturalibus*», «Предтеча Христов в том, что касается вещей естественных». Это поразительное выражение очень интересно. Христос явился, как Учитель Откровения, Благодати, то есть Сверхъестественного. Но до него некто достиг совершенства как учитель Естественного. А что такое Естественное?

Чисто мистический взгляд на вещи склонен делить бытие надвое. Это не обязательно связано с так называемым дуализмом в узком смысле слова, какой можно видеть, например, у манихеев. Христианство не является в этом

смысле дуализмом; но в Иоанновом корпусе мы находим беспрестанные дихотомии – свет и тьма, жизнь и смерть, Дух Божий и дух антихриста и т. п. В определенной мере это деление бытия надвое неизбежно для всякого аутентичного христианства, поскольку христианство учит, что любой человеческий путь в конце концов непременно приводит либо к Раю, либо к Аду, и третьего не дано. С другой стороны, однако, различный философский климат может либо акцентировать и заострять, либо, напротив, осложнять и опосредовать эту дихотомичность. Первое делает платонизм, ориентированный на абсолютные принципы; второго не может не делать аристотелизм.

Западное христианство восприняло традицию Платона прежде всего через Августина. В его *Soliloquia* есть следующий диалог между самим Августином и его разумом: «Что ты желаешь знать? – Бога и душу. – И более ничего? – Совершенно ничего». Если все существенное для мысли разыгрывается между Богом и душой, дихотомичность неизбежна, поскольку для души существуют лишь два пути – ведущий к Богу и ведущий от Бога.

Поднимающийся к XIII веку христианский аристотелизм западной схоластики застаёт предшествовавшее ему нераздельное господство августинизма. Оспаривая это господство, он вносит ни с чем не сравнимый вклад в становление специфики Запада. Сугубый интерес к технике силлогизма, стимулируемый аристотелизмом, далеко не случайно совпал по времени с энергичным возрождением римского права. Логическая корректность, как и юридическая корректность, в этом мире необходимы. Но в дихотомическую схему эти ценности цивилизации не влезают, поскольку они – естественные. Расставшись с чистым августинизмом во времена Аквината, католическое мировоззрение в его господствующей форме делит бытие не надвое – «свет» и «тьма», – а на три: между небесной областью сверхъестественного и inferнальной областью противоестественного до конца этого зона живет по своим законам, хотя и под властью Бога, область естественного. До

конца времен земля – еще не Рай и еще не Ад. Именно области естественного принадлежит, в частности, государственная власть; только еретик может видеть в ней устройство дьявола, но попытки неумеренно сакрализировать ее, предпринимавшиеся идеологами чистого абсолютизма, тоже неуклонно пресекались католической теологией. В области естественного господствует сформулированный Аристотелем закон правильной меры, в соответствии с которым добродетель есть средний путь между двумя порочными крайностями. До тех пор, пока христианская этика не хочет, по слову Августина, знать ничего, кроме Бога и души, единственная правильная мера для отношения души к Богу, для любви души к Богу – это безмерность, как отмечал еще святой Бернард.

Чтобы быть справедливым к Аристотелю, отметим, что и для него добродетель является «серединой» лишь в определенном измерении, а именно, онтологическом; в аксиологическом измерении добродетель есть «крайность». И все же характеристика добродетели как правильной меры очень важна для построения социальной этики. В этом пункте аристотелизм сотрудничал с римским правом, и совокупное действие этих факторов создавало первостепенное достижение Запада: построение отмеренной дистанции между индивидами в пространстве внеличного закона. То есть, разумеется, для христианина источник закона есть личный Бог, но сам по себе закон внеличен, нейтрален по отношению к индивидам, которых он объемлет, как нейтрально по отношению к телам пространство Ньютона. Индивиды – падшие, грешные, и потому их необходимо защитить друг от друга; вокруг каждого должна быть зона дистанции, создаваемая социальной конвенцией, а их отношения регулируются договором.

Когда русский читает старые католические книги по моральной теологии, его поражает, как подробно там оговариваются границы права ближнего на свои личные секреты, не подлежащие разглашению под страхом греха, и тому подобные загородки вокруг территории индивидуального существования, насколько часто там употребляется одно важнейшее, привычное для нас отнюдь не в сакральных

контекстах слово: «договор». Ведь даже идея Общественного Договора как источника полномочий власти, сыгравшая памятную всем роль у Руссо и в идеологии французской революции 1789 года, восходит к трактатам иезуитов XVI-XVII веков, споривших с учением о божественном праве королей, и далее, к христианскому аристотелизму Схоластики. Далеко не случайно Достоевский, яростный обличитель Запада, ненавидел самый дух морали контракта, в котором угадывал суть западной ментальности, считал его безнадежно несовместимым с христианской братской любовью и даже поминал в связи с ним весы в руке Третьего Всадника Апокалипсиса – образ скупой меры, отмеривающей ровно столько и не больше. Пожалуй, святой Бернард, оспаривавший первые шаги Схоластики, его бы понял. Но со времен схоластов зрелого средневековья Католическая Церковь неуклонно учила, что «закон справедливости», иначе «естественный закон», кодифицированный Аристотелем, – это необходимый по условиям грешного мира нижний этаж, на котором стоит верхний этаж «закона любви»: как без контракта, имеющего санкцию в Боге как гаранте справедливости, защитить падшего человека от чужой и собственной греховности? Этот принцип католической традиции требует, чтобы ради ограждения одного личного существования от другого субъекты воли были, подобно физическим телам, разведены в «ньютоновском» моральном пространстве, где их отношения регулируются двуединой нормой учтивости и контракта, не допускающей, вполне по Аристотелю, ни эксцессов суровости, ни эксцессов ласковости.

Разумеется, это лишь один уровень, уровень поверхности. И у западной духовности всегда был другой уровень, более глубокий и более существенный: тот уровень, на котором субъект воли отрекается от своей воли, на котором держатель прав добровольно жертвует ими. Если брать этот уровень, без которого христианство перестает быть христианством, изолированно, западная и восточная духовность представляют больше всего черт сходства. Но на Западе глубинный уровень выступает со времен Фомы Аквината и тем более со времен Франциска Сальского в систематически проводимом и

теоретически легитимируемом опосредовании поверхностным уровнем учтивости и договора.

В России все было по-другому. История русской культуры сложилась так, что от Крещения Руси до наших дней христианская рецепция Аристотеля даже в византийских масштабах так и не произошла. В самый ранний период ей помешало отсутствие теологических контrovers и диспутов, столь мощно стимулировавших в Византии и тем более на Западе использование аристотелевской логической техники. Имевшие хождение на Руси переводы Иоанна Дамаскина и других носителей традиции Стагирита не пробуждали достаточно утилитарного интереса, оставаясь простым реквизитом учености. А с XV века «аристотелевы силлогизмы» становятся особенно однозначными в ходе конфронтации с католической Схоластикой. Это вполне ощутимо уже у Максима Грека, который сетует на западных теологов: «Увидишь, что никакой догмат не считается у них за догмат, если не будет подтвержден аристотелевыми силлогизмами»²¹⁶. Краткая интерлюдия украинско-русской провинциальной и запоздалой схоластики XVII века не могла изменить общей картины. Традиционная позиция русского Православия была обновлена в XIX веке славянофилами, прибегавшими к языку немецкого идеализма. По словам Ивана Киреевского, «система Аристотеля разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека, в нравственном и эстетическом смысле, в отвлеченное сознание рассуждающего разума»²¹⁷. Он же утверждал, что философия Аристотеля, «подкопав все убеждения, лежащие выше рассудочной логики, уничтожила и все побуждения, могущие поднять человека выше его личных интересов»²¹⁸. Достоевского мы уже упоминали выше. Он не называет имени Аристотеля, но его протест против этики контракта лежит на той же линии.

В Древней Руси сочинения Платона и Аристотеля были равно недоступны иначе, как в извлечениях, цитатах, то аутентичных, то апокрифических, и в пересказах. В России XIX-XX столетии были, разумеется, специалисты по философии Аристотеля, как и специалисты по философии Платона. Но

контакт национальной культуры, взятой как целое, с той или иной философской традицией, взятой опять-таки как целое, – это особая проблема. Возьмем на себя смелость сказать, что с Платоном русская культура встретилась, и не раз. В Древней Руси эта встреча происходила при посредничестве платонизирующих Отцов Церкви. В России XIX-XX столетий посредниками были Шеллинг и русские шеллингианцы, включая великого Тютчева, затем Владимир Соловьев, Владимир Эрн, отец Павел Флоренский, Вячеслав Иванов. Античной философией занимались оппоненты позитивизма и материализма, более или менее романтически настроенные; и естественным образом они брались не за скучные трактаты Аристотеля, а за поэтические диалоги Платона. Но встреча с Аристотелем так и не произошла. Несмотря на деятельность упомянутых выше специалистов, Аристотель не прочитан образованным обществом России до сих пор. Человек Запада может никогда не читать Аристотеля; может никогда не слышать этого имени; может считать себя убежденным противником всего, что связано с этим именем. И все же он в некотором смысле является «аристотелианцем», ибо влияние аристотелианской Схоластики за столетия определило слишком многое, вплоть до бессознательно употребляемых лексических оборотов. Поэтому человек современности хорошо сделает, если чаще будет думать об аристотелизме как внутренней форме западной цивилизации. Западному человеку это дает шанс найти равновесие между технико-рационалистическими компонентами своего мира – и другими, теми, например, которые отражены в процитированной выше строке Данте; ведь те и другие восходят к одному и тому же Аристотелю. Русскому это дает шанс, избегая изоляционизма славянофильства, сделать свое отношение к Западу более глубоким.

Мы и наши иерархи – вчера и сегодня

В порядке дня: последнее смирение или последний цинизм

«Кого Я люблю, тех обличаю... Итак, будь ревностен и покайся!» Эти слова, с которыми Господь обращается в Иоанновом видении к лаодикийской общине (Откр. 3:19), приобрели для нас, русских, чрезвычайно конкретный и актуальный смысл. Мы принуждены очень основательно вытвердить этот урок: научиться узнавать любовь Бога в Его безжалостном обличении.

С великим трудом, совершая бесчисленные, достойные слез и смеха ошибки, Россия отыскивает сегодня путь от самообмана к действительности. Не приходится удивляться, что путь этот болезнен и небезопасен. Нет недостатка в голосах, выражающих весьма понятную, хотя и малопрстойную тоску по мясным котлам Египта. Эта ностальгия имеет к тому же отнюдь не одни лишь материальные причины. О нет, для нас, прекраснодушных представителей русской интеллигенции, утрата иллюзий, и притом вовсе не коммунистических, а как раз «диссидентских» иллюзий, куда больнее, нежели исчезновение самых необходимых товаров. Уходят самые дорогие иллюзии: те, которые касаются нас самих. Да, несвобода была мукой, была унижением и болью, но если мы хотим выговорить всю правду, мы должны признать, что эта же несвобода каждого из нас – избаловала. С несвободного – какой же спрос? Какой изверг посмеет попрекнуть невольника тоталитарной системы, что последний не берет на себя задач, от которых он отстранен насилием власти? Задачи эти морально переставали существовать, ибо старый принцип нравственного богословия гласит: «Ad impossible nemo tenetur» («никто не обязан совершить невозможное»). О, конечно, существовали исключения, когда тот или иной «диссидент» в акте героизма пытался на короткое время – до своего ареста – взять на себя некую толику запретных обязанностей; но исключения эти подтверждали правило, поскольку акция протеста, оплаченная мученичеством, оценивается по иным критериям, чем

регулярное выполнение рабочих функций в нормальное время. Пока поэт рискует пойти в тюрьму за свои стихи, священник – за свои проповеди, христианский активист – за попытку наладить подпольные уроки Закона Божия, сама жизнь отодвигает в сторону вопрос о профессиональном качестве этих стихов, этих проповедей, этих уроков. Любое слово, противостоявшее навязанной идеологии, значило больше своего же собственного прямого смысла. И вдруг, о ужас, оно начинает значить ровно столько, сколько оно значит. Романтика свободы, романтика сопротивления тоталитаризму не может пережить тоталитаризма; с приходом свободы неминуемо возвращаются профессиональные, деловые критерии – при страшном дефиците профессионализма. Когда мы прозревали ложь идеологии – что говорить, переживание было волнующее; но вот прозреть собственную немощь, ограниченность, прозреть хаос в нашем собственном сознании, положить руку на сердце, едва ли не труднее. Позволим себе маленькую притчу: кого злым насилием вынудили ходить, непрестанно согнувшись, может позволить себе золотые грезы о своем исполинском росте, которому рок не дает проявить себя; но если ему дадут шанс разогнуться, грезы развеются – сколько есть, столько есть, и ни на сантиметр больше. И еще одна басенка: вообразим государство, где из десятилетия в десятилетие каждый сизмальства знал, что за попытку приблизиться к искусственному или естественному водоему немедленно пристреливают без предупреждения, – а после там объявили бы состязание пловцов! Зрелище получилось бы пресмешное. Но нам-то не до смеха, потому что все мы – такие пловцы, до сих пор знавшие про воду разве что из книжек, да и то запрещенных. Таковы, например, наши парламентарии (в числе коих совсем недавно обретался и я), вообще наши демократы, хоть с кавычками пиши, хоть без кавычек – не в этих нехитрых графических штучках дело. Таковы же по неизбежности люди Церкви, будь то духовные лица или миряне, берущие на себя организацию христианских сообществ с образовательными, каритативными, издательскими и прочими немислимыми еще вчера задачами, обсуждающие церковные проблемы в мирской

прессе или перед экранами телевизоров, и прочая. Настал час добровольцев, – но, конечно, и час самозванцев. Увы, граница между добровольчеством и самозванчеством сегодня не только неотчетлива, но и подвижна. Единственный шанс не отказываться от инициатив и все же не стать самозванцем – смирение; но какое смирение! Легко сказать, а сделать страшно. Не набожная жестикуляция, а безжалостное узрение правды о нас самих, переоценка уже не внешних «ценностей», ложных или не вовсе ложных, а нашей самости. Либо смирение без фраз – либо цинизм без удержу; середины для нас, русских, больше нет. Может быть, и хорошо, что нет. Или – или. О тех, кто избирает цинизм, лучше молчать, как о мертвых; да ведь они и вправду выбыли из числа живых. Жизнь сохранит в себе нынче лишь тот, кто решится выбрать смирение.

А пока что мы, согласно вышесказанному, барахтаемся в неиспытанной стихии... Нам скажут, что такова судьба всей Центральной и Восточной Европы. И да – и нет. По крайней мере две особенности отличают русскую судьбу от всякой иной.

Во-первых, эра тоталитаризма длилась для нас на три десятилетия дольше, чем для западных сателлитов СССР. Фактор времени очень важен. Отдельные лица и целые социальные круги, способные на героизм в исключительных обстоятельствах, теряют свой пыл, когда исключительные обстоятельства затягиваются на полный срок их жизни, а потом уж и жизни детей и внуков, тем самым переставая восприниматься как исключительные, превращаясь в обыденную, никого не удивляющую норму. Поколение за поколением начало дышать советским воздухом с первого своего младенческого крика; а люди, несшие в себе молчаливую память о чем-то ином, – как я помню эти чудные старческие лица из времен моего отрочества! – все до одного вымерли. Вспомним для сравнения: вся эпопея национал-социализма продолжалась двенадцать лет. А для нашего национального несчастья было отмерено – в шесть раз больше. Шесть раз по двенадцать лет, подряд, без роздыха! Когда тоталитаризм так долговечен, его действие сказывается уже не на уровне мировоззрения, а на уровне простейших жизненных

инстинктов, на уровне всего, что «само собой разумеется», о чем не говорят и не думают. И распространяется это действие в какой-то мере на всех: не только на палачей и стукачей, но и на людей приличных – увы, до жертв включительно.

Во-вторых, именно довоенные десятилетия, составляющие нашу особенную ношу, еще не разделявшуюся с восточноевропейскими собратьями по несчастью, – именно они были временем наиболее уникальных гонений на Церковь и веру. Такого беснования Восточная Европа, слава Богу, не видала. Да, в ее опыте – насилие над верующими, аресты наиболее мужественных христиан, кардинал Миндсенти в пыточной камере, святая кровь отца Попелюшко; но не бесчисленные храмы, взлетевшие на воздух или обращенные в руины. А наш опыт 20-х – 30-х годов – тотальная война на уничтожение, абсолютно официально объявленная вере как таковой, во всех ее видах.

Этот опыт все еще недостаточно осмыслен нашей сознательной памятью. А наше подсознание именно поэтому не может от него до конца освободиться. У верующих, у духовенства, особенно у тех из нас, кто постарше, он сидит в костях, как непрерывная тупая боль. И нести нам эту боль до смертного часа. Но это – особая тема.

«Там, где престол сатаны...»

И простой эстетический такт, и тем паче христианская духовная трезвость решительно возбраняют, вместе с самочинными догадками о «временах и сроках» конца этого зона (1Фес. 5:1), стилизацию событий под неадекватно – панически, патетически, литературно, морализаторски etc. – понятый Апокалипсис. С другой стороны, однако, все, что церковный человек может помыслить и сказать о Церкви, само собою укладывается в матрицы парадигм, заданных именно Откровением св. Иоанна Богослова – речениями Сына Человеческого Ангелам семи малоазийских церквей, повестью о последней борьбе между Агнцем и Зверем. Церковь, Невеста Агнца, есть явление эсхатологическое от самого своего начала, со дня Пятидесятницы, применительно к которому апостол Петр вспоминал слова Иоилия о «последних временах» (Деян. 2:16–17). На литургическом языке Православия уже о временах земной жизни Христа говорится как о «последних», и ни одного здравомысленного верующего это не смущает, хотя по человеческому счету с тех пор прошли два тысячелетия (и пройдет еще столько тысячелетий, или годов, или только дней, сколько Богу будет угодно). Мы уже очень давно – «эсхатон».

И вот читатель раскрывает последнюю книгу Нового Завета и находит, в числе другого, слова, обращенные Ангелу Пергамской церкви:

«Знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей даже в те дни, в которые у вас, где живет сатана, умерщвлен верный свидетель Мой, Антипа» (Откр. 2:13).

Двойное повторение: «там, где престол сатаны», «где живет сатана». Слова падают тяжело, они очень весомы, очень серьезны. Если мы решаемся применить их для описания ситуации русского Православия, и, шире, христианства всех вероисповеданий, или, еще шире, веры в Бога как таковой, под бесконтрольной властью того, что именovalo себя «воинствующим атеизмом», – то не ради упражнений в

антикоммунистической риторике, по нынешним обстоятельствам превратившейся в занятие чересчур безопасное. Да нет, речь идет не о политике, и «сатана» – не метафора. Какие уж тут метафоры!

Приведенное выше место из Апокалипсиса, само по себе достаточно загадочное, имеет, без сомнения, конкретный исторический фон. По всей вероятности, оно связано с усердно практиковавшимся в Пергаме государственным культом Божественного Кесаря, то есть обожествившей себя самой римской государственностью, а также с гонениями на христиан, логически из этого культа вытекавшими. Тему гонений, к которой придется возвращаться вновь и вновь, пока оставим; поговорим о мистике культа власти. Не только в форме сталинизма, которую мы должны признать самой зрелой и самой откровенной, но и в своих более ранних, «авангардных», и более поздних, «упадочных», формах большевистская идеология поразительно схожа с мистикой. Только на обманчивой поверхности она могла выдавать себя за «научное мировоззрение», иначе говоря, прикидываться запоздалым и агрессивным прорывом секуляризма. Душевная атмосфера не была здесь ни секуляристской, ни рационалистической. Война против религии воспринималась и велась как типичнейшая религиозная война, со всеми неизбежными для таковой эксцессами нетерпимости, «зелотства».

Никоим образом не случайно, что наши специалисты по травле религии лишь позднее стали именовать себя «воинствующими атеистами»; первоначально с гордостью употреблялось иное слово – «безбожники». Конечно, это слово было куда уместнее, как стилистически – без всяких ученых «измов», на хорошем русском языке, достаточно беззастенчиво и прямо, чтобы обратиться к самым глубоким и самым темным пластам национального подсознания, – так и в чисто содержательном отношении. Ибо «атеистами», то есть, попросту говоря, неверующими эти безбожники никоим образом не были; скорее они являли собой фундаменталистов и фанатиков извращенной парарелигии Богоненавистничества, на свой лад «веровавшими и трепетавшими», как это делают, по

утверждению Послания апостола Иакова, бесы (Иак.2:19). Если, например, в немыслимом количестве уничтожались иконы, то происходило это вовсе не от нечувствительности к «нуминозному» в иконе, а совсем напротив, потому, что сакральная «аура» иконы задевала и тревожила безбожников, выводила их из себя, внушала им панические чувства, неоднократно, хотя и мельком, описанные в советской литературе. Еще в конце прошлого столетия русский террорист мог не пожалеть бомбы, чтобы попытаться уничтожить, как самого живого, самого опасного врага – не царского сановника, не полицейского деятеля, но чтимую икону Божьей Матери в Курске (срв. стихотворение Владимира Соловьева «Знамение»); очевидно, что подобные «иконокласты» были на свой лад не менее мистически настроены, чем самые простосердечные почитатели иконы.

Что это было? Черная месса, да – но секуляризмом и не пахло. Только теперь, с окончанием большевистской поры, Россия впервые сталкивается с совершенно неизвестными ей проблемами секулярного общества. А тогда – тогда все было иначе. Н. И. Бухарин, далеко не самый страшный представитель большевистской элиты, признавался, что в молодости, при ознакомлении с «Тремя разговорами» только что помянутого Соловьева, радостно поспешил отождествить себя с выведенным там – Антихристом. Положим, это еще можно понять как литературщину, как рецидив романтического демонизма. Но вот лексика ленинских выпадов против идеи Бога – это абсолютно серьезно, серьезнее некуда. Не только сама эта идея, хотя бы в абстрактнейшей, чисто понятийной форме, но уже «кокетничанье» с ней, то есть минимум интеллектуальной открытости ей навстречу, есть для Безбожника Номер Один – не слабость мысли, не безвкусица, как должен был бы находить бравирующий своим невозмутимым превосходством атеист, но ни больше, не меньше, как «невыразимейшая мерзость». Дело в том, что существительное «мерзость» имеет в русской лексике отчетливо различимый библейский колорит. Мы вновь и вновь читаем в Писании, что некие предметы и поступки суть «мерзость пред

Господом» (Втор. 27:15; Притч. 3:32,11:1,11:20,12:22 – примеры неисчислимы). Итак, «мерзость пред Господом» – а здесь что, «мерзость пред сатаной»? Такое сыщешь разве что в инструктажных письмах из Преисподней, остроумно сочиненных К. С. Льюисом. Нет, не голос неверующего слышим мы у Ленина; это типичный тон рассерженного ханжи, неподдельная интонация святоши Ада.

Если речь идет о «мерзости», да еще «невыразимейшей», только логично, чтобы дела делались «с самой бешеной и беспощадной энергией», «безусловно ни перед чем не останавливаясь», как сказано в известном письме Ленина членам Политбюро от 6/19 марта 1922 г. Подобные инструкции не поддаются объяснению из политико-прагматических мотивов, не сводятся ни к каким «измам». С государственной целесообразностью, хотя бы и цинически понятой, они имели столь же мало общего, как объявленная 15 мая 1932 г. декретом правительства за подписью Сталина «безбожная пятилетка».

Попасть в руки бессовестных врагов – неутешительно; но еще безнадежнее – попасть в руки безумцев.

Загадка о России

В прошлом веке наша страна в лице своих мыслителей загадала себе загадку о себе самой. Гоголь, славянофилы, Достоевский настаивали на совершенно особой, исключительной религиозности русского народа, этого «народа-Богоносца», который единственный среди всех народов земли сохранил полноту сердечного знания о Христе, который «весь в Православии». Однако уже Белинский в знаменитом письме Гоголю решительнейше отказал этому же русскому народу в какой бы то ни было подлинности и серьезности религиозного чувства. В современной России нетрудно дезавуировать Белинского, смертельно надоевшего всем за то время, когда его насильственно навязывали в качестве «революционного демократа» и предтечи большевизма (в чем он, по правде говоря, не совсем виноват); но вот ведь и Александр Блок, человек совсем иного духа, в тяжелую минуту скептически вопрошал Россию: «Знала ли что? Или в Бога ты верила? Что там услышишь из песен твоих?» С другой стороны, не так трудно оспорить и Достоевского, усматривая у него, как это часто делалось, ересь его собственного персонажа – Шатова: подмену веры в Бога верой в веру народа. Но проблема в том, что если крайние утверждения одной и другой стороны неприемлемы, если они просто безумны, в одном им не откажешь: они являют собой чрезвычайно русское безумие; в совокупности, во взаимоуничтожающем взаимодополнении они обнаруживают какую-то очень важную истину о нас. Где еще народ, внушающий своим мыслителям до такой степени разноречащие суждения о своем отношении к вере? И у кого еще подкладывали бомбу, чтобы взорвать икону?

А когда мы начинаем думать о послереволюционном опыте, трудно отделаться от чувства, что каждое из логически взаимоисключающих безумных суждений по-своему оправдалось. Народ-Богоносец, народ, в чистоте сохранивший напечатление Христа Распятого, – эти дерзновенные слова как будто подтверждаются огромным множеством мучеников и

исповедников, с несравненной простотой шедших на расстрел и в ГУЛаг. Я слышал от покойной Наталии Ивановны Столяровой, что своими наставницами в науке мужества – которое у нее самой носило вполне гражданский и секулярный характер – она считала встреченных ею в лагерях православных старушек, терпевших за то, что принимали и прятали у себя преследуемых духовных лиц. От одной из них добивались на допросе, конечно, не без побоев, где скрывается такой-то опальный епископ, – и в ответ слышали: «Я знаю, но вам никогда не скажу; вы боитесь друг друга, боитесь ваших начальников, а я вас не боюсь!» Воистину, «здесь терпение и вера святых» (Откр. 13:10). Мне случалось разговаривать с образованным немцем, видным психиатром, который, повидав в русском плену таких старушек, принял Православие (и случай этот – в своем роде отнюдь не единственный). Все это – реальность, о которой мы вправе говорить, более того, обязаны говорить. Мученики нашей земли – то «облако свидетелей» (Евр. 12:1), которое всегда перед нами и вокруг нас, если мы имеем глаза, чтобы видеть. Но если страдальцев – тысячи, десятки тысяч, то ведь отступников – миллионы.

Отступничество активное принимало у нас, особенно в 20-е – 30-е годы, формы чудовищной одержимости, отчасти сравнимой с тем, что повидали монастыри некоторых частей Испании в годы гражданской войны, однако свирепствовавшей гораздо дольше, гораздо регулярнее и на большем пространстве. Воздержусь от кровавых примеров, расскажу только, что сам слышал ребенком от старушки, приехавшей в Москву из деревни. У них в ту пору, пока еще не была закрыта церковь, местные комсомольцы забирались на колокольню и – прости, читатель – мочились оттуда на крестный ход: на собственных отцов да матерей, дедушек да бабушек. Не «инородцы» с окраин, даже не партийцы из города: местные, деревенские, свои парни, плоть от плоти и кость от кости крестьянской Руси. Может быть, самое поразительное, что собеседница моя говорила, а я слушал – без гнева и уж во всяком случае без удивления, только удрученно, не более. Такой была повседневность, такими были скучные,

однообразные будни нашей земли – из года в год, из десятилетия в десятилетие.

Но теперь поразмыслим: чтобы лихие мальчишки могли вести себя подобным образом, – до какой же степени забитости должны были дойти старшие? И здесь сыграло свою роль, как кажется, то, что мы, русские, как-то чересчур жалеем своих деток. Возьмем семьи, где младшее поколение не рвалось участвовать в буйном антирелигиозном хулиганстве, где родителям удалось передать детям крупицу уважения к религиозной традиции, а в лучшем случае – трепещущий под ветром, но ведь и разгорающийся от него огонек веры. Даже в таких семьях – часто ли родители находили нужные слова и нужную решимость, чтобы рассказать своим сыновьям и дочерям о живой истории Церкви и гонений на Церковь, той истории, которой сами были свидетелями? Чтобы передать память боли из рук в руки?

Все это куда как понятно. Человек, который себя не пожалеет, ребенка своего – пожалеет. Притом чересчур малому дитяти естественным образом не доверяют жутких тайн, чтобы они не омрачили его сознания, а он не выдал их в своем лепете кому не надо, – но дитя вырастает неприметно и быстро, и пока родители будут собираться с духом для разговора, перед ними, глядишь, уже парень, оболваненный школой и комсомолом, с которым поздно беседовать о мученичестве старших. Вчера было рано, сегодня рано – завтра будет поздно: о, как хорошо был известен такой счет времени верующим родителям в нашей стране! Сейчас корят высших иерархов, в заявлениях, рассчитанных на границу, отрицавших самый факт антирелигиозного террора в СССР, и с такими укорами не поспоришь; но мы-то сами, русская нация как целое? Хранила ли имена мучеников народная память, именно народная – как нечто существенно отличное от воспоминаний отдельных лиц, в лучшем случае кружков, и от специальных разысканий диссидентов и «Мемориала»? Нечто непоправимое произошло, когда сошли в могилу поколения свидетелей Тихоновской эпохи, – а младшие поколения по обоюдной вине не расслышали свидетельств этих свидетелей. Я стоял за Богослужением в

одном храме на окраине Москвы, когда священник объявил, – надо сказать, в словах невразумительных и невыразительных («он был где-то мученик», без пояснений!), – о церковном прославлении святителя Тихона. О, Господи, тут плакать бы и плакать, вспоминая тех, кто не дожил! Но только на немногих лицах обнаружилось живое чувство и понимание, – и лица эти были молодые, надо думать, читали люди «Вестник РХД» и еще что-нибудь в том же роде. Увы, простые лица «церковных старушек» не выражали решительно ничего. Ведь много прошло времени, так что теперешние «церковные старушки» – не прежние. Теперешние в 20-е – 30-е годы только рождались на свет или были бессмысленными младенцами; а от старших слишком мало слышали. Попробуй, растолкуй таким, что их век был прожит «там, где престол сатаны», – а они искренно, чистосердечно будут недоумевать: о чем это он говорит, что стряслось? Среди них весьма немало таких, что и в храм отважились ходить, лишь выйдя на пенсию (или дожив до «перестройки»), после конформистски прожитой, беспорочно «советской» жизни: уж такая была хорошая жизнь, как все, так и я, начальство всегда хвалило и в пример ставило, – а теперь к Богу пора, только в чем же каяться? Ну, разве что для порядка настроиться на условно-покаянный лад, вроде того, как русский православный человек в согласии с употребительным текстом молитвы перед исповедью обязан каяться в «плясании» или «смехотворстве», – но ведь серьезного-то ничего вроде не было? О, *sancta simplicitas*, как сказал некогда Ян Гус по очень сходному поводу.

Вот проблема, не менее тяжелая, чем проблема вины наших церковных властей. Если держать все это в уме, непримиримость уважаемой Зои Крахмальниковой покажется уж очень оптимистичной; словно немощи «Московской Патриархии» составляли и составляют совершенно инородный нарост на теле полноты русского Православия, нарост, который возможно устранить, и тогда зримо для всех воссияет в белых ризах Церковь мучеников и исповедников. Своим подвигом Зоя Крахмальникова заслужила, чтобы мы относились к ее словам очень серьезно. Сознаюсь, однако, что я на такой оптимизм

неспособен. Как будто компромиссы иерархии начались не после того, как большинство нации – будем называть вещи своими именами! – предало эту самую иерархию. Что оно чувствовало, большинство нации, когда за один только 1937 год, лишь венчавший в этом отношении череду предшествующих, аресту подверглось не менее пятидесяти иерархов Русской Православной Церкви? Когда к 1939 году из всего русского епископата на свободе осталось всего четыре деятеля? Четыре – на всю Россию? И если бы эти четыре, последние, сгинули – пошевелилась бы страна? А тогдашние властители умов – заметили бы, что нечто случилось? О, конечно, в те годы у каждого были свои заботы – ждать ночного стука в собственную дверь (а у многих – становиться после бессонной ночи в очередь с передачей арестованным близким). Но какими одинокими, отброшенными на обочину жизни, нежелательными иностранцами в собственном отечестве должны были ежечасно ощущать себя духовные предстоятели отечества! Наверное, еще труднее, чем угрозу каторги или выстрела в затылок, превозмочь чувство, что твоя жизнь и твоя смерть одинаково безразличны для твоей страны.

Не для всех безразличны. Были верные сердца, золотые сердца. Но в России – ничего с этим не поделаешь – счет идет на большие, очень большие числа. Страна такая.

Да, меньшинство хранило мученическую верность канонической Церкви, и об эту верность разбились все ухищрения «живоцерковников». Но как только мы переходим к счету на большие числа, как только мы начинаем рассматривать церковно-политическую историю в контексте истории всенародной, становится удручающе ясно, что поддержка обновленчества была для официального безбожия лишь сугубо случайным и сугубо временным отвлекающим маневром; чрезвычайно скоро оно перестало в подобных маневрах нуждаться. Для вступающих в жизнь поколений «простых советских людей», увы, уже не было вопроса, в чью «церкву» ходить, к обновленцам или приверженцам Патриарха. В течение всего довоенного времени безбожие набирало силу и сатанело от своих побед.

Полезно подумать – ради опыта различения духов (1Кор. 12:10) – о том, как отступничество масс (и, разумеется, большинства интеллигенции) выглядело изнутри. Попытаемся понять то, что невозможно оправдать. Конечно, новые господа жизни за предательство, как сказано у Ахматовой, платили золотом; однако сводить проблему к этому было бы несправедливо, а говорить о продавшихся – неинтересно. Куда интереснее, что важную роль играли мотивы, человечески говоря, «возвышенные», даже чуть ли не «христианские», – но, конечно, в корне отличные от собственно христианской мотивации, той, которая указана в Евангелии (Ин. 14:15): «Аще возлюбите Меня...»

Во-первых, это была ложно направленная потребность в аскетическом «отсечении» своей воли и предании себя во власть непоблажливому наставнику, чем суровее и жестче, тем лучше (срв. обращение к большевику у Мандельштама: «Ты должен мной повелевать, / А я обязан быть послушным...», или строки Клюева: «Есть в Ленине керженский дух, / Игуменский окрик в декретах...»);

во-вторых, это была столь же извращенная жажда «соборности», общинности (срв. у Маяковского: «...что общие даже слезы из глаз»);

в-третьих, это был восторг перед всеобъемлющим учением, которое берется – отчасти наподобие томизма и других великих схоластических синтезов – осмыслить каждый факт через включение его в предельно универсальную авторитетную систему (богословие без Бога, даже мистика без Бога);

в-четвертых, наконец, это было не только корыстное, но и совершенно бескорыстное преклонение перед историческим успехом, подсознательно исходящее из очень трудно преодолеваемого извечно-языческого представления, будто Бог всегда с победителями («история работает на нас» как пародия на «с нами Бог»).

По поводу последнего пункта заметим, что сегодня неисправимые «дети века сего» по той же логике принимают и выдают свое злорадство по поводу исторического поражения коммунизма – за духовное преодоление его лжи. Но в

христианстве имеет цену то, и только то, что решительно не зависит ни от чьей победы и ни от чьего поражения в истории.

Военные и послевоенные годы: великая иллюзия и ее тусклый закат

И все же, и все же – несмотря ни на ужасы перманентного террора, ни на стужу массового отступничества, веру не удалось убить. Попытки приручить ее, в общем, тоже срывались. «Живоцерковники» были отторгнуты церковным народом. Оппортунистические жесты митрополита Сергия (которые представляются нам безусловно прискорбными, к тому же бесполезными, однако не содержащими часто усматриваемый в них состав преступления – отказа от веры) – встретили, как известно, сильную оппозицию. Да, верующих становилось все меньше, но «малое стадо» проявляло немалую твердость. Перспектива полного, окончательного уничтожения христианства с лица Русской земли (как оно исчезло некогда на ряде территорий, отнятых исламом) казалась многим вполне правдоподобной; но перспективу интеграции церковных институтов тоталитарной системой вообразить было трудно.

Но тут в события вмешался новый фактор – война. Та война, которая не только на языке официальной пропаганды вошла в русское сознание как «Великая» и «Отечественная».

Очень странно говорить о кровавых катастрофах, принесших горе почти в каждую русскую семью, как об источнике некоей эйфории. Язык не поворачивается. Но эйфория эта – была. Из «Отечественной» войны на некоторое время родилась иллюзия невозможного единения между палачами и жертвами, греза о воссоединении нарушенной связи времен, о возрождении Святой Руси. Слишком трудно было поверить, что после таких жертв жизнь останется прежней; недаром о «просветлении и освобождении, которых ждали после войны», говорится в одной из заключительных фраз романа Пастернака «Доктор Живаго». Но даже для тех, кто, наученный горчайшим опытом, не уповал на разрешение внутренних проблем России в результате войны, эти внутренние проблемы были хоть на время отодвинуты угрозой извне,

нависшей над бытием русского народа. Вдруг все стало относительно просто: вот противник – вот Отечество; умирать за Отечество, с народом – не то, что умирать «врагом народа». Я не раз слышал от старших, от тех, кому при Сталине пришлось особенно тяжело (в том числе от недавно скончавшегося Льва Гумилева, для которого, как для многих, фронт был промежутком между лагерными сроками), что психологически военное время переживалось ими как самое легкое и светлое. И бывший семинарист знал, что делал, начиная свое обращение к народу словами, которыми нормально начинается любая православная проповедь («Братья и сестры!..»), или учреждая орден Александра Невского, который был не только знаменитым воителем, но и святым православной Церкви. Тех, кто чаял Святой Руси, очень легко было обмануть, не потому, чтобы они были глупее нас с тобой, уважаемый читатель, а потому, и только потому, что они так – до безумия, до помрачения рассудка – истосковались по ней. Прошу простить несколько мелодраматическую, но, по-моему, адекватную метафору: когда умирающий от жажды посреди пустыни лепечет в бреду про несуществующий родник, это свидетельствует не о его неправдивости, не о его умственной неполноценности, а только об агонии, до которой он доведен.

Чтобы понять атмосферу тех лет, вспомним военные стихи того же Пастернака, в которых великий поэт с немыслимой для него как раньше, так и позже беспроблемностью стилизовал облик советского воина под иконописный лик св. Георгия Драконоборца («Ожившая фреска»). Вспомним мощный порыв эмиграции к возвращению в Россию, обернувшийся для столь многих годами ГУЛага. Ведь даже такие люди, как Бердяев, тогда дрогнули и заколебались. Иллюзия была тем опаснее, что основывалась на некоторой истине национального чувства, густо перемешанной и с казенной ложью, и, что важнее, с искреннейшим самообманом.

Таков контекст, вне которого несправедливо рассматривать слова и дела иерархов Русской Православной Церкви на протяжении периода, начавшегося 4 сентября 1943 г., когда трое из них (будущий патриарх Сергей, будущий патриарх Алексей I и

тогдашний экзарх Украины, митрополит Киевский и Галичский Николай Ярушевич) были приняты «самим» Сталиным. Что бы ни говорить о тогдашних епископах, они были, говоря словами поэта, «не то, что нынешнее племя»: каждый из них, включая наиболее оппортунистически настроенных, ежечасно готов был заплатить страданиями за простой факт своей принадлежности к духовенству. Ни Сергия Страгородского, ни Алексия Симанского чаша сия еще в 20-е годы не миновала. И вот им, после десятилетий неприкрытого и неограниченного бесправия, предлагался некий статус, некая резервация. Можно было открыть несколько духовных семинарий (из которых часть была впоследствии закрыта Хрущевым); а это, помимо непосредственной практической важности для реальной жизни Церкви, имело ценность доброго знака – уж коль скоро разрешают готовить молодых священников, значит, отказались от линии на физическое вымирание духовенства. За всем этим мерещились светлые обещания – это пока, это на сегодня, а то ли еще будет завтра... И все это – в стране, где не так давно завершилась Сталинградская битва, знаменовавшая великий поворот в войне. Щедро, куда как щедро употреблявшаяся тогда иерархами формула «Богоизбранный вождь» в применении к Сталину звучит для нашего уха чудовищно, и она впрямь чудовищна – но родилась она не в иное время, а в те месяцы, когда народ, в отчаянной борьбе защищавший свое национальное бытие и сломивший-таки злой напор гитлеровской рати, не имел, увы, иного руководителя. Между прочим, имя Сталина, по заслугам проклятое народами, входило в состав наименования Сталинграда – а последнее, как известно, доселе живет в топонимике города Парижа. Было бы хорошо, если бы русские сражались под иным знаком; но за грехи наши история шла именно так, как она шла, ее не переделать задним числом. А потому не будем изображать по поводу похвал «Богоизбранному вождю» гневного непонимания. Тогда и в тех устах они были гораздо чаще похожи на бред недужного, чем на рассчитанную, циничную, холодную лесть.

Но что правда, то правда: именно тогда был сделан решающий шаг в сторону опаснейшей двусмысленности. Да,

война вернула людей к простейшим реальностям жизни и смерти, к «архетипам» народного самосознания, и разгулявшаяся бесовщина принуждена была войти в берега. Но в берегах она, конечно, чувствовала себя совершенно уверенно, и еще большой вопрос, что хуже, – буйный разлив злой силы, или ее «упорядоченное», но зато как бы само собой разумеющееся присутствие. Что получалось? Епископ в самых узких, скупом отмеренных пределах своей «резервации», да еще под неусыпным надзором специального чиновника безбожной власти делает свое дело; атеистический лектор-пропагандист на просторах шестой части света невозбранно делает свое дело; а оба они вместе, что же, делают некое общее дело? Из теории всеобщего «морально-политического единства» получалось именно так. А раз дело – общее, какие могут быть принципиальные возражения, скажем, против доверительной открытости по отношению к сотрудникам КГБ – одни патриоты Отечества беседуют с другими патриотами Отечества, просто идиллия! Думать об этом больнее, нежели о слабостях и компромиссах тех или иных персон. Не будь войны, формула из так называемой Декларации митрополита Сергия от 29 июля 1927 г. о том, что у советской власти и Церкви общие радости и неудачи, наверное, так и осталась бы словесной завитушкой. Но в годы войны вправду были общие горести и общие радости, ничего не скажешь. А после от иллюзий уже ничего не осталось, но слишком много было создано опасных прецедентов, и трудно было выбраться из тупика, в который сами зашли на предполагаемом пути к возрождению Руси.

Как бы ни было больно, невыносимо больно читать словеса о «Богоизбранном вожде», все же мне кажется, что главная ошибка, ошибка, которой вполне можно было бы избежать, оказалась совершенной не в страшные годы сталинщины, также и не в пору набравшей новую ярость антирелигиозной кампании Хрущева, – а позже, при Брежневе и его преемниках. В 70-е годы общественное мнение интеллигентских кругов, но также и так называемых масс резко изменилось, став несравнимо более благоприятным в отношении религии. Сдвиг в сознании намного опередил «перестройку». Интеллигенты, и не они одни, стали

отыскивать возвратный путь в Церковь; обращения тех лет были, как правило, более серьезными, более выстраданными, чем это подчас имеет место сегодня. Беззвучно изменилось соотношение сил. Вот маленькая бытовая сценка из середины 70-х годов: к моей жене подходит на улице незнакомая старушка и спрашивает: «Ты, доченька, молодая, так ты, конечно, знаешь – когда в этом году Великий Пост начинается?» Для всех предшествовавших советских десятилетий сама мысль, что старушка может спрашивать у молодой, городской женщины интеллигентского вида о сроках Великого Поста, была бы сущим бредом; начиная с 70-х это – обыденная реальность. Иерархия, за немногими исключениями, в общем продолжала вести себя так, словно ничего не замечает. Мне вспоминается из тех лет еще одна сценка: праздник Введения во Храм в одном из наиболее популярных среди столичной интеллигенции приходов в самом центре Москвы, чуть не половина молящихся – молодые люди, немало еврейских лиц, но и прочие по большей части явно пришли к вере сами, во взрослом возрасте; и перед такими-то слушателями влиятельный иерарх толкует в хорошо построенной проповеди, что-де все вы, братья и сестры, были принесены во храм в должный день после рождения вашими благочестивыми родителями... Поскольку проповедующий никак не был человеком тупым, такую проповедь невозможно понять иначе, как совершенно сознательный отказ от реальности в пользу условного, искусственного мира. Он словно бы говорил нам: не вижу вас, не хочу вас видеть, обращаюсь к совсем другой, воображаемой пастве – а вы не нужны мне и, главное, не нужны Церкви. Сейчас, задним числом, поздно высчитывать, что могло быть и чего не могло быть сделано для народившейся тогда и подвергавшейся гонениям новой христианской общественности; но нет сомнения, что самый факт ее бытия мог быть учтен Московской Патриархией в несравнимо большей степени, чем это имело место. И тот модус поведения, который для 40-х годов язык не поворачивается критиковать, для 70-х годов был уже, кроме всего прочего, грубым анахронизмом.

После страшного света кровавых зарниц – серые будни, мелкий дождик... Кто бы мог ждать – именно этого? Да, это великое чудо, что на нашей земле вообще выжила вера. Но как может быть, что это чудо не обжигает сердец? Один потомок русской эмиграции первого, героического поколения, побывав в московских храмах, негромко спросил меня: «Почему в ваших Богослужениях так мало огня? И это – после всего, что было?» Укоризненный вопрос – ко всем нам.

Вместо итогов

Не будем, однако, кончать на такой унылой ноте. Еще и еще раз вспомним эти дивные слова апостола Павла о надежде «сверх надежды» (Рим. 4:18).

У меня нет ни священнической, ни пророческой власти – учить, показывать путь. У меня нет ничего, кроме нескольких предостережений, очень простых, заурядных, скучно-здоровомысленных.

Наши новые православные, околоправославные, сочувствующие, то есть «широкая публика», кажутся мне уж слишком похожими на детей. Позавчера они вовсе не думали на церковные темы; вчера каждый осанистый архиерей казался им ангелом или святым, только что сошедшим с иконы; сегодня они зачитываются газетными разоблачениями про Священный Синод как филиал КГБ... Так подросток, узнавший нехорошую подробность о своем обожаемом кумире, торопится зачислить его в изверги рода человеческого. Но на то он и подросток. Не будем спрашивать, что хуже – умильное легкоеверие или школьный пыл разоблачительства; одно стоит другого, ибо то и другое чуждо чувству ответственности. В Писании сказано: «Не будьте детьми умом» (1Кор. 14:20). Вернемся, однако, к сюжетам серьезным. Боюсь, что моя позиция заранее обречена на непопулярность; она – срединная, увлекательные крайние суждения для меня неприемлемы.

С одной стороны, я по совести не могу считать так называемую Декларацию митрополита Сергия – отрадным фактом в истории моей Церкви. Простое сравнение ее текста с текстом обращения к Правительству СССР православных епископов, находившихся в Соловках (май 1927 г., за 2 месяца до Декларации), является для нее уничтожающим. А ведь Соловецкое Послание тоже приемлет закон об отделении Церкви от государства, более того, гарантирует «устранение Церкви от вмешательства в политическую жизнь», то есть признает новый порядок вещей как данность и держится принципа гражданской лояльности. Но с какой правдивостью, с

каким достоинством это было там высказано! И какими глазами после этого читать тот пассаж Декларации, где выражена благодарность советской власти за ее особое «внимание к духовным нуждам Православного населения»? Я не вижу ни необходимости, ни даже возможности вместе с о. Иннокентием Павловым («Независимая Газета» 29.07.92) рассматривать Декларацию – как говорит о. Иннокентий, полемически заостряя свой тезис, наравне с текстами св. мученика Иустииа, – в качестве связывающей и обязывающей нас части чтимого церковного Предания; для того, чтобы войти в состав Предания, она должна была быть принята соборной полнотой Церкви, – а разве это произошло? (Вспомним массовое ее отвержение церковными приходами в том же 1927 г., засвидетельствованное архимандритом Иоанном Снычевым и упоминаемое в труде Льва Регельсона «Трагедия Русской Церкви»). Не каждый факт истории Церкви есть *eo ipso* компонент Предания в вероучительном смысле слова.

Но совсем иной вопрос: возможно ли рассматривать Декларацию и вместе с ней всю совокупность огорчительных заявлений и действий самого Сергия, его окружения и его преемников, как вероотступничество, лишаящее иерархов – сана, таинства – благодатной силы, духовенство и паству в юрисдикции Московской Патриархии – их идентичности как Церкви Православной, Церкви Христовой?

Это – серьезный вопрос, и ответ на него может быть однозначно утвердительным или однозначно отрицательным. Никакой середины здесь быть не может.

Так как же – приступая к таинствам в храме Московской Патриархии, получает верующий разрешение от грехов и Св. Причастие или не получает? Логика возбраняет ответить, что он их отчасти получает, отчасти же нет. Совесть же возбраняет оставить его в недоумении относительно вопроса, который есть воистину вопрос жизни и смерти – вечной жизни и вечной смерти.

Для церковно мыслящего человека не остается и возможности уклониться от этого вопроса, отмахнуться от него, сославшись, скажем, на то, что слушаться надо не архиереев, а

старцев. Кто принял Православие, принял иерархическое устройство Церкви, о духовной важности которого выразительнейшие слова сказаны еще св. Игнатием Богоносцем в самом начале II в.; мы – не квакеры, у которых каждая община вольна по своему вдохновению решать все дисциплинарные и доктринальные вопросы. Авторитет харизматического духовного наставника, старца, – разумеется, при строжайшем условии, что харизма его не иллюзорна, – дополняет, но никоим образом не заменяет и не подменяет авторитета епископского. Так в Ветхом Завете служение пророков, имевших власть от Бога обличать любых носителей институционального авторитета, не могло, однако, сделать ненужным служение священников и первосвященников. В соответствии с принципом церковной свободы, о котором с такой силой говорил А. С. Хомяков, почтение к сану не должно переходить известной черты, за которой оно вырождается в некое саддукейство, в клерикализм и попросту низкопоклонство; нужно, чтобы полнота церковного народа сохранила право эффективно предъявлять требования к чистоте жизни и учительства своих епископов, а в самых серьезных случаях ставить перед церковным судом вопрос о недостойнстве того или иного лица. Но если епископы будут действительно епископы, хотя бы и подающие повод к серьезным укорам, даже в укорах должна быть соблюдаема определенная мера. Вспомним, как апостол Павел выразил сожаление о своем резком ответе иудейскому первосвященнику Анании, человеку, несомненно, недостойному и только что проявившему крайнюю грубость относительно самого апостола. «Павел сказал: я не знал, братия, что он первосвященник; ибо написано: «начальствующего в народе твоём не злословь''' (Деян. 23:5, срв. Исх. 22:28). А говоря по-житейскому, требование здравого смысла, также вмененного нам Господом в обязанность (Мф. 10:16), – ясно сознавать различие между двумя родами критики. Если критика всерьез имеет целью помочь критикуемой личности или корпорации вести себя в будущем лучше и помешать вести себя хуже, она должна давать реальный шанс услышать и принять себя, для чего в свою очередь принять права этой личности или этой

корпорации, таким образом сделав себя хотя и совсем не приятной, но принципиально приемлемой. В таком случае критикуемые должны знать, что не только любой их одиозный поступок, но и любое доброкачественное движение будет замечено и вызовет адекватную реакцию. Совсем иное дело – критика, направленная на безоговорочное моральное уничтожение своего объекта. Пророк Нафан очень нелицеприятно обличал царя Давида, но нет надобности объяснять отличие его позиции от позиции пророка Елисея в отношении царя Охозии и царицы Иезавели. Какое-либо смешение этих позиций недопустимо. Или – или. Перед нами жесткая дилемма: либо «начальствующие» Московской Патриархии суть действительно, правомочно «начальствующие», которых мы можем, и порой должны обличать, но не смеем «злословить», признавая как законную власть; либо они своими личными и корпоративными грехами, своими контактами с безбожным режимом, своими малодушными компромиссами вывели себя сами за пределы Православия и перестали быть «начальствующими». Если бы это было так, мы все должны были бы, незамедлительно и всенародно, переходить в иную юрисдикцию; ибо без епископов, без послушания и почтения к епископскому сану Православная Церковь не может прожить ни часа. По счастью, это не так.

Я очень рад, что при обсуждении самого грозного вопроса имею возможность и даже обязанность ничего не говорить от себя, покинуть почву человеческих мнений, суждений, эмоций, оценок. Сама Церковь, Вселенская Церковь святоотеческих времен уже обсуждала именно этот вопрос – и вынесла по нему определенный, однозначный вердикт, на все времена имеющий силу для тех, кто признает Предание. Как уже догадался читатель, я говорю о соборных определениях, касающихся донатизма.

Есть ситуации, которые имеют свойство повторяться. Во время Диолектиановых гонений, пришедших на земли Северной Африки в 303–304 гг., различные духовные лица вели себя по-разному. Мнения о том, где проходит граница, отделяющая

дозволенную осторожность от трусливого предательства Церкви, и другая граница, отделяющая святую готовность к мученичеству от ревности не по разуму, тоже расходились. Были епископы и священники, которые демонстрировали покорность приказу государственной власти выдать для уничтожения священные книги (подчас хитря при этом, припрятывая Писание и подсовывая несмысленным язычникам что-нибудь совершенно иное – уж мы-то знаем, как это делается). Были и клирики, и миряне, которые безоговорочно осуждали таких, называя их «*traditores*» (по-латыни игра слов – буквально «выдавшие», но также «предатели»). Дворы карфагенских тюрем, в которых претерпевали заточение и пытки или дожидались казни жертвы гонений, были до отказа переполнены возбужденной христианской толпой. Верующих вел туда самый похвальный порыв – посетить узников, ободрить их, облобызать их оковы и раны, а возможно, и разделить их участь. Ситуация, однако, показалась епископу Карфагена чересчур взрывчатой, и он послал своего диакона Цецилиана, чтобы тот – надо сознаться, довольно грубо – принудил энтузиастов разойтись по домам и соблюдать спокойствие. Вполне возможно, что при этом иерарх совершил грех, за который ответит в Судный День. Когда, однако, в 311 г. сам Цецилиан был избран очередным епископом Карфагенским, оппозиция, объединившаяся вокруг некоего Доната и от него получившая свое имя, не ограничилась осуждением тех или иных поступков, совершенных теми или иными лицами, но оспорила благодатность самого таинства рукоположения – на том основании, что его совершал иерарх, обвиняемый в малодушии перед лицом гонений. И в связи с этим донатистами был выдвинут общий принцип, согласно которому критерием подлинности Церкви является личная безупречность каждого ее члена, начиная, разумеется, с клира. Истинная Церковь – Церковь Святых, и ей противостоит лже-Церковь грешников. Таинства могут быть только в Церкви Святых. Донатисты были люди последовательные, они даже перекрещивали тех, кто к ним приходил, – какое же крещение может преподавать находящийся в общении с грешниками?

Величайший из исторических оппонентов донатизма, Блаженный Августин, напоминал о евангельской притче: «Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы, и ушел. Когда возшла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы. Пришедши же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? откуда же на нём плевелы? Он же сказал им: враг человека сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их? Но он сказал: нет, чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы. Оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в связки, чтобы сжечь их; а пшеницу уберите в житницу мою» (Мф. 13:24–30).

До конца времен плевелы будут расти на широком поле Церкви вперемежку с пшеницей. Очень понятное желание немедленно увидеть на земле безукоризненное Собрание Святых в незапятнанных белых ризах порождает утопию, гибельную как всякая утопия, и вдвойне гибельную как «духовная прелесть». Страшная расплата за мечтательность – еkkлeзиoлoгичeская паника: да в настоящей ли я Церкви, или уже в Антихристовой? Эта паника столько раз гнала живые, ревностные, духовно чуткие, но недостаточно трезвые души: из Церкви – в схизму, из единства – в разделение, порождая все новые и новые «деноминации» и «юрисдикции». Как показывает в равной мере история русского Раскола и протестантского сектантства, дробление, раз начавшись, не может остановиться, паника не утихает: ибо везде беглецы находят на новом месте то же (предсказанное Господом) присутствие плевелов, от которого бежали. И еще не измерена, не изучена, не оценена роль еkkлeзиoлoгичeской паники в подготовке массового безразличия к вере. Можно понять вводимого в соблазн простого человека: те ему говорят, что грех ходить в эту церковь, эти – что в ту; так уж он лучше дома останется.

Единственное противоядие от паники – истина, сформулированная Церковью в споре с донатизмом: носитель сана может иметь на себе очень тяжелые грехи (за которые ему

будет много труднее отвечать на Суде Божиим, чем нам, мирянам), – но все таинства, совершенные его недостойными руками до его законного извержения из сана, мы принимаем от Самого Господа и без малейшего сомнения.

Такова догматическая сторона дела. Что до моральной, я хотел бы в заключение ограничиться двумя трюизмами.

Во-первых, бесполезно спрашивать, состояли ли наши иерархи в негласных контактах с институтами, с которыми было бы лучше не иметь никаких контактов. Мы знаем, что такое тоталитарный режим. Но можно и должно спрашивать, как вел себя каждый епископ внутри двусмысленной ситуации такого контакта. Пытался ли он неприметно добиться чего-то для Церкви – или думал о своей выгоде и о вреде для своих коллег? Помогал ли он беззащитным хоть исподволь, хоть исподтишка – или холодно ставил их под удар? Должна быть, по моему убеждению, создана какая-то инстанция, включающая морально авторитетных лиц из духовенства и мирян, которая была бы способна без демагогии, но и нелицеприятно рассматривать подобные вопросы.

Во-вторых, если русская пословица гласит: «Каков поп, таков и приход», – то ведь до некоторой степени верно и обратное. Каждый народ имеет такую власть, какую заслуживает; в том числе и духовную. Постараемся заслужить (и вымолить) для нашей земли епископов, из-за которых имя Божие не будет, как говорил апостол Павел, хулимо у язычников (Рим. 2:24).

Будущее христианства в Европе

Опыт ориентации²¹⁹

Воистину, «я не пророк и не сын пророка» (Ам. 7:14), и задача моя трудна для меня. Более всего хотелось бы мне уберечься от двух симметрически противоположащих родов глупости: от Сциллы оптимизма и от Харибды пессимизма.

Пессимистами нам, христианам, непозволительно быть постольку, поскольку мы из опыта знаем, что наш Бог, вопреки всем идеологам и даже теологам «смерти Бога», есть Бог живой и Бог живых; что против общности тех, кто остаются верными до конца, врата адовы вправду бессильны; наконец, что Провидение и сегодня, как всегда, находит путь, наиболее неожиданный, более того, непредставимый и для людей, и для бесов. Тактика Бога такова: как история, так и пережитое каждым из нас лично учат нас, что она всех застает врасплох. Не это ли свойство Провидения, посрамляющее все расчеты прогнозистов, описывают загадочные слова псалма о смехе Бога над замыслами царей земли? «Живущий на небесах посмеется, Господь поругается им» (Пс. 2:4).

Поскольку вышесказанное – вне спора, пессимизм есть бессмыслица. Поскольку же все, все остальное в высшей степени проблематично, оптимизм есть ложь. Человек, по Шиллеру, обречен сбиваться с пути, «пока он верит в золотое время, когда победит доброе и благородное: доброе и благородное ведет вековую тяжбу, и противник никогда ему не уступит».

Подлинная христианская надежда, надежда как «теологическая добродетель», воспетая Шарлем Пеги «la deuxième vertu», «надежда сверх надежды», по слову апостола Павла (Рим. 4:18), невозможная, единственная, которая еще никого не обманула, – она-то по самой своей сути глубоко чужда и оптимизму, и пессимизму. Христианин, достойный этого имени, способен радостно идти навстречу неизвестности, навстречу крушению любых темных надежд, не ожидая от мира сего никаких гарантий. Будущее надежды – иное, чем будущее

футурологов. Мысли Божии, учит нас Писание, – не наши мысли.

Некогда такой романтический мыслитель, как Новалис, мог озаглавить свой знаменитый фрагмент: «Христианский мир, или Европа» («Christenheit, oder Europa»). Разумеется, и тогда, в 1799 г., как раз на исходе столетия Вольтера и Руссо, после опыта якобинской политики «дехристианизации», неведомого со времен Диоклетиана, заглавие это уже отдавало стариной, как оно и приличествует романтикам. И все же оно оставалось в пределах возможного. С тех пор не успело еще пройти второе столетие, – но где мы сегодня?

Архиевропейское, всеевропейское понятие «христианского мира» – лат. christianitas, англ. christendom, нем. Christenheit, франц. chretiené, – засвидетельствованное, как известно, уже в «Песни о Роланде» и т. д., – это ключевое понятие, созданное средневековым образом мысли, все еще значимое для реальности раннего Нового времени, стало для нас таким далеким, таким призрачным.

Сегодня по всему миру, на всех континентах, в самых разнообразных и экзотических регионах можно сыскать христиан; подчас вера наших новообращенных братьев кажется более свежей, более живой, чем у их единоверцев в старой Европе. Да, христиане есть повсюду – но по большей части на правах меньшинства; достаточно часто – меньшинства угрожемого, подставленного под удар; такое уже пришлось повидать и европейским странам. В старых городах Запада над базиликами, чтимыми из рода в род, горделиво возносятся корпуса деловых строений, а иногда – новенькие мечети. На улицах моей родной Москвы, православной столицы былых времен, на этих улицах, на которых вчера громогласно звучали мелодии советского официоза, сегодня слышатся напевы «Харе Кришна»; они до того прочно засели в памяти у сегодняшнего москвича, что уже подают основу для обыгрывания в пасквильных стишках на политические темы. Отпрыски многих поколений христианских предков, продолжая оставаться номинальными христианами, принадлежащими к тому или иному вероисповеданию, или, напротив, именуясь агностиками

либо атеистами, на деле с равным рвением служат культу радикально-секуляристского Духа Времени, чьи главные ценности – «efficiency», «fitness» и вседозволенность, а эрзац для тайны – возможно, астрология или еще что-нибудь в этом роде; или, устав от секуляризма, они обращаются в какую-либо «экзотическую» религию, порой, и притом все чаще, в ислам, – не говоря уже о неведомых демонах «молодежной» субкультуры, т. н. «New Age», что называется, «не нашего Бога чертах».

А там, где мы встречаем подлинное, живое и творческое христианство, оно все реже и реже оказывается унаследованным от родителей, обусловленным семейными традициями или хотя бы национальной принадлежностью. Вспомним для примера имена ведущих деятелей католической культуры в нашем столетии: процент лиц, «обратившихся» в католичество, «пришедших» к нему, очень высок. Предки Г. К. Честертона были пуританами – крайними антагонистами католической веры. Жак Маритен родился гугенотом, его жена Раиса – украинской еврейкой. К старому гугенотскому роду, переселившемуся в Германию (и давшему России знаменитого Петрова сподвижника, Ф. Лефорту), принадлежала Гертруда фон Ле Форт, которой удалось создать нечто вроде немецкого аналога религиозной лирики Клоделя. Кардинал Люстиже – по рождению польский еврей. Что касается ведущих православных мыслителей, ограничимся тем, что назовем Оливье Клемана, который равным образом пришел на свет как отпрыск гугенотских предков и атеистических родителей, чтобы обратиться к вере под воздействием примера интеллигентов из круга русской эмиграции.

Снова верно то, что было верно во времена Тертуллиана: «Христианами не рождаются, но становятся» – «Fiunt, non nascuntur Christiani». Все чаще происходит обмен привычных ролей: христианам т. н. третьего мира отнюдь не чужда мысль – идти миссионерствовать в Европу (подобно тому, как у нас потомок еврейских предков о. Александр Мень миссионерствовал на земле, когда-то бывшей Святою Русью). Положим, наша многолюбимая Европа еще может в каком-то

контексте быть названа «первородной дочерью Церкви» (как некогда именовалась Франция); впрочем, если понимать вопрос о «возрасте» совсем буквально, приходится вспомнить, например, о христианстве коптском или сирийском, – но дело даже не в этом. Само собою приходит на ум отрезвляющее воспоминание о том, сколь часто в Библии первородство отнимается у одного и передается по Божией воле другому, а равно и о непохвальной роли, каковую Старший Брат играет в евангельской притче о Блудном Сыне. На редкость актуально сегодня увещание Иоанна Крестителя: «Не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам»; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3:9). Я-то сам должен сознаться, что эмоционально останусь до конца дней своих, в соответствии с воспитавшей меня русской интеллигентской традицией, чем-то вроде европейского шовиниста. «Страна святых чудес» – сказано о Европе не у кого-нибудь, а у славянофила Хомякова. А уж что говорил Версиров у Достоевского, помнят все. «О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божьего мира, эти осколки святых чудес». От прочих цитат воздержусь... Но что делать: когда речь идет о самых важных вещах на свете, имеет силу не голос эмоции, но голос совести. Христианское первородство Европы проблематичнее, чем когда бы то ни было.

В определенном смысле позволительно сказать, что вернулись времена «Послания к Диогнету» – незабываемого литературного памятника раннехристианской поры (II в.). В нем мы читаем:

«Ни земля, ни язык, ни обычаи не отличают христиан от прочих людей. Они исполняют обязанности наравне с гражданами, однако подвергаются гонениям наравне с чужаками. Каждая чужбина – для них отчизна, и каждая отчизна – чужбина».

Это написано еще до становления средневековой институциональной системы, которая, единожды возникнув, из рода в род, из века в век воспринималась как само собой разумеющаяся данность; до рождения «христианского мира». И

снова, как тогда, у нас христианство без «христианского мира», вера без внешней защиты, жизнь, в которой ничто не разумеется само собой.

Один из самых радикальных вариантов этой ситуации был испытан верующими России в большевистские времена. Все, решительно все в составе христианской традиции, христианской культуры, что в принципе поддается разрушению, разрушалось абсолютно бесцеремонно, планомерно, с величайшим размахом, – и выжить могла только нагая вера, предоставленная самой себе. До чего вера становится убедительной, когда она живет вопреки всему своей собственной внутренней силой, когда последняя пядь земли у нее отнята и огненным языкам Духа Святого остается место лишь в воздухе, над головами верных! Как писал языческий поэт, «*Omnia possideat, non possidet aera Minos*»²²⁰. Нынче время гонений миновало, и нам грозит, скорее, противоположная опасность некоей неумелой пародии на православный истэблишмент в позднецаристском вкусе, – но как раз неловкость, несообразность этой пародии напоминает нам об истине, которая слишком дорого оплачена муками верных, чтобы о ней позабыть. Я убежден, что опыт «пограничной ситуации» веры в ленинско-сталинские годы еще пригодится в будущем, и не только нам самим. Князь мира сего, чей лик, лик апокалиптического Зверя, нам довелось однажды увидеть без всякой личины и разглядеть с мучащей отчетливостью, остается и сегодня тем же; и его сущность не зависит от географических обстоятельств, равно как и от времени. Меняет он только свои приемы, но не свои цели. Убедительно прошу не понимать моих слов в духе некоей псевдоэсхатологической паники, каковую столь часто приходится наблюдать в кругах «интегристских» и попросту сектантских. Было бы, однако, до крайности жаль, если этика сопротивления, одновременно мирного и непримиримого, выработанная противостоянием тоталитарным режимам, оказалась бы утраченной христианством завтрашнего дня. Ибо сопротивление при всех условиях остается христианским императивом, христианской жизненной нормой: сопротивление

князю мира сего – и тогда, когда оно лишь косвенно относится или вовсе не относится к сфере политики. «Не сообразуйтесь веку сему», – учил нас апостол Павел (Рим. 12:2): наша душа, наш дух не должны угодливо подлаживаться к духу времени, к наличному – и преходящему – состоянию мира. Это подлаживание, которое мы именуем конформизмом, абсолютно воспрещено христианину: слова апостола по-латыни звучат – *polite conformari*! Если другие духовные истины мы уже не в состоянии увидеть так ясно, с такой непосредственностью, как их видели наши предшественники в классические времена «христианского мира», – эта истина предстает нам столь неотразимой, какой со времен первых христиан, «первой любви» (Откр. 2:4) она представала лишь избранным: конформистское христианство – не более чем логическая ошибка, *contradictio in adjecto*. Недаром Господь наш назван «знамением пререкаемым» (Лк. 2:34). Но политический конформизм – лишь одна из возможностей зла; в определенные времена и в определенных условиях куда опаснее конформизм стиля жизни, конформизм моды, конформизм духа времени. Христианин, который не готов к тому, что на него будут косо смотреть, а то и смеяться ему в лицо за то, что он, как-никак, живет иначе, чем живут чада мира сего и чем требует «современный вкус», – не заслуживает того, чтобы именоваться христианином.

Я вынужден еще раз предупредить против ложного понимания моих слов; у меня нет ни малейшего сочувствия ни «рвению не по разуму» современных зилотов, одновременно столь экзальтированных и столь бесчеловечных, ни фарисейству, готовому и сегодня, как во времена Господа нашего, возлагать на верующих «бремена неудобноносимые» (Лк. 11:46), ни мечтам о реставрации ушедших исторических условий. Все ненужные конфликты с реальностью нашего времени, в которой Бог определил нам жить, должны быть избегаемы. Я не имею принципиальных возражений против замысла католического «аджорнаменто», даже если в деталях выполнения этого замысла я с огорчением примечаю то, что мне представляется несообразностями. Что касается

православия, в частности, православия русского, то я, вопреки мнению многих моих друзей, вопреки моему собственному, неисправимо консервативному вкусу, не могу не видеть неизбежности ряда перемен и способен лишь пожелать, чтобы перемены эти были разумно проведены в жизнь, так, чтобы вызвать минимум потерь и максимум приобретений. «Обновленцы» раннесоветской эпохи надолго скомпрометировали у нас любой разговор об обновлении; однако из того, что лидеры «обновленчества» – отнюдь не все шедшие за ними верующие, а именно лидеры, – опозорили себя комплотом с безбожной властью и прямым предательством законной иерархии, даже из того, что затеваемые ими реформы слишком часто противоречили канонам, вкусу и здравому смыслу, отнюдь не следует, будто проблем, каковые они пытались решать в неподходящее время и недолжным образом, вовсе не существует. Как все живое, церковная практика в своих внешних формах менялась на всем протяжении истории христианства, с древних времен и доныне. Но если христианство, сохраняя верность трезвому реализму, столь характерному уже для апостола Павла, может и должно считаться с действительностью времени, оно обязано оказывать сопротивление «духу времени», т. е. тем идеологическим фантомам, которые паразитируют на этой действительности. Отличить одно от другого отнюдь не легко, но совершенно необходимо. Граница между действительностью времени и тем, как время истолковывает себя и оправдывает себя, тем, как оно само хотело бы себя видеть, – это предел, далее которого не может идти никакое здоровое «аджорнаменто», никакое позвольтельное «обновление». «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13:8). Обстоятельства меняются, и это надо видеть, чтобы говорить о вековечном благовестии – реальным, а не выдуманным людям. Но ни при каких обстоятельствах «дух времени» не должен становиться последней инстанцией для христианского вероучения и христианской совести.

Этот «дух времени» проявляет себя, по выражению кардинала П. Пупара, как абсолютный релятивизм, который

«готов признавать все, что угодно, кроме абсолютной истины»²²¹. Одно из его выражений – т. н. сексуальная революция, которая давно уже действует отнюдь не только «пермиссивно», но и агрессивно, развязывая моральный террор, который, похоже, превзойдет все кошмары лицемерия, ханжества и «прюдства» былых времен – по общему закону, по которому революционный террор эффективнее, нежели старорежимный. Христианская этика, оставаясь верной самой себе, при любой степени такта и миролюбия со стороны своих носителей неизбежно становится вызовом умонастроению, празднующему свою победу и стремящемуся принудить всех к безоговорочной капитуляции.

Земная, посюсторонняя, институциональная защита, которую система «христианского мира», «христианского общества», «христианского государства» хотя бы по видимости обеспечивала для ценностей нашей веры, утрачена невосвратимо. На предвидимое будущее мы все приглашены основательно поразмыслить над текстом Послания к Евреям (Евр. 13:14): «Не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего».

Разумеется, огульные суждения всегда опасны. То тут, то там Бог еще сберегает в Европе оазисы, в которых жизненная норма доселе в большой мере определяется драгоценным наследием традиционного благочестия. Наша обязанность – ценить и по возможности сберегать эти оазисы: как знать, быть может, еще наши внуки найдут там утешение и увещание для своих сердец. Но это лишь осколки бывшего «христианского мира». И разве современность и «дух времени» со всеми своими аксессуарами не находят дороги в эти уголки? Для героического католицизма поляков квазидемократическая вседозволенность оказывается врагом едва ли не более опасным, чем были вчера коммунистическая идеология и советская оккупация. Как бы то ни было, оазисы – всего лишь оазисы посреди широко раскинувшейся пустыни; и «пустыня растет», как в свое время напроорочил Ницше. Однако именно в пустыне, не в ином месте, велит пророк Исайя готовить пути Господу. Благо тем, кто посреди пустыни наших дней сбережет

нечто от духа пустынножителей, Отцов Пустыни! Так понимает, насколько мне известно, свою задачу парижская *Communauté de Jérusalem*: лицом к лицу противостоять пустыне в самом сердце современного мирового города.

Если будет на то Божия воля, из подвига новых Отцов Пустыни родится новый «христианский мир». Но он будет совсем новым, еще невиданным: ибо Господу нашему не свойственно повторяться – Он «творит все новое» (Откр. 21:5). Но в ближайшем будущем, доколе близорукое мое зрение может различать контуры предметов, я вижу только дальнейшее развертывание логических следствий ситуации «пустыни», – иначе говоря, ситуации христианства без «христианского мира».

Нам необходимо ясно понять, что именно является самой антагонистической противоположностью нашей веры. Атеизм старого закала, искавший для себя научных или псевдонаучных обоснований, давно уже не страшен. Он близок к смерти; будущее готово нанести ему последний удар. «Внутренний опыт» атеизма, так обстоятельно обсуждавшийся теологами и религиозными философами XX столетия – вспомним хотя бы оксюморонную мифологему Леопольда Циглера «*Theos Atheos*»²²², – относится к числу проблем, в общем, разрешенных; если он когда-нибудь имел самостоятельное содержание, в чем я лично осмеливаюсь сомневаться, содержание это как следует переварено и усвоено христианской мыслью. Но упадок атеистической идеи – увы, отнюдь не причина для благочестивого ликования верных. Более наивными, более простосердечными и чистосердечными, чем наши, были времена, когда идея Бога и для отступника оставалась настолько важной, что отделаться от нее можно было только посредством формального, теоретически провозглашенного отрицания. Эти времена миновали. Радикальный релятивизм и прагматизм в сочетании с практикой модного образа жизни порождают весьма специфическое состояние души, при котором вопрос о бытии Божиим, не получая отрицательного ответа, утрачивает – заодно со всеми остальными «последними» вопросами – всякую серьезность. В

перспективе феноменологии человеческих типов это гораздо страшнее, нежели атеизм.

Подобному злу христианство будущего должно противопоставить твердую, бескомпромиссную, отрезвляющую серьезность. Чтобы справиться с этой задачей, ему нет надобности являть себя ни специфически «консервативным», ни специфически «либеральным» и «передовым»; от него требуется быть всего-навсего – убедительным. (Легко сказать!) Иное дело, что всегда, по-видимому, будут богословы, сравнительно «консервативные» и сравнительно «либеральные»; но в своем статусе идей и теологический консерватизм, и необходимо предполагающий его и соотнесенный с ним теологический либерализм обречены в значительной мере утратить смысл. Дело в том, что по смыслу обе эти тенденции были слишком сильно обусловлены ситуацией постепенного распада старого «христианского мира»: консерватизм тщился сохранить распадавшиеся связи, либеральная теология, напротив, желала высвободить из власти этих связей индивидуальное религиозное чувство. Слишком очевидно, что в «мирском Граде», в «Secular City» Гарвея Кокса консерватизму нечего больше охранять, как либеральной теологии некого больше освобождать: первый рискует опуститься до уровня безнадежной ностальгии, вторая – до уровня жеста и фразы.

«Будущее» – это приходящие в мир поколения. Для них должно христианство явить свою убедительность. И в этой связи нелишне помнить об одном замечании Т. С. Элиота: молодым людям, которые хоть чего-нибудь стоят, не только честнее, но и прагматически благоразумнее предлагать христианство как возможно более *требовательную веру*. Все, что не в меру удобно и уютно, вызывает у них законное отвращение.

Чтобы оставаться собою, христианство должно возможно строже соблюдать дистанцию по отношению ко всем посторонним для него целям, – в частности, националистическим. Это – требование духа и одновременно требование реализма, поскольку христианство все более зримо

и отчетливо будет верой христиан, а не «христианских народов». Правда, именно сегодня мы переживаем в экс-коммунистической Восточной Европе катастрофический взрыв национализма, приносящего с собой, в числе иных бедствий, также новейшую подделку под религиозные войны эпохи конфессионализма: например, у сербов и хорватов. Следует надеяться, что этот взрыв – слишком очевидно порожденный скоропреходящей ситуацией так называемого «идеологического вакуума» и не имеющий более глубоких оснований – окажется недолговечным. И затем последует неминуемая реакция. Все, что сегодня компрометирует себя связью с националистической истерией, испытает на себе тяжесть того же презрения, которое сегодня падает на то, что опозорило себя угодничеством перед тоталитаризмом вчерашнего дня. Как бы то ни было, очевидно, что подчинение посторонним целям искажает суть христианского благовестия. Мы призваны Нагорной проповедью искать Царствия Божия и правды Его; все прочее – будь то благополучие нашего земного отечества, всей Европы, всей мировой цивилизации – должно, по обетованию Христову, «приложиться», т.е. быть следствием, но не целью стремления к той, высшей цели.

И надо полагать, надо надеяться, что будущие поколения спросят не о «национальном» (или, напротив, «либеральном») христианстве, но о христианском христианстве.

Именно поэтому весьма вероятно, что они будут искать скорее Церкви Христовой, Святой и Единой, нежели «конфессиональной идентичности» как таковой. Выше мне приходилось говорить о том, что как христианская вера, так и ее конкретные формы все реже и реже наследуются по праву рождения, всасываются с молоком матери. Во многих отношениях это весьма печально – для христианской культуры в самом широком смысле слова: неофит должен искусственно, впадая в опасности натужного безвкусия, воспитывать в себе навыки, которые у прежних поколений христиан проявлялись красивой естественностью прирожденного инстинкта. Но для вселенского сближения, а даст Бог – и воссоединения «людей христоименитых» такая ситуация создает новый шанс. Вместе с

наследуемой верой наследовались также вековые конфессиональные обиды и предубеждения, вместе с традиционной религиозной культурой – исключительность этой культуры. Но для того, кто в ширящейся пустыне грядущих дней, в безвоздушном пространстве и состоянии невесомости порожденных тотальным релятивизмом, свободно выберет Христа, едва ли будут особенно интересны старые, просроченные счета, которые одна христианская конфессия предъявляет другой.

При этом, однако, необходимо ясно сознавать, что сколько-нибудь подлинный синтез конфессионально обусловленных типов христианской религиозной культуры – крайне трудная задача для будущего, которая потребует кропотливой работы. О тиражированных копиях все тех же двух или трех самых знаменитых православных икон, которые так часто встречаешь нынче посреди довольно чуждой им обстановки в католических, а порой и англиканских церквях, я не скажу худого слова – Боже избави! Но подобные явления – покамест даже и не подступ к решению задачи.

Читателя может неприятно поразить, что я говорю о взаимоотторжении религиозных культур, а не о вероучительных разногласиях. Да простит и вразумит меня Бог, если я решительно неправ: но я всерьез вижу проблемы, духовно (т. е. помимо отнюдь не духовных старых счетов и новейших политиканств) разделяющие сегодняшних православных и сегодняшних католиков – не в Filioque, не в догмате о Непорочном Зачатии и не в вопросе о точном моменте пресуществления Св. Даров, а уж скорее в области того, что о. Флоренский назвал «православным вкусом». Из всех особо непримиримых православных обличителей католицизма, которых я повидал на своем веку, самым искренним и глубоким был художник по своему дарованию, призванию и душевному складу, замечательный иконописец и богослов иконы. Он-то понимал, что говорит; но что он говорил? За каждым его словом ощущалась ревность художника, ратующего за чистоту стиля, для которого эклектизм есть скверна; ибо творчество как таковое толерантным быть не

может. Дивергенция культур сказывается, конечно, и за пределами сферы собственно художественной; но дело все равно во «вкусе», в навыках поведения, в духовном такте, жесте, ритме и темпе – прежде всего, разумеется, богослужебном, но и общем, жизненном. Вспоминаю, как моя добрая русская приятельница, старше меня возрастом, неуклонно хранившая внутреннюю и внешнюю верность Православию всю свою жизнь и насмотревшаяся на русских иноков и инокинь прежнего склада, при первом моем возвращении из поездки в Рим все расспрашивала меня о католических монахинях – соблюдают ли они должную неспешность в движениях и тихость при выговаривании каждого слова? А я мямлил что-то про различие между орденами созерцательной и деятельной жизни, представляя про себя, что бы вышло, если бы одна монахиня, которая окружена шумливыми детьми, попробовала говорить особенно тихо, а другая, опекающая больных, решила двигаться исключительно медленно... Конечно, и в Православии была мать Мария – но недаром она при жизни так шокировала своих собратьев по вере даже в среде парижской диаспоры, где Православие было менее всего «бытовым». С другой стороны, в Католичестве есть бенедиктинцы, которые, надеюсь, понравились бы вышеназванной моей собеседнице; но не они определяют «имидж» Католичества в целом. На православный вкус Ватикан – чересчур государство; в католической перспективе наше духовенство слишком легко соглашается быть декоративным придатком к государству. Вот что сегодня смущает, задевает, разделяет, – а вовсе не пункты, каталогизированные византийскими полемистами.

Некое предощущение будущего синтеза дают сегодня лишь немногие, совсем особенные общины, – например бенедиктинское аббатство Шевтонь в Бельгии, где любовно культивируется наследие православной литургии и православной аскетики. Католические паломники из самой Бельгии, из Франции, из Рейнских земель узнают о сокровищах Православия от этих бенедиктинцев; на моих глазах наиболее живой интерес проявляли юноши и подростки. Знаменательно,

что Шевтонь, и ранее приглашавшая для украшения своего храма православных иконописцев из Греции, а также из русской диаспоры, недавно дала потрудиться в своих стенах о. Зинону, хорошо известному в сегодняшней России высотой своего иноческого подвига и своего иконописания. Но Шевтонь покамест, похоже, одна в целом свете.

Задача синтеза остается весьма и весьма трудной; благоразумный христианин не может не страшиться всеобщей эклектико-синкретической неразберихи, грозящей доконать и без того расшатанное чувство духовного стиля и вкуса. Но зато решение этой задачи обещает неизмеримо облегчить борьбу с другими жизненными проблемами вселенского христианства. Христианский Запад остро нуждается сегодня в православном чувстве тайны, «страха Божия», онтологической дистанции между Творцом и тварью, в православной помощи против эрозии чувства греха; иначе те среди сынов и дочерей Запада, которые не устанут искать религии, достойной этого имени, будут все чаще уходить в сторону Востока нехристианского – например, в сторону Ислама. Но и христианскому Востоку не обойтись без западного опыта более чем двухвековой жизни веры перед лицом вызова, брошенного Просвещением, без всего, что оказалось «наработано» западной рефлексией над проблемами нравственного богословия и сопряженного с ним богословия права, без западного вкуса к терпеливому различению нюансов, без императива интеллектуальной честности; иначе жизненное право демократической цивилизации будет вновь и вновь разыгрываться у нас как козырная карта против христианства, которую на уровне веры «малых сих» крыть окажется еще раз нечем. Западное христианство так часто вправе напомнить нам: «Братия! не будьте дети умом» (1Кор.14:20). Мы же иногда имеем основания напомнить нашим западным братьям: «Начало мудрости – страх Господень» (Притч. 1:7).

Заметки о европейском контексте русских споров

Славянофилы, Владимир Соловьев, «почвенники»

Религиозная мысль в России XIX века получила – после молчания богословской рефлексии до XVI в. и запоздалого, провинциального варианта схоластики в XVII – XVIII вв. – наиболее оригинальное развитие под знаком славянофильства, и под конец века новые инициативы на этом поприще неизбежно должны были предполагать оглядку на пример славянофилов. Владимир Соловьев, которому очень скоро предстояло стать ожесточенным критиком русского православного национализма, начинал как славянофил; впрочем, от наиболее общих оснований славянофильства он не отрекался, строго говоря, никогда. А такой русский «европеец», как поэт-символист Вячеслав Иванов, под влиянием Соловьева пришедший в 1926 г. к соединению с Католической Церковью, тоже исповедал себя славянофилом не только во времена дружбы с В. Ф. Эрном, когда писались статьи, вошедшие в сборник «Родное и вселенское», но еще под конец жизни, более чем через двадцать лет после названного соединения (см. письмо к С. Л. Франку от 18.05.1947; вне славянофильского контекста невозможно понять «Повесть о Светомире Царевиче», работа над которой была начата в 1928 г. и продолжалась до конца жизни).

Несмотря на то что феномен славянофильства не раз становился и в русской культуре, и за ее пределами предметом достаточно серьезной рефлексии, представляющаяся прямо-таки непреходящей актуальность этого феномена, его реальная или иллюзорная вовлеченность в споры сегодняшнего дня, когда даже историки, не говоря уже об эссеистах, говорят не столько «о» славянофильстве, сколько «за» или «против», порождает множество больших и малых недоразумений, некоторые из коих могут быть довольно тонкими и неуловимыми. К тому же славянофильство почти не рассматривалось сколько-нибудь систематически в том контексте всеевропейской христианской мысли середины 19

века, которому оно принадлежит. (Мы говорим именно о систематическом рассмотрении под типологическим углом зрения, а не о чисто генетических указаниях, скажем, на роль Шеллинга или немецких католических мыслителей как менторов славянофильства; в особенности далеки от того, о чем мы говорим, подобные указания оказываются при оценочно-полемиической интенции, когда идентификация немецких истоков призвана являть собой *corpus delicti* при вчинении славянофилам иска за «несамобытность».)

Слишком часто славянофильство оценивается – все равно, *in bonam partem* или *in malam partem* – как уникально-русское явление, выводимое из русских «архетипов», как проявление то ли русской духовности, которой нет ни у кого другого, то ли русского абсурда, опять-таки стоящего особняком. На деле попытки переориентации теологии в свете (1) романтического историзма и (2) окрашенного этим историзмом концепта нации наблюдаются в это время по всей Европе. В Англии заявляет о себе Oxford Movement, стремящееся вернуться к утраченным средневековым ценностям; в Италии и Германии действуют, порой вступая в конфликты с консерватизмом и «ультрамонтанством» католицизма тех времен, либерально и национально настроенные католики: граф Антонио Розмини-Сербати (удостоившийся в России особого внимания позднего неославянофила В. Ф. Эрна), Иоганн Микаель Зайлер, а также Иоганн Адам Мёлер и прочие представители католической Тюбингенской школы, позднее Игнац Деллингер, впоследствии ушедший в ряды т. н. старокатоликов. Во Франции тональность была несколько иной, поскольку сама национальная идея приобретала более однозначно либеральную окраску; можно назвать Доминика Лакордера, впоследствии отлученного Фелисите Робера де Ламмене и прочих либерально-католических деятелей, группировавшихся около журнала «L'Avenir».

«Национальная» культурная перспектива – одно из ключевых понятий всего XIX века. При этом судьбы концепта нации оказываются в ряде отношений парадоксальными, а парадоксы – латентными. Парадоксально уже то, что концепт

нации в его идеологическом осмыслении был сугубо новым, восходя, собственно, к французской революции, впервые превратившей слово «nation» из невыразительного термина с не очень ясным значением (лат. natio) – в расхожий лозунг; несмотря на это, он обнаружил совершенно исключительную способность на каждом шагу проецировать себя в прошедшее, облекаться в исторические или псевдоисторические одежды и бурно стимулировать расцвет историографии, фольклористики и прочих видов гуманитарного знания, обращенных либо к прошлому, либо к «вечному». В результате мощной иллюзии, порожденной этим его свойством, он довольно скоро начинает восприниматься как традиционалистская идеология, естественный союзник других видов традиционализма. С этим связан второй парадокс: концепт нации поднялся на гребне революционных и либеральных настроений как альтернатива монархической идее; традиционный монархизм был принципиально чужд национализму, ибо определял статус подданного и его обязанности исходя из отношений последнего со «своим» монархом, из присяги этому монарху и благоволения этого монарха, в принципе безотносительно к национальному происхождению подданного, – между тем как национализм, даже монархически окрашенный, вносит идейную мотивацию, традиционному монархизму противопоказанную. В первой половине XIX века, когда либералы Европы увлечены национальной борьбой греков и клянут антинационалистический по своей сути Священный Союз, когда декабрист Рылеев сочиняет цикл патриотичнейших «дум», когда Николай I последовательно принимает сторону австрийской монархии против национального восстания венгров и с большим недоверием относится к тем же славянофилам (нарушившим своей критикой Петра I табу, важное для предыдущих эпох) и т. п., это еще довольно живо ощущается. Еще Надеждин пытался в тяжелый для него час оправдывать перед властями публикацию «Философического письма» Чаадаева полезностью для монархии борьбы с национальной гордостью; правда, его резоны не были приняты, но сама их возможность говорит о многом. Но по мере движения XIX века к своему концу

монархии Европы и в особенности российская монархия вступают в союз со «своими» национализмами, ища для себя националистической мотивации. При том же Николае I был сделан важный шаг в этом направлении провозглашением знаменитой уваровской формулы. Но особенно важной вехой для России был 1881 г. – начало царствования Александра III, с невозможной ранее последовательностью переориентировавшее режим на официальную идеологию национализма. Дальнейший парадокс состоит в том, что национализм, логически исключающий, казалось бы, имперскую идеологию (уже в XX в. Честертон подчеркивал, что именно в качестве английского националиста является противником Британской империи!), становится к концу XIX в. идейным обеспечением империй и специально Российской империи. Политика насильственной «русификации» польских, балтийских, финских земель (т. н. «западных окраин»), столь характерная для двух последних царствований и вызвавшая очень острый протест Владимира Соловьева, противоречила не только этике, признающей права народов, но и традиционной имперской мудрости, требовавшей от русских монархов, например, до 1830–1831 гг. править Польшей не как «русской» территорией, но как польским владением их короны, имеющим особые права (даже когда эти права были отобраны Николаем I «в наказание» за восстание, этот акт при всей остроте и трагичности ситуации принципиально выглядел несколько иначе, чем отобраение в конце века традиционных прав у Финляндии, которую было абсолютно не за что «наказывать», просто во имя русского национализма как самодовлеющего принципа). Екатерина II и Александр I ясно понимали, что именно в качестве императоров они не могут позволить себе быть русскими «царями»; Александр III и Николай II мечтали быть именно «царями». И особенно парадоксальна, наконец, тенденция к сближению национализма с консервативно понятыми ценностями христианской традиции.

С этой, повторим еще раз, парадоксальной эволюцией идеи нации в ее сочетании с другими идеями связано очень важное событие умственной жизни под конец прошлого столетия – то,

которое было названо в заглавии книжки французского мыслителя Жюльена Бенда (1867–1956) «предательством клерков» («La trahison des clercs», 1927). Позволим себе напомнить смысл, который вкладывал в эту формулу ее создатель, играя на том, что слово «clercs» может означать и ученых «клириков» Средневековья, и просто «интеллектуалов», хотя бы сколь угодно антиклерикальных: он хотел сказать, что мыслители столь несхожие, как схоласты Средневековья и полемисты Просвещения, имели одну важную общую черту – они равно исходили из того, что мысль должна иметь ориентиры универсалистские, общие для всего человечества, надежно защищенные от групповых и племенных страстей, от иррационализма национальной, расовой и классовой стадности, и постольку сохраняли верность первоначальному обязательству «клерков»; эта верность грубо нарушается лишь тогда, когда приходят мыслители, ищущие не истины, но «немецкой», или «арийской», или «пролетарской» истины, или философии иррационального «жизненного порыва» (*élan vital* Бергсона). Я не собираюсь обсуждать историческую точность всего комплекса острых, откровенно страстных и пристрастных тезисов Бенда. Но христианин может извлечь из его труда один урок: становится заметно, как, подчиняясь логике борьбы с агрессивным антихристианством энциклопедистов, верующие христиане незаметно для себя принимали взгляды, философски более чуждые христианскому вероучению, нежели тезисы Просвещения. Эта опасность явилась рано, порой еще в начале XIX века. В свое время Жозеф де Местр, автор книги «О Папе», несомненно, считал себя католическим апологетом; это не мешало ему ради эффектного выпада против нехристианского гуманизма Просвещения высмеивать концепт человека как такового, человека вообще, настаивая на том, что в реальности встречаются только представители частных наций, культур и рас – и не замечая, что одним движением опрокидывает устои традиционной церковной антропологии! Такой крайний «номинализм» во времена схоластов не был бы приемлем ни для кого... Правда, это было отмечено еще до Бенда – а именно, Владимиром Соловьевым (в его статье о де Местре

для энциклопедии Брокгауза-Ефрона). Просвещение очень агрессивно нападало на традицию Церкви, между тем как националистический романтизм подчеркивал (и продолжает подчеркивать) свое почтение к ней как национальной традиции (порой возвращая некоторые души в ограду Церкви); и не всегда легко усмотреть, что Схоластика и Просвещение ведут свой резкий спор на одном языке, между тем как новый партнер в споре, осыпая Схоластику сомнительными комплиментами, вводит новый язык, часто разрушающий самую суть спора. Для самоосознания католицизма был важен тот момент (1926 г., накануне выхода книги Бенда!), когда Пий XI осудил идеологию Action Francaise, защищавшую, казалось бы, «*bel ordre catholique*», но защищавшую его в качестве французской национальной ценности.

Когда на арену русских дискуссий выступили ранние славянофилы, т. е. в царствование Николая I, интеллектуальная и социальная ситуация характеризовалась двумя важными «еще не». В плоскости интеллектуальной, описанное Бенда «предательство клерков» еще не приобрело достаточно отчетливых контуров, так что даже тематизация романтически-национальных ценностей пользовалась пока скорее метафизическим, морально-теологическим и в принципе персоналистским, нежели (квази-)биологическим понятийным языком. В плоскости социальной союз между официальной имперской политикой и русским национализмом (а также, что важно, панславизмом!) тоже еще не стал реальностью, что гарантировало для ранних славянофилов неудобную, но морально выигрышную роль мирной оппозиции «казенщине» и «чиновничеству». Современники умели отличить Алексея Хомякова и братьев Киреевских от идеологов официозного патриотизма. Неоспоримое свободолюбие ранних славянофилов доходит даже до некоего мирного анархизма; это было хорошо почувствовано родственным им в этом пункте Бердяевым. Опасному синтезу патернализма и глубокого антигосударственного аффекта у ранних славянофилов никак не следует сочувствовать; однако анархическая нота во всяком случае отделяла их от всего «казенного» (и адекватно

выражала некую константу русской ментальности, обычно прикрываемую фальшивым «государственничеством»). Ранние славянофилы были скорее мета-политиками, нежели политиками, что оставляло будущим поколениям (включая упомянутых выше Владимира Соловьева и Вяч. Иванова) возможность принимать всерьез только мистическую компоненту их мысли, отвлекаясь не только от политических, но и от конфессионалистских (т. е. антикатолических) ее аспектов. Славянофилы верили в особое предназначение славянства и специально России, усматривая его в борьбе с католицизмом; Соловьев и Вяч. Иванов видят его, напротив, в подготовке примирения конфессий, продолжая в него верить. Когда Достоевский пришел к своим православно-монархическим убеждениям, времена сильно изменились, что выразилось хотя бы в грубости его нападок на «жидов» и «полячишек», плохо совместимых с былым прекраснодушием 40-х годов; однако если мы будем видеть в нем не публициста «Дневника писателя» с его поразительными актуально-политическими obsessions, но автора гениальных романов, он окажется близок именно ранним славянофилам как по признаку универсализма своей аксиологии, так и по признаку мирноанархической тенденции. Но затем становятся заметными русские оппоненты западничества, иногда именуемые «почвенниками», в которых определенно выявляется ставшее фактом «предательство клерков», т. е. апелляция – по ходу защиты православной традиции – к понятиям (квази-)биологическим, т. е., собственно, раннерасистским: Николай Яковлевич Данилевский и отчасти Константин Николаевич Леонтьев. У них не остается уже ничего от раннеславянофильского универсализма, персонализма, мирного анархизма, от симпатий к славянской свободе, подвергаемых резкой и, надо сознаться, отчасти убедительной критике (позднее критика эта будет продолжена в работе о. Павла Флоренского «Около Хомякова»).

Так начинается спор о славянофильском наследии, который вел и против «почвенников», и против националистической политики официального Петербурга Владимир Соловьев. Необходимо подчеркнуть, что хотя спор этот временами

доходил до критики Соловьевым определенных аспектов также и раннего славянофильства, Соловьев имел основания полагать, что он, а не его оппоненты, верен определенным славянофильским константам. Будучи очень резким критиком русского национализма (и официозного союза между таковым и политикой империи), Соловьев долго продолжает связывать универсалистские надежды с имперским принципом, очищенным от скверны национализма и понятым в духе средневековой утопии Данте («De Monarchia»). Это заставляло его, вступая в конфликт и с русским официозом, и с русским либерализмом, сочувствовать непопулярной Британской империи. Необычно, но логично внутри системы мышления Соловьева, имперский принцип не только не отрицал вселенский магистериум Папы, но, напротив, требовал его и был обречен своей логикой на союз с ним. (Даже поздний Соловьев, сильно разочаровавшийся в подобных утопиях, заставляет в «Трех разговорах» гонимого Римского Первосвященника искать убежища именно в России, хотя там желанное примирение возникает из его встречи – пред лицом Антихриста – уже не с Императором, но со Старцем Иоанном.) Столь же логично, что когда Соловьев стал искать реальных контактов с деятелями католической иерархии, он отправился именно к Иосипу Юраю Штроссмайеру (1815–1905), – не только поборнику единства христиан, но и активному защитнику славянской («глаголитической») литургии, удостоившемуся от хорватского народа имени «Отца Отечества», а от официальной Вены – запрета, наложенного на дарование ему кардинальского сана. С точки зрения (экуменически переосмысленного) раннеславянофильского наследия, Соловьев не мог вести себя иначе. Конечно, его «панславизм» – не панславизм официального Петербурга, но скорее уж панславизм старого Крижанича.

Москва – Вена

Онтология правды как внутренняя пружина мысли Владимира Соловьева

*Если желания бегут, словно тени,
Если обеты – пустые слова, –
Стоит ли жить в этой тьме заблуждений,
Стоит ли жить, если правда мертва?
Вечность нужна ль для праздных стремлений,
Вечность нужна ль для обманчивых слов?
Что жить достойно, живет без сомнений,
Высшая сила не знает оков.
Высшую силу в себе созная,
Что ж тосковать о ребяческих снах?
Жизнь только подвиг, – и правда живая
Светит безсмертьем в истлевших гробах.
Вл. Соловьев*

Троекратное видение некоего лучащегося женственного лика и облика, самым Владимиром Соловьевым понятое как самораскрытие Софии Премудрости Божией и воспетое им с юмором стыдливости в поэме «Три свидания», стало, как известно, центральным символом эпохи, которая сама назвала себя символистской. Его долго по своему разумению обыгрывали поэты, сбиваясь на пародию, заменяя мягкий при всем неистовстве соловьевский юмор злой гейневской иронией. Позднее о нем говорили богословы – реже апологетически, чаще изобличительно. А потом о нем начали бесстрастно трактовать специалисты по истории русской культуры таких-то десятилетий: таинственное переживание Соловьева, уподобившее его Рыцарю бедному из пушкинской баллады, превращается в пункт биографической эрудиции, в примечание к тексту, в аксессуар эпохи... Вообще же оно обсуждалось больше, чем нужно: потому что есть же на свете вещи, о которых по избытку ли благоговения или по избытку недоверия, но лучше помолчать.

Нас должно больше интересовать другое: «виденье, непостижное уму», которое вошло в жизнь мыслителя: «И

глубоко впечатление в сердце врезалось ему»... То есть для самого Соловьева, пожалуй, это было то же самое видение, но для нашей способности понимания – другое, во всяком случае иной аспект того же. Речь идет о поразительно конкретном, предшествующем всякой абстракции переживании «правды» – того самого «добра», оправдание которого философ предпринял в своем капитальном труде. Если, по свидетельству современника, Соловьев «был честный, пламенный неутомимый искатель правды на земле и он верил, что она сойдет на землю» (слова Л. М. Лопатина), то «искание» правды и ее «схождение» на землю ни в коем случае нельзя понимать иносказательно. Правду можно искать, правда может сойти, потому что во внутреннем опыте Соловьева она не идеал, не «ценность», а реальность. Если у него сказано:

*Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви, -*

значит, он «умными очами» видит это солнце как действительность, более действительную, чем это кружащееся, исчезающее «все», а не как метафору для любви в «романтическом», сентиментальном или даже абстрактно-этическом смысле. При внешнем сходстве – ничего похожего на «золотую зарю идеала», о которой так неуверенно вопрошал в те же годы «людей-братьев» Надсон; главное различие не в том, что стихи его были куда слабее, а в том, что за словами Соловьева стоит узрение, одновременно интеллектуальное («умными» очами) и конкретное.

Идея правды, идея добра вызывает у Соловьева не просто любовь, но влюбленность. Влюбиться в Вечную Женственность – это еще нам понятно; но влюбиться в правду! У людей более заурядных нравственный закон вызывает другие эмоции: с ним, с этим законом, неуютно, как со строгим, уважаемым, но не очень притягательным наставником. Ну, быть задетым, когда правду обижают, – для человека порядочного долг; но как видеть в правде источник упоения? Читателя удивляет, что в трагедии Расина древние израильтянки повторяют рефрен: «О, упоительный Закон!» («O charmante Loi!»)²²³. Нам это кажется завитушкой во вкусе эпохи больших париков – но ведь это очень

близко настроению ветхозаветных текстов, где закон назван «утешением для человека», «веселием сердца», сладостью «лучше меда» (ср. Пс. 118:16,24,50,103,111 и др.). Не долгом, а сладостью. Что бы там ни говорил Кант.

Для Владимира Соловьева, хрупкого человека, подверженного приступам меланхолии, мысль о правде – подлинное веселие сердца. Это всегда сказывается на стиле: каждый раз, когда философ возвращается к своему заветному делу «оправдания добра», к изъяснению нравственных перспектив, загорается его красноречие, движение фраз делается легким, окрыленным, словно танцующим. В этом живом огне этического Эроса – обаяние всего написанного Соловьевым, источник его силы.

И здесь же – корни его слабости. С Эросом, как бы тот ни был духовен, трудно оставаться трезвым. Да, фразы льются легко – не чересчур ли? И ведь при этом для проповеднической, точнее, катехизаторской стратегии Соловьева очень характерно оперирование с исходными посылками и даже с лексиконом своего партнера, выражаясь по-бахтински, с чужим словом. Эта целенаправленная гибкость ума сливается с легкостью слога в напоре типично риторического уговаривания. Читая Соловьева, не раз и не два вспомнишь, что он принадлежал тому же времени и тому же кругу, что либеральные адвокаты вроде его доброго знакомого А. Ф. Кони. Благородные были люди, но ведь философу, не говоря уже о пророке, пристало убеждать не так, как убеждает либеральный адвокат. В соединении с умом, сильным в построении широких схем²²⁴, и русской склонностью к утопическому максимализму высокая риторическая потенция порождает угрозу «удобопревратности» – легкой обратимости выводов на сто восемьдесят градусов. Мыслитель знал об этой угрозе и напоминал о ней себе и другим очень резко.

«Удивил нас Соловьев, – передает А. Амфитеатров в «Литературном альбоме» рассказ современника. – Разговорился вчера. Ума – палата. Блеск невероятный. Сам – апостол апостолом. Лицо вдохновенное, глаза сияют. Очаровал нас всех... Но... Доказывал он, положим, что дважды два четыре. Доказал. Поверили в него как в Бога. И вдруг – словно

что-то его защелкнуло. Стал угрюмый, насмешливый, глаза унылые, злые. – А знаете ли, – говорит, – ведь дважды-то два не четыре, а пять? – Бог с вами, Владимир Сергеевич! Да вы же сами нам сейчас доказали... Мало ли что «доказал». Вы послушайте-ка... – И опять пошел говорить. Режет contra, как только что резал pro, – пожалуй, еще талантливее. Чувствуем, что это шутка, а жутко как-то. Логика острая, резкая, неумолимая, сарказмы страшные... Умолк, – мы только руками развели: видим, действительно, дважды два – не четыре, а пять. А он – то смеется, то – словно его сейчас живым в гроб класть станут».

Что логика и риторика, беспрепятственно движущиеся в разреженном воздухе универсалий, «удобопревратны», было выяснено еще софистами Эллады, основателями европейской логико-риторической традиции. Западный интеллектуализм убеждался в этом снова и снова. Но на Западе со времен схоластики пытались приручить эту «удобопревратность», выйти ей навстречу – чего стоит обыкновение Фомы Аквинского начинать каждый раз раздел «Суммы теологии» тезисом, обратным тому, который он готовится защищать, вплоть до тезиса о небытии Божием (с рассмотрением аргументации в пользу этого небытия)! – справиться с ней методической самопроверкой. Такой деловой подход не спасал и Запад от гносеологических драм, от прорывов «ничто», «смерти Бога». Но на Руси, не знавшей схоластики, зато терзавшейся страхом перед антихристовой подделкой истины – староверческий мотив, возвращающийся у позднего Соловьева, – эмоциональная окраска гносеологической драмы куда острее. Процедура, при которой тезис доказывается как антитезис антитезиса и к вере ведут через неверие, материализовалась у нас не в построении схоластических трактатов, а в атмосфере романов Достоевского. Там Аквинат – здесь Достоевский: контраст говорит о многом. Немало спорили о том, прототипом кого именно из братьев Карамазовых – светлого Алеши или темного Ивана – послужил молодой Соловьев; но сама возможность такого спора содержательнее и плодотворнее для характеристики Соловьева, чем любой из двух предлагаемых

ответов. Думая о Соловьеве, вспоминаешь отзыв о нем епископа Штроссмайера – «*anima Candida*» («душа без лукавства»); но вспоминаешь и слова из романа Достоевского – «широк человек, я бы сузил». Это Иван, которому непостижимым образом дана благодатность Алеши; или это все же Алеша – но с интеллектуальными искушениями Ивана с его двоящимися мыслями (что, как известно, не чуждо Алеше и у Достоевского).

Необычный облик Соловьева вызывал у современников и вызывает у нас ассоциации преимущественно из сакрального ряда – библейский пророк. Длинноволосый и длиннобородый назорей, чьей головы не должна касаться бритва. Дети называли его «Батюшка», а то и «Боженька». «Почему-то хочется назвать такие пальцы перстами» (М. Д. Муретов). «Мне думается, такие лица должны быть у христианских мучеников» (слушательница соловьевских лекций на Высших женских курсах). Но стоит задуматься, что облик этот – гиперболизирующая трансформация характерного обличия. Длинные волосы и бороды носили в России не только духовные лица, но и нигилисты – «новые люди» 60-х годов; на этой амбивалентности внешнего признака основано, как помнит читатель, смешное недоразумение в рассказе Лескова – дьякона принимают за нигилиста. Амбивалентности придает содержательный характер то обстоятельство, что новые люди, по большей части выходцы из духовного сословия (с которым был генеалогически связан и Соловьев), мыслили свою миссию в квазирелигиозных понятиях, замешанных на аскетизме и эсхатологизме. Чего стоит само выражение «новые люди»! (Ср. новозаветные тексты о «новом человеке».)

Этику шестидесятников Соловьев глубоко уважал, а ее ненасильственный вариант, в общем, принимал. Он находил только, что их онтология не на уровне этики. «Нет ничего, кроме материи и силы; борьба за существование произвела сначала птеродактилей, а потом плешистую обезьяну, из которой выродились и люди; итак, всякий да полагает душу свою за други своя» – в такой шутке суммировал он соотношение и того и другого. Его тревожило противоречие, впоследствии

обстоятельно описанное Г. Федотовым в статье «Трагедия интеллигенции»: чиновники, по-язычески поклоняющиеся кумиру земной власти, ссылаются на христианство, а члены интеллигентского «ордена», жаждущие жертвенного служения, исповедуют материализм Бюхнера и Молешотта. И он верил, как будет верить тот же Федотов, что «гуманность» и «порядочность» гражданина не чужды христианской святости, не враждебны ей, как получалось у Константина Леонтьева, а скорее составляют ее нижнюю границу. Святость может быть несравнимо выше интеллигентских добродетелей, но она не может опускаться ниже.

Владимир Соловьев, этот мистик, утопист, «рыцарь-монах», как его назвал Блок, был неожиданно чутким к практическим проблемам. Мало кто видел в ту пору яснее его масштаб национального вопроса – судьбы русского народа связаны узлом истории с судьбами других народов, и, если христианин не находит способа взглянуть на дело по-христиански, его христианство недействительно. Его страшила ложная безопасность, предоставленная православию в Российской империи, потому что при первом историческом повороте за нее придется расплачиваться.

*Мирный сон снится вам,
Мы уж не верим снам...*

Да, вера Соловьева знает до конца искус «удобопревратности», но знает и выход из него: «...но совести укор сильнее всех сомнений». На руинах многих соловьевских конструкций эта вера продолжает и сегодня внятным языком говорить нам, что правда – мерило для всего состава общественной практики человека, без малейшего исключения, что Бог пребывает с людьми «в потоке мутном жизненных тревог», – или это не Бог, даже не идеал, а идол.

И до тех пор, пока жива будет русская интеллигенция, на чьем специфическом языке Соловьев высказал свою весть, выходящую далеко за пределы этого языка, будут люди, которые на соловьевский вопрос, заданный России:

*Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса или Христа? –*

отвечают чем-то вроде молчаливой присяги.

Мы призваны в общение

*Верен Бог, Которым вы призваны в общение
Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего.*

1Кор. 1:9.

*...о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам,
чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение –
с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом.*

1Ин. 1:3.

Не мне, не мне бы говорить о том, что это такое – общение с Богом. Об этом надо спрашивать тех, чье знание – из опыта. Это очень не похожие на меня люди – подвижники, именно ради общения с Богом отдавшие все и до конца. Об этом вновь и вновь говорится в евангельских притчах. «Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое нашед, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет и покупает поле то. Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, нашед одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Мф. 13:44–46). Скрытое сокровище, драгоценную жемчужину стяжает тот, кто пожертвует всеми земными пристрастиями и собственной «самостью» (недаром монах при постриге отдает свое имя, каким его звали с детства). Как говорит великий аскетический учитель VII в. преп. Иоанн Лествичник, это – «невозвратное оставление» и «глубина молчания». Подвижники, отдающие общению с Богом все силы своего неразделенного сердца, смотрят на нас ведь не только с древних икон и фресок, не только из «уснувшей памяти веков», как сказано у Владимира Соловьева. И сегодня реальность подвижничества – живая. Кто-то совершает свой безмолвный подвиг в ту самую минуту, когда я обдумываю эти строки или когда ты, читатель, их проглядываешь. За себя и за нас. Кто-то отвращает свой взор от всех вещей и от собственной воли, чтобы неотрывно смотреть в одну сторону – в сторону Бога. Кто-то сходит в «глубину молчания», по Иоанну Лествичнику, чтобы слышать голос Бога, зов Бога. Эти люди – знают.

Но не они пишут статьи для мирских книжек.

Как же мне справиться с моей задачей? Я не монах и не подвижник в миру. И горе мне, если я хоть на мгновение, хоть отчасти, совсем тонко, прямо-таки неуловимо *вообразу* себя чем-то подобным – чем-то, что я не есмь в жизни! Если я на сцене незримого театра, наедине с собою примусь примерять себе вычитанные из книг и додуманные услужливым рассудком чувства и мысли настоящих подвижников; а потом с наилучшими намерениями, теми самыми, которыми вымощен путь в ад, буду излагать их для тебя, читатель, отнюдь не заявляя вульгарной претензии на то, что это мои чувства, мои мысли, но всем поведением, включая «смирненные» отнекивания – то, что учителя подвижничества осуждали под именем «смиренноглаголения», сиречь смирения на словах, – внушая тебе роковую неотчетливость в упомянутом вопросе! Горе мне и горе тебе; это значило бы, что ты – в руках обманщика, а я – в руках Обманщика. Еще в средние века знали, что любимое занятие беса – обезьяннить Бога (*diabolos simia Dei*). Кто осмеливается без должного чувства дистанции говорить о богообщении подвижников иначе, нежели из выстраданного собственного опыта, начинает спектакль, на котором суфлером будет бес. Если не драматургом и режиссером.

И вот самое первое правило, касающееся общения с Богом, правило, которое должен знать каждый: в этом деле нет места воображению. Как сказала замечательная религиозно-философская писательница нашего столетия Симона Вейль, воображение перекрывает именно те каналы, по которым только и может дойти до нас реальная, действенная благодать. Традиционный язык аскетики именуется духовный самообман «прелестью» (тот же корень, что в слове «лесть»). Если грех, вина, суэта препятствуют общению с Богом, то «прелесть» подменяет его собой, исключая самую его возможность. С Богом можно встретиться везде – даже в аду, как сказано псалмопевцем: «сойду ли в преисподнюю – и там Ты» (Пс. 138:8); христианская традиция говорит о сошествии Христа в ад... Есть только один род места, где встреча с Богом заведомо

невозможна по определению: это место воображаемое. Там можно встретить только поддельный призрак Бога – и да оградит Ангел-Хранитель каждого из нас от такой встречи! Есть только один персонаж, через которого немислимо быть пророчеству: это лжепророк. Дух веет, где хочет, и Валаамова ослица пророчествовала; но лжепророк выдумал себя как пророка, себя, которого на деле просто нет – как же Богу разговаривать с тем, кого нет? Ни одна самомалейшая реальная тайна не раскроется сердцу, утешающемуся тайнами мнимыми. Почему отпетым грешникам, по смыслу стольких евангельских текстов, легче встретиться с Богом, чем фарисею? Потому, и только потому, что они не обманывают себя относительно состояния своего «я»; а фарисей принимает за свое «я» некую внешнюю личину. Он, в самом буквальном смысле, как сказал бы ребенок, «воображает о себе».

Еще не все пропало, пока в стене, замкнувшей нашу «самость», есть окно, через которое можно видеть сущее – то, что реально, ибо не подвластно нашему своеволию. Вещи, каковы они суть. Ближний, каков он есть. И во всем, и бесконечно отличный от всего – лик Бога. Его взгляд, проходящий через окно. Чем больше мы ограничили наше себялюбие, тем шире окно. Но вот когда мы впадаем в состояние «прелести», мы закрываем окно – зеркалом. Перед зеркалом наше «я» может принимать позы, самые что ни на есть благочестивые, благообразные и благолепные. Оно может вперяться в гладь зеркала, пока в ней не замаячат фантомы собственного нашего подсознания, миражи нашей внутренней пустыни. Это – самая безнадежная ситуация. Для любого общения, и для общения с Богом как самого глубокого из общений, эгоизм и эгоцентризм равно губительны; а возможно, эгоцентризм даже злокачественнее грубого эгоизма. Эгоизм – явное, очевидное, постыдное торжество самого низменного в человеке; а эгоцентризм, переориентируя на иллюзию весь внутренний состав человека, способен обратить в ложь и возвышенное в нем. Находящийся в «прелести» эгоцентрик может весь замирать от восторга перед собственной готовностью на жертву ради Бога и ближнего. Но его

необходимое условие при этом – чтобы и ближний, и Бог были его фантазиями, проекциями вовне его собственной психики. Ни реального ближнего, ни реальности Бога эгоцентрик не примет. От всего действительного он надежно укрыт своим зеркалом, занявшим место окна. Основа общения – уважение к свободе личного бытия того, с кем мы общаемся. Злая воля «самости» стремится поработить ближнего, поглотить его личность. Она посягает и на верховную свободу Бога. Это странно и страшно, однако довольно обычно: человек, казалось бы, искренне верующий, спешит безапелляционно решать за Бога, подсказывать ему свои приговоры, выражает собственную волю как Его волю. Даже праведнику не всегда легко смириться с тем, что Бог – свободен. Библейская Книга пророка Ионы повествует об огорчении, о раздражении человека, возроптавшего на Бога за то, что Бог в суверенном акте помилования отменяет собственный приговор, дает духу Своей любви восторжествовать над буквой Своего слова. Абстрактное высшее «Существо», любезное философам «Божественное Начало» ни за что так не поступило бы. А вот Бог Живой – поступает. «Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множества скота?» – вот Его ответ негодующему пророку (Ион. 4:11). Особенно поразительно упоминание домашних животных: подумать только, теплое дыхание скота – реальность, ради которой Судия берет слово назад и переменяет предначертанную судьбу обреченного города. Он свободен – пожалеть. Пока мы, с верой или скепсисом, понимаем это более или менее сентиментально, может показаться, будто проблем для верующего здесь нет; не утешительнее ли, в самом деле, иметь Бога, Который способен помиловать, нежели немилостивого? Разве что для скептика такая перспектива особенно недостоверна как раз в силу своей утешительности – человеку свойственно, скажет он, принимать желаемое за действительное; даже его скептицизма едва ли хватит на то, чтобы усомниться, действительно ли желаемо желаемое. Но дело не так просто. Пока речь идет о том, чтобы пожалели нас, простили и помиловали нас, нам это нравится.

(Господи, в наших городах миллионы людей не умеют отличить правой руки от левой – смилуйся над нами!) Проблемы возникают, когда предмет вольной, а потому поистине неисповедимой милости Божией – не мы, а некто иной. Этот иной может быть злым обидчиком. Пожалуй, мы особенно уверены в нашем праве требовать от Бога неумолимости в тех случаях, когда обида – не личная, а национальная, всенародная. Во время войны у одного очень уважаемого иерарха вырвалось заверение, что немца Бог не любит и любить не может. Не так ли пророк Иона пытался возбранить Богу любить ниневитян – злейших врагов его народа? Но ему пришлось простонать: «Потому я и побежал в Фарсис, ибо знал, что Ты – Бог благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и сожалеешь о бедствии. И ныне, Господи, возьми душу мою от меня, ибо лучше мне умереть, нежели жить» (Ион. 4:2–3). Вот, оказывается, до чего тяжело бывает тому, чей Бог – «Бог благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый», Бог жалеющий, Бог Живой.

Свободу Бога не всегда легко принять и тогда, когда Он милует тех, кто нам вовсе не враги. Вспомним евангельскую притчу о Блудном Сыне. Старший брат, наверное, очень удивился бы, если бы мы спросили его, считает ли он младшего своим врагом. Но он настолько уязвлен щедростью прощения, которое отец излил на младшего, что ему не хочется войти в отцовский дом и разделить общее веселье. Как же, он жизнь свою положил на то, чтобы заслужить, заработать свои сыновние права в доме. И этого заслуженного, заработанного, причитающегося права у него никто не отнимает; от отца еще раз подтверждено: «сын мой! ты всегда со мною, и все мое твое» (Лк. 15:31). Но младший, который ничего не выслужил себе, кроме срама, – ну, пусть бы еще отец его простил на каких-то условиях; но зачем, зачем это прощение – такое праздничное, пиршественное, безгранично щедрое? Что бы ни было, благонравный исполнитель отцовских приказов хотел бы удержать чувство превосходства над кающимся беспутником, которое соответствует его понятию о «справедливости». (То же понятие – у других персонажей евангельских притчей, например,

у фарисея, благодарящего Господа за то, что он, фарисей, не таков, как прочие, грешные люди, или у работников, сполна получивших договорную плату, но обиженных тем, что их товарищи, нанятые попозже и работавшие поменьше, из чистой милости получили столько же.) Всем этим «правильным» людям хотелось бы, чтобы Бог миловал не чересчур великодушно, а в меру, «не переборщив»; это значит, что в тайне своей души, быть может, не вполне понимая, что делает, каждый из них навязывает Богу свою собственную меру. И каждому из них Бог отвечает: «Разве Я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что Я добр?» (Мф. 20:15). И еще: «не ваши пути – пути Мои» (Ис. 55:8).

Есть люди, которым легче телом и душою повергаться перед Богом во прах, простираться ниц перед Его беспредельным и запредельным величием, чем каждый миг воздавать Ему самое простое уважение, такое, какое мы обязаны воздавать даже ближнему, даже равному, тем более – старшему. Простая наука, которой хорошие родители учат детей. Дослушивать, не перебивая. Притихнуть, чтобы как следует расслышать. Не стараться непременно оставить себе в разговоре последнее слово. Не «вклиниваться» в речь Собеседника, не подсказывать Ему. Без этих элементарных правил общение вообще невозможно, тем более – общение с Богом.

У самых истоков библейской традиции – запрет: не сотвори себе кумира. Кумир здесь – не просто произведение языческой религиозной пластики, божок из дерева, камня или металла. Кумир – это материализация кощунственной идеи о божестве, которым можно манипулировать. Будучи сотворен руками человеческими, кумир остается во власти этих рук как магическое орудие, при помощи которого община может расширить свою власть над миром зримым и незримым. Кумир – так сказать, нужная вещь. Выбор между ним и Богом Живым Библии – это выбор между манипуляцией и общением. Самый решающий выбор, который мы вновь и вновь совершаем в нашей жизни. Не «вклиниваться» в речь Собеседника, не

подсказывать Ему. Без этих элементарных правил общение
вовсе невозможно, тем более – общение с Богом.

Брак и семья

Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи

Пусть читатель не ожидает чего-то вроде маленькой богословской диссертации, выстроенной по правильному, заранее готовому плану, с выписками из Отцов Церкви и авторитетных духовных писателей в нужных местах.

Скорее, это будут признания, записанные почти без системы – и донельзя личные. Настолько личные, что записывать их не совсем легко.

Дело в том, что для меня, каков я есмь, вопрос о пережитом и переживаемом мною опыте отношения к моим покойным родителям, к моей жене, к моим детям – слишком неразрывно связан с иным вопросом – почему, собственно, я верю в Бога?

Этот опыт для меня – пожалуй, наиболее веское доказательство бытия Божия.

Спросите у настоящего инок о его иночестве, у настоящего отшельника о его отшельничестве – и вы услышите самые достоверные рассказы о Боге, какие вообще могут быть. Меня Бог не сподобил быть ни иноком, ни отшельником. Но Он сподобил меня быть сыном, мужем и отцом – и отсюда я знаю то, что я знаю, чего я, раз узнав, уже не могу не знать.

Поэтому для меня не убедительно никакое мировоззрение, кроме веры.

Последовательно безверное сознание²²⁵, как кажется, неспособно дать сколько-нибудь сообразного ответа на вопрос о простейших реальностях человеческой жизни. Эти реальности для него неизбежно рассыпаются, дробятся на свои составляющие (на свои плоскостные проекции), обращаясь в какую-то труху и решительно переставая быть реальностями.

Относительно «плоскостных проекций» необходимо отступление. Я чрезвычайно далек от того, чтобы посягать на права науки. И даже на права «рационализма» – при единственном условии: лишь бы он не покидал пределов, в

коих он остается, – рациональных. Каждая наука, каждая научная дисциплина – ибо наука живет лишь в конкретной множественности научных дисциплин (способных к взаимодействию, к частичным синтезам, но и ревниво оберегающих свою методологическую обособленность друг от друга), а не как мифическая Наука «вообще», Наука с большой буквы, – имеет право и обязанность снимать с изучаемого предмета проекции на свои экраны и работать с этими проекциями²²⁶. Но вот мировоззрение, заслуживающее такого имени, не может иметь дело с проекциями. Оно потому и «мировоззрение», что силится «взирать» на мир, а не на методологические экраны. «Научное мировоззрение» – это *contradictio in adjecto*. Напротив, «целостное мировоззрение» – это плеоназм: какое же это, спрашивается, мировоззрение, если оно не целостное? Конечно, в силу несовершенства, неполноты человеческого знания, даже духовного, даже праведно-духовного, всякое мировоззрение реализует лишь воспоминание об императиве целостности. Как раз христианин менее всего расположен с этим спорить. У апостола Павла сказано: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1Кор. 13:12). Однако хотя бы сквозь тусклое стекло²²⁷ мы обязаны смотреть в должную сторону, не позволяя отвлечь нас идеологическими фантомами, паразитирующими на реальности науки. И психология, и физиология – почтенные дисциплины. Но когда наши современники, сами того не замечая, в бытовом, отнюдь не профессионально-научном разговоре, говорят о «психологии» человека, когда имеется в виду его духовная жизнь, и о его «физиологии», когда имеется в виду его телесная жизнь, то есть подменяют даже на лексическом уровне понятие некоей реальности понятием науки, эту реальность изучающей, – этот словесный обиход свидетельствует отнюдь не о широком распространении научного подхода, но, напротив, о дефиците рациональности.

Вернемся, однако, к предмету.

Что для безверного сознания действительность супружества? Во-первых, «секс», «физиология», иначе говоря, та самая «плоть», о которой французский поэт Малларме, надо

сказать, достаточно далекий от чего бы то ни было похожего на христианский аскетизм, с такой правдивостью отметил, что она сама по себе, «увы», вещь невеселая («La chair est triste, hélas!...») Ах, что в настоящих поэтах, хотя бы и неверующих, хорошо – что они, будучи по большей части отнюдь не праведниками, не участвуют в рекламной пропаганде ада. А кто не учился французскому, пусть перечитает раннюю Ахматову («О, как сердце мое тоскует! Не смертного ль часа жду?»). Наш современник, силившийся устроиться повеселее, разучивая по книжкам приемы сексуальной техники, – разве от него не разит за версту унынием? Не хочется называть в такой связи имя, вправду славное, но холостяк Иммануил Кант, бедняга, определил брак как контракт о взаимной передаче в пользование соответствующих частей тела; это, без сомнения, самая неостроумная и бессодержательная дефиниция, какая когда-либо приходила на ум этому великому мыслителю. Но продолжим наш перечень. Пунктом вторым идет «психология», то есть спонтанные эмоции, которые по определению переменчивы, да и противоречивы: «хочется» человеку одновременно самых взаимоисключающих вещей. Эмоции – всего лишь эмоции: говорливый парламент, в котором ораторы так перебивают друг друга, что не приведи Господь! Мало того, что «психология» при таком взгляде – часть, потерявшая свое целое; она сама продолжает дробиться на атомы противочувствий. Пунктом третьим идет «социология»: семья как «ячейка общества». Невкусно. Пунктом четвертым – «экономика»: совместное ведение хозяйства. Так. Пунктом пятым – «мораль». Час от часу не легче.

А все вместе – не труха ли?

И не то – и не то – и не то.

Подобным же образом обстоят дела с материнством, отцовством, сыновством. Снова «физиология» (в данном случае «генетика» + «эмбриология»). Снова «психология» – не в последнюю очередь, разумеется, всем известный «Эдипов комплекс». Снова «социология»: семейное воспитание как общественный институт. Снова «экономика». Снова «мораль».

Все проекции – только не сама вещь, слава Создателю, известная мне по опыту. Неверующие люди обречены быть, в виде неизбежной компенсации, исключительно легковверными. Они принимают чертежи и схемы, полезные в деле, в профессиональном употреблении, но бессмысленные вне этого дела, за подлинный образ реальности.

Но я же знаю, знаю! Мой опыт мне дан, и забыть его невозможно. Ничего похожего на его несравненную простоту в вышеприведенных перечнях нет как нет. Но вот я слышу совсем иные слова – и настораживаюсь, и начинаю понимать опытно воспринятое. Скажем, это слова апостола Павла о том, что всякое отцовство на небе и на земле именуется от Бога Отца (Еф. 3:15). И о браке: «Будут двое во едину плоть» , – обескураживающая, неожиданная точность этих слов стала мне окончательно ясна, кажется, только после моей серебряной свадьбы. Не казенная «ячейка общества». Не романтический «союз сердец».

Единая плоть.

Благословенная трудность семьи – в том, что это место, где каждый из нас неслыханно близко подходит к самому важному персонажу нашей жизни – к Другому.

Специально для брака свойство Другого быть именно Другим резко подчеркивает два запрета: библейский запрет на однополую любовь и запрет на кровосмешение. Мужчина должен соединиться с женщиной и принять ее женский взгляд на вещи, ее женскую душу – до глубины своей собственной мужской души; и женщина имеет столь же трудную задачу по отношению к мужчине. Честертон, восхвалявший брак как никто другой, отмечал: по мужским стандартам любая женщина – сумасшедшая, по женским стандартам любой мужчина – чудовище, мужчина и женщина психологически несовместимы – и слава Богу! Так оно и есть. Но этого мало: мужчина и женщина, создающие новую семью, должны прийти непременно из двух разных семей, с неизбежным различием в навыках и привычках, в том, что само собой разумеется – и заново привыкать к перепадам, к чуть-чуть иному значению

элементарнейших жестов, слов, интонаций. *Vom* чему предстоит стать единой плотью²²⁸.

Что касается отношений между родителями и детьми, тут, напротив, единство плоти и крови – в начале пути; но путь – снова и снова перерезание пуповины. Тому, что вышло из родимого чрева, предстоит стать личностью. Это – испытание и для родителей, и для детей: заново принять как Другого – того, с кем когда-то составлял одно неразличимое целое в теплом мраке родового бытия. А психологический барьер между поколениями до того труден, что поспорит и с пропастью, отделяющей мужской мир от женского, и со рвом, прорытым между различными семейными традициями.

Ох, этот Другой – он же, по словам Евангелия, Ближний! Все дело в том, что мы его не выдумали – он неумолимо, взыскательно предъявляет нам жесткую реальность своего собственного бытия, абсолютно не зависящую от наших фантазий, чтобы вконец нас измучить и предложить нам наш единственный шанс на спасение. Вне Другого нет спасения; христианский путь к Богу – через Ближнего. Это язычнику свойственно искать Бога прежде всего в чудесах мироздания, в мощи стихий, в «космических ритмах», как выражаются наиболее склонные к подобному слогу из наших современников, – или в не менее стихийных безднах собственного подсознания, населенного, говоря по-юнговски, «архетипами». Не то чтобы христианам было уж вовсе запрещено радоваться красотам Божьего создания; Господь Сам похвалил полевые цветы, превосходящие великолепием царя Соломона во всей его царской славе. Нет абсолютного запрета и на то, чтобы прислушиваться к голосам собственного молчания; но уж тут велено быть осторожными, чтобы не впасть нам в прелесть, не принять акустических фокусов нашей внутренней пустоты за голос Божий, – а то выползет из этой пустоты страшный зверь, именуемый в аскетической традиции «самость», и слопаёт нашу бедную душонку, и уляжется на ее место. Двадцать пятая глава Евангелия от Матфея учит нас искать Бога прежде всего – в Ближнем: абсолютную инаковость Бога, *das ganz Andere*, «совершенно иное», как сформулировал немецкий религиозный

философ Рудольф Отто 80 лет тому назад²²⁹, – в относительной инаковости Другого, взыскательность Бога, – во взыскательности Ближнего. «Так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне». Что не сделано для Другого во времени, не сделано для Бога в вечности. Поэтому заповедь о любви к Ближнему "подобна" заповеди о любви к Богу (Мф. 22:39). Но Бога, как отмечено в 1 послании Иоанна Богослова, никто никогда не видел (1Ин. 4:12); а потому, увы, нам нетрудно обманывать себя, подменяя реальность Бога собственной фантазией, выдумывая некоего удобного божка по заказу вышеназванной «самости», привязываясь к своей мечте и принимая эту привязанность за святую любовь. С Ближним, с Другим, проделать все это труднее – именно потому, что он Другой. Не дай Бог молодому человеку настроиться на то, чтобы искать «девушку своей мечты»: весьма велика вероятность, что как раз та, которая вполне могла бы стать для него радостью и спасением, наименее похожа на этот призрак, а другая, напротив, ложно ориентирует его обманчивым сходством. Не дай Бог начинающим родителям планировать будущие отношения с детьми на те времена, когда последние будут подрастать: все будет иначе. И слава Богу. Не дай Бог и детям из ложного пиетета в фантазии наделять своих родителей несуществующими добродетелями; во-первых, они рискуют не приметить за таким занятием того добра, которое есть, а во-вторых, самый неприглядный человек – более адекватный предмет для любви, чем самый импозантный истукан. Бог наш есть Сущий и Живый, и с мнимостями общения не имеет.

«Самости» трудно примириться с волей Другого, с правами Другого, с самим бытием Другого. Это искушение всегда наготове. Кто не знает хрестоматийной фразы из пьесы Сартра «Взаперти»: «Ад – это другие»? Но здесь самое время вспомнить слова Иоанна Богослова: «Кто говорит: «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1Ин. 4:20). Всерьез принять волю Бога, права Бога, бытие Бога – право же, не легче. Для нашей «самости» это как

смерть. Впрочем, почему же «как»? Смерть и есть – без метафор, без гипербол.

А если абсолютную инаковость Бога, то есть Его трансцендентность, нам почему-то все же легче понять, чем весьма относительную, но непереносимую инаковость нашего собрата по принадлежности к роду человеческому, – уж не значит ли это, что с нами случилось наихудшее: что мы подменили Бога Живого – богом выдуманным?

Протестантский теолог Дитрих Бонхёффер, которому довелось заниматься теологией преимущественно в условиях гитлеровской тюрьмы и который был под конец войны гитлеровцами повешен, говорил, что самый безупречный способ пережить опыт Трансцендентного – это принять «я» другого. Не будем обсуждать специально бонхёфферовского контекста этого тезиса; отметим лишь, что тезис находится в добром согласии с упомянутой выше двадцать пятой главой Евангелия от Матфея. Есть над чем задуматься: в глазах свидетеля правды Божией каждый другой именно в силу своей инаковости дарит нам переживание Бога; с точки зрения сартровского персонажа, он по той же причине дарит переживание ада. Размышляя и над этим контрастом, и над природой ада, каковая, по совокупному свидетельству святого аскета VII в. Исаака Сириянина, Достоевского и Бернаноса, состоит в мучащей и уже окончательной невозможности ответить любовью на данность бытия Бога и Ближнего²³⁰, и над тем многозначительным фактом, что один и тот же огонь является как символом любви, так и символом геенны, – я написал когда-то стихи. Решаюсь предложить их терпеливому читателю (напомнив, если нужно, что словами «услышь, Израиль» – Втор. 6:4 – вводится знаменитое библейское исповедание единства Бога, Которого должно возлюбить «всем сердцем», «всею душою» и «всею силою»). А открываются они вышеупомянутой цитатой из Сартра.

*«Другие – это ад»; так правду ада
ад исповедал. Ум, пойми: в другом,
во всяком, – другой, во всяком – кто
не я, меня встречает непреложно*

*Единый и Единственный – услышь,
Израиль! – и отходит вновь и вновь
к Его единству, и превыше всех
обособлений, разделений – то,
что отдано другому: хлеб и камень,
любовь – и нелюбовь. И пусть их тьмы
неисчислимы и толпы, этих
других; и пусть земному чувству близость
есть теснота, и мука тесноты, –
Себя отречься Он не может: другу –
и Друг, и Дружество; для нелюбви –
воистину Другой. Любовь сама –
неотразимый, нестерпимый огонь,
томящий преисподнюю. Затвор
блаженной неразлучности – геенне
есть теснота, и мука тесноты.
Другой – иль Друг; любой – или Любимый;
враг – или Бог. Не может Бог не быть,
И всё в огне Его любви, и огонь
один для всех; но аду Бог есть ад.*

Разумеется, все, что сказано выше о благословенных трудностях семейной жизни, относится и к тому особому роду христианской семьи, каковой мы называем монашеской общиной. И в кругу монастыря теснота и принципиальная нерасторжимость отношений между людьми могут стать страшным испытанием. И там испытание это по сути своей – спасительно. «Претерпевший же до конца спасется» (Мф. 24:13). Разумеется, между атмосферой монастыря и атмосферой самой набожной семьи есть бьющее в глаза различие; и все же сходство центральной проблемы и путей ее разрешения – существеннее. Не одежда и не набожная жестикуляция делают монаха; и даже аскетические подвиги, при всей их важности, все-таки не так важны, как смирение, терпение, братолюбие и миролюбие. Как готовность умалить себя – перед другим. Как любовь.

«Если я раздам все имение мое, и если предам тело мое на сожжение, но любви не имею, – нет мне никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует любовь, не ревнует любовь, не кичится, не надмевается, не поступает бесчинно, не ищет своего, не раздражается, не ведет счет злу, не радуется неправде, но сорадуется истине; все покрывает, всему верит, на все надеется, все переносит. Любовь никогда не кончается», – писал апостол Павел (1Кор. 13:3–8).

И еще парадигма семьи значима по отношению к такой общности людей, которая именуется родом человеческим. Это должно быть высказано без всякой тени приукрашивающей сентиментальности. Люди, конечно, и впрямь – братья; но, как заметил в свое время Волошин, со времен Каина и Авеля мы очень хорошо знаем, чем брат может быть для брата. О, еще бы, скажем мы сегодня. Братья сербы, братья босняки...

Стоит вспомнить, что когда Христа спросили, кто для человека – ближний, он ответил притчей о Милосердном Самарянине (Лк. 10:29–37), то есть о Милосердном Инородце. Это было, сознаемся, довольно сильно: почти так, как если бы Он сегодня стал говорить боснякам – о Милосердном Сербе или наоборот. (В гитлеровской Германии один честный священник в проповеди предложил своим слушателям подставить на место самарянина – еврея.) Не усматривается ли здесь крайнего обострения того принципа, о котором было говорено выше в связи с запретом на кровосмесительные браки и согласно которому мы должны признать своего – именно в чужом и чуждом? Задумаемся о том, что в родословии Господа нашего по Евангелию от Матфея из женщин упомянуты только те, которые приходили откуда-то извне: нет честных, почтенных матрон – ни Сарры, ни Ревекки, ни Лии, ни Рахили, доньне поминаемых как прообразы благословенного материнства в чине православного бракосочетания, однако есть минимум три иноплеменницы – и хананеянка Фамарь, переодевшаяся языческой храмовой блудницей, чтобы зачать своих близнецов от Иуды, и Рахав, тоже хананеянка и к тому же впрямь блудница из города Иерихона, и моавитянка Руфь, прилегшая в поле к ногам седовласого Вооза, что было трогательно до слез, но

ведь тоже довольно дерзновенно. А рода и племени Вирсавии, жены хетта Урии, мы не знаем; зато знаем ее историю. В целом не очень-то похоже на торжество чистопородности – ветхозаветного идеала «семени святого» (Ис. 6:13), «семени чистого» (Иер. 2:21). Да и на торжество благонравия.

Зато эти женщины представляют все человечество, с разноголосицей языков, с разнoboем устоев, нравов, обычаев. Со вселенской виной, которая только и может быть оправдана, что рождением Христа. Только и может быть искуплена, что любовью Христа.

Искупление, исправление, оправдание – это ключевые понятия христианства.

Видишь ли, читатель: христианин – это здравомыслящий зануда, которому при виде неправильно идущих часов является тривиальная мысль, что их надо снести в починку. А ведь возможны идеи куда более интересные и острые. Например: никакого правильного времени все равно нет, правильное время – догматическая и авторитаристская выдумка. То, что показывают часы, и есть один из возможных ответов на вопрос: который час. Или так: часы есть предмет столь презренный, хотя бы по своей ориентации не на вечность, а на время, что надо не чинить, а поскорее разбить.

На плотское бытие человека возможны два воззрения, наиболее противоположные христианскому. Первое – неоязыческое: пол не только не нуждается в очищении и освящении – напротив, он, и только он, способен оправдать и освятить все остальное. Когда-то на эту тему декламировали романтики, включая Ницше (которому это поразительно не шло). Потом ей посвятили немало красноречия Василий Розанов и Д. Г. Лоуренс. Ныне она чем дальше, тем больше отходит в ведение расторопной рекламы «девушек без комплексов». Второе воззрение – неоманихейское: пол до того дурен, дурен сущностно, онтологически, что ни оправдать, ни освятить его заведомо невозможно. Логически оба воззрения вроде бы радикальнейше исключают друг друга; предмет, однако, таков, что с логикой сплошь да рядом оказывается

покончено очень скоро, и тогда оба умонастроения, становясь попросту *настроениями*, сменяют друг друга примерно так же, как сменяют друг друга эйфория и депрессия у невротика. Такой алогический маятник настроений чрезвычайно характерен для психологии того же романтизма, игравшего контрастами безудержной ангелизации и столь же безудержной демонизации эротического. Психология эта контрабандой просачивалась в христианскую мысль Владимира Соловьева, куда суровее относившегося к браку, чем к романтической и платонической влюбленности – при условии ее платонизма. Русскому читателю не нужно напоминать, как эта часть соловьевского наследия отыгралась в жизни и творчестве Блока. Но Соловьев или Блок – это уровень как-никак трагический. В наше время он обычно сменен той простотой, что хуже воровства; но алогическое совмещение несовместимого при таких условиях еще больше бьет в глаза. Никогда не забуду, как одна поборница сексуальной революции, в пререканиях со мной чрезвычайно энергически отстаивавшая суверенную и самодостаточную красоту пола как такового, при очередной встрече вдруг принялась бранить природное поведение мужчин и женщин, что называется, последними словами. Слова эти, которых я, читатель, не стану повторять, ибо они противоречат достоинству предмета, который мы с тобой обсуждаем, поразили меня не своей грубостью – нынче мы стали привычны ко многому, – но только своею бессмысленностью. Ибо смысл, какой-никакой, они могли бы получить только в контексте ложного аскетизма, осатанелого ханжества, – но уж не в контексте дифирамбов «свободному сексу». Если это так хорошо, с какой стати это так плохо (или наоборот)? Но князь мира сего достаточно опытен, чтобы знать, сколь мало чада мира сего озабочены логикой. Модная словесность, как правило, ведет себя так же, как эта дама: она исходит из того, что все можно – и все гнусно. Если гнусно – по отношению к какой точке отсчета, к какой заповеди, к какой высоте и чистоте? Ведь всякая оценка логически предполагает ценность; всякое осуждение логически предполагает закон. Да нет, уверяют нас: никаких точек отсчета, никаких заповедей и законов, никаких вертикальных координат

– все гнусно, но гнусно «просто так», без соотношения с чем бы то ни было. Ничто ни из чего не вытекает, ничто ни к чему не обязывает... И наивной представляется надежда Т. С. Элиота, оглядывавшегося на бодлеровский пример, будто inferнальные дьяблерии кому-то докажут *от противного* бытие Блага. Когда-то оно так и бывало: еще Поля Клоделя чтение Рембо обратило к вере, да и Элиоту Бодлер, кажется, помог. Но доказать можно лишь для тех, кто еще не отрекся от логики. Современники наши, увы, уже не раз некритически принимали различные виды идеологий, совмещающих самое несовместимое. Проглатывают и эту. В противность и язычеству, и манихейству христианское учение о плотском естестве человека – сплошная проза, разочаровывающая романтиков. Христианская интуиция говорит, что тут все вовсе не так радужно – однако и не так безнадежно. Даже в самом лучшем, самом благополучном случае остается насущная нужда в очищении и освящении. Даже в самом тоскливом случае путь очищения не может быть окончательно закрыт. Природа человека испорчена грехом много основательнее, чем когда-либо снилось руссоистам; и все же она именно испорчена, а не дурна изначально. Грязь, как известно, – это субстанция не на своем месте; к реальности пола это приложимо до того буквально, что и не решишься выговорить. Зло безбожной и бесчеловечной похоти – это зло духовное, а не сущностное, оно укоренено в «самости», в эгоизме, в ложном выборе, а не в онтологических структурах. Как указывал в свое время К. С. Льюис, для христианина нет какой-то особой *сексуальной этики* – есть просто этика, единая и неделимая: скажем, супружеская неверность дурна потому же, почему дурно всякое вероломство по отношению к доверившемуся. Нельзя лгать, предавать, нельзя самоутверждаться за счет ближнего, нельзя увлекаться эгоцентрическим самоуслаждением, все равно, собственно плотским или душевным, – в этих отношениях, как и в любых других. И если Синайское Десятословие все же выделяет «не прелюбы сотвори» в отдельную заповедь, то это потому, что в случае прелюбодеяния поселившаяся в душе ложь растлевает и тело, то есть с особой, уникальной полнотой заражает все

психофизическое существо человека сверху донизу. Блуд есть великий грех души против тела. «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела», – говорил апостол Павел (1Кор. 6:13). Именно высокое достоинство тела – для него верховный аргумент против допустимости блуда. «Всякий грех, какой делает человек, есть вне тела; а блудник грешит против собственного тела. Разве вы не знаете, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого получили вы от Бога, и вы уже не свои? (не себе принадлежите)» (1Кор. 6:18–19).

Почему-то оппоненты христианства сплошь да рядом воображают, будто для христиан источник греха – материальное начало. Это, что называется, с точностью до наоборот. Чему-то более или менее похожему учили языческие платоники и неоплатоники, затем – те же манихеи; а вот христиане с ними спорили, так что платоники даже корили их – вот парадокс для современного человека! – за чрезмерную любовь к телу. Когда мы внимательно вчитываемся в библейские тексты, особенно новозаветные, мы убеждаемся, что слово «плоть» в скольконибудь одиозном смысле не является синонимом «телесного», «материального». «Плоть и кровь» – это, так сказать, «человеческое, слишком человеческое», только-человеческое в противоположность божескому. «Не плоть и не кровь открыли тебе это», – говорит Христос Петру (Мф. 16:17), и это значит: не твои человеческие помышления. «Поступать по плоти» – идти на поводу у самого себя, у своей «самости». «Живущие по плоти о плотском помышляют» – эти слова апостола Павла (Рим. 8:5) содержат не хулу на телесное измерение человеческого бытия, но приговор порочному кругу эгоистической самозамкнутости, отвергающей высшее и свой долг перед ним. Когда же «плоть» по контексту означает «тело», негативные обертоны полностью отсутствуют. Как разъясняет пятнадцатая глава Первого Послания к Коринфянам, «не всякая плоть – такая же плоть» (1Кор. 15:39), и в воскресении мертвых человек получит духовную плоть, «тело духовное»; философски образованные язычники, привыкшие в согласии с Платоном оценивать тело как мрачную темницу духа, диву давались – зачем этим христианам воскресение плоти? И верховная тайна

христианства зовется Воплощением Бога: «Великая тайна: Бог явился во плоти» (1Тим. 3:16).

Однако человек устроен вертикально. Прямохождение, столь характерное для человеческого естества, со знаменательностью иконы или иероглифа возносит чело и очи – над более чувственными устами, лицо в целом – над грудной клеткой, сердце – над тем, что Бахтин назвал «телесным низом». Нижнее не отвержено, не проклято; но оно должно быть в послушании у высшего, должно знать свое место. Этот принцип сам по себе характеризует не то чтобы христианскую этику, а попросту человеческую этику; человек достоин своего имени в такой мере, в какой подчинил свое тело – своему духу, своему уму, своей воле и совести. С этим всегда полагалось соглашаться любому пристойному агностик. Специфична для христианства тенденция прямо или косвенно связывать кризисы послушания тела духу с теми моментами, когда человеческий дух сам сознательно или бессознательно выходит из послушания у Духа Божия. С христианской точки зрения, серьезность блудных, нечистых помыслов и состояний, при которых плоть бунтует против духа, обусловлена в основном их значением как симптомов. Когда человеческий дух берет, так сказать, не тот угол по отношению к своей горней цели, когда духовная жизнь заменяется самоутверждением, самоуслаждением и самообманом (на аскетическом языке – «прелестью»), – особенно велико вероятие, что воля внезапно спасует перед самым пустым, самым вздорным, самым низким «хочется»; в том числе у человека, которого все, включая его самого, просто привыкли считать просто неспособным ни на что подобное. В повести Льва Толстого тот самый отец Сергей, который отрубил себе палец, чтобы не впасть в блуд, уступает самому тривиальному соблазну – но лишь после того, как подвижничество стало фальшью, заросло «славой людской». Как бы ни обстояло дело с толстовским еретичеством, анализ этого казуса обретается в самом безупречном согласии с традицией христианской аскетики. «Рыба гниет с головы»; первоначальная порча идет, как правило, не снизу, а сверху, не от плоти, а от ума и духа – когда последний становится в самом

буквальном смысле «нечистым духом». Раствление плоти – как бы материализация растворения духа. Собственно говоря, пол как таковой, – на языке наших современников секс, – есть абстракция, имеющая смысл в контексте анатомии и психологии, но отсутствующая в «экзистенциальной» реальности человека – именно потому, что человек есть существо, телесная жизнь которого никогда не может иметь невинной самоидентичности телесных отправлениях животного. Все в человеке духовно, со знаком плюс или со знаком минус, без всякой середины; то, что в наше время на плохом русском языке принято называть «бездуховностью», никоим образом не есть нулевой вариант, но именно отрицательная величина, не отсутствие духа, но его порча, гниение, распад, заражающий вторичным образом и плоть. Поэтому человеку не дано в самом деле стать «красивым зверем» – или хотя бы некрасивым зверем; он может становиться лишь все более дурным человеком, а в самом конце этого пути – бесом. Но этот несчастный случай лишь сугубо поверхностно, без должной богословской и философской корректности можно описывать как победу материи над духом. В конце концов бес – существо духовное, «нечистый дух». Пол сам по себе, как предмет соответствующих научных дисциплин, духовно, нравственно и эстетически бескачествен (это мы и хотели сказать чуть выше, отмечая, что «экзистенциально» он есть нечто несуществующее); свою злокачественность или доброкачественность, свое проклятие и растворение, или, напротив, очищение и освящение он получает извне, от иных, отнюдь не материальных уровней нашего бытия.

Но нас занимает вопрос об очищении и освящении. Как будто бы сказала королева Виктория на военном совете в ответ на чье-то «в случае поражения...»: «Случай поражения Наше Величество не интересует». Да ведь он и впрямь абсолютно неинтересен. Одно благо сексуальная революция все же принесла – по пословице «нет худа без добра»: она окончательно отняла у разврата прелесть опасного и дерзкого вызова, занимательность тайного секрета, неслыханно обнажив его тривиальность, да еще и создавши для защиты его «прав»

систему идеологических клише, занудно предсказуемых, как любые клише подобного рода. В наше время грешники и блудницы переханжат любого ханжу, перефарисействуют любого фарисея. Радоваться этому было бы неразумно: одно из главных орудий ада – тривиализация самого соблазна, метафизическая скука. Это опаснее страсти. Обуреваемые страстями находили, бывало, путь к огненному покаянию, – а тут утрачен тонус, делающий покаяние возможным.

Итак, перейдем к материям более любопытным.

Апостол Павел говорит о женщине: «она будет спасена через деторождение»; он заканчивает фразу, говоря об обоих супругах: «...если они пребудут в вере и любви и освящении с целомудрием» (1Тим. 2:15). Стоит отметить, что в греческом подлиннике (как и в других древних языках – еврейском и латинском) слово, переводимое как вера, означает также «верность». До сих пор в некоторых контекстах употребительно церковнославянское обозначение верующих – «верные» («литургия верных»). Едва ли благоразумно было бы сказать, что у одного и того же слова – два альтернативных перевода: или «вера», или «верность». Что называется, омоним, как «лук» – растение и «лук» – оружие. Вот уж нет: в том-то все и дело, что для Библии Ветхого и Нового Завета – вера и есть верность, верующий и есть верный. Но это – сюжет настолько важный, что к нему еще будет необходимо вернуться. Пока продолжим обзор приведенных слов апостола Павла.

«Спасена через деторождение»: апостол имел основание акцентировать этот момент для женщины. Материнство естественным образом занимает в ее жизни гораздо более существенное место, чем отцовство – в жизни самого человеколюбивого, доброго и ответственного мужчины. Каждый из нас, кто был в младенчестве вскормлен материнской грудью и утешен материнской лаской, получил первоначальное посвящение в высокие таинства; мы не в меру легко это забываем и начинаем ни во что не ценить – но Вяч. Иванов, знавший толк в посвящениях, сумел воспеть эту инициацию в сонетах своей «Нежной тайны».

Всем посвящения венцы

*Нам были розданы – и свиток
Прочитан всем, – и всем напиток
Летейский поднесли жрецы...*

Мать, кормящая и, по чудному русскому народному выражению, жалеющая свое дитя, есть недостойный, но подлинный образ – чего? Конечно, пренепорочного Материнства Пресвятой Девы; но осмелимся и возьмем еще выше. Слово, означающее в Ветхом Завете милость Божью, образовано от корня, означающего, собственно, материнскую утробу; память об этом сохранена в диковинном славянском словообразовании «благоутробие». Пророк Исайя, между всех пророков пророк милости, вновь и вновь прибегает для описания Божьей ласки к метаморфозе материнства:

*Радуйтесь, небеса, и веселись, земля,
и восклицайте, горы, в ликовании:
ибо утешил Господь народ свой
и помиловал страдальцев Своих.
А Сион говорил: «Оставил меня Господь,
и Бог мой забыл меня!»
Забудет ли женщина младенца своего,
Не пожалеет ли сына чрева своего?
Но если бы и она забыла,
то Я не забуду тебя.
(Ис. 49:13–15)*

*На руках будут носить вас
и на коленях ласкать;
как утешает кого мать его,
так утешу Я вас,
и во Иерусалиме будете вы утешены.
(Ис. 66:12–13)*

Милость Божья, по Исайе, – материнская, и даже более материнская, чем материнская: «но если бы и она забыла, то Я не забуду».

Боже избави, говоря о подобных материях, впасть в слезливую сентиментальность, наподобие атмосферы картины Жана-Батиста Греза. И все же позволительно сказать, что какой-то аспект реальности адекватно воспринимает бессловесный

младенец, переживающий материнскую ласку как милость Бога, еще не отличая образа от Первообраза. По крайней мере, пророк Исайя его оправдывает. Потом человек научается различать; он получает знания о своей земной матери и вообще о своих родителях, каковые знания даже в самом отрадном случае, когда по земной мерке родителям хватает достоинств, а ему – пиетета, все же несколько печальны в сравнении с первоначальным опытом. Но не дай Бог ему забыть то, что он знал прежде всякого иного знания. Он – знал, и не может отговариваться незнанием. Теперь может приходить горький опыт жизни. Он уже побывал в силе и славе.

Традиционные учителя христианского нравственного богословия были совершенно правы, когда квалифицировали добрую волю к порождению детей как необходимое условие оправдания и освящения брачной жизни. Это действительно условие необходимое, но еще не достаточное. Недаром апостол Павел продолжил: «если они пребудут в вере и любви...»

Испокон века люди чувствовали: если Бог послал земные блага, не грех сесть вместе за пиршественный стол – но под страхом позора и срама необходимо, чтобы совместное вкушение яств и напитков, «радующих сердце человека», знаменовало и символизировало нечто, выходящее далеко за пределы простой чувственной улады. Оно должно быть знаком и символом ненарушимого патриархального мира между всеми, кто разделяет трапезу. Без этой заповеди, древней, как род человеческий, и поднятой на непредставимую высоту в христианском таинстве Евхаристии, – пиршество превращается в акт «чревоугодия», недостойный человеческого достоинства; сотрапезники уже не «вкушают», они «жрут» и «напиваются». Тот же закон имеет еще большую силу в применении к брачному ложу. Самая плотская ласка, чтобы не стать несносной мерзостью, должна знаменовать и символизировать самое духовное, что может быть: безоговорочное взаимное прощение и безоговорочное взаимное доверие. Супруги, которые приближаются друг к другу, чего-то не простив, припрятав камень за пазухой, практикуют блуд в браке.

Самое телесное как знак и одновременно реальность незримого духовного: это дефиниция христианского таинства. Омывающая крещальная вода – знак и одновременно реальность незримого духовного омовения. Телесное вкушение святых даров – знак и одновременно реальность приобщения Неотмирному. Брак апостол Павел тоже называет таинством, даже «великим» таинством (Еф. 5:32); и это самое высокое, что можно сказать о браке. Головокружительно высокое. И он добавляет: «говорю же я применительно ко Христу и Церкви». Смысл этих слов, не всегда удобопонятных для современно человека: в своей высшей точке брак есть знак и одновременно реальность отношений между Христом и Церковью. «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5:25).

Ключевое слово Библии по традиции передается у нас словом «завет». «Заключил Господь завет с Авраамом» (Быт. 15:18). «Поставлю завет Мой с ним заветом вечным» (Быт. 17:19). Собственно, оно означает «союз», «договор», иногда – «брак» (Мал. 2:14)²³¹. Прежде всех «атрибутов» Бога, как будет выражаться позднейшая рефлексия, Библия познает и восхваляет незыблемую, алмазную верность Бога: «Бог верный хранит завет Свой» (Втор. 7:9). Даже слово библейского обихода, обычно переводимое как «истина», имеет внятные смысловые обертоны «верности»²³². На верность Бога человек призван ответить верой и верностью – вот почему эти понятия в Библии тождественны! В противном случае он вызывает против себя праведную ревность Бога: «Господь есть Бог ревнитель» (Наум. 1:2). Пророки не устают описывать «завет» между Богом и Его народом как нерасторжимый брак с недостойной, но любимой женой, которая не будет Им оставлена. Недаром в канон Ветхого Завета не могла не войти Песнь Песней.

*Положи меня, как печать, на сердце твое,
как перстень, на руку твою:
ибо крепка, как смерть, любовь,
лута, как преисподняя, ревность.
(Песн. 8:6)*

Приход Мессии ожидали, как приход Жениха, Возлюбленного (евр. «дод»), который заключит Новый Брак – Новый Завет. Недаром свое первое чудо Христос совершил на брачном пиру в Кане Галилейской; недаром также постоянный образ полноты времен в евангельских притчах – брачная трапеза.

Вот что знаменует христианский брак как таинство. Понятно, что такой брак не может быть «практичным» временным контрактом. Он нерасторжим в принципе, и это не потому, что попам захотелось помучить людей, а потому, что союз безоговорочного прощения и безграничного доверия заключается только навсегда. Потому, что вера и верность, достойные такого имени, конца не знают. Потому, что завет Божий есть завет вечный.

«Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей», – как сказано у пророка Малахии в упомянутом чуть выше месте (Мал. 2:14), том самом, где употреблено поразительное, неперебиваемое выражение, «эшет беритэха» буквально «жена завета твоего».²³³

Слово Божие и слово человеческое

«В начале было Слово» (Ин. 1:1) – всякому, даже неискушенному читателю Евангелия от Иоанна очевидна смысловая связь этого «в начале» с другим «в начале», открывающим Книгу Бытия и с ней вообще корпус Библии: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). Книга Бытия сейчас же сообщает, как именно Бог творил бытие из небытия – Своим Словом. «И сказал Бог: да будет свет; и был свет» (Быт. 1:3). Творец приводил творение в бытие тем, что окликал вещи, обращался к ним, дерзнем сказать – разговаривал, заговаривал с ними; и они начинали быть, потому что бытие – это пребывание внутри разговора, внутри общения. А добровольный и окончательный, на всю вечность, выход сотворенного ума из общения с Богом, разрыв общения, отказ слушать и быть услышанным, – не это ли обозначается в Апокалипсисе как «смерть вторая» (Откр. 20:14)? Вместо диалога, который начался «в начале», чтобы длиться вечно, – пребывание вне диалога, тоже вечное, но только потому, что самый диалог вечен.

Кто чувствует библейский язык, без труда поймет, что «начало», о коем идет речь в обоих случаях, – нечто большее, нежели временная категория Big Bang, темпоральная точка отсчета, момент 0, исходный пункт физической длительности. Уже греческое ἀρχή имеет исключительно богатую семантику онтологического «принципа» («принцип», сиречь principium, и есть нормальный латинский перевод греческого ἀρχή, в частности, для обоих обсуждаемых текстов, которые в переводе Вульгаты звучат соответственно: «In principio erat Verbum» и «In principio creavit Deus coelum et terram»). Это семантика бытийственного основания, истока бытия (срв. немецкие «Urgrund» и «Ursprung»). Когда Ориген писал свое сочинение Περὶ ἀρχῶν, «О началах», он имел в виду именно говорить о «принципах» и «основаниях» сущего. Но пойдем дальше: в обоих библейских текстах за греческим словом стоит семитская семантика. Еврейское *b^erē'šîṭ* – одного корня со словом *rô'š*,

«голова». Акила, пытавшийся во II столетии сделать новый греческий перевод Ветхого Завета на основах строгого буквализма, чтобы превзойти сколь угодно угловатой точностью Септуагинту, перевел «берешит» не «в начале», а «в главном», ἐν κεφαλαίῳ. Слово Божие – не просто «содетельная причина», *causa efficiens*, по аристотелевско-схоластической терминологии, и через эту причинную функцию – временное начало всех мировых процессов; Оно являет Собою также «формальную» и «целевую» причину сущего, как «Главное» – Первообраз первообразов и Цель целей.

Нужно быть холодным доктринером-деистом в вольтерьянском стиле, чтобы, допуская, что Бог, или, на языке деизма, «Божество», *l'Etre Supreme*, говорило с творением в домирном акте творчества, – настаивать, будто после Оно погрузилось в полную бессловесность и уже ничего больше не сказало и не говорит нам, замкнувшись в Себе Самом.

Можно понять вывод, который сделал из этой концепции Альфред де Виньи, предложивший мудрецу «ответить холодным молчанием на вечное молчание Божества» («*la silence eternelle de la Divinite*»). Впрочем, молчание – не совсем подходящее слово. Молчание тоже может быть безмолвием мистическим, то есть особым (и даже особенно сильным) окликиванием (не только Бог, но даже люди умеют иногда «многозначительно молчать»); оно может быть, как «духовная ночь» Хуана де ла Крус, паузой в диалоге, плодотворно мучающей собеседника и структурирующей диалог. Нет, Виньи, как деисты, представление которых он делает предметом поэтической рефлексии, имеет в виду простое и пустое отсутствие коммуникации. Но такой бог, не безмолвствующий, а всего-навсего бессловесный, «некоммуникабельный», существует только в мрачном интеллектуальном воображении новоевропейского вольнодумства.

Общечеловеческая религиозная интуиция устами язычников, иудеев, мусульман и христиан согласно утверждает противоположное. В этом пункте она едина. Дальше, однако, начинается великое разделение умов.

Язычество, исторически предшествующее стадиям библейского Откровения – ибо из язычества призван был Авраам, «отец всех верующих» (Рим. 4:11), и языческие в прошлом народы становились каждый в свой час христианами, повторяя «выход» Авраама из своего родового бытия, – сосуществует в дальнейшем с библейской верой как ее неизбывный фон, как возвращающееся вновь и вновь искушение, как инерция естества, сопротивляющаяся чуду, как сила тяготения, готовая в каждый миг напомнить о себе, чуть ослабеет усилие полета; и в наши дни оно готово – скажем, в формах New Age, т. е. дополняя себя гностицизмом – пережить библейскую веру, разделяя, как это уже бывало в поздние времена Рима, власть над сердцами с чистым безверием. Что же такое язычество? Будем к язычеству справедливы – оно, по крайней мере, «естественно»: неестественный концепт онтологической некоммуникабельности, разрыва коммуникаций между уровнями бытия, ему чужд. Для язычника мир полон, как сказал в свое время Гераклит, «богов, демонов и душ», а значит, и голосов, – шум деревьев и полет птиц, бред наркотического экстаза (как у Пифии) и темные образы сновидений, стуки и шумы «полтергейста» или спиритического сеанса, решительно всё доносит до человека эти голоса. Их много, их слишком много. Как пошутил древнеримский скептик, какого-нибудь бога тут легче встретить, чем человека. Именно поэтому, однако, ни один голос не обладает окончательной, неотмирной достоверностью. Полно оракулов ad hoc, но нет Откровения. Оракул локален, а не всемирный («Дельфийский», «Додонский»), он обращен не к миру, а только к лицу, явившемуся с вопросом, и, как правило, содержание его остается внутриситуативным. К тому же доходит он через посредство природных и человеческих действий: скажем, та же Пифия бормочет в экстазе, но паломник в Дельфах, пришедший испрашивать ее вещаний, получает в уже обработанном виде стройные гекзаметры, над которыми потрудились жрецы-перелагатели, – и это ни для кого не было секретом и никого не смущало; или «голос» оказывался овеществлен в шуме листьев Додонского дуба, в кружениях

птиц, наблюдаемых авгурами. Ибо язычество естественно еще и вот в каком отношении: оно понимает дистанцию между уровнями бытия совершенно в духе житейского здравого смысла – чем выше, тем дальше. Чтобы дойти до нас, находящихся внизу, голоса свыше должны преодолевать дистанцию, последовательно спускаться к нам, подвергаясь превратностям акустики, доходя уже как свое собственное эхо. Откровение в смысле вероучительном невозможно для язычества и потому, что ему, язычеству, в общем-то, невдомек, зачем же богам выдавать свои тайны человеку, нарушая пафос дистанции? (Конечно, язычество язычеству – рознь; в мистериальных культах, в эсотерических жреческих доктринах, скажем, Египта или Индии, в течениях вроде орфизма или пифагорейства проявлялось несколько более дерзновенное отношение к тайнам богов, – но показательно уже то, что отношение это было жестко резервировано для круга посвященных и не становилось общей нормой.) С точки зрения языческой нормы человеку достаточно, если голоса из других миров подадут ему совет в его собственных, человеческих делах, каковым обычно и был оракул. Эта житейская мудрость, не выходящая за пределы естества здравомысленность язычества, его по-человечески понятная робость в отношениях с запредельным препятствовала развитию и победе на путях простой «эволюции идей» тех элементов монотеизма, которые нетрудно сыскать в любой, особенно архаической – или, напротив, философски переработанной форме язычества. Всевышний, если Он и есть, и даже в особенности если Он есть, обретается с точки зрения язычника так высоко, что до Него не докричаться, и даже упоминать Его – непростительный *faux pas*; Единый до того велик, что не человеку вести с Ним дела. Вот локальный бог, божок, дух, демон – подходящий и реальный партнер для человека. Чем ниже по лестнице, возвышающейся над нами, тем, очевидно, ближе к нам. Логично, ничего не скажешь. Тем поразительнее, с какой резкостью Библия отвергла эту логику.

Чем, собственно, отличается библейский монотеизм от языческого политеизма? Тем ли, что понятие Единства чисто

нумерически противостоит понятию множества? О нет, дело обстоит не так просто. Рационалистическая критика уникальности библейского Откровения о Едином Боге любит, по своему обыкновению, подменять разрыв эволюцией, указывая на монотеистические элементы языческих верований и квазиполитеизм монотеистических религий, признающих, скажем, бытие ангелов, вообще, космически-суперкосмических «Сил» (по-еврейски *yhwh šēbā'ôt*, откуда наше «Господь Саваоф» – Владыка этих самых «Сил»). И критика по-своему, в пределах своего понимания, права. Если бы различие состояло только в вопросе о «Силах» или о некоем таинственном Едином, Кто стоит за «Силами», его можно было бы, не впадая в грубую ложь, представить как количественное, а не качественное. И у язычников возможно найти некоторое знание о Едином; и в библейской вере возможно найти представление о «Силах», служащих или, в случае падения, бессильно сопротивляющихся Единому. Но настоящее различие лежит не совсем здесь. Почему язычники рассказывают мифы о Многих, вместо того, чтобы богословствовать о Едином, почему они просят помощи у богов, полубогов, крохотных местных божков и бесенят, вместо того, чтобы молить Единого? Потому что с их точки зрения Единый никак не может быть моим личным, «запазушным» божеством. Домовой и леший – близки, колдун, при посредстве которого я с ними сношусь – еще ближе, но Сотворивший небо и землю – головокружительно далек. (Кто же не знает, как эта языческая логика снова и снова возвращалась в «двоеверии» уже крещеных народов?) Напротив, все существо библейской веры выражено в словах, открывающих псалом 62 (63): *'ēlōhîm 'ēlî 'attā*. К сожалению, слова эти в полном объеме своего смысла непереводимы. «Боже, Ты – мой Бог» (Пс. 62:2); все дело в том, что первый раз употреблено то имя Божие (Элохим), которое употребляется в цитированных выше начальных словах Книги Бытия о сотворении небес и земли. «Элохим» – это, так сказать, Всебог, Единый, превышающий все «цеваот»; Тот, о Ком боялись даже подумать осмотрительные язычники, о Ком лишь в отвлеченных терминах («Единое» etc.) умствовали философы. И вот святое безумие и благословенная дерзость

библейской веры говорит немыслимое: именно Он, превышающий все сущее, Он, перед которым все «боги» – или слуги, или ложь, Он есть для меня «мой» Бог, Которому принадлежу я и Который принадлежит мне, интимнее, чем какие бы то ни было домашние божки язычества, «лары» и «пенаты», принадлежали миру домохозяина. Самое высокое – не дальше всего от низкого, но, напротив, ближе всего. Слова Корана, согласно которым Аллах ближе человеку, чем яремная вена этого человека, – только эхо, только парафраза библейских слов.

Что же это такое – Откровение, Слово Бога о Самом Себе, Его инициатива в диалоге с Его творением?

И иудаизм, и ислам ответят на этот вопрос однозначно: Откровение – это Текст, Книга Книг, соответственно Тора (и «Танак» в целом) или Коран. Откровение материализовано в Тексте, вмещено и разлито в нем – от его первой буквы до последней. Недаром еврейская религиозная традиция так любит пересчитывание букв Писания, размышление над свойствами букв именно как букв – над их начертанием и в особенности над их числовым значением (т. н. гематрия, получившая особое развитие в каббалистических течениях, однако существовавшая также вне и до них). Иудаизму не чужда также идея докосмического предсуществования Писания, разработанная с окончательной отчетливостью богословской рефлексией ислама: оригинал, «архетип» Корана, бывший прежде сотворения мира, по отношению к коему автограф Мухаммеда уже был, собственно говоря, списком.

А христианство? Теологи ислама разделили человечество на две категории: язычники и «люди книги» (ахль аль-китаб). Ко второй, высшей, они любезно отнесли наряду с иудаистами и нас, христиан. Адекватно ли это обозначение применительно к нам? Есть очень много причин с ним согласиться. Разве мы не веруем в Священное Писание, хранимое Церковью как замкнутый, заверченный в себе Текст – «канон», от Книги Бытия до Книги Откровения, от «В начале сотворил Бог небо и землю...» (Быт. 1:1) до «...Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20)? Католическая богословская рефлексия создала

доктрину, широко принятую и в православном богословском дискурсе, о Священном Писании и Священном Предании как взаимодополняющих «источниках» Откровения (что можно хотя бы чисто формально сравнить с иудаистским концептом «Писанной Торы» и «Устной Торы»). Правда, католическая доктрина явилась в эпоху Тридентского собора как вынужденный ответ на протестантский лозунг «*sola Scriptura*» («одно только Писание» – формула Лютера), а ее православное усвоение локализуется, в общем, на уровне «семинарском», так сказать, «бурсацком». Но как бы то ни было, у самых истоков христианства мы встречаем формулу «как написано» и в устах Самого Христа, и под пером Апостола Павла. «Не может нарушиться Писание», – говорит Иисус Своим гонителям (Ин. 10:35). Новый Завет настаивает на абсолютном значении сказанного в Писании: «...Никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою, ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой» (2Пет. 1:20–21).

Таков тезис: но вот, однако, антитезис. Христианский Символ Веры говорит как о предметах веры о Трех Ипостасях Св. Троицы и о Церкви; он не упоминает Писания как особого предмета веры. Вере иудейских книжников в букву текста Торы противостоят слова раскаявшегося книжника Павла: «Буква убивает, а дух животворит» (2Кор. 3:6). Исламской вере в предсуществование Корана, т. е. Текста, противостоит христианская вера в предсуществование Иисуса Христа, т. е. Лица. Небезынтересно, что Сам Христос, по-видимому, ничего не писал, обращаясь к людям только с живым, изустным, звучащим словом, по отношению к коему записи Евангелистов в любом случае вторичны. Тот же Павел говорит о том, что настоящее «письмо» (и Апостола, и стоящего за ним Христа) к людям, а значит, настоящий «текст», – это сами верующие в своем личностном бытии, что Дух Божий пишет «не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2Кор. 3:2–3). Для самих авторов Книги с крестом на обложке, которую мы называем Новым Заветом, «Новый Завет» – это не заглавие овеществленного Текста, а обозначение самой Церкви, самой «обновленной Жизни» (*Vita nova* из Рим. 6:4, ставшая заглавием

книги Данте). Именно потому, что Откровение для христианства одновременно и тождественно тексту со строгими, канонически определенными границами, и выходит далеко за пределы любого текста, локализуясь в том живом «письме», о котором говорил Апостол Павел, – столь трагикомической выглядит доведшая сама себя до абсурда контроверза об «историческом» и «керигматическом» Иисусе. Если я знаю некое лицо, знаю тех, кто знает его ближе меня, состою с ним в определенных отношениях, и затем получаю от него особенно важное письмо, долженствующее определить, как мне себя вести, – ситуация логична; но если письмо само из себя должно доказать существование отправителя, наличие моих отношений с ним и т. п., выйти из тупика невозможно. При всем почтении и к Отцам Реформации, и к Отцам Тридентского собора, и к православной семинарской учености, перенявшей тридентскую формулу, к историческим резонам Лютера, возревновавшего о достоинстве Писания, а также католических и православных полемистов, защищавших Предание, – решаюсь сказать, что ни Лютерово «*sola Scriptura*», ни тридентский дуализм «Писание и Предание» не передают достаточно адекватно христианского понимания Откровения. Церковь уже была, когда новозаветного канона просто не было (в то время как написание Корана предшествовало рождению исламской общины). Писание – внутри Предания и внутри Церкви, а не наоборот. Августин имел все основания заявить, что верит Евангелию лишь потому, что за Евангелие ему, Августину, ручается Церковь. Только для того, чтобы правильно понять его слова, нужно отрешиться от понимания Церкви как простой социальной «институции». Августин не хочет сказать, что слушается церковного «начальства», как чиновник слушается своего начальника. Церковь для него – живой опыт святых, то «письмо» на скрижалях сердец, о котором говорил Апостол Павел и которым удостоверяется относительно вторичная подлинность Евангелия, начертанного на папирусе или пергаменте. Святые – есть, мученики – есть, их опыт доказывает верность человека – Богу, а в конечном счете верность Бога – человеку: *ergo*, сказанное в Евангелии – истинно, т. е. «верно». В конечном

счете Августин имеет в виду Церковь как Тело Христово. А значит, конечный, предельный ответ на вопрос, что есть для христианина Откровение, гласит: Само Лицо Иисуса Христа, воплотившееся Слово, выговорившее, как говорили Отцы Церкви, тайну безмолвия Отца, явленный «образ Бога невидимого» (2Кор. 4:4; Кол. 1:15), и притом образ вполне истинный, ибо «единосущный» изображаемому. Итак, сначала – Христос, писавший (и продолжающий писать) не на хартии, а в сердцах; во-вторых – само это «письмо» в сердцах, опытное знание о том, что на верность Бога должна ответить вера и верность человека; и в-третьих – то, что писано уже «на хартии», т. е. «Священное Писание», книга в переплете с крестом. Такое понимание совершенно исключает как безверный релятивизм, так и робкий «фундаментализм», испуганную фетишизацию Текста. Как на эти вопросы смотрели во времена собеседников Апостолов, мы узнаем из сохранных Евсевием рассуждений одного из таких собеседников, Папия Иерапольского, который с полной непринужденностью говорит (ок. 130 г.): Евангелие от Марка получилось из проповедей Апостола Петра, каковые Марк, сам не бывший свидетелем событий, переводил для слушателей в Риме; но Петр рассказывал не по порядку, а к случаю, – и поэтому существо изложено в Евангелии от Марка достоверно, а вот хронология – вовсе нет (Евсевий, «Церковная история», III, 39). До чего это далеко от представлений о Писании, где каждое слово написано непосредственно «под диктовку Духа Святаго» (*Spiritu Sancto dictante*), и тем паче от исламского концепта Текста, который от века был в мире ином и оттуда сошел в наш мир, почти так, как почитаемый мусульманами в Каабе метеорит ворвался из межпланетного пространства в земную атмосферу!

Другое дело, что и названный выше тезис отнюдь не упраздняется в христианстве антитезисом, а потому канонический Текст, в коем «ни одна йота [...] не прейдет» (Мф 5:18), сохраняет из тысячелетия в тысячелетие свою значимость хотя бы как норма, сдерживающая наше своеволие, которое радо было бы выдать свои «заповеди» за Христовы начертания

в наших сердцах. Понимать это – вопрос элементарной трезвости в нашем взгляде на самих себя. И все же Текст лишь говорит нам о единственном абсолютном Откровении – о Христе.

Итак, Бог, преодолевая онтологическую «некоммуникабельность», не перестает во Христе говорить к нам и выслушивать нас («Qui Mariam absolvisti et latronem exaudisti», «Ты, Который разрешил от грехов Марию [Магдалину] и выслушал разбойника», обращается к Христу знаменитая средневековая секвенция «Dies Irae»). На каком же языке идет диалог? Мы говорим на нашем, человеческом языке, мы иначе не можем. Но и наш Собеседник в акте несравненной небесной учтивости обращается к нам на этом же языке, который один только мы и можем расслышать и понять. Слово Божие – это слово Богочеловеческое.

В чем здесь специфика христианского понимания Откровения, сравнительно с иудаизмом и исламом? Во-первых, христианству изначально чужд концепт особого «сакрального» языка, на котором, и на нем одном, может говорить Откровение. Для иудаизма такой язык – еврейский, для ислама – арабский; с точки зрения обеих религий, особенно ислама, перевод Писания – дело не совсем дозволенное (срв. еврейскую легенду, квалифицирующую день возникновения Септуагинты как черный день). Напротив, Евангелия с самого начала возникают как переложение предания о Иисусе с арамейского языка на греческий, как продукт «инкультурации», как работа, в широком смысле слова, переводческая. Христос говорил по-арамейски; по преданию, первоначальная версия Евангелия от Матфея была написана по-арамейски; но сохраненное Церковью Четвероевангелие все написано уже по-гречески, на языке, на котором оно могло быть прочитано максимальным количеством подданных Римской империи. Конечно, католическая традиция надолго дала статус сакрального языка – латыни, а русская православная традиция все еще дает его славянскому; но это уже явления вторичные, значимые скорее культурно-исторически, нежели богословски. Во-вторых, только христианство может поставить земной характер языка, на коем

говорит к нам Откровение, в осмысляющий контекст догмата о Вочеловечении и Кеносисе Бога. Человеческая речь, угловатая, затрудненная, подчас косноязычная, в которую облакает себя Слово Божие, – тоже аспект кенотического Снисхождения, принятого на Себя Логосом из любви к нам. Христианство утверждает, что в физически ограниченной человеческой личности некоего иудея, имевшего, как все мы, год рождения, определенный рост, определенный вес и цвет волос и глаз, «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). Поэтому оно имеет право утверждать, что по внутренней логике этого же самого чуда в человеческом слове может быть вмести́мо невместимое Слово Божие; что человеческое слово, как это можно передать разве что неперево́димой латинской формулой, сарах Dei. Правда, для этого человеческое слово должно преодолеть себя, выйти за собственные пределы, оставаясь вполне человеческим, но и преобразуясь в нечто более чем человеческое. Отсюда некоторые стилистические особенности. Слово Откровения должно быть знаком и знамением; но всякий знак, даже простой дорожный знак должен привлечь к себе наше внимание и сосредоточить его на заключенном в нем сообщении, чем властно определяется его форма. «Знаковость» запечатлевается в некоторой необычности, подчас – в некоторой как бы затрудненности речи, перегруженной смыслом. Это как жест руки, напряженно протянутой в направлении, в котором нужно указать. В жанровом отношении слово Откровения ближе к поэтической речи, чем к теоретическому дискурсу: Христос не определяет, «что есть» Царствие Небесное, но рассказывает о нем в подобиях, сравнениях, в «притчах». Попытки обратного перевода речений Иисуса на арамейский особенно ясно выявляют их поэтическую, чуть ли не стиховую природу, при преизобилии аллитераций. Наконец, это поэтический язык, который, однако, не может увлекаться описаниями и динамичен по своей природе. Такое слово – не рассуждение и не описание, а «делание».

Вера в Откровение, высказанное в речи, в Слово, ставшее не только плотью (Ин. 1:14), но в некотором смысле и словами, речью, текстом, дает речи и словам величайшее достоинство.

Старинная экзегеза, учившая о четырех смыслах Писания – буквальном, иносказательном, нравственном и «анагогическом» (т. е. «возводящем» душу в выси неизрекаемого), – выражает твердую и бодрую веру в принципиальную ясность, читаемость, надежность написанного, дающего основательный смысл, в каком бы измерении ни двигался читатель – к близи буквального или к далям иносказаний, в глубины этики или в выси мистики. Разумеется, для помраченного грехом и неведением человеческого ума Писание может быть непонятно и загадочно, оно может быть, не дай Бог, понято превратно, однако это эмпирическое непонимание – вторично: в самом себе слово Откровения – сама ясность, сама раскрытость, сама надежность. Единый Бог Библии имеет эпитет, какого не мог бы иметь ни один из языческих богов: Он – «верный» (например, Втор. 7:9 и Втор. 32:4). Истинность Откровения – не абстрактно-внеличная, «гносеологическая» адекватность (*adaequatio intellectus ad rem*), но именно верность Завету, правдивость внутри личностного диалогического отношения. Очень интересна в этом отношении библейская – еврейская – семантика понятия истины. Словом «истина», ἀλήθεια, *veritas*, со времен Септуагинты и Вульгаты традиционно передается еврейское *’emet*; однако новые переводчики все чаще передают его, по крайней мере, в очень многих контекстах, как «верность». В любом случае оно – того же корня, что слова *’etûnâ* «верность», вера», *’āman* «верный», и что относящееся сюда же *’āmēn* «аминь». Параллели, касающиеся отождествления истинности высказывания с его «верностью» или еще «справедливостью» встречаются, конечно, и в других языках (срв. русское «это верно» и французское «c'est juste» в значении «это истинно», судьбу русского существительного «правда», первоначально означавшего «справедливость», даже, как в словосочетании «Русская Правда», законодательную фиксацию нормативной «справедливости», но затем ставшего синонимом слова «истина»); однако в языке библейском означенное отождествление особенно выразительно и последовательно.

Но тут возможен вопрос: так, Бог верен – но верно ли, надежно ли слово, разделяющее немощь человека?

Конечно, люди и до Тютчева знали сомнения, побудившие поэта утверждать, что мысль изреченная есть ложь. (Отметим, в духе юмора древнегреческих софизмов и апорий, что тютчевская строка сама относится к разряду мыслей изреченных.) Псалмопевцу его опыт внушил мысль, которую он сам, правда, называет опрометчивой, однако же высказывает: «всякий человек есть ложь» (Пс. 115:2). Подобного рода горестные открытия могут подавать повод к двум типам выводов, которые разнятся между собой не как небо и земля, а как небо и ад.

Можно увидеть, что помышления сердца человеческого, как неоднократно говорит Библия, злы от юности его, – и поступить, как во все времена поступали святые: удвоить, удесятерить взыскательность к себе, усилия пересилить себя. Можно, напротив, узнав об этих злых помышлениях, скажем, от последователей Фрейда, усмотреть в них окончательное доказательство несостоятельности христианских требований к человеку – и на этом успокоиться. Так же точно удобопревратность человеческого слова может стать мотивом к словесной аскезе, к тому, чтобы относиться к речи еще взыскательнее, не оставляя, однако, веры в то, что наше изолгавшееся слово – сарах Dei, что оно вмещает истину Божию и тем паче человеческую; а может обосновать программу «деструктивизма».

Смирение, которому учит христианство, – по существу величайшее дерзание; с точки зрения мудрости века сего – непростительная дерзость, верх оптимистического безумия. Всерьез признать себя малым и ничтожным перед Богом – значит всерьез поверить, что стоишь в некоем реальном отношении к Богу. Так ли уж это смиренно в тривиальном смысле слова «смирение»? Немецкий поэт XX века Готфрид Бенн, человек глубокий, но решительно неверующий, отъявленный нигилист, объяснял на исходе жизни, что не верует, собственно, не в Бога, о Коем ничего не знает, но в существование своего «я», которое могло бы находиться в

каком бы то ни было отношении к Богу; вера-де представляется ему позицией исключительно нескромной. Ну так вот, а мы, верующие, на эту нескромность, на это дерзание – идем; и дай нам Бог хоть отчасти понимать, на что мы идем!

В настоящее время вере в Откровение противостоит совсем новый вызов, пришедший на смену умершему атеизму: неверие в слово как таковое, вражда к Логосу (как говорил некогда Платон, мисология, только в степени, Платону и не снившейся). Что случилось? Упрощенно передадим ситуацию так. На проповедь веры всегда можно было возразить «критическим» вопросом: «а что такое «веровать»?» В прежние, невинные времена этот вопрос предполагал ответ, позитивный или негативный, но ответ. Тот, кто выбирал негативный ответ, скажем: «веровать – значит быть обманутым», – был всего-навсего атеистом, т. е. человеком, который не верил в Бога, но верил в ответы. Он твердо верил, что его негация действительно отвечает на вопрос, т. е. преодолевает и снимает его. Иной тип «вольнодумца», т. н. скептик или агностик, также полагал, что его «*ignoramus et ignorabimus*», «не знаем и не узнаем», есть своего рода ответ, сохраняющий в целостности вопросо-ответную процедуру. Только одна греческая буква – альфа – создает различие между «атеизмом» и «теизмом». Предложения: «Бог существует» и «Бог не существует» имеют в основе ту же грамматику. Недаром безумец (евр. *nābāl*), который, как известно, сказал в сердце своем "несть Бог", упоминается в начале 52/53 псалма (Пс. 52:2) и, так сказать, вводится вместе со своим богохульственным заявлением вовнутрь сакрального пространства библейского слова, правда, для того, чтобы получить там свой приговор. Грамматически, хотя, разумеется, не богословски, его тезис относительно совместим с контекстом псалма.

Но вот когда обогатившийся за тысячелетия опытом, хотя и не мудростью, «безумец» покушается на грамматические процедуры, извращая экзистенциальный смысл всякого вопроса и превращая его в противоположность – вместо вопроса как требования ответа вопрос как запрет отвечать (почти по формуле из советского анекдота – «молчать, я вас

спрашиваю!»): когда этот же вопрос «что такое «веровать»?» задается совсем иначе, а именно так, что любой ответ на него, даже негативный, даже скептический, заранее оказывается блокирован модальностью вопроса и предстает в силу этой модальности невозможным и до идиотизма бессмысленным, когда в акте «деструкции» самый глагол «веровать» словно бы разлагается на чисто вещные, уже более не значащие, не читаемые фонемы и буквы – «что такое «ве-е-эр-о-ве-а-те-ь»?» – только тут мы имеем перед собой шедевр Ада: послеатеистическую ситуацию. Видение распада значащего слова предвосхищено в дневниках Франца Кафки, где неоднократно описывается, например, атомизация и автономизация немецкого «умлаута» («Das ä, losgelöst vom Satz, flog dahin wie ein Ball auf der Wiese» – «Это а, отделившись от фразы, откатилось как мяч по лугу», 1910).

Эта одержимость выпадающими из целого элементами текста может вызвать мысль о еврейских «корнях» Кафки, а именно, – о каббалистических компонентах иудаистической традиции; однако подобная ассоциация представляется нам не очень адекватной. Традиционное еврейское отношение к букве и ее числовому значению выражает прямо-таки потрясающую уверенность во внятности слова Откровения, надежду, что как ни читай, хоть сзади наперед, хоть заменяя литеры цифирью, внятность все равно останется. Послеатеистическая мистика Кафки свидетельствует о противоположном опыте: слово, вместо того, чтобы открывать еще неслыханные возможности внятной читаемости, теряет самую обычную, самую будничную внятность. Отсюда поза отчаяния, в которой писатель смотрит на отделившийся и «откатившийся» звук речи. Гений потому и гений, что даже его диковинные идиосинкразии симптоматичны для целой эпохи. Само собой вспоминается проклятие, изрекаемое в одной повести К. С. Льюиса: «У тех, кто отверг Слово Божие, отнимется и слово человеческое».

Один большой поэт нашего столетия, который был, как и Кафка, потомком еврейских предков, выразил однажды то усилие борьбы с разрушением слова, которое принадлежит нынче к *conditions humaines*: его имя – Пауль Целан. Как

известно, это не «религиозный» поэт в каком бы то ни было принятом смысле слова, – ни в иудаистическом, ни в христианском. Тем более знаменательно, что он силился побороть послеатеистический «каннитферштан», кошмар тотальной невнятности, и существенно «прочитать» весть библейского Откровения через посредство одной христианской формулы:

Ein Spruch spricht – zu wem? Zu sich selber:

Servir Dieu est regner – ich kann

Es lesen, ich kann, es wird helle,

Fort aus dem Kannitverstan.

(«Речение говорит – кому? Самому себе: «Служить Богу есть царствовать», – я могу это прочесть, я могу, делается светлее, прочь из невнятицы»).

Еще никогда правомочность человеческого слова не была так очевидно, так явно, так фундаментально зависима от веры в Слово, бывшее в начале у Бога, в победу инициативы Божьего «да будет!» над неконтактностью небытия. Гуманизм больше не берется обосновать ее своими силами.

Стилистические проблемы библейского перевода

Множественность переводов Священного Писания – это реальность нашего времени, с которой мы должны жить, с которой мы уже живем. Отказ принимать ее не имеет смысла. Но, принимая ее, согласимся, что жить с ней не так просто. И она, как другие составляющие нашей усложняющейся жизни, превращается для нас и наших современников в испытание и искушение. Популярный у нас английский религиозный писатель К. С. Льюис, который отнюдь не был ни фундаменталистом, ни обскурантом, заметил как-то: «Чем больше Библию переводят, тем меньше ее знают». Чтобы понять позицию Льюиса целиком, надо, конечно, учесть, что он, как знает каждый читатель «Мира Библии» № 2, защищал идею современных библейских переводов и не отказался в конце жизни от участия в комиссии, занимавшейся именно подготовкой таковых, так что его отношение к вопросу никоим образом не сводилось к негативизму. Но его пессимистическое замечание стоит того, чтобы над ним задуматься. Когда перевод единствен, простой верующий, не являющийся ни профессиональным филологом, ни профессиональным богословом, чувствует себя просто читающим Библию, вообще не думая о переводе; когда переводов много, это чувство волей-неволей уходит. Защищая практику новых переводов, мы ссылаемся – и правильно делаем – на нужды наших одичалых современников, которые так же нуждаются в спасении души, как и носители старой религиозной культуры; но как раз мысль об этих нуждах обязывает нас учесть и проблемы тех же современников, затрудняющихся понять, как же нынче, скажем, цитировать-то Священное Писание (все равно, в разговоре с другим или с самим же собой).

Это налагает на переводчика Священного Писания особенно строгую ответственность. Нам приходится быть осторожными с ломкой особенно утвердившихся, привычных, вошедших в язык библейских формул. Это не значит, что при наличии очень серьезных мотивов от привычной передачи

нельзя отойти. Но «ломка стереотипов» не может становиться для переводчика Слова Божия самоцелью.

В ответственность переводчика входит, между прочим, отказ от постановки неисполнимых, утопических задач. Перевод, самый продуманный, самый взвешенный, самый удавшийся, может все равно только то, что может перевод. По обе стороны от спектра возможностей, доступных переводу, лежат задачи, подлежащие решению другими средствами. По одну сторону – точка полного приближения к лексическим привычкам самого неподготовленного читателя, даже несовершеннолетнего. Это – совершенно законная задача, но задача не для перевода, а для парафразы, которая по соображениям простой честности – перед тем же самым читателем – и не должна выдавать себя за перевод. На другом полюсе – передача тех особенностей библейского текста, которые неразрывно связаны с лексическими возможностями греческого и тем паче еврейского или арамейского языка. Крайний пример утопичности – программа очень интересного перевода Андре Шураки, ориентированного на передачу этимологических истоков каждого слова (вплоть до перевода «милостивый» как «*matriciel*»). Но даже если мы отвлечемся от этимологии и обратимся к семасиологии самой по себе – да, для читателя Библии чрезвычайно интересны и полезны размышления, почему, например, в начале псалма 62 (63) (Пс. 62:2)- привычное «Боже, Боже мой» славянского перевода, «Боже! Ты Бог мой» Синодального перевода – существительное «Бог» выражено двумя различными лексическими вариантами (*'ēlōhîm 'ēlî 'attā*), какие смысловые глубины этим выражены; но что делать – по-русски есть только одно существительное «Бог». Тот же Шураки просто транслитерирует «Элохим» в не только «Эль», но даже «Эли»; но ведь это – уже не совсем перевод. Можно размышлять, почему в заповеди о почитании отца и матери (Исх. 20:12) «земля», на которой продлятся дни исполняющего заповедь, – не *'ereṣ*, а *'āḏāmā*, то самое слово, которое связано с рассказом о сотворении Адама и с самим его именем; но опять-таки по-русски мы имеем только одно существительное «земля».

Это не значит, разумеется, будто наши обязанности перед самыми «наивными» недоумениями читателя принадлежат непременно к одному измерению, а лингвистико-экзегетические тонкости – к другому. Вот два примера: в псалмах 35(36):6 и 56(57) верующий читает или слышит в храме одну и ту же формулу: «милость Твоя до небес, истина Твоя до облаков» (Пс. 35:6); «до небес велика милость Твоя и до облаков истина Твоя» (Пс. 56:11). Если задуматься, непонятно, как Божья «истина» может простираться от земли только до облаков; а в заоблачных, собственно «небесных» высотах что же – нет истины, или это уже не Божья истина? Ведь слово «истина» в нашем языке – это, как мы говорим, объективная истина предмета или лица самих по себе. Божья истина очевидным образом вездесуща, как Бог, а занебесные, «пренебесные» выси даже особенно символически подходят, чтобы быть местом ее присутствия. Таков казус, порождаемый очень почтенным по возрасту, восходящим к Септуагинте и Вульгате обыкновением во всех контекстах передавать *’ēmet* как ἀλήθεια, *veritas*, истина. Но вот какие значения дает авторитетный словарь *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (ed. L. Koehler, Leiden E. J. Brill, 1985): 1. Festigkeit, Zuverlaessigkeit: *firmness, trustworthiness*, 2. Beständigkeit: *stability*; 3. Treuë *faithfulness*; и лишь 4. Wahrheit: *truth*. Современные переводчики, начиная с Бубера и Розенцвейга, включая «Иерусалимскую Библию», все чаще переводят означенное слово как «верность». Тогда все становится понятным. «Верность» Бога – это не космологическая или транскосмическая, гносеологическая или даже онтологическая «истина», а Его верность «завету» с людьми, и тогда очень естественно назвать пределом этой верности облака, которые до изобретения авиации и межпланетных ракет были наглядной границей человеческого мира. Весь человеческий мир до предела наполнен верностью Бога!

Второй пример из Нагорной проповеди: Мф.5:17. Синодальный перевод дает: «не нарушить пришел Я, но исполнить». «Исполнить» или «нарушить» закон можно поведением. Но Иисус обсуждает здесь не Свое поведение, а

Свою «керигму». Детский вопрос: что в этом контексте означает «Я пришел, чтобы исполнить» – что личное поведение Господа есть пример, как образцово точно исполнить закон? Конечно, с христианской точки зрения это было бы верно (а с фарисейской – не совсем); но ведь в контексте Нагорной проповеди говорится не об этом. Проповедь не может ни «нарушить», ни «исполнить» Закон; она может «отменить» или «восполнить» его. Безобразовский перевод заменяет «нарушить» на «упразднить», перевод Кузнецовой – на «отменить»; оба оставляют «исполнить» в неприкосновенности. Но Bible de Jérusalem дает соответственно abolir и accomplir. Правда, остается затруднение, связанное с тем, что глагол πληρῶσαι [исполнить] употребляется у Лк. 24:44 однозначно в смысле «исполниться» (применительно к исполнению Ветхого Завета в Страстях и Воскресении Христа). Но ведь там и контекст – другой, и автор – другой. В Новом Завете есть тексты Павлова корпуса (например, Флп. 2:2) и особенно Иоаннова корпуса (Ин. 3:29, 15:11, 16:24, 17:13; 1Ин. 1:4; 2Ин. 1:12), где глагол этот употребляется очевидным образом не в значении «исполнить» (как реальность исполняет долженствование или желательность), но в значении «сделать полным» (радость). Что касается места из Нагорной проповеди, авторитетные экзегеты (например, Joachim Jeremias, Neutestam. Theologie, I. Teil, 4. Aufl., Guetersloh, 1988, S. 87–89) сопоставляют его с одним талмудическим текстом (b. Sab 116b):

*ʾānāʾ lāʾ lʾmîp̄hat min ʾôray^etāʾ dʾmōše ʾātîṭî
wʾlāʾ lʾôṣāp̄ê ʾal ʾôray^etāʾ dʾmōše ʾātîṭî*

[не для того, чтобы убавить от закона Моисея, я пришел, (и не для того, чтобы) прибавить к закону Моисея, я пришел]

В соответствии с этим текстом καταλῦσαι [упразднить] соответствует арамейскому *mîp̄hat* «убавить», а πληρῶσαι – арамейскому *ʾôṣāp̄ê* [прибавить]. Такое же понимание прослеживается для иудеохристианских Псевдоклиментин (Recognitiones I, 39, 1): «Ut autem tempus adesse coepit, quo id quod deesse Moysei institutis diximus impleretur» [Но так как пришло время, мы сказали: то, чего недостает в Моисеевом законе, восполнилось].

Горячо, даже не без запальчивости, обсуждаемый вопрос – должны ли наши современники читать Священное Писание на каком-то особом, «сакральном», «возвышенном» языке, или в каждой точке приближенном к привычкам читателя, ничем его не удивляющем, «раскованном» и гладком, – правильно ли он ставится? Ведь как его ни решай, самая его постановка предполагает при обоих решениях стилистическую и семантическую однородность текста. Между тем, не говоря уже о Ветхом Завете, объединяющем прозаические и поэтические произведения различных эпох и жанров, не говоря даже о целом каноне Нового Завета, в пределах одного-единственного Евангелия от Луки, мало того, с первой же его страницы, мы находим резкий контраст между прологом (Лк. 1:1–4), построенным по греческим школьным правилам, и немедленно за ним следующим (начиная с Лк. 1:5) повествованием о родителях Иоанна Крестителя, выдержанным в угловато-семитизирующем стиле Септуагинты (Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως; срв. Нав. 1:1 – καὶ ἐγένετο μετὰ τὴν τελευταίην Μωϋσῆ; Суд. 1:1 – καὶ ἐγένετο μετὰ τὴν τελευταίην Ἰησοῦ; Руфь 1:1 – καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κρίνειν τοὺς κρίτας; 2Цар. 1:1 – καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ ἀποθανεῖν Σαούλ; Есф. 1:1 – καὶ ἐγένετο [...] ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀρταξέρξου с.; порευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαίωμασίν τοῦ Κυρίου σου; срв. Иез. 36:27 – ἵνα ἐν τοῖς δικαίωμασίν μου пореύεσθε). Этот контраст – пример особенно яркий, но отнюдь не единственный. Не получаем ли мы ответа на вопрос о нужности или ненужности особого «библейского» тона и колорита для наших переводов? Когда евангелисту не нужны «библеизмы», он обходится без них; когда они ему нужны, он их решительно вводит. Можно сказать, что начало Евангелия от Луки дает нам в особенно отчетливом виде парадигму движения между полюсами миссионерской «аккомодации» к светской культуре – и введения читателя в особый мир, отсылки его к некоей сложившейся традиции. Обращение учителя к ученику перед уроком – и затем начало самого урока: голос звучит по-другому, диалогическую открытость сменяет сосредоточенность на предмете. Мы не должны думать просто о разных интонациях, разных «стилистических ключах»; это религиозная

педагогика евангелиста, то снимающая у читателя чувство дистанции, то восстанавливающая это чувство. Если мы откажемся либо от первого (как Синодальный перевод), либо от второго (как модернизирующие переводы), мы погрешим против интенции Самого Иисуса. Когда Он предлагает в притчах сугубо конкретные, сугубо прозаические и мирские образы повседневной жизни, образы эти должны быть осязаемо житейскими, возможно более наглядными. Скажем, действие, обозначаемое в Мф. 7:6 словами βαλεῖν τοὺς μαργαρίτας, называется на нашем языке «рассыпать жемчужины»; именно такой оборот дает нужную наглядность и нужную иронию, т. е. соответствует цели евангельского выражения, его функции. Равным образом, «разводное свидетельство» в Мф. 5:31 сразу же дает читателю почувствовать, что речь идет о понятии юридическом, и постольку оно заведомо лучше, чем «разводное письмо» синодального перевода. Но когда Христос употребляет слова, которые уже в Его время были, так сказать, «библеизмами», ибо отсылали к текстам Ветхого Завета или, еще чаще, к специальному словарю эсхатологических чаяний, отказ от их стилистического обособления приведет не к большей, а к меньшей понятности. Скажем, формула ταύτη τῇ ἡμέρᾳ при переводе типа «в тот день» будет вызывать легкое недоумение – в какой, собственно? Стилистическое выделение формул, которые уже тогда указывали на особый, никак не житейский смысл, оправдано не эстетическими, еще того менее эстетскими соображениями, но императивом смысловой артикуляции – и, по моему убеждению, императивом ориентации читателя. Слово, отсылающее к Ветхому Завету или к эсхатологическим понятиям, есть знак и знамение. Но даже простой дорожный знак своей схематизированной формой отчетливо выделен из среды окружающих предметов и обращает на себя внимание; и это человеколюбиво по отношению к пользующимся дорогой.

«Современный русский язык» – словосочетание, смысл которого далеко не так прост, самоочевиден и однозначен, как может показаться на первый взгляд. Оно довольно часто употребляется для обозначения расхожего языка,

исключающего решительно все, что звучит «архаично». Употребление такого языка создает иллюзию, будто среда, в которой происходит действие, – современность; мало того, современность, вполне равная себе, исключая все унаследованное от прежних времен, т. е. современность как абсолютная идея современности, как чистая «безотцовщина». В таком смысле «несовременен» даже перевод Кузнецовой, поскольку, например, «дела такие дивные Его руками творятся» (Мк. 6:2) – необычное выражение для современной речи. «Дивные дела» – не современная идиома. В таком смысле можно назвать современными разве что выражения из «Слова жизни» вроде «не физические наследники являются...» для Рим. 9:8. Конечно, не так трудно потребовать ограничения «современности» языка, разумно исключив из него слова так называемой международной лексики вроде вышеназванного «физический». И ни один безумец, кажется, не предлагает допускать в библейских переводах арготизмы; употребление последних поминается разве что в речах ярых противников новых переводов с целью окарикатурить саму идею. Но если вычесть из современного языка в том суженном смысле, о котором идет речь, арготизмы и международную лексику, что останется? Но у словосочетания «современная лексика» есть другой смысл: все слова, все обороты, хотя бы и не привычные современному человеку, но сразу ему понятные и не вызывающие недоразумений.

Сторонники языка, исключаящего всякое переживание исторической дистанции, резервируют интерес к этой дистанции для академической науки, предлагая вере переживать евангельские события всецело как современные любому поколению верующих, а переводческой работе – помогать в этом вере (срв., например: *Sandra Schneiders. Church and Biblical Scholarship in Dialogue. «Theology Today», 42*). В некотором смысле с этим нельзя не согласиться. Однако необходимы два уточняющих дополнения. Во-первых, для христианства, в отличие от многих других религий, историческое время доктринально важно: хронологическая дата – **«при Понтийстем Пилате»** – включена в Символ Веры. Во-вторых,

современность – это не только реальность; это также идеология современности. «Надо же быть современным». Льюис, уже мною цитированный, называл это хронологическим провинциализмом. Христос приходит к верующему в реальность современности; но боюсь, что Он не придет в изоляционистское идеологическое пространство, не желающее знать ничего, кроме себя.

Возьмем такое заведомо несовременное, немислимое в разговорной речи слово, как глагол «прелюбодействовать». В значениях метафорических интеллигентская речь еще терпит такое слово; в прямом своем значении оно способно вызвать у наших современников разве что шок и нервический смех. Однако глагол этот, как бы мы к нему ни относились, является термином библейского «нравственного богословия», и заменить его нечем; современного эквивалента для передачи такого понятия не существует, и не существует именно потому, почему для современной психологии так трудно принять смысл библейского запрета. Это не вопрос истории языка, это именно вопрос общественной психологии. Кузнецова заменяет названный глагол оборотом «нарушать супружескую верность» – характерная замена идеи чистоты более понятной идеей соблюдения прав партнера; но это заставляет ее переводить Мф.5:32 ὅς ἐὰν τὴν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾷται – «тот, кто женится на разведенной, нарушает супружескую верность», что, увы, просто лишено всякого логического смысла. Неженатый человек, который женится на разведенной, не нарушает верности никому (кроме Бога).

В Евангелии от Марка (Мк. 2:5) мы читаем, что Иисус обращается к параличному: τέκνον. Как это перевести «современно»? Ведь Иисусу, согласно (Лк. 3:23), было ὥσεί ἐτῶν τριάκοντα [около тридцати лет]; согласно Ин. 8:57, Ему говорили: πεντήκοντα ἔτη οὐπω ἔχεις, [Тебе нет еще пятидесяти лет]. Следовательно, все сколько-нибудь «стариковские» обращения вроде употребленного Кузнецовой «сынок» нежелательны прежде всего не по соображениям стилистического благообразия, но по смыслу: ведь нигде не сказано, что параличный по возрасту – ребенок, а только на поколение

старший может в любой стилистической системе сказать собеседнику «сынок». Находящийся в возрасте за 30 может обратиться так только к ребенку. Абсолютно очевидно, что обращение выражает не возрастное, а духовное, иерархическое старшинство. Смысл требует строго «этикетного» слова; любое другое слово будет звучать фальшиво, сентиментально, неуместно. Очевидно также, что современного «этикетного» слова для этого понятия нет. Приходится выбирать между «чадо» Синодального перевода и «сын мой», – но последнее отдает цитатой из переводного романа, где действует католическое духовное лицо.

Доступность библейского перевода – требование одновременно законное и проблематичное. Господь, о Котором говорят Евангелия, настолько доступен, что садится за стол таких людей, с которыми избегал общения уважающий себя иудей, и Он настолько недоступен, что Магдалина слышит от Воскресшего: «Не прикасайся ко Мне» (Ин. 20:17). Христианскому читателю Писания велено входить тесными вратами, идти узким путем (Мф. 7:13–14): переводчик имеет не только право, но и обязанность заботливо убрать с узкого пути каждый лишний, случайно оказавшийся там камешек, но он не может превратить узкий путь в широкий. Евангелия изображают реакцию слушателей Христовых слов: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (Ин. 7:46); и еще: «Трудно слово это [Синодальный перевод: какие странные слова!], кто может его слушать?» "Σκληρόν ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος, τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν» (Ин. 6:60). Мы обязаны сделать все, чтобы Слово не было неопределенно невразумительным. Но мы не можем сделать, чтобы оно перестало быть трудным.

Словарь против «лжи в алфавитном порядке»²³⁴

– В свое время один умный англичанин назвал советские энциклопедии энциклопедиями лжи в алфавитном порядке. Однако где-то на рубеже 50–60-х годов в этой стране что-то все-таки начало меняться. Первый том «Краткой литературной энциклопедии», появившийся в конце 1961 года, открыл вдумчивым читателям мало кому известное до тех пор имя Сергея Аверинцева – имя, вскоре ставшее для советских интеллектуалов-вольнодумцев таким же эмблематичным, как имена Бахтина, Лосева, Лотмана, Мамардашвили. Понятие «ученый-энциклопедист» приобретает действительно особенную точность и полноту в случае Сергея Сергеевича Аверинцева – десятки его энциклопедических статей хорошо известны специалистам как украшение уже упомянутой семитомной «Литературной энциклопедии», знаменитого двухтомника «Мифы народов мира», трехтомника «Христианство». Однако наиболее удивительным было Ваше участие в пятитомнике «Философская энциклопедия» – ведь это издание находилось под особым идеологическим контролем и в то же время оказалось (во всяком случае, его последний, пятый том) чуть ли не наиболее «ревизионистским». Как это случилось?

– Тут совпали некоторые обстоятельства. Прежде всего, были люди, имевшие добрую волю и решимость что-то сделать. Кроме того, это были шестидесятые годы, когда начальство ужасно боялось «марксизма с человеческим лицом», увлечения молодым Марксом и так далее. А вот насчет «религиозного мракобесия» никто никаких увлечений не ожидал. Статьи на религиозные темы в «Философскую энциклопедию» были с самого начала заказаны, естественно, воинствующим атеистам. И вот – приходит статья какого-нибудь важного атеистического начальника. А в это время в редакцию энциклопедии устроился на работу Юра Попов – человек, совмещающий удивительные черты: порядочность, храбрость и глубочайшее невозмутимое спокойствие. Он посылает статью ко мне на отзыв. И я пишу

рецензию – Боже избавь, никакого спора de principiis, я лишь с прискорбием отмечаю, что не упомянуты такие-то и такие-то факты, ничего не сказано о таких-то и таких-то обстоятельствах. Причем я старался просчитать наперед, как нынче говорят, каких имен и обстоятельств автор заведомо не знает и просто никогда не слышал. Автор, понятно, приходил в глубокую ярость: рвал на куски рецензию, швырял ее в Юру Попова (иногда с криком: «Долой поповщину!»), стучал кулаком по столу и заявлял что-нибудь такое: «Я аннулирую все мои договора с вами, ничего вам писать не буду, и вы еще пожалеете!..» А затем начался уже совсем плутовской роман. Юра Попов просит меня написать статью о христианстве. Я ему говорю: «Юра, если у тебя хватает сумасшествия заказать мне такую статью, мне было бы очень стыдно, если бы у меня не хватило сумасшествия ее написать». Он для начала, понимая, что моя подпись в конце статьи крайне нежелательна, заказывает человеку вполне секулярному, но порядочному, все-таки не воинствующему атеисту, – Юрию Леваде, что-то такое социологическое, на несколько фраз, о мировом христианстве. Тот был полностью посвящен в наш замысел и написал свой фрагмент, пристроенный после моей большой статьи. Так что хотя мое имя там тоже было, но в конце стояло имя Левады. И если какой-то ленивый начальник или цензор смотрел на статью слишком бегло, он видел лишь его имя. Левада в то время уже шокировал некоторых социологов своим либерализмом, но профессиональным атеистам известен не был. Было предпринято Юрой немало и иных ухищрений. Все это выглядело очень забавно, но когда том вышел, разразился великий скандал.

– *Том этот наделал много шума не только в СССР, но и на Западе. Даже французские коммунисты, говорят, возмущались «некритическим отношением г-на Аверинцева к теологическому материалу»!..*

– Я помню очень забавное недоразумение с одним западным читателем пятого тома «Философской энциклопедии». Когда том вышел и скандалы вокруг него достигли идеологической комиссии ЦК, необходимым

приложением к доносам стал перевод рецензии, написанной мюнхенским иезуитом, который, слава Богу, жив и здравствует до сих пор. Представьте себе: зачем человеку в Мюнхене читать советскую «Философскую энциклопедию»? Чтобы понять советскую политику, для чего же еще!.. Куда «они» там движутся... И вот достопочтенный рецензент пишет, что так, мол, и так, никто ничего не замечает, а между тем в установках советской власти наметился коренной поворот в отношении к религии и философскому идеализму, – и призывает обратить внимание на пятый том. Ну, я должен сознаться, мы долго не могли понять, как это он там все заметил. И лишь значительно позже я понял, что он и не мог по-другому все это увидеть.

– *Это несколько похоже на известный анекдот об американском президенте, которому рассказали о зверствах Сталина, на что услышали в ответ: «Не может быть! Если бы он сделал хотя бы малую часть того, что ему приписывают, его бы уже давно переизбрали!»*

– Я тоже могу рассказать почти анекдот об одной моей немецкой знакомой, которая посетила Санкт-Петербург и захотела в первый же день пойти в Летний сад, поскольку много о нем читала и слышала. Ну, а как западный человек идет в парк? Она подошла к главному входу. И там прочитала: «Летний сад закрыт на просушку». В тот же вечер в гостях она рассказала питерским друзьям о своей неудаче. Они долго смеялись, а потом объяснили ей абсурдность ее поведения. Потому что если бы она зашла за угол, то увидела бы, что там есть лазейка, да и вообще как можно было не заметить, что Летний сад полон прогуливающимися людьми?!.. После этого моя знакомая вывела закон, который надобно бы печатать во всех учебниках советологии как «закон Фери фон Лилиенфельд»: «У вас везде стена, а в стене всегда дыра». То есть, у вас ничего нельзя – по определению, но с другой стороны, за углом – можно.

– *Вы говорили о временах более или менее «вегетарианских», а вот как бы вы оценили то, что происходит в России сейчас?*

– Сейчас, под конец столетия и тысячелетия, во всем мире люди несколько растеряны. Прежде они были испуганы и несчастны, но не так растеряны. Какие-то простейшие слова оказываются оспорены, деконструированы не только в мышлении, но и в действии. Что же касается России, то сейчас, кажется, все смущены перспективами политических перемен. Непонятно, какой степени может достичь инфляция. Совсем недавно в телефонном разговоре с одним издательством я спросил, нельзя ли слегка отложить фиксирование наших договорных отношений, на что получил ответ: «Сейчас вообще ни о чем нельзя говорить. Может, это издательство или даже все подобные издательства перестанут существовать в ближайшие месяцы». Речь шла об экономических причинах, но политические перспективы тоже беспокоят людей. То, что люди везде перестали относиться к политике с чрезмерной серьезностью, наверное, само по себе утешительно. Однако я боюсь, что мы, восточные славяне, в особенности уж точно мы, москвиты, слишком сосредоточены на крайних полюсах этической вертикали: либо благородное самопожертвование, либо голая и глупая подлость. Между тем существует определенная середина – для решений, которые отнюдь не стопроцентно духовны и нравственны, но практически мотивированы, обусловлены понятием общей пользы, общего блага – очень древним, но все еще недостаточно усвоенным у нас понятием.

– *А как Вы оцениваете новые геополитические реалии? Кажется, в России еще далеко не все с ними примирились?*

– Да, в Москве я встречаю иногда соплеменников, которые удивляют меня, заверяя, что никак не могли представить себе распада Советского Союза. Но я отвечаю, что всегда ожидал именно этого. Я ожидал распада Советского Союза, но абсолютно не ожидал, например, распада московского общественного транспорта. Метрополитен, впрочем, еще работает, но автобусы и троллейбусы – уже нет. Что же касается распада Советского Союза, то моя мама (кстати, наполовину украинка, в детстве она мне пела песни на ночь, чаще всего на

стихи Шевченко) еще когда Хрущев изменил статус Крыма... в каком это было году?..

– В 1954!..

– ...Да, еще тогда она спокойно произнесла: «Когда Украина будет отделяться, будет проблема».

– *Сергей Сергеевич, как вы относитесь к Гансу Кюнгу?*²³⁵

– Для меня, он человек, слишком податливый по отношению к господствующему тренду современности. При всем том невозможно не ценить его колоссальной трудоспособности, которая в Тюбингене успела стать местной легендой: в пять часов утра он уже за рабочим столом. Его познания необычайно велики, хотя что касается всего склада его работы, то на мой вкус, чересчур много места занимает знакомство с предметом из вторых рук. Но когда человек желает писать *de omnibus et quibusdam aliis*, т.е. обо всем на свете и еще кое о чем, то это и неизбежно... Вот, например, если взять предмет, о котором я могу судить лучше, чем о вещах вроде культуры Древнего Китая или даосизма (тут я ничего не понимаю, хотя предпочел бы, чтобы об этом писали синологи или, еще лучше, сами китайцы): в недавно вышедшей его книге есть большой раздел, посвященный Православию и русской религиозной философии. Понятно, что он не мог серьезно познакомиться с первоисточниками и совершенно добросовестно ссылается на лицо, консультациями которого пользовался при написании этого раздела. Я немного знаю этого человека. При всем уважении к Кюнгу, он жаловался, что в некоторых случаях его сведения были не совсем правильно истолкованы. К сожалению, это естественно и достаточно характерно для нашего времени.

Но с другой стороны, нужно же как-то противостоять движению к изоляционистской специализации, особенно губительной, особенно парадоксально-абсурдной для дисциплины вроде богословия, чтобы не вышло богословия для специалистов, богословия как игры в бисер... Поэтому, несомненно, потребность в синтезе существует. Но здесь очень трудно удержаться в точном понимании своего места по

отношению ко всем специальностям, в которых ты не специалист.

Кроме того, я думаю, что все мышление Кюнга находится в несколько парадоксальном и по существу двусмысленном отношении к тем самым сторонам католицизма, которые он критикует как лидер, так сказать, либеральной оппозиции в католицизме. Во-первых, вопрос о согласовании свободы и авторитаризма невозможно разрешить при помощи таких простеньких решений, как соборы против пап и епископов. Ведь Вселенский Собор – сам по себе институция и, конечно, авторитарная. А как же иначе? Это коллективная власть, авторитет и авторитарность в не меньшей степени, чем папы и епископы. Во-вторых, – и это самое важное – как может Вселенский Собор сам себя собрать? Что значит собрать? Не в том смысле, кто будет платить за гостиницу, суточные и т.п. Но кто решает, что данный собор – Вселенский? В прошлом Вселенские Соборы собирал византийский император, пока он был или, по крайней мере, считался государственным предстоятелем вселенского христианства. Затем, после разделения Восточной и Западной Церквей, православных Вселенских Соборов больше не было. Почему? Потому ли, что некому было их собрать, тогда как католические соборы собирал папа? Впрочем, посмотрим, будут ли еще соборы после Второго Ватиканского...

На мой взгляд, следует искать какую-то золотую середину между жаждой восстановления древней теократии в буквальном смысле (жаждой, которая делает того, кем овладевает, более или менее безумным) и безудержностью современного релятивизма, который делает человека неспособным принимать конкретные решения.

В этой связи возникает опасное амплуа. Если бы Кюнг не был экспертом Второго Ватиканского Собора и не был так связан в прошлом с властью Ватикана, то весь его бунт против Ватикана не был бы так интересен. Примерно так, как на уровне массовой культуры принцесса Диана: она (т.е. в мифе о ней) – бунтарка, но все ее бунтарство не было бы никому интересно, не будь она принцессой.

Конечно, сильный волевой характер Кюнга окрашивает все его мышление. Однажды я имел возможность несколько часов беседовать с ним. Безусловно, это незаурядная личность.

– А что вы думаете о призыве Кюнга к смене парадигмы богословия? Нужно ли нам невзирая на безудержное движение истории, несмотря на сдвиг, даже слом цивилизационно-культурных парадигм в мышлении, мировоззрении, концептуальном языке (смену парадигмы антично-средневековой на парадигмы Нового времени, модерна, постмодерна), продолжать придерживаться византийской парадигмы как единственно возможного культурного языка, на котором смогло выразить себя Откровение? Разделяете ли вы мнение о необходимости перевода библейских и догматических истин на язык современной парадигмы?

– Я не могу ответить ни да, ни нет. Не могу сказать, что не разделяю по той простой причине, что та же самая византийская парадигма не оставалась неизменной. И как раз именно эпоха Святых Отцов, во время которой создавалась эта парадигма, была исключительно живой и творческой. И в последующее время это творчество в чем-то ослабевало, чем-то обогащалось, но положение не оставалось неизменным.

С другой стороны, сама концепция истории или метод ее изложения, который должен служить базисом призывов Кюнга, представляется мне слишком упрощенным и сведенным к каким-то лозунгоподобным формулам. Всегда существовала и сейчас, безусловно, существует определенного рода потребность и даже необходимость подыскивать новые слова для вечных истин, не видеть этого невозможно. Известно, каким нововведением – и горячо оспариваемым нововведением – явились в свое время термины вроде «гомоусиос» (единосущный), которые были позаимствованы из светской философии.

Видите ли, мне интересно было бы как можно серьезнее ответить на Ваш вопрос, но я ощущаю себя занудой по известному определению: «Зануда – это человек, который на вопрос, как он поживает, начинает рассказывать, как он поживает». Но одно замечание, без доказательств и примеров,

мне хотелось бы сделать. Я думаю, что у Кюнга нет окончательной ясности с самим собой – насколько далеко готов он идти в этом процессе модернизации. Неверно было бы считать его каким-то уж совсем безумствующим модернизатором. Мало того, для сегодняшнего Запада он начинает выглядеть прямо-таки консервативным и быстро выходит из моды, хотя совсем еще недавно его книги в самом деле были бестселлерами, в книжных магазинах их было полно, и торговля ими шла бойко. Есть у Кюнга такие пассажи – и это, по-моему, к его чести, – где он пытается выйти из полного послушания тренду времени и как-то обозначить границы своей собственной позиции. И нет никаких оснований сомневаться в искренности этих пассажей, искать в них какую-то политику компромисса. Но потом он в своих огромных, наскоро составленных книгах на какой-нибудь 300-й странице нарушит ту границу, которую сам же для себя установил на какой-нибудь 30-й. Я не хочу сказать, что его книги легкомысленны. Это что угодно, только не то, что наши дети называют халтурой. Но это какое-то неистовство человека, которому некогда остановиться и как-то отойти в сторону от движения собственных мыслей. С этим же связан и упрощающий, и осложняющий положение педагогический тон, когда он к рассуждениям прилагает схемы наподобие новейших западных учебников или, скажем, когда он еще раз в виде тезисов, очень похожих на лозунги, формулирует сказанное выше.

Кюнг меньше всего похож на мыслителя, спорящего с самим собой, перепроверяющего собственные рассуждения. И пожалуй, вульгарное выражение «его заносит» как будто бы иногда к нему приложимо. Но «заносит» не по отношению к какой-либо авторитарной доктринальной норме, которой, как линейкой, нужно все измерять, но по отношению к его же собственным несомненно искренним, несомненно серьезным декларациям, сделанным в тот же период его интеллектуальной эволюции, даже в той же книге, особенно если книга толстая (а толстые книги весьма характерны для него).

– *Сегодня, после нескольких лет шатаний от атеизма к религиоведению, появилась надежда сделать следующий шаг в*

направлении чего-то более основательного, более «питательного» в этой области. В нашей Киево-Могилянской Академии студенты живо интересуются взаимоотношениями культурного творчества и веры. До нас иногда доходят такие журналы, как «Мир Библии», «Страницы», «Альфа и Омега», «Церковь и время». Поскольку Вы сотрудничаете с этими и другими изданиями, нам очень важно услышать Вашу точку зрения на общий контекст этих поисков.

– Для начала скажу одну общую, чересчур общую вещь. Первая половина XX века удивила всех неожиданным расцветом христиански ориентированной культурной деятельности, особенно в литературе и философии. К примеру, во Франции после всей почти безверной литературы XIX века сразу появились и Поль Клодель, и Шарль Пегу, и Бернанош, и Жак Маритен. И у нас после всех белинских и чернышевских явились вдруг русские религиозные мыслители, так что в конце прошлого столетия почти каждый год рождался кто-то из деятелей «серебряного века». Это очень увлекательное и одновременно грустное занятие – сличать даты рождений виднейших деятелей в литературе или философии. По-моему, можно довести себя до слез, читая список профессоров Свято-Сергиевского православного института в Париже. Подумать только, все эти люди жили одновременно и так хронотопически были сосредоточены в эмигрантском Париже! И как все это далеко теперь!

У меня было два забавных случая, связанных с этой темой. Один – со старым немцем-коммерсантом, с которым мы оказались в одной больничной палате. Услышав, что я занимаюсь чем-то таким, культурно-благочестивым и что я русский, он выразил свое чрезвычайное уважение ко мне, а затем напрягся, с трудом что-то выговаривая. Я в свою очередь должен был напрячься, чтобы расслышать: «Бердяеффф!» Вот, он имеет со мной какое-то общее имя – со мной как с русским и как с человеком, который о чем-то таком думает.

Другой случай был в Израиле. В разговорах с разными людьми – в основном, молодыми и секулярными и изредка с более или менее верующими, практикующими иудеями – я

спрашивал, где находится могила Мартина Бубера (отчасти потому, что это было мне действительно интересно, отчасти, как тот немец, – чтобы найти какую-то душевную общность с собеседниками). Однако не только никто не знал, но люди даже как-то мрачнели, становились отчужденными. Чувствовалось, что я для секулярных интеллектуалов – (есть такое старое выражение) «опять это бабушкино кино», т.е. набожные штучки. Впрочем, для людей, как-то практикующих иудаизм, даже с пейсами (но не длинными, потому что те, кто с длинными пейсами, не стали бы, наверное, со мной разговаривать), Бубер, кажется, имел какое-то значение.

Думаю, что это очень характерно для нынешней ситуации. Ее особенность в том, что люди, желающие соблюдать верность тому импульсу, который возник в этой трагической и ужасной первой половине XX века, должны знать, что в современном мире они будут выглядеть смешно, напоминать Дон-Кихота. Почему? По очень простой причине: религиозную, христианскую философию в полной мере не примут строгие представители как светской науки, так и Церкви. Распространенный взгляд на христианскую философию в профессиональных философских кругах: это не философия («Белибердяев», презрительно говорил Шпет). Атеисты и секуляристы потребуют гарантий, что из религиозной философии не последует необходимость обращения к Богу и Церкви, а ревностные верующие – что она не разрушит веры в библейские или церковные авторитеты. Но обещать никому ничего нельзя. Не существует никаких гарантий ни в ту, ни в другую сторону. Вот и приходится как бы все время быть виноватым на обе стороны.

Все это ставит в трудное положение человека, который полностью принимает императив веры и в то же время пытается осмыслить этот императив, отнестись к нему с умственной честностью. Такое отношение можно назвать критическим, но не в смысле критики как негативистской идеологии (в которую, кстати, критика всегда грозит выродиться), а критики как осознания взаимных границ разума и сердца, знания и веры, науки и религии. Я верю, что это правильный путь, но чувствую,

до чего же неуютно заниматься чем-то подобным под конец века, под конец тысячелетия.

С другой стороны, важно понять, что фундаменталистская позиция в таких вопросах не просто узка и фанатична, но прежде всего – нереалистична. Человеку, который скажет: «Я выбираю веру и во имя веры отбрасываю культуру», вряд ли стоит говорить: «Ах, как жаль культуры, настройтесь, пожалуйста, более позитивно по отношению к культуре». Помоему, нужно сказать ему совсем другое: у человека живущего среди людей, даже у духовного лица, у аскета, монаха, до тех пор, по крайней мере, пока он живет среди людей, нет выбора – иметь или не иметь культуру. У него есть выбор лишь между хорошей культурой и тем, что мы условно называем отсутствием культуры и что на деле есть просто плохая культура. Человек в качестве человека не может существовать без культуры. Культура – это то, что дает человеку возможность разговаривать с самим собой, а потому я уверен, что даже для отшельника такой проблемы не существует.

Не только «справа», но и «слева» мы слышим, что богословие не должно иметь ничего общего с философией. Кажется, противопоставление богословия и философии восходит к поздней (именно поздней!) схоластике. При чтении отцов Церкви поражает, например что «теология» не имеет такого терминологического характера к которому мы привыкли, и может относиться к ангельскому пению «Свят, Свят, Свят», к именованию Бога, т.е. в лексическом, вербальном своем значении: слово о Боге. А с другой стороны, как известно греческие отцы обозначали род своих занятий словом «философия». Хотя это слово в том единственном месте Нового Завета, где оно встречается (Кол. 2:8), имеет негативное значение, каппадокийцев это не смущало, и они называли христианское учение «нашей философией». Да и многие другие, впоследствии догматизированные слова православного вероучения, Символа Веры, имеют происхождение – совершенно естественное для греческого уха – из светской философии.

Современность приходится принять не как норму, чтобы как-то особенно ее хвалить, а просто как реальность. Все-таки наша жизнь управляется Провидением, так что должен же быть какой-то провиденциальный смысл в том, что мы оказались именно здесь, именно в это время... С другой стороны, ясно, что поддакивать современности нехорошо, просто некрасиво. Собственно, она и не очень просит, чтобы ее хвалили... Психология современного человека, даже его самые несносные черты не возникли из пустоты, а обусловлены рядом причин, над которыми стоит задуматься. Если мы просто накричим на него, толку будет мало. Мы обязаны пытаться его понять.

– Наши вопросы к Вам вертятся вокруг одной темы: куда нам плыть (кстати, форма этой комнаты напоминает корабль)? Хотелось бы еще раз сосредоточить Ваше внимание на этом.

– Несколько раз я пытался писать об этом. Очень важно, что христианство, в резком контрасте, скажем, с исламом, имеет такое сложное наследие, хотя бы в виде канона Священного Писания из двух частей. Думаю, что это чудо Божье, что Маркион²³⁶ не победил. Так естественно было выбрать его позицию и не иметь проблем с Ветхим Заветом (Адольф фон Гарнак на рубеже прошлого и нынешнего веков призывал так и сделать...). В сравнении с этой многоярусностью Коран выглядит одномерно. Это как церковь св. Климента в Риме. Вы входите с улицы в верхний храм и попадаете в зрелое Средневековье с ренессансными фресками. Затем спускаетесь в нижнюю церковь – здесь уже конец первого тысячелетия с прижизненным изображением св. Климента (или, по крайней мере, связанным с воспоминаниями о встрече с ним). Но можно спуститься еще ниже, где вас встречают языческие древности. И наконец, есть спуск еще ниже, где, по преданию, обитал св. Климент.

Понятие «смены парадигм» создает впечатление, что эта смена осуществляется по плану. На мой взгляд, парадигмы менялись в течение столетий в процессе исторического развития, а не потому, что кто-то выдвигал лозунг о смене

парадигм. Трудно представить, чтобы верующие люди всерьез прислушались к подобным лозунгам...

Здесь есть аналогия с языком. Языку человек учится у родителей (по-немецки, родной язык – Muttersprache, т.е. материнский язык). При этом у каждого поколения слова немножко переосмысливаются, из-за чего чуть ли не все наши слова немного метафоричны, начиная с ключевых слов нашей веры. Например, когда мы говорим «Бог», разве имеем в уме то языческое понятие, которое в языках иранской группы было связано с этим словом? Даже древнееврейское Эль было когда-то обозначением языческого бога. Потребовалось долгое и трудное движение от Синайского Завета к вере пророков и затем к Новому Завету, чтобы это слово начало означать то, что мы под ним подразумеваем. Или возьмем типологическое толкование ранними отцами Церкви ветхозаветных эпизодов. Думаю, не будет ничего кощунственного в утверждении, что ряд конкретных истолкований представляет теперь для нас только историческую, музейную ценность. Но сама концепция имеет отнюдь не музейный эффект. Так что отдельные слова, понятия, символы переосмысливаются без разрыва преемственности, но преемственность не лишена подвижности.

Вот приходит молодая агрессивная молодежь, которая не хочет иметь ничего общего с языком их дедушек и бабушек. Но затем приходит новое поколение, которому смешон уже этот, новый язык. В результате язык, который все же выживает, – это язык в широком смысле слова традиционный. Но традиция – это живая эстафета от одних поколений к другим, а вовсе не какая-то неподвижность. Конечно, можно отметить времена, когда переосмысление особенно резко ощутимо, но исподволь оно происходит все время. В этом, кстати, есть и опасность. Мы должны постоянно оглядываться на передаваемый нам смысл, сверять себя с ним. И все же процесс переосмысления никогда не останавливается...

– В стенах Киево-Могилянской Академии уместно поставить вопрос о гипотезе о. Георгия Флоровского по поводу «псевдоморфозы» киевской школы. Проблема заключается в том, каким тогда был возможный,

осуществимый выбор форм встречи Православия с западной культурой?

– Я скептически отношусь к концепции Флоровского, хотя считаю его наиболее последовательным выразителем определенной системы взглядов. Мне давно уже хотелось, чтобы кто-нибудь критически проанализировал книгу о. Георгия, но спокойно, объективно, основательно. Потому что когда она вышла в свет, посыпались рецензии в основном полемического или идеологического характера. Псевдоморфоза – понятие, которое хорошо работает в естественных науках (в минералогии), но по отношению к культуре его использование предполагает слишком монистичную схему культуры. Нечто подобное можно сказать, к примеру, о концепции Шпенглера. В молодости я очень увлекался его двухтомником, но затем в течение жизни все, что я узнавал об истории культуры, как-то мало сходилось с его схемами...

– Понятия «родная вера» и «родной язык» сегодня включают в себе некоторую проблему. Симона Вейль²³⁷ писала (и Жан Даниэлю признал ее слова убедительными), что менять религию так же опасно, как менять родной язык. Речь шла о так называемых «естественных» религиях Востока и Азии и о том, что библейское Откровение – не иная религия, а раскрытие наиболее глубокого пласта в «естественных» религиях навстречу Истине. Но, говоря об эллинизме, иудаизме и христианстве, Даниэлю обходит молчанием идеологические, так сказать, секулярные, светские религии XX столетия. Через разрыв с такой «революционной» религией прошла и Симона Вейль. И то, что ныне мы переживаем в постсоветском обществе – это нечто вроде отречения если не от родного языка, то, во всяком случае, от той парарелигиозной стихии, которая и по сей день упорно сопротивляется Благой Вести. И наша проблема – это состояние нашего «родного языка».

– Мне кажется, что слова Симоны Вейль, вполне понятные и почтенные, в наше время устарели, а может быть, устарели уже и в ее время. Ведь они предполагают такую бесперебойную передачу религиозной основы от родителей к детям, которую

сама Симона Вейль уже не знала. Я считаю, что у человека должно быть определенное чувство верности, лояльности своей конфессиональной идентичности. Но думаю, что весь склад религиозной культуры, мировоззренческого стиля, по крайней мере, в среде философов, чем далее, тем все менее связан с конфессиональной основой.

Что касается мирских, антихристианских парарелигий, то здесь надо быть осторожным. Я думаю, одна из наших задач – пересмотр тех решений этой проблемы, которые сложились в русских эмигрантских кругах. Разрешите в этой связи поделиться очень дилетантскими впечатлениями человека, который никогда не был советологом и который неестественно мало для советского человека знал обо всем советском (Бог миловал).

Я столкнулся с тем, что немецкоязычные авторы ожидают, скажем, от Маяковского какого-то серьезного или хотя бы серьезничающего дидактизма – наподобие их Бертольда Брехта. И если либеральные советские коммунисты пытались открыть как раз у Брехта что-то новое, то для советской практики это действительно было нечто неслыханное. Даже главные сталинские песни не включают ни одного, пусть самого вульгаризированного понятия из марксистского круга. Возьмем хотя бы «Широка страна моя родная» – песню, функционировавшую когда-то почти как гимн. Да и в самом гимне – где там марксизм? Маяковский писал: «Мы открывали Маркса каждый том», но что он не открывал ни одного тома Маркса, видно из всего его творчества. Вот он пишет в одной из больших поэм, что после соответствующей октябрьской ночи «гонку свою продолжали трамы, уже при социализме», когда учение Маркса об этом можно было прочесть в передовице «Правды»: «Строим социализм». С другой стороны, интересно, до какой степени для всех корифеев советской литературы важны были криптоокультурные или подобные мотивы – у того же Маяковского (космизм Федорова), у Горького и Шагинян (антропософия).

Размышляя над всем этим, невозможно не видеть того, чего мы не могли видеть еще вчера – что советская и антисоветская

пропаганды были противоположны далеко не по всем пунктам. И вовсе не все утверждения, характерные для той или другой стороны, суть истины в последней инстанции. И если уж такие антагонисты говорят одно и то же, то что это значит? Совершенно понятно, почему в мифологии красных и в мифологии белых утвердилась такая дуальность, что все русские разделились строго на два лагеря – красных и белых. И вот Солженицын открывает, что были еще зеленые. И старики, с которыми мне довелось беседовать, рассказывают об этом несколько иначе... Я всегда восхищался стихотворением Ахматовой «Пива светлого наварено». Если бы не она, мы бы просто не услышали: «И решили люди умные: наше дело – сторона». В статье о ней (расширенный вариант напечатан в «Венском альманахе», сокращенный – в «Круге чтения») я пытался показать, что необычность Ахматовой заключалась в том, что она сохранила способность вспоминать обычное. Например, в 14-м году, когда все вокруг философствуют один хлеще другого, только ее хватало, чтобы написать о самых простых вещах.

Я думаю, что большевистская вера существовала, пока была какая-то, пусть не простая, связь между будоражащими словами и жизненной реальностью. Это как ставки в «Пиковой даме», когда одна выигрывает, вторая – совершенно неправдоподобно – выигрывает, а третья проигрывает. Ленин делал ставку на немецкую революцию, но чтобы русским большевикам не оказаться на задворках и чтобы Роза Люксембург не читала Ленину морали, нужно было на пять минут раньше устроить все это в Петрограде. И эта ставка на Петроград выиграла. А потом – в Красной Баварии ничего не вышло, поляки остановили красных на Висле – проигрыш. Такая игра создала возможность победы сталинизма. Сталин выиграл потому, что у него хватило холодного цинизма сказать себе то, что люди склада Ленина, Троцкого или Дзержинского не сказали бы даже самим себе: «Ничего из этого не вышло, но мы еще в этой, отдельно взятой поцарствуем. Это кончится, но на наш век хватит».

Как человеку мне повезло, но не повезло как мыслителю, пытающемуся понять свое время: начальный период моей жизни прошел в обществе людей исключительно старорежимных, в окружении книг больше с ятями, чем без ятей... Повезло мне и в том, что я по болезни поступил сразу в пятый класс, да и туда мало ходил. Тогда очень не просто было взять разрешение сдавать экстерном, но у меня получился как бы полуэкстерн. Так вот, может, в детских садах и школах заставляли петь советские песни, но я не знаю такого советского дома, где бы люди добровольно, в час досуга разговаривали или распевали бы песни о Сталине. Думаю, что, кроме всего прочего, еще и страх должен был удерживать людей от чего-то подобного.

Очень важно, что советский тоталитаризм отличался от, например, немецкого. Сейчас мне странна реакция советских либералов на фильм «Обыкновенный фашизм»: «Как похоже!» Я же, когда вижу кадры с выступлениями Гитлера, поражаюсь, насколько это непохоже на нас. Гитлер при всех своих особенностях был западным человеком, демагогом в отличие от восточного тирана, сила которого – в молчании, в этих страшных молчаливых паузах. Гитлер – паяц, который выкладывается, страшно жестикулирует, кричит, заходится. Когда Сталин делал что-нибудь подобное? С этим связано то, что вообще для сталинизма важно в разных отношениях: дистанция. Или, скажем, в Германии называли сыновей Адольфами, а у нас Иосифами – никого. Или вот еще характерное отличие. По отношению к гитлеризму легко ответить на вопрос, кто кого уничтожал: немцы – евреев, цыган, еще какие-то определенные категории населения. А кто кого уничтожал у нас? Кто уничтожал – это роковой вопрос, но ведь и кого уничтожали тоже невозможно понять. Да, конечно, представителей старых классов, но пожалуйста, на видном месте обязательно останется какой-нибудь, граф Алексей Толстой. Или такой недобиток, как писатель Булгаков. И можно демонстрировать, что вот, не всех уничтожили... То же с верующими, с этническими меньшинствами. В разгар антисемитской кампании некоторые евреи остаются на видных

местах, и пожалуйста – бедный Эренбург едет на всемирный конгресс. Какой клеветник скажет, что притесняют евреев?

В эту сталинскую стилистику входило то, что некоторых людей, от природы смелых и прямых, хоть они и жили трудно, в бедности, никогда не арестовывали. Например, Мария Вениаминовна Юдина, человек, который никогда не стыдился говорить о своей вере и высказывать свои мнения. Или вот неведомая никому, кроме тех, кто в наше время в Москве изучал классическую филологию, праведница Жюстина Севериновна Покровская. У Симона Маркиша только что расстреляли отца, он уже знает, что готовится его арест (его ожидала высылка, слава Богу, ненадолго, ибо на дворе – 52-й год). Но пока ему еще нужно посещать университет, где все стараются его не замечать. А Жюстина Севериновна подходит к нему и, не понижая голоса, почти выкрикивает; «Это что же такое делается?! Это похлеще, чем дело Бейлиса!» И ее, Божьей милостью, не посадили. Такое впечатление, что им была интересно брать тех, кто их боится и принимает всякие меры предосторожности, чтобы можно было уличить и изобличить. А такая просто стоит и говорит. С ней неинтересно.

Глупый Гитлер не понимал, что ему было бы выгодно, если бы евреи могли надеяться лично на него, что он их спасет. А у нас каждый преследуемый мог надеяться, что вмешательством Сталина все изменится.

В этой связи есть такая забавная байка. Один литературный функционер по фамилии Храпченко еще в молодости сделал хорошую карьеру. Его не арестовывали, но все свои чины он потерял в какие-нибудь 10 минут. Каким образом? Будучи на приеме у Сталина в разгар антисемитской кампании, он позволил себе покритиковать космополитов и неуважительно отозвался о каком-то эстрадном певце еврейского происхождения. Но такая инициатива уже не допускалась сталинским стилем: никто не должен был его опережать. Сталин останавливается перед Храпченко (во время беседы он прогуливался мимо собеседника) и спрашивает: «Ты про кого этого говоришь?». Тот называет фамилию. «Врешь, ты говоришь это про народного артиста...» – и перечисляет все его

звания. «А ты кто такой?» – продолжает вождь. Храпченко решил, что его призывают к формально-бюрократическому способу представления себя и начинает перечислять свои чины. «Врешь, ты – просто Храпченко».

...Нам нужно как-то найти способ избежать того моралистического диссидентского искусства, которое имело смысл в известное время, а ныне стало лишь искусством махать кулаками после драки. Избежать тотальной характеристики тоталитаризма, когда всю литературу того времени, даже Пастернака, объявляют тоталитаристской.

Я думаю, что одна из наших задач – сохранить этическую перспективу, свободную от поверхностной морализации. Конечно, даже те вещи, которые мы можем принять и защищать с чистой совестью, существуют в такой связи, которую называют (хоть это совсем не мой язык) кармической. Скажем, одним из самых несносных свойств тоталитарной идеологии была ее претензия всех судить, распекать и устраивать выволочку всей истории и всему миру. Увы, современная демократическая идеология тоже к этому склонна.

Пока поведение человека в существенной степени определяется принадлежностью его к некоторому сословию или совокупностью не связанных с его личностью обязанностей, люди вряд ли будут от него в восторге. Это же касается и церковной иерархии. Какой-нибудь придворный еще может для своей карьеры притворяться, что он лично расположен к монарху. Но от солдата или крестьянина этого не требуется. Это можно видеть в литературе: насколько модальность, в которой Ломоносов воспевал Елизавету, нравственно чище модальности, в которой Державин воспевал Фелицу? Елизавета – просто символ государственности, цивилизации; она не претендует на личное отношение к себе Ломоносова, который остается лояльным подданным этого цивилизационно-государственного порядка, и он воспекает его, ни в какой мере не делая вид, что это его личное, непреодолимое движение сердца.

– А что из современной философской литературы привлекает сегодня Ваше внимание?

— Когда я был мальчишкой — в сталинском и послесталинском Советском Союзе, — я знал, по крайней мере, понаслышке, что я современник таких-то и таких-то великих композиторов, художников, писателей, а вскоре узнал и о великих современных философах... Незадолго до смерти Германа Гессе я носился с идеей послать ему из Москвы письмо... И вот — боги поуходили один за другим, и сейчас, когда я разъезжаю по свету и могу посмотреть в библиотеке любую книжку, я в гораздо меньшей степени понимаю, чей я современник. Таково, видимо, наше время. Я не участвую в разговорах о конце философии, поэзии и всего остального — не участвую также и в том смысле, чтобы утверждать, будто этот конец не состоится. Я просто не знаю. Безусловно, мы должны, каждый человек должен знать и каждую минуту помнить, что он умрет. Но он должен также делать свое дело так, как если бы исходил из дерзновенного допущения, что его жизнь будет продолжаться. В определенном смысле он должен быть готов каждую секунду уйти, а в определенном смысле — что, может быть, не легче — он должен быть готов существенно, всерьез, с какой-то наивной уверенностью оставаться, продолжать дело. И я полагаю, таким же должно быть наше отношение к жизни упомянутых универсалий.

1 сентября 1998 г.

Киево-Могилянская Академия

Архипелаг Аверинцева

(к осмыслению эпохи «постатеизма»)

Мир Аверинцева опровергает мизантропическое обобщение, с которым, по версии Бродского, современный Одиссей обращается к сыну: «Телемах, все острова похожи друг на друга, когда так долго странствуешь». Сегодня странствие по статьям Аверинцева удивляет не только редкостным и для более гостеприимных эпох разнообразием, но помимо всех собственных качеств – впечатляющим отсутствием малейших следов в его текстах той всепроникающей атмосферы убийственно монотонной, безобразной «прозы» партийно-государственных речей, задававших тон и открывавших все диссертации и словари, любой «научный аппарат». Не верится, но только опечатка, типографский ляпсус (красноречивая замена одной лишь литеры: вместо «патристический» – «патриотический») напоминает о специфике цензуры второй половины 60-х годов, времени создания ключевой аверинцевской работы о Св. Софии Киевской. В нелегком споре с «духом времени» сотни статей Аверинцева открывают новые горизонты этого неисчерпаемого мира.

Основы христианской культуры в форме энциклопедического словаря – веская альтернатива «лжи в алфавитном порядке», наполнявшей советские энциклопедии. Словарь С. С. Аверинцева дарит читателю как универсальную сумму знаний от А до Я, так и энергию осмысленного личного выбора между узким путем «отца веры» Авраама и широким путем постатеистического «Язычества». Высоко оцененные специалистами статьи – украшение «Философской энциклопедии» и «Новой философской энциклопедии», «Краткой литературной энциклопедии», «Мифов народов мира», «Христианства» и др. – впервые собраны вместе в этой книге.

Синтез словаря Аверинцева выявляет особые качества входящих в него элементов, которые раньше «скрадывал» разрыв общего контекста, изолировал друг от друга плотный туман идеологии. Читатель испытывал настоящий шок, когда

среди пустопорожних вод «Большой советской энциклопедии» наткнулся на скалу аверинцевской статьи «Логос» или «Любовь». Незабываемые встречи: среди морока полуправд в океане полужнаний статьи Мастера всегда отчетливо выделялись как высокие и надежные острова особой горной породы, особой кристаллически ясной мысли. Охватывая теперь эти острова единым взглядом, мы читаем на карте эпохи: Архипелаг Аверинцева.

В статьях, которые наряду со «Словарем» составили книгу «София-Логос», аверинцевский этос продолжает историческую тягбу с рабскими навыками мысли и речи, с безликим «беспределом» архипелага ГУЛаг, который до сих пор коверкает нашу речь от парламента и прессы до семьи и школы. Энциклопедические работы Аверинцева не только входят в золотой запас академических знаний: они значительно расширяют исторический опыт преодоления тоталитарной идеократии.

«Лично мне кажется невозможным произносить имя города Киева без мысли о его святейшем Палладиуме, зовущемся собором Святой Софии», – сказал С. С. Аверинцев в торжественной лекции, посвященной концепции Софии, прочитанной 1 сентября 1998 г. в связи с присвоением ученому звания Почетного Профессора Киево-Могилянской Академии. Новая страница в мировой традиции мысли о «начале Премудрости» – фундаментальные исследования Аверинцева о Софии в контексте войн и катастроф XX столетия, одного из наиболее «антисофийных» в мировой истории.

В стиле мастера вспомним этимологию слова «архипелаг». Исходное значение – не «группа островов», а «море», более того – «главное море» (от греческого *arche* – начало, голова, *pelagos* – море, иначе говоря, «море морей», а поначалу просто – Эгейское море). Для нашей темы важно двойное значение слова, объединяющего в себе и «море», и «острова». Этот символ указывает на глубинный лейтмотив философии Аверинцева – преодоление различных форм изоляционизма: этнического, классового, национального, конфессионального, культурного, языкового, исторического («хронологический

провинциализм») и т. д. и т. п. Изучая природу современной поросли изоляционизмов, ученый выявляет их метаисторический корень – отсюда глубина его суждения о тайных очагах болезни и переход от клинических симптомов «закрытых обществ» к настоящему диагнозу.

Разбору подлежит широкий диапазон протейно переменчивых форм болезни, не исключая ни сложных ее случаев, ни простых; своя, адекватная мера суждения тут найдена как для теоретико-идеологического изоляционизма «культурных типов» в духе Шпенглера или Лосева, так и для военно-политического изоляционизма «систем» в духе сталинского или брежневского режимов.

Анализируя «дух времени», «тенденцию века», в котором стали возможны «железный занавес» и «берлинская стена», Аверинцев касается и проблемы, как правило, не упоминаемой специалистами по холодной войне. «С чем связана эта тенденция века? – ставит вопрос Аверинцев. – Проще всего сказать: гедонизм, консумеризм. В основе лежит, скорее, некий метафизический изоляционизм, желающий отделить Творца от творения, творение от Творца, а нас – от Творца, от космоса и друг от друга...» («Софиология и мариология...», с. 593). Выделение проблемы «метафизического изоляционизма» как ключевой для эпохи, переживаемой нами, напоминает и об исходном «физическом» корне этого понятия: *isola* – «остров» по-итальянски (*island* – по-английски, *île* – по-французски) от латинского *insula*. Итак, изолироваться (буквально – «представить себя островом») – тупиковая утопия для отдельного человека, каким бы «отделенным» он себя ни представлял. Да и для человечества в целом; заглавие одной из работ Аверинцева напоминает: «Человечество – не остров» («*L'humanité n'est pas un île*», «*No man is an Island*»).

Экцессы «островной психологии» и приобретенные рефлексy группового изоляционизма отрезают человеку пути к общению, к возможности слушать и быть услышанным. Три формы изоляционизма характерны для нашей эпохи. Легкая форма состоит в претензии своего «острова» на исключительный статус среди прочих фрагментов мира.

Тяжелая форма переходит к отвержению «архипелага» – исторически данного пространства общения между «островами». Метафизическая форма изоляционизма отвергает богочеловеческую стихию Премудрости – софийной связи между вещами и их именами.

Соппротивление изоляционизму принимает в аверинцевских трудах позитивное направление: сосредоточенное усилие восстановить слово как средство общения и связующее начало предельно атомизированного общества.

Философия посткоммунизма? Точнее будет сказать – первый глубокий анализ «постатеистической ситуации». СССР был заявкой на победу, условно говоря, «атеизма сверху»: его диктовали не только ЦК КПСС и вся лестница партячеек, но и такие «учителя подозрения», как Маркс, Ницше, позитивизм и т. д.²³⁸.

Другая угроза, опять-таки условно обозначая, – «атеизм снизу», не государственный, не научный, не интеллектуальный: ползучее недоверие к смыслу как таковому, к слову и с большой, и с малой литеры, к внятной и светлой открытости как реальной альтернативе «кошмару тотальной невнятности».

В работах «Будущее христианства в Европе» и «Слово Божие и слово человеческое» дан поразительно точный анализ нашей «постатеистической ситуации». «В настоящее время вера в Откровение противостоит совсем новый вызов, пришедший на смену умершему атеизму: неверие в слово как таковое, вражда к Логосу:» (с. 827). На смену старым революционным претензиям изолировать землю от неба пришло недоверие к какой-либо связи между оставшимися на этой голой земле. Если браки по непроверенным, но настойчивым слухам больше не заключаются на небесах, то большой вопрос, где же они тогда совершаются, где человек находит способность абсолютно всерьез принять эту максиму брака: «вне Другого нет спасения» («Брак и семья», с. 800). Подозрительность к другому, страх обязывающего контакта с другим – страх данного слова, которое свяжет меня и другого.

В разрушении слова Аверинцев осознает, почти ощущает разлагающую волю небытия. Ведь первоопределение бытия –

его «словесность», его исходная сродность общению. Общение – не исключительная привилегия социума, оно онтологично. «Творец приводил творение в бытие тем, что окликал вещи, обращался к ним, дерзнем сказать – разговаривал, заговаривал с ними; и они начинали быть, потому что бытие – это пребывание внутри разговора, внутри общения» («Слово Божие и слово человеческое», с. 816). Сужение онтологии общения фиксируется уже заменой Слова (зовущего отклик) на Текст (ожидающий интерпретации).

Сначала слово как деяние, потом текст – такой вектор герменевтики Аверинцева²³⁹ скрещивается с вектором герменевтики Поля Рикёра, одну из своих книг озаглавившего: «От текста – к действию»²⁴⁰. Но при всем различии отправных точек мысли Аверинцева и Рикёра, важно указать на плодотворность их сопоставления. Обоих ученых объединяет сопротивление фундаментализму, фетишизации буквы (или «языка») в ущерб трем другим смыслам старинной экзегезы – этическому, символическому и «анагогическому». Уместно вспомнить, что в этом общем русле сопротивления изоляции «буквального» значения развивалась мысль Дмитрия Ивановича Чижевского, напоминавшего о важности для Григория Сковороды мысли Оригена: «Буквальный смысл часто имеет неверное, бестолковое, противоречивое, невозможное, бесполезное значение, из которого проистекает тьма ошибок», а также Григория Нисского: «Не надо быть настолько недалеким», чтобы «понимать Писание буквально»²⁴¹. (Отметим в скобках: привлечение герменевтики Чижевского оказывает в нашем контексте двойную услугу, указывая на близкие и далекие связи работ Аверинцева и освобождая их от чуждого им по сути оттенка «экзотичности» на фоне советских штудий.) «Литера – светильник, а Дух – свет»; восстановление общих мест здравого смысла служит у Чижевского, Аверинцева и Рикёра началом пути освобождения герменевтики от наклонной плоскости фундаментализма. На этом пути, во-первых, утверждается примат слова в стихии общения над изолированным концептом текста, а во-вторых, проясняется метод и роль современной

герменевтики как некоего *koine* – речи общения между удаляющимися друг от друга дискурсами наук о человеке.

Три конкурирующие тенденции в современной гуманитарной науке выделяет такой корифей англосаксонского академического мира, как А. Макинтайр; в стихии эклектичной всеядности они радуют определенностью своих имен: Энциклопедия, Генеалогия, Традиция²⁴². Первая тенденция от новеньких учебников и энциклопедий на всех языках планеты восходит к французским авторам Энциклопедии и другим интеллектуальным отцам Эпохи Просвещения и Нового Времени. Вторая тенденция представляет во многом критическую реакцию на первую со стороны поклонников «Генеалогии морали» Ф. Ницше или «Археологии знания» М. Фуко. Третья тенденция, учитывая опыт первой и второй, но не абсолютизируя их аксиом, обращается к классическому наследию античности и христианства (Аристотель и неотомизм у А. Макинтайра, «неопатристический синтез» у Х. Яннараса и др.).

Словарь Аверинцева – самый серьезный корректив к такой типологии в современной гуманитарной науке. Аверинцевский словарь неожиданно тесно сопрягает последнюю тенденцию с первой: Традицию с Энциклопедией. Сила аверинцевского тезиса сказалась в решительной перемене привычных, закрепленных школьной рутиной, знаков: отбросив старую альтернативу «Энциклопедия против Традиции», Аверинцев указал на практическую осуществимость формулы «Традиция через Энциклопедию», на плодотворность передачи сокровищ предания в энциклопедической форме. Богатство выводов из этого оригинального методологического открытия читатель может сам проследить в деталях всей суммы Словаря. Да и в исследовательских статьях, тоже «словарных», в силу их лаконической насыщенности, беспристрастной интонации, направленности на сверхличный синтез. «Ученый-энциклопедист» – это стертое понятие приобретает особую полноту и точность в отношении Аверинцева.

Отметим также как важную характеристику словаря Аверинцева его принципиальную открытость, отсутствие

«жанровой» претензии на тотальный охват материала.

Особо, пожалуй, следует отметить качество и размах переводческой работы Аверинцева (несомненно, повлиявшей на его философскую культуру), пожалуй, не имеющие аналогов на панораме мысли XX столетия (стоит сравнить раздел «Переводы» в его библиографии с другими, пускай отдаленно сопоставимыми, библиографиями).

Давние читатели уже не однажды убеждались, что, условно говоря, «Аверинцев как метод» верен. Новому читателю попавшая в руки книга послужит, быть может, чем-то вроде компаса в непроглядной постсоветской одиссее.

Как в нашем зажатом и загнанном мире возможен свободный и просторный мир Аверинцева?

Работа над составлением книги, отражающей «млечный путь» этой вселенной, проходила в точном соответствии с формулой, завершающей словарную статью «Чудо»: «не только милость, оказанная немногим, но знак, поданный всем» (с. 501). При выходе из «египетского рабства» этого века к простору нового тысячелетия так важно и так естественно, что именно эта, открытая «большому времени» книга – знак, «поданный всем».

Что делает мир Аверинцева настоящим, невыдуманым миром, в котором можно жить, восстанавливая дыхание и прямохождение, прояснять свой собственный путь, всматриваясь в непоглотенную мглю «сферу неподвижных звезд»? На какую «реальность» ориентирован его мир? Ответ на этот вопрос со всей определенностью сформулирован в Киево-Могилянской лекции: «Реальность, которую можно назвать софийной в наиболее точном смысле этого слова, т. е. ни чисто Божественная, ни чисто человеческая, ни Трансцендентность, ни имманентность сами по себе, но, если воспользоваться высказыванием великого английского поэта Уильяма Блейка, «человеческий божественный образ''' (с. 545).

Студенты – народ практичный, ими давно перефразировано: «страницу Аверинцева прочесть – горло прочистить, статью прочитать – глаза протереть, открыть объемное виденье своего предмета». Медленное чтение

мерной, «логосной» аверинцевской прозы как будто впрямь способно лечить от невежества и косноязычия (в том числе эрудированного). По этим классическим страницам учились и еще долго будут учиться писать и аспиранты, и академики. А главное – мыслить свой предмет в отчетливых категориях, ни на минуту не отгораживаясь ни фальшивым пафосом, ни иллюзорным глубокомыслием от взыскательного суда читателя.

В конце концов, новое издание Аверинцева – логичный контраргумент в ответ на его собственное горькое наблюдение: «Пока мы ставим мосты над реками невежества, они меняют свое русло, и новое поколение входит в мир вообще без иерархических априорностей». Опять-таки, чаще упоминаемое, чем всерьез обдумываемое преодоление разрыва между поколениями, между «отцами» и «детьми» увидено Аверинцевым в широком контексте нашей эпохи: «Тоталитаризм XX века сам по себе имел и имеет шансы лишь в контексте глубокого культурного и, шире, антропологического кризиса, проявляющегося и там, где тоталитарные силы не смогли добиться политической победы. Кризис этот затрагивает прежде всего связь отцов и детей, преемственность поколений, психологическую возможность для родителей – практиковать свой авторитет, а для наследников – принимать предлагаемые этим авторитетом ценности» («Христианство в XX веке», с. 649).

Сосредоточенное неотрывное внимание к рвущимся нитям истории (в период внушения «широким массам» одинокой гамлетовской догадки о «порвавшейся связи времен») приоткрывает общую перспективу и надличный смысл аверинцевского, подчеркнуто личного исповедания веры: «Дело в том, что для меня, каков я есмь, вопрос о пережитом и переживаемом мною опыте отношения к моим покойным родителям, к моей жене, к моим детям – слишком неразрывно связан с иным вопросом – почему, собственно, я верю в Бога? Этот опыт для меня – пожалуй, наиболее веское доказательство бытия Божия» («Брак и семья», с. 796)

Свидетельство об уникальных, абсолютно ничем и никем не заменимых отношениях между людьми здесь, впервые за века и века, с такой определенностью занимает место старых

«доказательств» (онтологических, космологических, схоластических, эстетических и прочих). До опыта последних трех поколений XX века едва ли была представима эта поистине контрастная отчетливость разделяемого нами «наиболее веского доказательства» – по ту сторону руин атеологии.

Вопреки хаосу в головах и учебниках книга Аверинцева напоминает о незыблемой шкале ценностей, о «Нерушимой Стене» – Оранте. Учителю и ученику здесь подарены все три значения слова СОФИЯ: мастерство – знание – мудрость.

Константин Сигов

Октябрь 1999 года, Киев

P. S. Риск приближения к Laudatio (похвальному слову) был задан контекстом статьи 1999 года: незадолго перед тем Сергей Сергеевич Аверинцев оказал честь нашему университету и открыл своей лекцией академический год, приняв мантию профессора *honoris causa*. Продолжением праздника стало составление книги «София-Логос. Словарь». С теми событиями связана праздничная интонация слова на пире, которая тогда диктовалась самым порядком вещей, а сегодня может кому-то показаться неуместной. Отчего же я не вычеркиваю эти неуместные теперь слова из послесловия к книге? Сказанные в иную эпоху, они нарушают тот современный предрассудок, о котором в своём «Laudatio» Карлу Ясперсу сказала Ханна Арендт: «Рабы современных предрассудков, мы считаем, что публике принадлежит только «объективное произведение», отдельное от лица; что стоящее за ним лицо и его жизнь – частное дело и что относящиеся к этим «субъективным вещам» чувства утратят подлинность и превратятся в сентиментальность, если их выставить на всеобщее обозрение». Сказанное в другом контексте рискнём отнести к миру Аверинцева: «Никто лучше, чем он, не поможет нам преодолеть наше недоверие к этой публичной сфере, почувствовать, какая это честь и радость – во всеуслышание хвалить того, кого мы любим» (Х. Арендт, «Люди в тёмные времена», М., 2003).

Событием, которое в буквальном смысле «лишило дара речи», стала смерть Сергея Сергеевича 21 февраля 2004 года. Здесь не место говорить о боли личной утраты. Речь о том горизонте общей потери, на который пушкинское поколение указывало словами Мирабо: «Son silence est une calamité publique» («Его молчание – общественное бедствие»). Слышен ли сегодня глубокий смысл этих слов и этого молчания? Сквозь нашу глухоту и разобщенность этот вопрос обращен к тем, кому имя Аверинцева помогает преодолевать недоверие к пространству «между нами», где слово может встретить отклик. Проще говоря, помогает узнавать и слышать друг друга.

К. С.

2005 г.

Примечания

¹ - Этот перевод напечатан в первом томе собрания сочинений С.С.Аверинцева «Евангелия. Книга Иова. Псалмы».

² - Мы приводим эту поврежденную надпись в восстановленном виде, предложенном А. А. Белецким (см. В. Н. Лазарев. Мозаики Софии Киевской. М., 1960, стр. 162) и соответствующей старинному свидетельству (см. Е. Болховитинов. Описание Киево-Софийского собора... Киев, 1825, стр. 44).

³ - Объективное развитие философского анализа понятия символа (ограничимся упоминанием «Философии символических форм» Э. Кассирера) привело к тому, что, вне зависимости от произвола того или иного исследователя, это понятие по крайней мере потенциально становится предельно широким понятием гуманитарных наук. Входя в человеческий мир, вещь становится символом: она начинает нечто «означать», обретает «смысл». Язык и миф, бытовой обиход и нормы поведения, все те первоэлементы человеческого существования, без которых человек не может совершить ни одного простейшего жизненного акта, суть с самого начала символические формы.

⁴ - Речь идет не о языковых, а именно о словесных формах, ибо хотя сам греческий язык на славянской почве должен был с самого начала уступить свое место в литургии и проповеди автохтонному, он оказался источником бесконечного количества так называемых словообразовательных калек для передачи отсутствовавших в последнем философских и богословских понятий. Поэтому сквозь церковно-славянский язык постоянно просвечивает специфически греческое ощущение слова.

⁵ - В качестве примеров могут фигурировать самые различные авторы той традиции, которая породила сборники «Филокалии» («Добротолюбия»). Автор жития Симеона Нового Богослова утверждает, что прославленный мистик никогда не изучал мирской философии (J. Hausherr. Un grand mystique byzantin. – «Orientalia Christiana», XII, 1928, 2, 17–21); это не

мешает Симеону проявлять поразительную близость к учению Плотина о сущности света (срв. А. Ф. Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927, стр. 269–270; П. Минин. Главные направления древнецерковной мистики. СПб., 1916, стр. 64–65).

⁶ - Нечто от этого стиля восприятия осталось у бабы из чеховского рассказа «Мужики», до слез умиляющейся над непонятным ей словом «дондеже». Впрочем, подобные явления в более сложных формах проходят через всю историю искусства и литературы. Когда мы читаем литературные произведения, насыщенные намеками на события, известные только автору (что весьма обычно для лирики), нам гораздо важнее ощущение неизвестной реальности, нежели дешифровка намеков.

⁷ - Срв. католический богословский термин «*fides implicita*» («имплицированная вера»), относящийся именно к таким случаям.

⁸ - О противостоянии этих двух линий и их соотношении в генеалогии христианской символики см. J. Hessen. *Griechische oder biblische Theologie? Probleme der Hellenisierung des Christentums*. Leipzig. 1956; A. Dempf. *Geistesgeschichte der frühchristlichen Kultur*. Wien, 1960.

⁹ - Или, в сакрально-эмфатическом переводе, «премудрость». Философская концепция, доведенная до полной четкости Псевдо-Дионисием Ареопагитом (начало V в.), требует прибавлять ко всем атрибутам Бога трансцендирующую приставку ὑπερ- («сверх-», в традиционной передаче «пре-»): Бог не ἀγαθός; («благий»), но ὑπεράγαθός; («преблагий») и т. п. Поэтому совершенно логично назвать мудрость (σοφία) Бога «премудростью» (ὑπερσοφία), как это и делает Псевдо-Ареопагит. При переводе на церковно-славянский язык за библейским sofia как бы было усмотрено это ареопагитическое речение ὑπερσοφία. Для пояснения этого случая заметим, что в церковно-славянском языке речения на «пре-» употребляются еще щедрее, чем в сакральной греческой лексике. Вот один пример. В греческом подлиннике литургии Иоанна Златоуста мариологическое заключение Великой Ектении включает только один эпитет с приставкой ὑπερ- (ὑπερευλογημένης –

«преблагословенную»); в славянском тексте есть еще два эпитета с приставкой «пре-» – «пресвятую» (παναγίας, т. е. собственно «всесвятую»; и «пречистую» (ἁγραντος, т. е. «незапятнанную»). Последний эпитет в древних списках еще лишен эмфатической приставки и звучит как «чистую» (автор приносит благодарность за это указание А. И. Рогову).

¹⁰ - «Речи Сигдривы», 5; см.: «Старшая Эдда». Пер. А. И. Корсуна. (В серии «Литературные памятники»). М.-Л., 1963, стр. 110.

¹¹ - «Titi Livi ab urbe condita». 1. И, 19, 5 (ed. W. Weissenbom. Lipsiae, 1894, p. 21).

¹² - «Theogonia», 886–900 («Hesiodi carmina», ed. A. Rzach. Lipsiae, 1908, p. 45).

¹³ - H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker, 4. Aufl., Bd. II. Berlin, 1922, S. 56, fragm. B2).

¹⁴ - А. Ф. Лосев. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. – «Ученые записки МГПИ», т. 72, вып. 3. М., 1953, стр. 55.

¹⁵ - «Hymni orphici», XXXII, 8 («Orphica», rec. E. Abel. Pragae et Lipsiae, 1885, p. 75).

¹⁶ - «Античные поэты об искусстве». Сост. С. П. Кондратьев и Ф. А. Петровский. М., 1938, стр. 41. Срв. такие эпитеты Афины, как «Детопитательница» (κοιροτρόφος).

¹⁷ - Обе цитаты даны в переводе Ф. Ф. Зелинского («Древнегреческая литература эпохи независимости», II. Пг., 1920, стр. 67 и 84). Следующий текст Эсхила мы считаем нужным привести в дословной передаче: «радуйтесь, люди градские, предавшие в достояние Зевсовой Деве, дружественные – дружественной, разумные – мудрой: вас, пригретых крылами Паллады, почитает Отец» («Eumenides», 998–1000. – «Aeschyli tragoediae», ed. U. de Wilamowitz-Moellendorff, Berolini, 1914, p. 327). Здесь все красноречиво: и образ богини, под своими крылами матерински согревающей «людей градских», и приписанное этим последним свойство «разумности» (в смысле «благозакония», упорядоченного

общежития), и связь между покровительством «Зевсовой Девы» и благоволением самого «Отца».

¹⁸ - Срв. замечание Н. П. Кондакова: «При виде этого образа мы невольно вспоминаем богиню Афину, белокурую Палладу, мужественный ее образ в статуе Афины Парфенос, работы Фидия, мудрейшую владычицу, суровую и строгую богиню, чистую и непорочную, защитницу смертных. И высокая, стройная фигура, и длинный овал бледного лица, с глубоко задумчивыми миндалевидными очами, под плоскими дугами бровей, и тонкий, сухой, нередко преувеличенно длинный нос, и заостренный подбородок, и сухое, внутренне скорбное выражение малого рта, и напряженно устремленный пророческий взгляд, все сближает основу византийского образа Божией Матери с чистым аттическим типом богини Афины...» (Н. П. Кондаков. Иконография Богоматери, т. 2. Пг., 1915, стр. 18). Когда Феодор Студит описывает, как Дева Мария, заступаясь за христиан, простирает руки к престолу Всевышнего [см. J. P. Migne. *Patrologia Graeca* (далее MiPG), т. 99. col. 721], мы вспоминаем деву Афину из элегии Солона, простершую руки над своим городом. Если мы ограничимся констатацией, что некоторые черты Афины были «заимствованы» для создания византийского образа Царицы Небесной и Взбранной Воеводы, мы выскажем некоторую истину, однако ценой упрощения. В действительности столь органичные образы не создаются посредством механического комбинирования «заимствования», которые осуществляются лишь на поверхности символической семантики. Применительно к более глубинным уровням точнее будет сказать, что и образ Афины, и образ Богородицы выявляют – каждый из них в соответствии со своей ступенью в истории общественного сознания – один и тот же устойчивый евразийский первообраз, удерживаемый памятью народов на протяжении самых различных эпох и восходящий к самым истокам человеческой духовной культуры (срв. E. Neumann. *Die grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen*. Zürich, 1956). Афиняне знали, что делали, когда, восприняв новую веру, посвятили Парфенон – храм Афины-Девы – Богородице Афиниотиссе: так древний Дом Девы и для византийской эпохи

остался Домом Девы. Исследуемый в настоящей работе символ Софии являет собою как бы «общий знаменатель», общую плоскость для образов Афины и Марии: именно поэтому мы столь подробно останавливались на соответствии этих двух фигур.

¹⁹ - «Quaestiones convivales», I, p. 617 B («Plutarchi Chaeronensis Moralia», rec. G. N. Bernardakis. Lipsiae, 1892, p. 15).

²⁰ - «Aeschyli Eumemdes», 827–829 («Aeschyli tragoediae...», p. 321).

²¹ - А. Ф. Лосев. Олимпийская мифология..., стр. 53.

²² - «Cratylus», p. 407 B («Platonis opera», rec. J. Burnet, I. I. Oxonii, (1905), sine pagin.). Так, Платон пытается этимологически объяснить имя Афины, долженствующее, в соответствии с его мыслью, давать сущность богини; как всегда, его этимологизирование имеет не столько реально-лингвистический, сколько философско-метафорический смысл.

²³ - Наши задачи требуют буквального, хотя бы и топорного перевода. Но чтобы воздать должное классическому переводу Гнедича, приведем эти же строки в его передаче: Словно правильный снур корабельное древо равняет Зодчего умного в длани, которой художества мудрость Всю хорошо разумеет, воспитанник мудрой Афины, – Так между ними борьба и сражение равные были.

²⁴ - «Die Fragmente der Vorsokratiker», von H. Diels, 4, Aufl. Berlin, 1922. S. 306 (A 16).

²⁵ - Срв. рассказ итальянца XV века об этих ночных бдениях афонских старцев: «Le Millénaire du Mont Athos», 963–1963; «Études et Mélanges», I. Chevetogne, 1963, p. 131.

²⁶ - «Metaphysica», 1, 3, p. 983 A 24–25 («Aristotlé's Metaphysics», a revis. text with introd. and notes by W. D. Ross. Oxford, 1924, sine pagin.).

²⁷ - Ibid., II, 1, p. 985 B 11.

²⁸ - «Xenocrati fragm.», 6, Diels.

²⁹ - «Definitiones», p. 414 B («Platonis opera», rec. J. Burnet, t. VI. Oxonii, (1905), sine pagin.).

- ³⁰ - «Phaedrus», p. 278 D (ibid., t. 1).
- ³¹ - «Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria», prooem. XVI (ed. G. Pasquali. Lipsiae, 1908, p. 66–10).
- ³² - «Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria», II, p. 100 D (ed. E. Diehl. Lipsiae, 1908, p. 32921–29).
- ³³ - «Platonis Timaeus», p. 29 A («Platonis opera», rec. J. Burnet. t. IV. Oxonii, (1905)).
- ³⁴ - А. Ф. Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927, стр. 91.
- ³⁵ - «Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria», I, p. 52 A (ed. E. Diehl, I. Lipsiae, 1903, p. 168).
- ³⁶ - Ibid., p. 52. B (ibid., p. 16822–23).
- ³⁷ - J. R. Hanis. Athena, Sophia and the Logos. – «Bulletin of the John Rylands Library», 1922, p. 56 ff.
- ³⁸ - О внутренней связи, которую в структуре мифомышления имеют образы «дома» и «мира», см. в последней части статьи.
- ³⁹ - L. Abelson. The Immanence of God in a Rabbinical Literature. London, 1912.
- ⁴⁰ - Bereshit Rabba, 1.1.
- ⁴¹ - О персонализме Ветхого Завета срв. в советской литературе: «История всемирной литературы», т. 1. М., 1968, стр. 350–352 (макет). Срв. также: М. Buber. Schriften zur Bibel (Werke II). München, 1964; S. Terrien. Job. Poet of Existence. Indianapolis – New York, 1957.
- ⁴² - Книга Премудрости Соломоновой, VII, 25 (Прем. 7:25) и сл. В другом тексте (Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова, XXIV, 3 (Сир. 24:3)) Премудрость говорит о себе: «Я вышла из уст Всевышнего», что отдаленно заставляет вспомнить ту же Афины, излетающую из главы Отца.
- ⁴³ - Книга Притчей Соломоновых, VIII, 27–31 (Притч. 8:27–31).
- ⁴⁴ - Разумеется, понятие строго бытийственно, без поверхностного психологизирования. Мы позволяем себе две поясняющие новоевропейские параллели: слова Ф. Шиллера о

Радости, которая «движет колеса великих мировых часов» (в оде «К радости»), и классическую формулу Ф. М. Достоевского: «Радость, без которой нельзя миру стоять и быть».

⁴⁵ - В новооткрытом коптском гностическом памятнике «Тайные слова, которые изрек живой Иисус и записал Близнец Иуда Фома» (обычно называемом «Евангелие от Фомы»), есть такой диалог: «Сказали ученики Иисусу: Скажи нам, каков будет наш конец. Иисус сказал: так вы исследовали начало (ἀρχή), что спрашиваете о конце? Ибо каково начало, таким будет и конец. Блажен, кто стоит в своем начале, и он познает свой конец, и он не вкусит смерти» («The Gospel According to Thomas», Coptic text ed. A. Guillaumont a. o. Leiden – New York, 1959, p. 5). В коптском тексте сохранено греческое слово ἀρχή, онтологическое (а не временное) значение которого выступает здесь очень отчетливо.

⁴⁶ - Targum Jerushalmi, Bereshit, И, 1.

⁴⁷ - Общечеловеческая символика огороженного и освященного пространства выступает особенно наглядно в скандинавской мифологии, делящей все сущее на Мидгард – огороженную и устроенную «Срединную крепость», внутри которой только и возможна жизнь людей, – и отовсюду обступивший ее и грозящий ей Утгард – символ хаоса.

⁴⁸ - Книга Притчей Соломоновых, XVII, 1 (Притч. 17:1).

⁴⁹ - В лексике Ветхого Завета встречается аналогичное по внутренней логике древнееврейское речение tā m – букв, «цельный», «целокупный», «неущербленный», перен. «честный».

⁵⁰ - Книга Притчей Соломоновых, XIV, 1 (Притч. 14:1).

⁵¹ - Книга Притчей Соломоновых, XXX, 24–27 (Притч. 30:24–27). Все три мотива по отдельности и в своем смысловом единстве (бодрственное трудолюбие – «дом, построенный на скале» – стройное согласие всенародной общности) очень много дают для понимания природы ветхозаветного образца הֶקְמָא.

⁵² - Как известно, лексика Ветхого Завета постоянно сближает понятия «неразумия» (т. е. отсутствия «премудрости») и «греха».

⁵³ - Не придавая этим соответствиям слишком много значения, все же заметим, что греки с древнейших времен считали седмицу числовым выражением своей Премудрости – Афины Девы (ср.: Pseudo-Jamblichus. *Theologumena arithmeticae*, VII, 53 ed. G. De Falco. Lipsiae, 1915, p. 713–12). Семь – это и каноническое число признанных носителей *sofia* – греческих «мудрецов» VI века до н. э. (то обстоятельство, что на деле «мудрецов» было больше, так что имели хождение различные варианты, каждый из которых включал по семь имен, особенно подчеркивает символический смысл седмицы).

⁵⁴ - Подчеркивается праздничный характер явления Премудрости людям (срв. выше о ее «игре» и «весельи»).

⁵⁵ - Премудрость, как противостоящее распаду начало сплочения и самообуздания, есть предпосылка жизни; тот, кто отказывается от нее, принадлежит смерти.

⁵⁶ - Книга Притчей Соломоновых, IX, 1–6 (Притч. 9:1–6).

⁵⁷ - Эту эквивалентность очень легко проследить в иудейском гносисе (см. G. Scholem. *Die Jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen*. Zürich, 1957, passim). Поскольку же софиологические трактаты Ветхого Завета (особенно Книга Премудрости Соломоновой) стоят с последним в очевидной типологической связи, мы имеем известное право умозаключать от более поздней каббалистической интерпретации к интересующим нас текстам.

⁵⁸ - Известный иудейский богослов I в. до н. э.

⁵⁹ - «Tanhumah», изд. S. Buber. Вильна, 1885, Nirzabim, 25a; срв. Pirqe Aboth, II, 4 (Saar hashamajim, Budapest, 1894, S. 269).

⁶⁰ - Книга Премудрости Соломоновой, VII, 22–23 (Прем. 7:22–23).

⁶¹ - Pirqe Aboth., II, 5 (ibid.). К уяснению ветхозаветного образа Премудрости см. также: «On Biblical Hypostases of Wisdom». – «Hebrew Union College Annual», 23,1,1950–1951, p. 157–171; F. A. H. Boer. *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* («Vetus Testamentum», Suppl. III). Leiden, 1955; R. Stecher. *Die persönliche Weisheit in den Proverbien* 8. – «Zeitschrift für katholische Theologie», 75, 1953, S. 410–451; R. B. Y. Scott.

Wisdom in Creation; the Amon of Proverbi. VIII, 30. – «Vetus Testamentum», 10, 1960, p. 213–233; C. F. Moore. Intermediaries in Jewish Theology. – «Harvard Theological Review», 15, 1922, p. 41–85; A. Altmann. The Rabbinic Doctrine of Creation. – «Journal of Jewish Studies», 7, 1956, p. 195–206. Много материала могут дать оставленные нами за пределами нашего рассмотрения древние тексты синагогального богослужения, упоминающие Премудрость; срв.: Н. Jaeger. L'examen de conscience dans les religions... – «Numen», VI, Paris, 1959. Сосредоточение на конкретных данных ветхозаветной предыстории патристической «софиологии» все настойчивее рекомендуется современной наукой как противоядие против расплывчатых спекуляций о гностицизме (срв.: Н. Jaeger. The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research. – «Studia patristica», v. IV, ed. By F. L. Cross. Berlin, 1961, S. 90–106).

⁶² - Исследования, рассматривающие патристические и византийские представления о Софии, весьма многочисленны. Назовем следующие: Г. Флоровский. О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси. – «Труды V съезда русских академических организаций за границей», ч. 1. София, 1932; М. Techert. La notion de la Sagesse dans les trois premières siècles de notre ère. – «Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie», NF, 32, 1930, S. 1–27; Meyendorff. L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition Byzantine. – «Cahiers archéologiques», 10, 1959, p. 259–277.

⁶³ - Или еще ранее, ибо уже Книга Премудрости Соломоновой хотя бы своим упоминанием «бесформенной материи» (ἀμόρφου ὕλης, VII, 21 (Прем. 7:21) и XVII, 18 (Прем. 17:18)), осуществленном в специальных терминах греческой философии, выдает некоторую связь с последней. Блестящий и до сих пор сохраняющий свою ценность анализ этого сочинения см.: Н. Н. Глубоковский. Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу, кн. II. «Евангелие» св. ап. Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910, особ. стр. 475 и др.

⁶⁴ - In Iohannem, I, 34, 243–246 («Griechische christliche Schriftstellers» (далее GCS), 4, Berlin, 1903; H. Gorgemann. Die

«Schöpfung» der «Weisheit». Bei Origenes. – «Studia Patristica», v. VII. Ed. by F. L. Cross. Berlin, 1966, S. 194–209.

⁶⁵ - «Platonis Timaeus», p. 37C («Platonis opera...» t. IV. Oxonii, 1905, sine pagin.).

⁶⁶ - G. Florovsky. Christ, the Wisdom of God in Byzantine Theologie. – «Résumés des rapports et communication; 6-ème Congrès International des Etudes Bysantines», Alger, 1939, Paris, 1940, p. 255–260.

⁶⁷ - 1Кор. 1:24. Срв. цитированную выше (прим. 62) работу Н. Н. Глубоковского, а также следующие исследования: М. А. Mathis. The Pauline Pistis Hypostasis. Washington, 1920; L. Cerfaux. Le Christ dans la theologie de St. Paul. – «Lectio divina», 6.1951, p. 189–208.

⁶⁸ - «Hieronymi Quaestiones hebraicae in Genesim», II, 1.

⁶⁹ - «Origenes in Isaiam homilia», 3. – MiPG 13, col. 230 C.

⁷⁰ - «Origenes in librum Jesu Nave homilia». VII, 7. GCS, 7, p. 335; «In Ieremiam homilia», 8. – MiPG 13, col. 345 A – 348 A; «De Principiis», IV, 4, 1, fr. 32, ed. P. Koetschau. Berolini, 1931, p. 34C, ... (Stromata 1, 5, 30). См.: В . В . Болотов. Учение Оригена о Троице. СПб., 1879. «Софиологический» уклон мысли Оригена чувствуется уже в заглавии его важнейшего труда «О началах» (περί ἀρχῶν): мы уже видели, что ἀρχή (евр. rē'šît) есть один из терминологических эквивалентов «Премудрости». Притом софиология была для Оригена возделенным мостом между Библией и Платоном, между откровением и философией; еще учитель Оригена, Климент Александрийский, усматривавший в греческой мысли «детоводителя ко Христу», назвал Премудрость «госпожою философов». (Stromata, 1, 5, 30, 1), Clem. Alex. 2, p. 19, 16 Stahlin.

⁷¹ - «Athanasii Alexandrini contra Arianos», III, 65.– MiPG, 46, 461B.

⁷² - Anthologia Graeca carminum Christianorum, adnot. W. Christ et M. Paranikas. Lipsiae, 1871, p. 166.

⁷³ - Книга Притчей, VIII, 22 (Притч. 8:22).

⁷⁴ - «De Principiis», IV, 4, 1. fr. 32, ed. P. Koetschau. Berolini, 1913, p. 349 (если только это место – не арианская

интерполяция).

⁷⁵ - А Мистический трактат прославленного пиетистского ученого Г. Арнольда (1666–1714) «Das Geheimnis der göttlichen SOPHIA» (Leipzig, 1700) оказал, между прочим, решающее влияние на финал «Фауста» Гёте с его апофеозом Девы Марии как богини и Вечной Женственности.

⁷⁶ - Византийская мистика любила описывать Христа как целокупность всех не только мужественных, но и женственных совершенств человеческой природы, как преодоление расколотости ветхого Адама на мужское и женское (срв.: А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, стр. 215, 454, где приведено и достаточное количество ссылок на источники). Имело значение и то, что ап. Павел назвал Христа «Божьей Силой и Божией Премудростью»: «этот двойной женский род, – замечает современный исследователь творчества Романа Сладкопевца Х. Гродидье де Матон, – имел большие последствия для типологии (в теологическом смысле этого слова, т. е. для учения о ветхозаветных и прочих символических «прообразах» Христа. – С. А.), ибо оно позволило узнавать Христа в той или иной женщине Ветхого Завета» (Romanos le Mélode. Hymnes. Introd., texte critique, trad. et notes par J. Grosdidier de Matons, v. IV Paris, 1967, p. 578–579, n. 3).

⁷⁷ - Лк. XV, 8 и сл.

⁷⁸ - MiPG, XLI, col. 781.

⁷⁹ - Romanos le Mélode. Hymnes..., v. IV, p. 178.

⁸⁰ - In Ecclesiasten, II, 12. – MiPG, 44, col. 618 A.

⁸¹ - De Spiritu Sancto. – MiPG, 32, col. 69 B; срв. также: col. 169 C.

⁸² - Centuria III, 41. – MiPG, 90, col. 1277 C.

⁸³ - Hierarch. Coel. III, I. – MiPG, 3, col. 164D. Слово ἀναλογία обычно имеет в греческом языке значение «пропорция», так что у Псевдо-Дионисия можно усматривать некое пифагорейское учение о «пропорции» между небесным и земным.

⁸⁴ - Идея «Премудрости» постоянно связывается с воплощением и земным страданием Христа. «Твое страдание, Твоя глубина Премудрости», – обращается к распятому Иисусу Роман Сладкопевец (в 17 строфе кондака Страстной Пятницы «На страсти Христовы и на плач Богородицы»; Romanos le Mélode. Hymnes..., p. 184).

⁸⁵ - Срв. Н . Leisegang. Der Heilige Geist. Leipzig – Berlin, 1919; idem. Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffes der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig, 1922; S. Hirsch. Die Vorstellung von einem weiblichen «pneuma hagion» im Neuen Testament und in der ältesten christlichen literatur. Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist. Berlin, 1926.

⁸⁶ - Для лучшего понимания этого места заметим, что мотивы духовной, незримой, бестелесной пляски гораздо более распространены в раннехристианской и византийской литературах, чем это обычно себе представляют. В новозаветном апокрифе «Деяния апостола Иоанна» говорится: «Тот, кто не пляшет в хороводе, не понимает совершающегося» (ὁ μὴ χορεύων τὸ γινόμενον ἄγνοεῖ). О пляске «богоотца Давида» перед Ковчегом Завета говорит пасхальный канон Иоанна Дамаскина. В литургическом обиходе хождение по кругу вокруг купели в обряде крещения и вокруг аналоя в чине венчания являет собою опять-таки аскетически сдержанный намек на хоровод, знак хоровода.

⁸⁷ - Срв. L. Boyer. Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte Marial. Paris, 1957; C . Chevalier. La Mariologie de St. Jean Damascene. Rome, 1936; M. Gordillo. Mariologia orientalis. Roma, 1954.

⁸⁸ - Лк. 1:38.

⁸⁹ - S. Ephraemi Syri. Carmina Nisibena. Ed. G. Bickell. Lipsiae, 1866, p. 122.

⁹⁰ - Срв. Н. П. Кондаков. Указ. соч., т. 2, стр.

⁹¹ - Точно датируется только вступительная часть Акафиста («Избранной Воеводе»), заведомо связанная с ситуацией 626 года; но отнюдь не может быть доказано, что эта часть, композиционно представляющая собой как бы «затакт» к

целому, изначально была связана с Акафистом: основной текст может быть и древнее, и моложе. Акафист приписывали целому ряду гимнографов от Романа Сладкопевца до Георгия Писиды, но ни для одной атрибуции доселе не найдено достаточно безупречных аргументов.

⁹² - Впрочем, английский ученый-марксист Дж. Томпсон не без остроумия сопоставляет как раз эту часть Акафиста с традицией античной диалектики, восходящей еще к Гераклиту. См. Дж. Томпсон. Первые философы. Пер. с англ. под ред. А. Ф. Лосева. М., 1959, стр. 320. Следует добавить, что в том же Акафисте Богородица названа «вместилищем Премудрости Божией» (δοχεῖον, в традиц. переводе «приятельще»). Роман Сладкопевец едва ли случайно именует ее же «премудрой Девой» (Romanos le Mélode. Hymnes..., t. IV, p. 166).

⁹³ - E. v. Ivanka. Die Trias Sophia – Dynamis – Eirene im neuplatonischen Denken und die Kirchengründung Konstantis des Grossen. – «Résumés des rapports et communications du VI Congrès Internationale des Etudes Byzantines». Paris, 1939, p. 102–104.

⁹⁴ - Датируется серединой X века (M. Chatzidakis, A. Grabar. La peinture Byzantine et du haut Moyen Âge. Paris, 1965, III. 81).

⁹⁵ - «Слово о законе и благодати», 42, 8–11. О «смысле» благоверного князя с особым ударением говорится и в других местах «Слова» (38, 22–23; там же, 27 и др.).

⁹⁶ - «Слово о законе и благодати», 41, 8–10.

⁹⁷ - «Повесть временных лет», ч. 1. Подг. текста Д. С. Лихачева. Сер. «Литературные памятники». М. – Л., 1950, стр. 102.

⁹⁸ - «Чтение о свв. мучениках Борисе и Глебе», 92 («Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им». Приг. к печати Д. И. Абрамович. – «Памятники древнерусской литературы», вып. 2. Пг., 1916, стр. 5).

⁹⁹ - «Слово о законе и благодати», 51, 13.

¹⁰⁰ - Как известно, перед чтением Евангелия, Апостола или паремий, а также перед возглашением прокимна обычай Византийской Церкви требует восклицать σοφία

ὀρθοί («Премудрость! Со вниманием!»). В традиционном переводе «Премудрость, прости»). Этот обычай имеет своей целью указать на таинственный смысл подлежащих рецитации текстов.

¹⁰¹ - «Чтение о свв. мучениках Борисе и Глебе», 92 б (указ. соч., стр. 4): «Вчера елин Владимир нарицаяся, днесь крѣстьян Василий нарицается. Се вторый Костянтин в Руси явился».

¹⁰² - «Слово о законе и благодати», 51, 11–14.

¹⁰³ - О градостроительстве в эпоху Ярослава срв.: В. Н. Лазарев. Мозаики Софии Киевской. М., 1960, стр. 18–19. Известные слова Рауля Глабера о «белой ризе» каменных храмов, приводимые и Лазаревым, дают понятие об интенсивности, с которой человек раннего средневековья переживал новые для него образы большого христианского города.

¹⁰⁴ - На эстетическую и, если угодно, мировоззренческую значимость этой черты средневекового города указывает голландский историк и философ культуры Й. Хейзинга: «Город не растекался, как наши города, в беспорядочные предместья с унылыми фабриками и монотонными домишками, но лежал в круге своих стен... как замкнутый в себе образ» (J. Huizinga. Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens und Geistesformen des 14. und 15. Jhdt. in Frankreich und Niederlanden. München, 1928, S. 3).

¹⁰⁵ - Известный австрийский эссеист Р. Касснер, разделявший со своим другом Рильке любовь и серьезный интерес к русской культуре, так характеризует влияние ландшафта России на специфически русский строй мировосприятия: «Психологически вполне понятно, что человек девственных лесов Севера и неизмеримых степей Юга, обитатель безграничных земель без единой скалы, состоящих сплошь из полей, лугов и лесов,... что русский должен усматривать бездну и хаос в плоском, в пустом, в бесконечном и бесформенном» (R. Kassner. Essays. Leipzig, Insel-Verlag, 1923, S. 26). Каменная стена, каменный храм, каменный город среди бесконечной и притом еще не обжитой, враждебной степи – это

совсем не то, что каменный замок среди соперничающих с ним скал или, с другой стороны, каменное строение посреди густонаселенной местности. Напоминаем, что в 1036 году, т. е. совсем незадолго до закладки св. Софии, из степи пришли орды печенегов и осаждали Киев (срв. В. Н. Лазарев. Указ. соч., стр. 22). Поэтому исконная греческая антитеза замкнутого и беспредельного («апейрона»), устроенного и беспорядочного должна была конкретизироваться для русского в образах города и степи с необычной живостью.

¹⁰⁶ - «Слово о законе и благодати», 45, 2, 46, 1.

¹⁰⁷ - Этот образ целомудренно-бодрой неприступности гениально схвачен Пушкиным, очень глубоко чувствовавшим библейскую поэзию: Притек сатрап к ущельям горным И зрит: их узкие врата Замком замкнуты непокорным; Стеной, как поясом узорным, Препоясалась высота. И, над тесниной торжествуя, Как муж на страже, в тишине, Стоит, белеясь, Ветилуя В недостижимой вышине. («Когда владыка ассирийский...») Упоминание пояса, древнего символа девственности (сюда же относится и белизна Ветилуи), окрашивает этот образ града в «софийные» тона.

¹⁰⁸ - В. Н. Лазарев. Указ. соч., стр. 99. Чрезвычайно примечательно, что в Охридском Апостоле приходящийся на 8 ноября праздник освящения Софии Киевской поименован крайне лаконично: «Богородица» (см.: В. Мошин. О русско-южнославянских связях X-XV вв. ТОДРЛ, XIX, 1963, стр. 79–80).

¹⁰⁹ - Исх. 17:11–12.

¹¹⁰ - и Предположения о связи Оранты в русской иконографии с образом славянской «великой богини» с поднятыми руками (В. Н. Лазарев. Указ. соч., стр. 30) сами по себе обладают скорее вероятностью, нежели необходимостью; но если идти глубже, то сама «великая богиня» восходит к тому же архетипу матриархальной хозяйки мира, селения и дома, что и Афина.

¹¹¹ - Там же, стр. 100.

¹¹² - Там же, стр. 101.

¹¹³ - Когда Н. И. Брунов («Киевская София – древнейший памятник русской архитектуры». – «Византийский временник», т. III. М, 1950, стр. 168) пытается описать эти эволюции в понимании символа Богоматери, он впадает в грубые неточности, вызванные невниманием к специфическому языку средневековой культуры. «В народе, – замечает он, – Богоматерь в конхе главной апсиды Киевской Софии называлась «нерушимая стена», чем подчеркивалось ее покровительство людям... Вследствие этого образ Богоматери потерял свой мистический характер (sic!) и приобрел черты здорового народного реализма. В XI в. главные храмы крупнейших городов Киевского государства – Киева, Новгорода, Полоцка – посвящаются Софии. Начиная с XII в., когда процесс феодального дробления в основном уже закончился, главные соборы Владимира и других городов «освящены Успению Богородицы... Богоматерь Успения – небожительница, уходящая из реального мира (sic!). Такое истолкование образа Богоматери характерно для феодальной аристократии, которая стремилась внедрять в народ свои отвлеченные (sic!) аскетические идеалы...» (стр. 168). Здесь, пожалуй, намечены какие-то тенденции исторического процесса, но они искажены до неузнаваемости. Что, кроме улыбки, могут вызвать слова об «уходе из реального мира», якобы составляющем главный смысл Успения, если мы потрудимся припомнить византийский тропарь этого праздника, принятый и Русской Церковью: ἐν τῇ κοίμῃσιν τὸν κόσμον οὐ κατέλιπες, Θεότοκε («во Успении мира не оставила еси, Богородице»)»? Нужно же хоть самую малость считаться с тем, как понимали свою символику живые люди, этой символикой жившие! Слово «мистический» в том словоупотреблении, которое характерно для цитированного пассажа и, увы, до сих пор не имеет конкретного терминологического смысла, по сути дела выражает только безответственную апелляцию к ассоциативной цепочке штампов, абстрагированных от всякой исторической действительности («мистическое» – «спиритуалистическое» – «отвлеченное» – «нежизненное» и т. д. и т. п.). Элементарный историзм требует от нас считаться с тем фактом, что в

определенные эпохи мистические формы общественного сознания и «здоровый народный реализм» отнюдь не исключают друг друга. Далее, хотелось бы знать, каким социологическим анализом могут быть обоснованы утверждения о том, что «отвлеченные аскетические идеалы» были навязаны народу аристократией?

¹¹⁴ - Если подданный позднеримского кесаря или византийского василевса хотя бы у себя дома появлялся в пурпурных сапожках, его обвиняли в самозванстве.

¹¹⁵ - Акафист, икос 12 (о софиологическом содержании именно этого икоса см. выше в третьем разделе статьи).

¹¹⁶ - В. Н. Лазарев. Указ. соч., стр. 29.

¹¹⁷ - Греческое слово σύμ-βολον (от σύμ-βάλλω – «складываю воедино») буквально имеет смысл «сопряжения».

¹¹⁸ - О. Мандельштам. Разговор о Данте. М., 1967, стр. 22.

¹¹⁹ - C . G. Jung und K . Kerényi. Einführung in das Wesen der Mythologie. Zürich, 1951.

¹²⁰ - Рыцарская, воинская мораль средневековья охотно усматривает параллелизм между стойкостью ратника и самообузданием девственницы: в образе Жанны д'Арк западное средневековье явило тождество того и другого. Если Дева Мария есть «стена девам», то она же в силу особой поэтической логики есть «стена» и для девственного города, на чье девство посягает осаждающий его враг (поэтому же девственная Паллада хранила города языческой Греции, а неприступность языческого Рима была так связана с девственностью весталок). Стена города есть его «пояс» и одновременно его «венец» (то и другое – символы целомудрия).

¹²¹ - R. Cantarella. Poeti Bizantini..., t. I, p. 16.

¹²² - В церковнославянском переводе, употребляемом в богослужении: «Совета неизреченного Таинница» (прим. ред.).

¹²³ - Самый известный, но отнюдь не единственный случай – Лоретанская литания. Еще чаще встречается символическое обозначение Девы Марии как «Дома Божия» – в ранневизантийском Акафисте (не позднее 626 г.), о чем нам еще

придется говорить, а равно и в латинской гимнографии (Christi conclave c) – задолго до той же Лоретанской литании.

¹²⁴ - Targ. Onqelos ad Ex 29:44–45.

¹²⁵ - См. Sifrei Zuta, Naso' 5.2. Локализация Шекины в Храме, в Святая Святых, между крылами Херувимов на Ковчеге Завета, как известно, порождала проблемы, формально сопоставимые с католической проблематикой реального присутствия Христа в евхаристических субстанциях.

¹²⁶ - Переводы эти, как известно, назывались таргумами; определенная часть их была записана (см. начатое в 1987 г. издание The Aramaic Bible), но изустные таргумы были нормой синагогального богослужения.

¹²⁷ - Срв.: Dictionary of Biblical Interpretation, ed. By R.J. Coggins and J. L. Houlden, London, SCM Press, 1990, p. 631.

¹²⁸ - Учение св. Григория Паламы обычно излагается и православными, и католическими интерпретаторами – с почтением назовем в числе первых покойного о. Иоанна Мейендорфа, а в числе вторых о. Г. Подскальского – как решительно несоединимое с самым духом латинской традиции, в особенности, разумеется, с томистским учением о сотворенной благодати. Решаемся отметить, прежде всего, неожиданные параллели с паламитским учением не во взглядах, а в самом опыте, излагаемом в молитвах почти не знавшей схоластической латыни св. Катерины Сиенской, – а затем и предположить, что сам предмет, не укладывавшаяся целиком в рамки человеческого рассуждения, в виду таких своих особенностей может иногда выражать себя в формулах, внешне друг другу противоречащих и притом равно ортодоксальных. Ведь сама по себе доктрина паламизма уже откровенно «противоречива» (Сущность и Энергии различны для нашего ума, но вне его перестают быть различны. Энергии имманентны, ибо способствуют деификации твари, но трансцендентны, поскольку сами остаются нетварными и т. п.).

¹²⁹ - Исх. 16:10; Исх. 24:16; Лев. 9:23; Чис. 14:10; Чис. 16:19,42; Чис. 20:6; Иов 43 и др.

¹³⁰ - Исх. 24:17.

¹³¹ - Исх. 16:7; Исх. 33:19; Лев. 9:6.

¹³² - Исх. 40:34.

¹³³ - Иез. 43:2–4.

¹³⁴ - Откр. 21:23.

¹³⁵ - Срв.: R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik. – In: Philologus XCVII, 1948; W. Beierwaltes, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins. – In: Zeitschrift für Philosophische Forschungen, XV, 1961; H. Schnell, Christliche Lichtsymbolik der einzelnen Kunstepochen, Münster, 1978.

¹³⁶ - Это употребление евр. ḥayil и соответственно араб. ḥêla' некоторые экзегеты связывают с галилейским узусом.

¹³⁷ - Не торопясь ни соглашаться, ни полемизировать, отметим русскую «философию имени», начатую о. Павлом Флоренским и продолженную о. С. Н. Булгаковым и А. Ф. Лосевым, согласно которому Имя Божие есть в некотором смысле Сам Бог, хотя Бог никоим образом не есть имя. Это течение представляло собой попытку рефлексивно осмыслить тенденцию русской народно-монашеской жизни, обнаруживавшуюся в 1910-е годы в результате доктринального конфликта в центре православного монашества – на Афоне; представители этой тенденции сами называли себя «имяславцы», то есть «славящие Имя», их оппоненты, осуждая их как еретиков, давали им прозвище «имябожцы», то есть поклоняющиеся Имени Бога как Богу. Легко усмотреть, что Имя Божие в этой системе становится – насколько легитимно, другой вопрос – аналогом или синонимом Энергий в системе паламизма (Энергии суть Бог, но Бог есть Сущность и несводим к Энергиям).

¹³⁸ - Срв.: Typologie. Internationale Beiträge zur Poetic. Herausg. v. V. Bonn – Frankfurt a. M., 1988.

¹³⁹ - Porphyry. Vita Plot., 12.

¹⁴⁰ - Так называются проповеди, произнесенные перед антиохийским народом в острой ситуации 387 г., когда в городе в связи с повышением налогов имели место беспорядки, сопровождавшиеся низвержением императорских статуй.

¹⁴¹ - Сочинения последователей Оригена, работавших в III в. (Дионисия Александрийского, Григория Чудотворца, Феоноста Александрийского, Памфила, учителя Евсевия Кесарийского, и др.), полностью или в значительной мере утрачены; но в свое время они были достаточно влиятельны. Среди противников Оригена, способствовавших, однако, платонизации христианства, достаточно назвать Мефодия Олимпийского (ум. в 312).

¹⁴² - Cp.: Malingrey A.-M. «Philosophia». P., 1961.

¹⁴³ - Iustin. Apologia, 26, 6; Tatian. Orat. ad Graecos, 35; Athenagor. Legatio pro christ., 2; 4.

¹⁴⁴ - Dehnhard H. Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin. B., 1964.

¹⁴⁵ - Cp.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 167–171.

¹⁴⁶ - Basilii Magni Hexaemeron, II, 2. – PG, t. 29, col. 33 A.

¹⁴⁷ - Epiphan. Panarion, 76; Gregor. Nyss. De deitate Filii... – PG, t. 46, col. 857.

¹⁴⁸ - Plot. Enneades, V, 8, 6.

¹⁴⁹ - Procl. In Plat. Remp., I, 77, 8–9; I, 72, 2–4 Kroll.

¹⁵⁰ - Cp.: Balthasar H. U. v. Présence et pensée Essai sur la philosophic religieuse de Grégoire de Nyssc. P., 1942: Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. P., 1953: Gregor von Nyssa und die Philosophié Hrsg. v. H. Dörrie. Leiden, 1976.

¹⁵¹ - Gregor. Nyss. De virginitate. – PG, t. 46, col. 365B.

¹⁵² - Gregor. Nyss. De hominis opificio, II, 133 B.

¹⁵³ - Stiglmayr J. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel. – Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft. 1895, 16, S. 253–273; 721–748; Koch H. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen. – Philologus, 1895, 54, S. 438–454.

¹⁵⁴ - Hanssens J. M. De patria Pseudo-Dionysii Areopagitae. – Ephemerides liturgicae, 1924, 38, p. 283–292.

¹⁵⁵ - Нуцубидзе Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. – Известия Института языка, истории и материальной культуры Груз. АН, 1944. 14; Он же. Руставели. Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1947; Он же. Ареопагитская литература за последнее десятилетие. – ВВ, 1963, 23; Он же. Петр Ивер и философское наследие античности. Проблемы ареопагитики. Тбилиси, 1963; Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. и вступ. ст. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1955; Honigmann E. Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite. – ВЗ, 1953, 46.

¹⁵⁶ - Stiglmayr H. Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien. – Scholastic, 1928, 3, S. 1–27; 161–189.

¹⁵⁷ - Riedinger U. Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudodionysianischen Schriften. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 1962/63, 5 6, S. 135–156.

¹⁵⁸ - Balthasar H. U. v. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. 2. Aufl. Einsiedeln, 1961, S. 644–672; Hausherr I. Note sur l'auteur du Corpus Dionysiacum. – ОChP, 1956, 22, p. 384–385.

¹⁵⁹ - Ps.-Dionys. Areopagit. De Hierarchia Coelesti, 3, 1–2. – PG, t. 3, col 164–165 A.

¹⁶⁰ - Cp.: Goltz H. Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät in Corpus Areopagiticum. – In: OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, 4. Erlangen, 1974. Путь Г. Гольца, рассматривающего философию Псевдо-Дионисия как весьма необычную, но все же философию общества, представляется нам плодотворным – не в последнюю очередь потому, что лишь он позволяет дать членораздельный ответ на вопрос об оригинальности христианского неоплатоника в сравнении с его языческими предшественниками.

¹⁶¹ - Срв.: Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья: общие замечания. Античность и Византия. М., 1975, с. 266–285.

¹⁶² - Официальной доктриной в это время было так называемое монофелитство – учение о единой воле и единой энергии Богочеловека Христа, являвшееся попыткой

религиозно-дипломатического компромисса между монофиситством и диофиситством, или православием. Отстаивая реальность человеческой воли Христа, Максим отстаивал нравственный смысл таких евангельских эпизодов, как «моление о чаше» в Гефсиманском саду. Для того, однако, чтобы концепция двух волей не вносила в образ Христа некоего раздвоения личности, Максим предложил отчетливо различать два аспекта воли: желание (θέλημα) и выбор (αἵρεσις). Воля как желание принадлежит природе, воля как выбор – личности, «ипостаси». Две воли Христа – это воли на уровне желания; выбор остается единым. Напряженный интерес Максима к проблеме воли и единства личности выступает наиболее заметно по ходу антимонотелитской полемики, но проявляется и в иных сферах его мысли, например в его этике.

¹⁶³ - В богословской терминологии это слово означает как бы низшую ступень мученичества, которой недостает лишь смертной казни.

¹⁶⁴ - Об этом понятии византийского богословия см.: Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви / Вопросы философии и психологии. 1906. Т. 97. С. 165–213; Lot-Borodine M. La déification de l'Homme. P., 1959.

¹⁶⁵ - Ср.: Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898.

¹⁶⁶ - Философский масштаб Максима был заново открыт в XX в.; начиная с 1940-х годов он становится на Западе предметом научной и интеллектуальной моды, чему не приходится удивляться ввиду поразительных параллелей между его идеями и концепциями некоторых новейших мыслителей, прежде всего Н. Ф. Федорова, Вл. Соловьева (активная роль человека в исполнении Божьего замысла), Т. де Шардена («космический Христос»). Как ни оценивать сами эти концепции, нет необходимости говорить, что в VII в. они требовали большей смелости мысли, чем в XIX или XX в.

¹⁶⁷ - См.: Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли / Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 55–68.

¹⁶⁸ - Ср.: Studer B. Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos. Ettal, 1956; Richter G. Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Ettal, 1964.

¹⁶⁹ - См.: Studer B. Op. Cit. S. 12, Anm. 27.

¹⁷⁰ - Впрочем, сведения эти не были очень точными. См.: Merill J. E. The Tractate of John of Damascus on Islam / The Muslim World. 1951. Vol. 41. P. 88–97.

¹⁷¹ - За исключением таинства Евхаристии, которое иконоборцы не только не решались отрицать, но резко противопоставляли в своей полемике иконе и реликвии.

¹⁷² - Из догматических определений иконоборческого Собора 754 г. см.: Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1873. Т. 7. С. 496.

¹⁷³ - Срв.: Florovsky G. Origen, Eusebius and the Iconoclaste Controversy / Church History. 1950. Vol. 19. P. 9–21.

¹⁷⁴ - Классическое раннее выражение позиции по отношению к сакральному искусству – у папы Григория I в письмах к епископу массилийскому Серену, датируемых июлем 599 г. и октябрём 600 г. (Greg. I Reg. Ep. 1(1). P. 195, IX. 208; 2(2). P. 269–272, XI. 10). Из текстов более поздних следует упомянуть так называемые libri Carolini и акты Франкфуртского Собора 794 г. Срв. также: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4. С. 580–586.

¹⁷⁵ - Срв.: Sadnik L. Des hl. Johannes von Damaskus "Εκθησις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1967.

¹⁷⁶ - Срв.: Busse A. Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium. Supplemenlum praefationis / Commentaria in Aristotelem Graeca. B., 1887. Vol. 4. Pars 1. P. XLV.

¹⁷⁷ - Срв.: Jo. Dam. Schriften. I / R. B. Kotter. Einleitung. S. 29. Studer B. Op. cit. S. 19, Anm. 62. Сам Иоанн употребляет его (Jo. Dam. Schriften. I. S. 55, 2. 8–9).

¹⁷⁸ - Особенно ярко – в маленьком трактате «О драконах и привидениях» (PG. Т. 94. Col. 1599–1604); см.: Tataakis B. La philosophie byzantine. P., 1949. P. 109.

¹⁷⁹ - Аргументы в большой мере почерпнуты у Филопона (Philop. De aetern. Mundi. P. 204, 3–7).

¹⁸⁰ - В упомянутом выше трактате «О драконах и привидениях».

¹⁸¹ - Exp. fid. XIII. S. 126.

¹⁸² - Wolska-Conus W. Introduction / Cosmas Indicopleustes. Topographie Chrétienne. P., 1968. P. 15–17; Eadem. La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science en VI^e siècle. P., 1962. О земле см.: Jo. Dam. Schriften. II. S. 69.

¹⁸³ - О Фотии см.: Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915; Hergenröther J. Photius, Patriarch von Konstantinopel: sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Regensburg, 1867–1869. Bd. 1–3; Dvornik F. Le Schisme de Photius. Histoire et légende. P., 1950.

¹⁸⁴ - См.: Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig. 1898; Stathopoulos D. L. Die Gottesliebe () bei Symeon, dem Neuen Theologen. Bonn, 1964; Völker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Wiesbaden, 1974; Krivochéine B. Dans la lumière du Christ, S. Syméon le Nouveau Théologien. Chevetogne, 1980; Biedermann H. M. Symeon der Neue Theologe. Gedanken zu einer Mönchkatechese / Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zu ostkirchlichen Spiritualität. Göttingen, 1982. S. 203–220.

¹⁸⁵ - В конце гимна III Симеон называет себя «некнижным».

¹⁸⁶ - См.: Гегель. Соч. Т. 3. ч. 3: Философия духа. М., 1956. С. 217.

¹⁸⁷ - Оппозиция монашества обители св. Мамы Симеону как своему игумену не может сводиться к чисто бытовому раздражению против чрезмерно строгого настоятеля. См.: Krivochéine B. Introduction / Sym. Cat. I. P. 47. Сюда же относится конфликт Симеона со Стефаном Никомидийским.

¹⁸⁸ - В XIII в. Неофит Кавсокаливит выступил с обвинениями Симеона Нового Богослова в мессалианизме. Ср.: Darrouzés J.

Notes sur les homélies du Pseudo-Macaire / Le Muséon. 1954. T. 67. P. 307.

¹⁸⁹ - Срв.: Van Rossum J. The Ecclesiological Problem in St. Symeon the New Theologian. N.Y., 1976.

¹⁹⁰ - См.: Krivochéine B. The Most Enthusiastic Zealot / Östkirchliche Studien. 1955. Bd. 4. S. 108–128.

¹⁹¹ - См.: Töpfer B. Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffungen im Hochmittelalter. B., 1964.

¹⁹² - Для Симеона было особенно важно положение, согласно которому для человека его времени – и любого другого времени – вполне возможно все, что было возможно для аскетов древних времен. Тех, кто утверждал обратное, Симеон называет еретиками и даже «антихристами» (Sym. Cat. III. P. 176, 178, 180, 181–190).

¹⁹³ - Срв.: Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья: общие замечания / Античность и Византия. М, 1975. С. 266–285.

¹⁹⁴ - Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. М, 1930. С. 690.

¹⁹⁵ - Там же. С. 3.

¹⁹⁶ - Там же.

¹⁹⁷ - Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 463–464 предшествует цитата из: Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика.

¹⁹⁸ - Там же. С. 533.

¹⁹⁹ - Там же. С. 394. От параллелей воздерживаемся по причине их изобилия.

²⁰⁰ - Там же. С. 593.

²⁰¹ - Там же. С. 533.

²⁰² - Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах свящ. П. Флоренского. М., 1914. С. 9-ИИ – ИИ-12 – 12–14; С. 70 – 70–71 – 71–73 и далее; 109–110–110–111–111 и далее, особенно со с. 113.

²⁰³ - Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа М., 1990. С 256–301. Любопытны вербальные разноречия автора с самим собой: в одной и той же фразе, например, говорится о «языческой мерзости, которая изгоняется только постом и молитвой», и, как о том же предмете, о «правде» язычества, да еще «ничем не уничтожимой». После оговорки, что «христианин молится за всех, и за Скрябина будет молиться в особенности», следует: «...Молиться за него – тоже грешно. За сатанистов не молятся. Их анафематствуют» (с. 301).

²⁰⁴ - Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 804. Ср. чуть ниже: «Платонику понятен только монастырь, и только монах для него ясный и последовательный человек» (с. 813).

²⁰⁵ - Например, там же, с. 852, прим. 91, содержащее резкую полемику с известным византинистом Ф. Успенским. Лосев мог не без основания вменять Ф. Успенскому в вину недостаточную чуткость к собственно философскому аспекту проблемы; Успенский подходил к материалу как историк, не как философ. С другой стороны, однако, конкретная реальность истории мысли в ограде Византийской Церкви дает основания для серьезных вопросов к Киреевскому и Лосеву. Такой кодификатор православнейшей нормы в богословствовании, как Иоанн Дамаскин, предпослал своему богословскому *opus majus* «Источник знания» – логико-философское введение, основанное на Аристотеле (и, разумеется, на его неоплатонических и христианских интерпретаторах). Еще более показательна не раз повторявшаяся ситуация, когда защитник православия выступал как аристотелик – против еретика-платоника. Например, Николай Мефонский в середине XII в. призывал себе на помощь аристотелевскую критику теории идей против еретического учения Сотириха Пантевгена. В самом конце исторического бытия Византии, уже в XV в., последний враг византийского православия, загадочный неопаганист Плифон был ярким платоником, – а его оппонент, первый патриарх Константинополя после пленения последнего турками, по имени Геннадий Схолярый, убежденным аристотеликом,

сожалевшим, что у православия не было своего, православного Аквината. Что до великого православного мистика XIV в. Григория Паламы, то он выступал против допущения какой бы то ни было языческой философии в зону собственно богословской работы: и все же недаром он выступал юношей при дворе с рефератом по аристотелевской логике – та пара терминов («усия» и «энергия»), при посредстве которых он решает проблему соотношения между трансцендентностью и имманентностью Божества, заимствована у Аристотеля. Таковы факты, требующие внимания.

²⁰⁶ - Там же. С. 843. Срв. несколько ранее идентичный по смыслу пассаж о платоновской философии в целом, эмоционально кульминирующий и завершающийся на с. 671 цитатой из Достоевского: «Скучища пренеприличная» ...Очень мучительно обсуждение «фаллизма» этой философии: автор хочет мучить себя и мучить читателя.

²⁰⁷ - Там же. С. 844. Приводимые на с. 844–848 соборные осуждения платонических увлечений Оригена и Иоанна Итала как раз показывают, почему для православия, допуславшего языческую философию «ради только обучения», т. е. как школу мысли, сложности были скорее с Платоном, предлагавшим собственную, нехристианскую мистику, нежели с аристотелевской техникой мысли, более нейтральной по отношению к религии.

²⁰⁸ - Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М, 1974. С. 398–401.

²⁰⁹ - Прот. Сергей Булгаков. Автобиографические заметки. Париж, 1991. С. 103–113.

²¹⁰ - Свящ. Павел Флоренский. У водоразделов мысли. I. Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 232–234. В проповеди, сказанной при вести о гибели Флоренского, Булгаков говорит о нем: «...Он более всего напоминает титанические образы Возрождения: Леонардо-да-Винчи и проч.». Похвала для Флоренского вроде бы странная, но для всей формации типичная.

²¹¹ - Викт. Ерофеев. Последний классический мыслитель. – В кн.: Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. С. 11. (Кстати о заглавии этой статьи: Лосев настаивал на том, что он «менее всего» классик – там же, с. 51, – и был, конечно, прав).

²¹² - Ср. отзыв о «Закате Европы»: «Здесь огромная ученость соединена с небывалой зоркостью и чуткостью к стихии искусства, религии, науки, философии и вообще культуры» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма. 1. С. 38.)

²¹³ - Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. С. 47. Напомним, что у людей символистской культуры слово «интеллигент» отнюдь не котиновалось; символизм в целом понимал себя как восстание против разночинской бесцветности, окончательно выродившейся в пору Надсона. Скажем, абсолютно невозможно представить себе, чтобы Вяч. Иванов – отнюдь не плохо относившийся к либеральным ценностям в сфере политики – назвал бы себя «интеллигентом». Это Гершензону он написал: «Вы же, конечно, плоть от плоти и кость от кости интеллигенции нашей, как бы ни бунтовали против нее» (Вяч. Иванов. Собрание сочинений. Т. III, Брюссель, 1979. С 412); Гершензон, как-никак, один из соавторов «Вех», обиделся: «...Даже браните меня интеллигентом» (там же, с. 413).

²¹⁴ - Лосев А. Ф. Из ранних произведений. С. 511.

²¹⁵ - «Любовь, что движет солнце и светила». Пер. М. Лозинского.

²¹⁶ - Максим Грек, Сочинения в русском переводе. Сергиев Посад, 1910, с. 142.

²¹⁷ - Киреевский, Полное собрание сочинений. М., 1911, с. 237.

²¹⁸ - Там же, с. 238.

²¹⁹ - В основу этой статьи положен доклад, прочитанный по-немецки 30 мая 1993 г., в день Св. Пятидесятницы по западному календарю, в эльзасском замке Клингенталь близ Страсбурга на семинаре, посвященном судьбам христианства в европейской культуре.

²²⁰ - «Всем владеет Минос, но воздухом он не владеет!» (Овидий, Метаморфозы VIII, 188, пер. С. В. Шервинского).

221 - «Новая Европа», № 1, с. 21. Шарль Пеги в свое время писал: «Дух времени состоит в том, чтобы не веровать самому, дабы не задеть оппонента, который тоже ни во что не верит».

222 - «Безбожный бог» (греч.).

223 - Сочетание слов, восхищавшее Льюиса.

224 - Сила легко переходит в слабость; чего стоит решительная, например, расправа над культом ислама (впрочем, в духе ходячих понятий прошлого века) – см. раннее сочинение «Три силы».

225 - Разумеется, мы не имеем в виду попросту сознания неконфессионального; люди, отвращаемые от конфессиональной практики великим соблазном конфессиональных раздоров, часто бывают не только верующими (до готовности всерьез сопротивляться натиску атеистической тоталитарной идеологии, как бывало в Советском Союзе), но и являют пример подлинного благочестия и благоговения, а то и героического и аскетического предания себя Богу (достаточно вспомнить так и умершую некрещеной Симону Вейль). Мы даже не имеем в виду сознания, склоняющегося по тем или иным причинам к чисто теоретическому атеизму – до тех пор, пока в силу благословенной непоследовательности в глубине личности вопреки поверхностным доктринальным тезисам сознания сохраняется некая способность осмыслить целостный опыт любви; все мы, разумеется, видели людей, почему-то считающих себя неверующими, у которых мы можем с пользой поучиться любви! Однако мы говорим не о личных феноменах, но о внутренней, имманентной логике самих мировоззрений, когда мировоззрения эти действительно определяют бытие личности сверху донизу. И случаи, когда доктринальные тезисы закрывают от вдумчивых и последовательных людей возможность полноценно принимать и дарить любовь, мы тоже видели. В моих ушах все еще звучит голос моего сверстника, умершего совсем недавно, мыслителя, очень глубоко раненного в своем духе импликациями ненавистного, но, по-видимому, непобедимого для него тезиса о смерти Бога, который говорил в философском разговоре своим голосом обреченного: «Никакие

естественные человеческие отношения больше невозможны». У него была жена, с которой он прожил всю жизнь, он оставил двоих детей...

²²⁶ - Есть одна наука, которую еще Платон своим «Ἀγεωμέτρητος οὐδεὶς εἰσὶτω» (т. е. запретом приступать к изучению философии без предварительных «геометрических» штудий) возвел в ранг как бы аватара философии: то, что ныне зовется высшая математика. Мы не уверены, что наши соображения в полной мере распространяются на нее. Однако при обсуждении «научного» подхода к реальностям супружеских отношений, как и отношений между родителями и детьми, о математике вспоминают разве что в порядке не совсем интересного юмора.

²²⁷ - Собственно, по-гречески δι' ἐσόπτρου, т. е. скорее «в зеркале», как и перевел вл. Кассиан Безобразов.

²²⁸ - Об этом хорошо говорила в одном из своих петербургских курсов Н. Ю. Сахарова.

²²⁹ - R. Otto. Das Heilige. über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917.

²³⁰ - «Отцы и учителя, мыслю: «Что есть ад?» Рассуждаю так: «Страдание о том, что нельзя уже более любить"" – и далее весь текст «О аде и адском огне, рассуждение мистическое» (Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений, т. 14, Л., 1976, с. 292). Срв.: Творения аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Слова подвижнические. Изд. 3-е, Сергиев Посад, 1911, с. 112.

²³¹ - См.: Lexicon in Veteris Testamenti libros ed. L. Koehler, Leiden, 1985, с 150–152.

²³² - См.: Lexicon in Veteris Testamenti libros ed. L. Koehler, с 66–67 (значения даются в таком порядке: (1) «надежность»; (2) «постоянство»; (3) «верность»; (4) «истина»). Срв.: П. А. Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1990, с. 21–22.

²³³ - Русский Синодальный перевод: «законная жена твоя» (Мал 2:14) (прим. ред.).

²³⁴ - Беседу записали в редакции издательства и журнала «Дух и Литера» В. Вронский и М. Рябчук, в беседе также

принимали участие о. Н. Макар, З. Антонюк, И. Белецкая, Ю. Вестель, Н. Кочан, В. Малахов, С. Сенник, В. Скуратовский, К. Сигов, Л. Финберг и др.

²³⁵ - Ганс Кюнг – современный немецкий богослов (директор Тюбингенского института экуменических исследований), широко известный своими модернистскими взглядами, в частности, призывом к смене «богословской парадигмы». См. о нем статью А. Григорьева и две его статьи в журнале «Путь», № 2, 1992.

²³⁶ - Маркион – гностик II столетия, который противопоставлял Новый Завет как откровение доброго Бога Ветхому Завету как откровению злого бога и предлагал исключить Ветхий Завет (и ряд книг Нового, тесно с ним связанных) из состава Священного Писания. Его учение осуждено Церковью.

²³⁷ - Симона Вейль – выдающийся французский философ XX века, автор переведенных на русский язык книг «Укоренение» и «Письмо клирику» (Киев, Дух и Литера, 2000).

²³⁸ - См. Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur. The Religious Significance of Atheism, New York, Columbia University Press, 1969.

²³⁹ - Герменевтический метод Аверинцева уже стал предметом детального и выверенного анализа. См. созданный М. Л. Гаспаровым «мозаичный» портрет-характеристику стиля Аверинцева, составленную из его же афоризмов, глубокое исследование О. А. Седаковой «Рассуждение о методе» («Новое литературное обозрение», №27. – М, 1997) и новый «методологический» анализ В. Л. Скуратовского «Мастер и его метод» («Дух и Литера» № 3–4, Киев, 1998). Дополним высказанные наблюдения о ярком своеобразии стиля Аверинцева попыткой первого приближения к плодотворным в будущем сопоставительным характеристикам.

²⁴⁰ - Paul Ricoeur, Du texte à l'action, Seuil, Paris, 1986, p. 412.

²⁴¹ - Д. Чижевский. Философия Г. Сковороды. Варшава, 1934. С. 55.

²⁴² - Alasdair MacIntyre, Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition. Nôtre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990, pp. X, 241.