

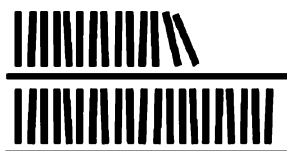
Горазд
Коциянчич

ВВЕДЕНИЕ В ХРИСТИАНСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

ОПЫТ
СВЯТЫХ ОЦОВ
И МИСТИКОВ



**БОГОСЛОВСКАЯ
И ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА**



**НЕЗАВИСИМЫЙ
АЛЬЯНС**



Горазд
Коциянчич

ВВЕДЕНИЕ
В ХРИСТИАНСКУЮ
ФИЛОСОФИЮ

ОПЫТ СВЯТЫХ ОТЦОВ
И МИСТИКОВ

ч т е н и е и з б р а н н ы х

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2019

УДК 27-1
ББК 86.37
К 754

Коциянчич Г.

К754 Введение в христианскую философию. Опыт святых отцов и мистиков. Чтение избранных / Г. Коциянчич; пер. со словен. П. Рака. – СПб.: Алетейя, 2019. – 382 с. – (Богословская и церковно-историческая библиотека).

ISBN 978-5-91419-186-0

Книга является оригинальным введением в христианскую философию, в первую очередь, в ее апофатизм, посредством классических творений христианской мысли, включая Иринея Лионского, Евагрия Понтийского, Дионисия Ареопагита, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника, Иоанна Скота Эриугену, Николая Кузанского, Эразма Роттердамского и Франца фон Баадера. Некоторые из них впервые представлены на русском языке.

Автор выступает в качестве посредника и истолкователя этих текстов для современного читателя, используя едва ли не весь арсенал философской мысли XX столетия – от Рудольфа Отто и Хайдеггера до Деррида, Лакана и Жижека. В этом смысле подзаголовок книги «Опосредования» является принципиальным. Обладая энциклопедической эрудицией, Горазд Коциянчич создает уникальное введение в апофатику христианства в эпоху постмодернизма, показывая ее актуальность и современность.

Книга переведена на несколько европейских языков.

УДК 27-1
ББК 86.37

ISBN 978-5-91419-186-0



© Г. Коциянчич, 2009
© П. Рак, перевод на русский язык, 2009
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2019

ВВЕДЕНИЕ

«Когда апостол говорит о “Премудрости Божией” (1 Кор. 1:21), он говорит об учении, которое согласно с Господом (*didaskalía katà kýrion*), с целью показать, что истинной философией (*alethè philosophía*) является та, которая опосредована через (*dià*) Сына».¹

Климент Александрийский, один из первых христианских философов, этими словами свидетельствует о существовании и *пред-полагаемости* «христианской философии». Однако в последующие времена стали сомневаться не только в ее существовании, но и в самой возможности ее существования. Многим и сегодня представляется, что понятие «христианская философия» противоречит само себе.² Современная радикальность мысли не может примириться с гетерономным определением, которое совпадало бы с какой бы то ни было мысленной заданностью. Рискнем сказать — так и должно быть — однажды возникшую радикальность вопрошания уже нельзя приручить; попытка вытеснить ее ведет к экзистенциальной катастрофе.

«Христианская философия», это «деревянное железо и недоразумение» (М. Хайдеггер),³ вопреки всему была *реальной* и является *реальной* именно потому, что в опыте *пред-положена* (задана) мысль — мысль, мыслящая в живом согласии с Христом. Эта мысль про себя знает, что не находится на одном *уровне* с образом мышления, но что с ним (в глазах неопытного) она *противо-речиво* объединена парадоксальным слиянием беспощадного радикализма и духовной⁴ определенности. Сли-

¹ Климент Александрийский. Stromateis I, 18; PG 8, 805 A.

² Чтобы разобраться в этой сложной *quaestio disputata*, которая разгорелась особенно во Франции, см.: É. Gilson. L'Esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1948. P. 413 сл. («Notes bibliographiques pour servir à l'histoire de philosophie chrétienne»); сборник Pour une philosophie chrétienne, Philosophie et Théologie, (изд. G. Chantaine). Paris, 1983; H. de Lubac. Sur la philosophie chrétienne, в: Recherches dans la foi. Paris, 1979. P. 125–152; J. Brun. Philosophie et Christianisme. Québec. 1988; X. Tillote. Le Christ de la philosophie. Paris, 1990, гл. La querelle de la philosophie chrétienne. P. 21–25 (с библиогр.).

³ Hölzernes Eisen und Missverständniss; cp. Einführung in die Metaphysik. Tübingen, 1966. S. 5–6.

⁴ «Духовное» и «духовность» я здесь понимаю не в смысловом отличии от области телесного, как *понятие* духовного («спиритуального» в сравнении с «материальным») или идейного («интеллектуального» в сравнении с «рациональным»), но в горизонте Священно-

яния, которое св. Климент обозначил греческими префиксами *katá* и *diá*, пространственно-временными символами сверх измеряемой относительности. Христианская философия, «мудролюбие», рождается в духовной свободе металоогического отношения к не обязательно услышанному Свидетельству, в котором получают свое значение слова «Господь», «Сын», «премудрость» и «любовь». Она является духовным учением, даруемым «пространством» сверх-мысленного личностного Присутствия *через* живую реальность Господа («*Kýriosa*»). Ищущая, безграничная мысль находится в согласии с ускользящей действительностью Того, к Кому мы молитвенно обращаемся, Кого неизменно именуем, Того, кто дарует себя мысли именно как нечто радикально Немыслимое, не подлежащее осмыслению, как сверх-мысленное Осмысляющее. София, Премудрость, к которой устремлено христианское мудролюбие, — *жива*.

Философия, чьи корни — в духовности, не имеет фундамента, ведь ее *katà* — это Тот, Который сам не имеет фундамента; ее *различение* ликов бытия и ничто есть переложение-в-понятия мистического⁵

го Писания, как метафорически, символически обозначенную область действия Другости: «дух» есть «Вихрь», который веет, где хочет, и предмысленным образом, опережающим суть, преобразует структурное устройство всех помянутых и непомянутых онтологических и антропологических пар. Пользуясь этим выражением, я нарочно сохранил определенную двусмысленность: с одной стороны, «духовное» для меня означает открытость человека для прикосновения к этой области, пространство неразличения, недефинированного Желания, не только апофатической, но и недефинированной свободы, предличностный *báthos* (сферу, которую отцы называли неуничтожимой Божией «иконой» в человеке); а с другой стороны, особые образы определенности, которые появляются из этой глубины (сферу, которую патристическая литература понимает как возможное осуществление или уничтожение «подобия» Богу).

⁵ «Мистический» как прилагательное в этой книге обозначает не какие-то «особые» духовные опыты, к которым были бы причастны лишь редкие харизматические избранники (таким образом мистику понимали в Новое время, ср.: *B. McGinn. The Presence of God: A History of Western Mysticism I: The Foundations. New York, 1991*), но в патристическом смысле оно для меня означает полную инаковость, которая вторгается в сознание и которая совокупность человека преобразует так, что он «терпит божественную действительность» (*patheîn tà theía*, св. Дионисий Ареопагит), что и есть часть верующего сознания как такового: «Догмат, выражающий богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и, таким образом, становится способными обрести мистический опыт. Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым» (*Vladimir Lossky. Essai sur la théologie mystique de l'Eglise de l'Orient. Paris, 1944. P. 6*). Из-за этой церковной общности мистического в основном кажутся правильными идеи

опыта, который «не имеет своего “почему”», как говорил Мейстер Экхарт. «Аксиома» христианской философии, выраженная, например, в патристике и в ее позднейших воплощениях, в средневековой спекулятивной мистике, в русской религиозной философии и в некоторых значительных течениях католической мысли XX века⁶, гласит: «Реальность духовного мира и реальность Бога не соответствуют никакой реальности душевных переживаний и мыслей. Реальность духовного мира и реальность Бога есть и является не в соответствии и сопоставлении, а в себе самой... Нельзя спрашивать о том, соответствует ли опыту великих святых, великих мистиков, людей высшей духовной жизни какая-либо реальность. Это душевный, натуралистический, наивно-реалистический, а не духовный вопрос. Духовный опыт святых, мистиков, людей высшей духовной жизни есть сама реальность, само явление и обнаружение духа и Бога... Рефлексия о том, реален ли мистический опыт, не есть ли он иллюзия и самообман, есть рефлексия души, оторванной от духа, от самого духовного опыта, есть бессилие мысли, противопоставившей себя самой

Д. Турнера, который пытается показать, что важнейшие представители христианского мистического богословия (Дионисий, Августин, автор «Облака незнания», Экхарт, Дионисий Картезианец, Сан-Хуан де ла Крус) на самом деле являются анти-мистиками, если мистике понимать в смысле Нового времени как особый опыт, доступный лишь избранным, как «благодать», которая может стать предметом идолопоклоннического вожделения: «хотя средневековый христианский неоплатоник пользовался одинаковым внутренним языком, языком восхождения и единства (как и современные трактовки “мистики”), он это делал, чтобы опровергнуть утверждение, что эти понятия описывают “опыт” ... Бог находится в отрицании и в отрицании отрицания, так, что все отброшено, и ничего не оставлено (*abandoned*), так, что все вещи приводят к Богу, который находится по ту сторону того, куда они приводят, и путями, которые являются деятельным осуществлением отрицания пути» (*The darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge, 1996. P. 4, 272*). Тезис Турнера оказывается ошибочным лишь в той мере, в какой (из-за стремления приблизить самую высокую мистику любому христианину) недостаточно учитывает глубинную, мистагогическую структурированность и парадоксальную неуниверсальность самого универсально доступного опыта верующих. Различие качества мистического опыта по степени интенсивности духовного опыта — от отцов и дальше — является несомненным фактом.

⁶ «Христианскость» христианской философии не связана с вопросами конфессии, но с мистической воцерковленностью мысли, которая исходит из личной преданности троичному Богу, и с действительным, в жизни осуществляемым признанием Его икономии спасения (что, конечно, означает и включенность в земную молитву и литургию определенного общества, поскольку оно тождественно мистическому, «небесному» обществу). Разделение церквей и различие духовных традиций (католичество, православие, протестантизм), вопреки тому, что представляют соблазн, может быть являются таинственным способом, которым воспользовался Бог, чтобы защитить Свою Церковь от построения вавилонской башни немистической, *единой* Институтции. Предпосылка такой экклесиологии — молитвенное понимание единой Церкви, осознание того, что «единство Церкви не зиждется, а открывается» (К. Барт).

жизни... Ничто в мире не может мне доказать, что моей духовной жизни нет. Может быть, мира нет, но моя духовная жизнь есть... Нельзя доказать человеку, которому ведом лишь душевный опыт, что возможен духовный опыт, нельзя извне принудить человека, погруженного в субъективную замкнутость, признать, что существуют духовные реальности... Но из того, что кому-то (пусть бы это было и большинство человечества) недоступны качества духовного опыта, никак не следует, что этого опыта нет и он невозможен. Границы сознания какого-либо человека не дают ему права утверждать эти границы для всех людей, принуждать их к ограниченности. Что у X или Y никогда не было мистического опыта, доказывает только ограниченность опыта этих людей, но не дает им никаких прав отрицать мистический опыт других людей... Но люди ограниченного опыта гордятся своей ограниченностью и возводят эту ограниченность в норму. Создается тирания «средне-нормального сознания», границы которого отождествляются с границами человеческой природы вообще. «Средне-нормальное сознание» нашего времени отрицает духовный опыт, отрицает возможность чудесного, отрицает всякую мистику... Это есть мещанское сознание этого мира, самодовление и самоуверение, ощущающее себя господином положения в этом мире. Существование духовного опыта и раскрывающегося в нем духовного мира и показывается теми, которые его имеют».⁷

Таким образом, духовно *пред-положенная* христианская — и любая другая «религиозная»⁸ — философия как реальный факт, со своим парадоксальным существованием и живой герменевтической реф-

⁷ Н. Бердяев. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Часть I. YMCA-Press. Paris, 1927. С. 35–41.

⁸ Это подчеркиваю не только потому, что речь идет о герменевтическом факте, но прежде всего потому, что формы философии, имеющие иные духовные основания, на мистическом уровне переплетаются с христианской. Христианская философия из-за этого (в отличие от других религиозных философий, которые как философии отличаются от христианской) должна целостно, без синкретизма и редукции, интегрировать «метафизику» других вероисповеданий (например, апофатику таоизма и буддизма, величественную спекулятивную мистику ислама и идеи иудаизма, которые со своей философской тематизацией в XX веке стали универсально коммуникативными), поскольку источник ее опыта, троичная Пропась, находится по ту сторону всего, так что согласие с истинностью и обязательностью Его икономии не зачеркивает реальность опытов Его иного (не)присутствия. Отношение между христианской и другими религиозными философиями является неизменным: халкидонский догмат, который богословски рисует парадоксальное совпадение нераздельности и неслиянности Божественной и человеческой природ во Христе, делает возможным и понимание всех мистик чистого отношения к Богу, т. е. Божественному в самом себе, в неуничтожимой Его потусторонности — и одновременно не отрицает радикальную уникальность Епифании *этой* потусторонности в конкретной личности Иисуса.

лексией, которая из нее рождается, доказывает всеобщее присутствие «трансцендентальных» и обуславливающих целостность человеческого познания *katá* и *diá*. Обозначенная духовным опытом *радикальная* мысль беспощадно раскрывает духовную (или анти-духовную) обусловленность *каждой* мысли, парадоксальную гетерономию мысли как таковой. Квази-радикальная мысль, которая хотела бы быть Мыслью, наряду с духовно пред-положенной философией проявляется как оформление *некоего* заранее принятого решения и опыта, существующего на горизонте принятия решений. Мысль, освобожденная от любого инобытия, оказывается нереллексированно «религиозным» и неосознанно «теологическим» действием, мышлением, связанным с *a priori* собственного (анти)духовного «опыта», с неподлежащей обоснованию определенностью образа бытия и ничто.⁹

Итак, христианская философия не является ни естественной теологией (в смысле рационально обоснованного, универсально обязующего богословия, независимого от откровения и духовного опыта), ни ее суррогатом — «философией религии» (в смысле рефлексии о религиозном факте как особом «предметном» поле философского исследования). В осмысленности этих двух «отраслей» философии сегодня можно сомневаться, оставаясь верным изначальному пониманию христианской философии. Такое сомнение, с одной стороны, основывается на (само)созерцании того, насколько неэффективными и неубедительными являются якобы сильные «аргументы разума» с учетом герменевтического, деконструктивистского и аналитического смягчения аксиоматики «рациональной» философии. С другой стороны, — на убеждении, что любая речь о «религиозном феномене» полностью зависит от фундаментального, (мета)онтологического опыта и многогранности его последствий (это, может быть, самое драгоценное в учении Хайдеггера, в отличие от его историософии). По моему мнению, отличие христианской философии от богословия — в обращении к различным адресатам, что влечет за собой прагматически

⁹ Это уже в основе осознали отцы Церкви, на что обращает внимание *G. Lardreau* в своей книге «Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug». Paris, 1985. P. 155, пр. 8. Ориген в сочинении «Против Цельса» пишет: «Те, кто посвятили себя философии и предались исключительно определенной философской школе (*haíresis ... philosophon*), так поступили потому, что им удалось найти такого учителя, или потому, что они верят (*pisteúein*), что эта школа лучшая. Не ждут они, чтобы слушать учения всех философов и разных школ... но *некоторым образом, будучи неразумно вознесены (álogos phorá)*, начинают упражняться, например, в стоическом учении, и пренебрегают другими, или в платоническом, презирая другие как более низкие...»; подобные мысли развивает ученик Оригена, святой *Григорий Чудотворец* (Похвала Оригену XIV, 162–163, SC 148. С. 163–165).

иной дискурс. *Богословие* есть знание, которое принимается, выражается и опосредуется в сообществе верующих, где реальность откровения и несомненность опыта никогда не ставятся под вопрос, тогда как *христианская философия* является мышлением как таковым, поскольку постоянно имеет в виду и герменевтически со-размышляет и позицию неверующего, и свою духовную *пред-положенность*.¹⁰ Никакая философия поэтому не является чистой, тождественной акту чистого мышления — она становится философией лишь постольку, поскольку осознает свою духовную предположенность и духовную инаковость другой мысли.

Современная полемика богословских и антибогословских или вне богословских типов сознания («пост/а/теизма»), в свете конкретной духовно определенной философии, проявляется как спор разных «теологий», как сверх-мысленный конфликт разных пониманий «бога», «Абсолютного», как столкновение противоположных житейских опытов и решений, что является весьма неблагоприятной перспективой для всех, кто любит хвастливо бить себя в грудь и проповедовать в роли глашатаев Философии. Герменевтика, порожденная саморефлексией религиозной мысли, усложняет положение (конечно, если мы соберемся прочесть что-нибудь еще, кроме постмодернистских Мастеров и их канонов...)

Поэтому философия, рожденная из религиозного опыта, так досаждают академическим резонерам, которые никогда не задумываются, может ли верующий человек узнать себя в их глубокомысленных доводах, а свою аналитику духовности, традиционной метафизики и теологии самодовольно проверяют в разговоре с собственными детскими травмами, чтением, вырванным из контекста, и «воображаемым» (если воспользоваться выражением Дж. Х. Ньюмена из его «Грамматики соглашения»¹¹) пониманием произвольно выбранных богословских текстов.

¹⁰ Я лично склонен так понимать философию, может быть, потому, что сам почти двадцать лет прожил *átheos en tò kósmo*, «без Бога в мире», и именно философия для меня была, как некогда для отцов, «путеводителем ко Христу».

¹¹ Ср.: J. H. Newman. Grammar of Assent. New York, 1955. P. 49. Ньюман противопоставляет свое «воображаемое» (*notional*) согласие «реальному» (*real*), которое рождается из опытного отношения с сущим: «Without experience assent is not real» (*ibidem*, с. 55). В нашей книге понятие опыта (гр. *peira*, лат. *experientia*) не продолжает гегельянское, феноменологическое или прагматическое понимание опыта, а патристическую терминологию духовного узнавания (ср. P. Miquel. Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grècque du IVe au XIVe siècle. Paris, 1989) и ее богословскую тематизацию в русской философии (ср.: П. Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 4: «Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги... Только опираясь на непосредственный *опыт*, можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви»), а также и на

Я хотел бы, чтобы представленное читателю собрание переводов и эссе было введением в святоотечески понимаемую «христианскую философию».¹² Я предлагаю чтение избранных, духовно и исторически ключевых текстов, которые мало известны или неадекватно восприняты современным мышлением.

Цель, поставленная перед введением, является, в первую очередь, негативной: дать критический обзор современного самопонимания «свободной» мысли, показать пробелы ее теории, недостаточность ее

понятие *Erfahrung* у Г. У. фон Бальтазара (ср. обширный обзор в первом томе его богословской эстетики, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik, Schau der Gestalt, Einsiedeln*, 1961. S. 211–410). Речь идет о пограничном философском понятии, которое обозначает все подсознательное, сознательное и сверхсознательное «терпение» образа Абсолютного; ощущение Истинности, которая свободно проникает в горизонт человека и зависит от герменевтической предпосылки уровня духовной открытости субъекта своему Источнику. Такое понятие, конечно, не находило своего места в богословском дискурсе Просвещения (ср. например, отрицание «интеллектуального видения» у Канта), а также и в позднейших редуccionистских концепциях. Но в наше время нет ни одной серьезной причины исключить его из философии, которая осознала свою рациональную беспочвенность и обоснованность в «мире жизни». Опыт, о котором говорили отцы, есть предрефлексивное измерение личностного отношения, который, тем или иным образом — и всегда без оправдания — присутствует в *любой* мысли. Ср. также: *J. Colette. L'expérience religieuse et l'idée philosophique moderne d'expérience vécue*, в: *Introduction à la philosophie de la religion*, изд. L. Vieillard-Baron / F. Kaplan. Paris, 1989. P. 37–50.

¹² Такое понимание философии совпадает со старейшим засвидетельствованным славянским пониманием философии, с дефиницией св. Кирилла (Константина Философа): «Знание божественных и человеческих вещей (т. е. единства сущего и Того, кто сверх сущего, знание, которое в своей внутренней связи определяет человеческое формирование мира и жизни), насколько человек может приблизиться к Богу (апофатический и эротический моменты), потому что через деятельность (элемент герменевтической заданности в вере и аскетическо-литургическом этосе) мы учимся быть по образу (иконическо-антропологический элемент, апофатическая антропология) и подобию (эсхатологический момент) своего Творца». (Ср.: А. Knežević. *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*. Zagreb, 1991. S. 39 и всю главу *Konstantin Kyrill Filozof kao mislitelj*. S. 25–50; для перевода дефиниции я имел в виду и греческую реконструкцию текста Константина, которую предложил И. Шевченко: *The Definition of Philosophy in The Life of Saint Constantine*, в: *For Roman Jacobson. Essays on the occasion of His Sixtieth Birthday*, изд. M. Halle et al., The Hague, 1956. P. 450). Эта близость к славянским источникам не случайна, но указывает направление. Подлинная славянская (и конкретно словенская) философия сегодня, может быть, только та, которая через глубинное созвучие со «славянскостью» (т. е. со славянским пониманием образа несхизматического христианства, *Slaviae catholicae et orthodoxae*) мысли опосредованно вписывает античность в патристику и, тем самым, в *arché* западного мышления, но также остается открытой для позднейших метаморфоз (особенно для протестантской и постмодернистской, радикально агностической и атеистической) западной и восточной мысли, не требуя от них неисторических согласований. Таким образом, обрисовывается задача и позиция такой истории словянской философии, которая не была бы заранее вынуждена ампутировать ключевые факты истории мышления и духовности.

герменевтических моделей — и, таким образом, открыть для мысли пространство по другую сторону мысли, которое определяет ее как мысль. Пространство, в котором имеет свои корни то, из-за чего «свободная» мысль настаивает на своих моделях реальности, весьма упрощающих эту реальность. Цель введения — открыть пространство герменевтического *a priori*, из-за которого «свободная» мысль не осмеливается *искренне* признаться, что реальность не совпадает ни с какой заранее заданной мысленной моделью, что она неопознана и непостижима, ускользающая, многогранна и всегда неожиданна.

Все эссе были продиктованы внутренней потребностью выступить против определенных представлений, сказать «нет» духовному брожению современности, где сокровища христианского Предания часто, оставаясь без защиты, которая должна быть делом пламенной, ревливой, зилотской любви их хранителей, отданы на милость разных «профессоров философии», которые с нетерпением ждут, чтобы человек наконец-то освободился от комплекса Бога, и вносят свою лепту в реализацию этого «благородного» проекта.

Однако это выступление «против» не было моей основной целью. Гораздо более к переводам и написанию эссе меня понуждало ощущение долга передать лично пережитое, спасительное и к тому же животворное для мысли богатство Предания, тождественное живому Христу, в котором более нет никакого «да» и «нет», но все стало одним «да» (ср. 2 Кор. 1:19). В этом смысле я воспринимаю как свои (если маленький человек может присваивать себе мудрость великого) слова святого Ареопагита:

«Я не умею говорить с эллинами или с другими *язычниками*, полагая, что для добрых мужей достаточно, если они смогут уразуметь и высказать то, что само по себе истинно, как все обстоит на самом деле. Ведь когда таковое, чем бы оно ни являлось, *будет* по закону истины открыто и беспримесным установлено, все содержащее *что-то* иное и прикидывающееся истинным будет изобличено как чуждое истинно сущему, неподобное *ему* и, скорее, кажущееся, нежели сущее. Излишне и бороться с ними или с таковыми изъясителю истины. Каждый ведь утверждает, что владеет царской номисмой — и наравне с некоей истинной частичкой держит какого-то обманного идола. И только ты его обличишь, тут же за него заступятся и тот и другой. А если ты прямо утверждаешь истинное никем другим не опровергнутое слово, то все совершенно иное по содержанию опровергается само по себе благодаря непобедимому стоянию поистине сущего истинным. Хорошо, как мне кажется, это осознав, я и не поторопился говорить с эллинами или с другими *язычниками*: мне ведь доста-

точно — и дай-то Бог! — прежде *самому* уведать истину, а потом, зная *ее*, подобающим образом *о ней* говорить».¹³

Начиная полемику, я лишь хотел подготовить пространство для восприятия, пространство истинного незнания и удивления, открытости для того, во что вводят *переведенные тексты*, основополагающие тексты христианского Предания. Потому что они нас вводят во что-то судьбоносное: в «непобедимое постоянство существенно Реального», в фундаментальную мысль, которая в жизненном противоречии связана с *a priori* опыта бытия, ничто и сущего, опыта, который Дух дарит тем, кто верит в Иисуса как истинного Сына Божия и саму Истину. Вводят в мышление, которое живет в истории и несводимо к какому бы то ни было историко-антропологическому *a priori*, которое вопреки всему своему «развитию» в глубине неизменно. В мышление, которое так радикально, что выдерживает самую требовательную критику «метафизики» и герметично закрыто для иконоборческой похоти. В совершенно самобытное мышление, предлагающее «оригинальные» и непроверяемые, хотя на рациональном уровне недоказуемые познания основных философских проблем:¹⁴ онтологических, этических, антропологических, агиологических и эстетических.

Христианская мысль *in actu* — от Дионисия до Баадера, от Иринея до Эразма, от Евагрия до Эриугены — является *указателем* (искать здесь доказательство, есть *apaideusia* (невежество), об опасности которой предупреждал когда-то Аристотель¹⁵) *реальности и тем самым возможности метафизической философии*.

Не обольщаюсь надеждой, что мне удастся убедить многих в истинности такой метафизики — но, может быть, мне удастся кому-то показать, каковы *трансценденции* такой попытки. Не имеет значения, сколько философов и сильных мира сего воодушевятся христианской мыслью. Усиливающаяся непопулярность христианства согласуется с основным новозаветным пророчеством: «Любовь у многих остынет...» (ср. Мф. 24:12). Христианство — в эсхатологическом смысле — является делом меньшинства, «немудрых, немощных, незнатных, уничиженных и ничего не значащих» (ср. I Кор. 1:27–28). Однако я убежден, что

¹³ Св. Дионисий Ареопагит. Послание 7. 1. Приводится по: Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. СПб, 2002. С. 422.

¹⁴ См.: G. Lardreau. Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug. Paris, 1985. P. 18.

¹⁵ См.: Аристотель. Метафизика 1006аб: «Невежество (*apaideusia*) не знать, для чего следует искать доказательства (*apódeixis*) и для чего не следует. На самом же деле для всего без исключения доказательства быть не может (ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы).

«смерть Бога» и ее эквиваленты являются лишь самооправдывающей фразеологией людей, желающих скрыть от себя простую истину: «как после зимы приходит весна, а после смерти людей — новая жизнь, так и Святое остается Святым, даже если люди его не чтят».¹⁶

Философская метафизика как мудрость весны, новой жизни и почитания Святого (Священного) возможна лишь, если мы понимаем сложность и многослойность ее герменевтической обусловленности: предмысленной априорности любви к Абсолютному, специфического этоса, открытости для металогической и метаонтологической Другости, восприимчивости к Красоте всего.

Христианская философия должна осознавать то, что она не имеет право повторять заблуждения своих оппонентов и должна понять саму себя как неструктурированный интеллектуальный корпус, который герменевтически обусловлен духовным уровнем мыслящего. В христианской философии надо непрестанно иметь в виду, что — как ядовито заметил Кьеркегор — «большая разница, говорит ли мне о вечной жизни Иисус или кандидат богословия Петерсен». Христианские философы, которые думают, будто, прочтя несколько сотен книг, они могут говорить и писать с позиции, которая не осознает, насколько она мистагогически (не)иницирована, таким образом основательно впадают в грех гордыни и глупости, а наказание не заставит себя ждать. Их «философия», с одной стороны, является догматически нефилософской, а с другой, неоригинально и бледно высказывает то, что должно быть вершиной созерцания. Для самих христиан христианская философия должна стать дорогой в *неопосредованную* мудрость *святых*, совместным путешествием навстречу «пережитому знанию» (Seuse) *богомудрых отцов и мистиков*.¹⁷

Сегодняшняя задача христианской философии состоит в том, чтобы заново прислушаться к воплощенному в слове опыту святых отцов и мистиков, чтобы, *имея в виду свою не-послушность*, дать возможность услышать уже сказанные слова Жизни, чтобы вопреки своей холодности раздуть все еще тлеющий огонек, чтобы при всей своей бедности раскрыть богатство мысли, которая «беременна новой жизнью», святоотеческих писаний. Подобно тому, как в наши дни Эммануэлю Ле-

¹⁶ F. Hölderlin. Письмо матери, январь 1799. Hölderlins Werke. Stuttgart, 1955. Т. 6. S. 355; цит. по X. Tillette. La semaine sainte des philosophes. Paris, 1992. P. 32.

¹⁷ О самой *disciplina arcani* в патристической мысли см. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии 2, 5 и passim; Кирилл Иерусалимский. Катехизис. 6, 29; Григорий Назианзин. Слово 20, 4.10; Слово 27, 2; Слово 28, 1; Григорий Нисский. О жизни Моисея. 2.

винасу удалось выразить глубокий еврейский опыт бытия, ничто и Бога в форме имплицитного или эксплицитного комментария прочитанных и отрефлексированных священных текстов иудаизма, современная христианская мысль должна быть *мыслящей* экзегезой священных текстов христианской Традиции, объединением радикальности мысли и безусловной *духовной* верности опыту и текстам святых. Заимствования у египтян, которые в роковой момент были неизбежны, не должны превратиться в *habitus* христианских философов, которые сегодня чаще обращаются к идеям Хайдеггера, чем к (в любом отношении несравнимо более богатой) мысли Максима Исповедника, и анализируют блуждания Ницше с бóльшим интересом, чем искания Мейстера Экхарта или Сан-Хуан де ла Круса.

Это замечание не означает неприязни к эллинскому логосу. Со всем наоборот. Оно является предупреждением христианам, чтобы они опасались нехристианского понимания греческого логоса. Неопатристическая философия уже своей привязанностью к тексту отцов, которые освятили употребление греческой понятийности в церковном языке, различает поля действия (духовно совсем иных в области греко-эллинистической религиозности) философских концепций греческого мира. Отцы выражали свой опыт с помощью греческих понятий не для того, чтобы интегрироваться в тогда доминирующую культуру, а прежде всего потому, что они поняли, что в некоторых греческих текстах хотя бы в зачаточном виде присутствует выражение самой Реальности. Поэтому для христианской философии неприемлемо хайдеггеровское видение греков, которое неоязыческая философия пытается вновь актуализировать и в его духовно заданном облике навязать как единственно возможное Мышление. Неприемлема ни левинасовская обобщающая критика западного мышления с его по-одиссеевски блуждающей мыслью,¹⁸ ни отрицание логоса, которое с таким риторическим изыском и религиозной силой выразила протестантская диалектическая теология.

Проще говоря, мы нуждаемся в *новом* понимании сути, достижений и обязывающей силы эллинизма, которые дали возможность святым отцам преобразовать эллинизм, поднять его на такой уровень, чтобы он смог стать «универсальным видом христианской истины» (В. Лосский).¹⁹

Настаивание на первенстве текстов святых, как источников христианской мысли, и полемическая воздержанность по отношению к мысли

¹⁸ Ср.: E. Lévinas. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris, 1974. P. 188–191.

¹⁹ Цит. по: J. Meyendorff. Byzantine theology. Historical trends and Doctrinal Trends. New York, 1983. 2. изд.).

современной не означают отрицания элементов истины, «семян Логоса» (св. Иустин) в современном мышлении. Совсем напротив. В соответствии с практикой отцов «правильно употреблять» мирскую мудрость, неопатристическая философия должна различать те элементы нехристианской мысли, которые можно употребить для более дифференцированного (но никак по содержанию не более подходящего или более совершенного) выражения своей непреходящей истины. Пафос удивленного перед бытием мышления, деконструкция онтологии, герменевтическая релятивизация «двух горизонтов», радикальная критика понятия субъекта Нового времени, психоаналитическая эротология — все это является элементами, которые могут (если их объединить с духовным, богомудрым опытом святых) стать материалом для другой артикуляции одной и той же христианской мысли, и тем самым помочь современникам понять христианство в его временно-вневременной абсолютности.²⁰

²⁰ Значит ли это, что вопреки герменевтической попытке обосновать вневременность подлинной *мысли* я противоречиво защищаю привилегию постмодернистского опыта в приближении к истине? никоим образом; противоречивость на этот раз лишь кажущаяся. В последующих эссе мне хочется раскрыть *ментальность* нашего времени, «постмодернистской» эпохи развития мысли: сверхэпохальный, вневременный, но все-таки во время вписанный образ христианской философии. Хочется довести самопонимание нашего времени до порога сверх(пост)модернистской вневременности. Но и самое поверхностное, нереплексивное присвоение (своего) времени (присвоение, которое должно быть свойственно человеку и которое как сверхистину ошибочно анализируют те или иные аналитики здесь-бытия) в своей жизненной искренности обязывает философскую мысль установить посредничество с этим присвоением. Сегодня, когда — грубо говоря — потеря уверенности и обоснованности чувствуется во всех областях, это означает, что «истинная философия» должна быть опосредована в своем бес-почвенном аспекте: это сверх(пост)модернистская апофатика, которая отвечает постмодернистской критике логоцентризма. Не сомневаюсь в том, что есть и были и другие аспекты, которые являлись подлинными опытами других эпох или менталитетов (например, античный опыт структуры мира, логоса, или опыт разумности сущего, который имело позднее Средневековье, или опыт тотальности позднего Нового времени, всеединства Абсолютного и т. д.), и что эти аспекты были ответом на подлинный опыт других времен и мыслительных структур. На первый взгляд, в привилегированном употреблении понятия «постмодернизм» скрывается амбивалентность, которая, по моему мнению, не является следствием непоследовательной аргументации или теоретической уступкой, чтобы приобщиться к настоящему, но в нем аналогически раскрывается более глубокое диалектическое отношение *ментальности* и *мысли*. Ментальность «эпохи», по моему убеждению, включает в себя многочисленные разнородные, децентрализованные и параллельно существующие модели самопонимания жизни, которые (совсем фрагментарно) доступны феноменологической рефлексии, пытающейся с помощью целостной методологии симулировать свое участие в инаковом: несводимые плюрализмы этих ментальностей мы не можем свести только к гегелевской «феноменологии Духа» или к какому бы то ни было единству исторической эпохи. Опыты бытия и ничто в этих ментальностях являются (по крайней мере, потенциально) вопросом бесконечной фрагментации *доксы*, просвечивания «очевидности» вопреки ее не-очевидной исторической опосредованности.

Только в мистагогических рамках нашей уменьшающейся отдаленности от мысленно Увиденного ясно обозначаются и сила их действия, и парадоксальная, «частичная универсальность» основных понятий христианской философской мысли: понятий бытия и сущего, ничто, Бога, свободы, души, смерти и бессмертия.

В мистагогических рамках получает свой смысл и «странный язык», который многим будет казаться находящимся на грани бессмыслицы. Для сегодняшней философии существенно, что она осознает остроту и обоснованность холодного, аналитического размышления о семиотике, семантике и прагматике осмысленной речи. Кажется, что многие «философы» не думают о том, что их речь об «основных вопросах» должна быть обоснованной, оправданной и обязующей. Хотя, с одной стороны, нас может успокаивать то, что эта речь часто является необоснованной, неоправданной, необязующей, однако, она и таким образом вносит и усиливает неразбериху. Ведь мы говорим о преддверии любви к философии. Философия, которую можно назвать древней, несомненно, разрушает более или менее ясные схемы обозначения, которые предполагает повседневный или научный язык. Философия является выражением того, для чего нет означающих, недопустимым именовани-ем витгенштейновского неименоваемого, металогического, понятийной

Лишь в одной из этих моделей — в «западной», в модели, которая никоим образом не является глобальной, или космически фатальной, или прямо связанной с распространенностью «техники», но которая для нас значима лишь потому, что нам пришлось жить здесь и сейчас. Вопреки всей сложности колебаний и плюрализма частичных парадигм, мы можем наблюдать некоторые основные колебания в том, как осознается авторитет универсального автономного разума и объединяющих его Нарративов. Но это не колебания философской мысли, а только ее загрязненность, ее пойманность менталитетом современности. Философская *мысль*, в противоположность ментальности, есть дело личностного, преображающего поворота мыслящего в Бытие, в Истину, в осуществление исторически не-опосредованного опыта: мыслить, это и есть разбивать ментальность *доксы*. В меру своей искренности, по глубине своей удивленной страсти, философия является освобождением эпохи от временного, освобождением *mens* (ума) от современной ментальности, мета-эпохальным прорывом «уединенного к Уединенному» (Плотин).

Постмодернизм как *ментальность* поэтому так далек от христианской философии, как далека от нее любая ментальность; но вопреки этому, а может быть, именно из-за этого, постмодернистская *мысль* для нее является способом непосредственного участия в Истине. Поэтому постмодернистская христианская *философия* — приспособленная к своему времени и одновременно вневременная — должна следовать амбивалентности «постмодернизма» лишь до того места, где по ту сторону ее самопонимания можно отличить духовную пропасть, разделяющую ее с современной ментальностью.

Она должна ей следовать, если хочет обращаться к *другим* в их понимании самих себя: любой язык есть язык ментальности — и нам дано быть философами так же редко, как редко нам дано обращаться к философу.

иконографией, мастерством символического. Поэтому ее речь опрокидывает схемы повседневной или научной речи, становится поэтической, парадоксальной, нелогичной, сверхлогичной. Если Хайдеггер возвратил философии поэтичность (стиль его поздних сочинений кажется мне куда более значимым и отделенным от содержания), то задача христианской философии с помощью восприимчивости к символической речи древних направить дискурс к пределам христианской поэзии и вслед за древними заново творить христианскую поэтическую философию.²¹

²¹ Какая тогда разница между дискурсами поэзии и философии? Сюжет этот настолько важен, что не хотелось бы «расправиться» с ним в нескольких предложениях, без должного уважения. Все-таки, пусть в контексте данного введения, остановимся на утверждении, что инаковость поэзии и философии не зависит от разницы словоупотребления, образно-метафорического или понятийного отношения к действительности (поскольку, как увидим, и в рамках апофатической философии всякое понятие оказывается голой метафорой), не зависит и от живости или конвенциональной окаменелости сравнений (настоящая философия является, в смысле языка, настолько же творческой, как и поэзия), и не от разницы в «предмете» (в обоих случаях это может быть все, что угодно, и относиться ко всему), но зависит от икономии несказанного. Поэзия является *связанным* дискурсом, не (только) в формальном смысле, но, прежде всего, как причастное приспособление к логосу сущего и/или ничто, которое созерцает (в этом смысле любая поэзия глубоко «миметична» и «личностна»). Каждое лишнее слово, каждое предательство тишины, окутывающей и артикулирующей речь самих вещей, может убить песню. Песня не требует согласий, не может быть частично истинной и частично ложной. Она есть или удавшаяся, или плохая. С философией *in abstracto* дело обстоит не так. Философия в поэтическом смысле является *несвязанным* дискурсом, который живет двойственной жизнью между предопределенным видением логосом бытия/ничто и несопричастным дискурсом о нем. Ее задача — по возможности полностью, в согласии с проложенным путем (*hodós*), методически выразить виденное, заполнить пустоты, спросить тишину об их (логических, или нелогических) условиях и последствиях. *Метод* есть икономия (не)невывысказанного, требующий согласия на последовательность своих шагов. Философия не является хорошей или плохой, но (частично) истинной или ложной, (частично) убедительной или неубедительной. Методическое, систематическое удаление пространства замалчиваемого можно проследить в философическом дискурсе от Аристотеля до Гегеля, от Платона до Канта, от Прокла до Спинозы, от Августина до Декарта, от Секста Эмпирика до Деррида. И в этой любви к методическому, свободному, непричастному выговариванию, конечно, нет ничего плохого. Она есть модус человеческого, у которого есть свои преимущества и свои недостатки. Поэзия, благодаря своей икономии молчания, может несравнимо более сконцентрированно выразить существенное, но она именно из-за этого бывает очень фрагментарной, легко разрушимой, неперевожимой, амбивалентной, отданной на произвол подозрительным «канонам» и вкусам. Философия, в противоположность своему нарушению молчания, расплетает сети, в которых значения сгущаются и превращаются в узнаваемое, обоснованное и дающее основу, и поэтому более целостное, непротиворечивое, коммуникативное и универсальное. Поскольку эти сети могут схватить лишь небольшую часть действительности, любая настоящая философия (и, конечно, также и теология, поскольку в своем человеческом моменте бывает сопричастна философскому устройству диалога) в критических точках своего дискурса должна переходить в поэтичность, в диалог причастности, в котором начинают говорить сами вещи, в антиметодологическое позволение быть тишине.

Итак, все присутствующие интервенции/медиации относятся к определенным текстам христианской традиции, восточной или западной, древней, средневековой или Нового времени. В текст нас вводит несколько слов об авторе. Это «биографическое» введение, вопреки своей фрагментарности, не является несущественным добавлением, но образом жизни, из которого рождается мысль и в котором выражается существенная составная часть христианской философии. Нехристианская жизнь делает фальшивой и самую блестящую «христианскую философию». После текста идет эссе — попытка стать посредником в прямом смысле слова. Эссе не является простым объяснением текста и создает пространство, используя игру отдаленности и близости, прошлого и настоящего, верности предмету и дигрессии, в котором может произойти осознание самобытности христианской мысли и всех нас, до сих пор узнающих в ней судьбоносное сияние света Жизни. Тройной ритм — жизнь, текст другого, опосредование — таким образом, не является произвольным. Он — жизненный ритм христианской мысли как таковой, *incognito* присутствующий даже в самых отвлеченных схемах схоластического дискурса.

Книга начинается с более доступно написанных эссе и с тех тем, которые ближе к «миру жизни»: с размышления об основном опыте тайны, отношениях метафизики и политики, отношениях стиля жизни и мысли. Затем следуют отдельные темы одна за другой в соответствии с определенной — однако не единственно возможной — мистагогической последовательностью. В центре книги — рассмотрение «апофатической онтологии», христианского опыта и мышления Бытия и Ничто, с которым связана демонстрация последствий этой (мета)онтологии для понимания Святого (Священного) и человечности человека. Вероятно, более трудны для восприятия эссе о христианском понимании Прекрасного и Желания. Особенно последнее, в рамках полемики затрагивающее и мистагогически обосновывающий уровень. Тематизация эроса как горизонта возможного опыта (попытка ортодоксальной тематизации оригеновского учения о предсуществовании душ) кажется мне неким «трансцендентальным априори» того, что освещено в других разделах книги.

Тексты, которые были написаны и опубликованы²² в менее личной форме, под маской множественного числа *modestiae*, я переделал в длинное личное обращение к незнакомцу/незнакомке.²³ Непосредственное обра-

²² См. библиографическое приложение в конце книги.

²³ Только из-за неуклюжести двойного употребления мужской и женской форм в словенском языке, я решил разговаривать с незнакомым *философом*, а не с «*философиней*».

щение к читателю, который всегда останется одиноким, требовательным к моим словам, как и я требователен к его вниманию, лучше покажет, какое опосредование я имел в виду: скромное, но и личное, интимное, свободное, тихое, в разговорной форме, а не такое, которое аргументирует безличностно, научно, громогласно, «объективно».

Переведенные тексты имеют идолоборческий, даже анархический потенциал, однако, как сказал бы Гегель, в «абсолютной свободе» не усматривают повод для «абсолютного террора», но «общественность» в силе духовного опыта всегда преображают в настоящее общение, где познание, способ жизни и «иерархический» уровень более не разделены. Вот еще одна причина, почему об этих текстах нельзя осмысленно говорить в рамках какой бы то ни было формальной институции, а только внутри живого сообщества. В «школьных» *studia humaniora* (и конечно, в изучении богословия в той мере, в которой оно структурируется по модели мирского) это *по существу* непрочитанные и обойденные вниманием тексты, поскольку они субверсивно ставят под вопрос «педагогов», которые находятся вне соборности веры, желания и опыта; «учителей», которые изначально не согласованы с последствиями своей онтологической ненужности: «Один у вас Учитель, а все вы — братья» (Мф. 23:8).

Личное обращение не освобождает нас от требований верификации и внимания к мысли других авторов, поэтому я сохранил в эссе аппарат ссылок, цитат и литературы.

И, наконец, признание: данные попытки являются опосредованиями еще и потому, что наряду со всеми дискурсивно неизбежными самоидентификациями вводящего (т. е. автора), они всецело участвуют в движении того, кого вводят (т. е. читателя); они являются введением, которое не совсем убеждено, что достигло порога того, во что вводит, но осознает, что соучаствует в замысле, который начинается и кончается борьбой сердца с самим собой и является единственным истинно достойным жизненного напряжения.

«Ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем всякое помышление в послушание Христу» (2Кор. 10:4–5).

I СО-БЫТИЕ И ДРУГИЕ

Николай Кузанский
(1401–1464)

Дорогой незнакомец, первенство в человеческом обществе всегда является достаточно произвольным. Заслужить право духовного первенства — большая честь.

И мне кажется, что честь называться первым мистагогом, проводником в тайны философии, «согласованной с Христом», посредником христианской мысли заслуживает Николай Крипфс (Chrypffs), известный как Николай Кузанский.¹

О Николае почти ничего не известно вплоть до 1416 года, когда он стал слушать лекции на факультете искусств в Гейдельберге. Не позже 1420 г. он изучал церковное право в университете Падуи и в 1423 г. стал там доктором. Университетская жизнь ему не нравилась. Дважды, в 1428 и 1435 годах, он отклонил приглашение нового университета в Лувене.

Мыслитель находился на перекрестке веков и церквей, культур, вер и государств, он стремился быть в центре тогдашней общественной жизни. В качестве *modus vivendi*² он выбрал для себя напряженную жизнь между практикой церковно-политической деятельности и высокой духовностью: секретарь архиерея, затем прокуратор, церковный дипломат, кардинал *in petto* (1446), папский легат в Германии (1451), епископ Бриксенский (1452) и, наконец, генеральный викарий в Ватикане. В 1447 г. он был одним из кандидатов на выборах нового папы. Умер в августе 1464 г., на пути из Рима в Анкону. Его тело погребено в веригах в римском Соборе Святого Петра, а его сердце хранится в часовне хосписа св. Николая в городке Куза (Cues), где до сего дня находится и богатая библиотека Кузанского.

¹ В обширной современной литературе о Николае Кузанском см.: *R. Haubst / K. Kremer* (изд.). *Weisheit und Wissenschaft: Cusanus im Blick auf die Gegenwart. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues und Trier vom 29. bis 31. März, 1990*, Trier, 1992; *J. Hopkins*. *A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa*. Minneapolis, 1986. 3. изд.; *Stallmach, Josef*. *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Münster, 1989.

² Образ жизни.

С трудной, но особой позиции «созерцания среди деятельности», Николай в эпоху разрушающегося общества и раскола Церкви сумел зажечь в сумраке свет, который предвосхищал новый век. В «ученом незнании» святоотеческой мудрости, которая живет опытом Божественной непостижимости и Его благодатного присутствия, в богословии Ареопагита Николай, влюбленный в сверх-светлую тьму Божественного, увидел возможность примирения, которое могло бы соединить цивилизацию позднего средневековья с духовным многообразием современности — если уж не совсем в единстве веры, то хотя бы в единстве основной духовной позиции.

Преданность святоотеческому богословию Невыразимого для Кузанского как политического мыслителя, в первую очередь, была соединена с «демократическим» или «соборным» следованием римскому правовому принципу *quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet* (что касается всех, все и должны одобрить), который он защищал на известном Базельском соборе 1431 года.

Как глубоко Николай проник в смысл идеи Божественной непостижимости можно увидеть из небольшого диалога «О скрытом Боге» (*De Deo abscondito*), написанном в 1445 г. Авторская рукопись диалога сохранилась до наших дней.³ Этот текст является итогом основных идей Кузанского (христианское учение о Божественной непостижимости, символический взгляд на Вселенную, метафорика зрения и созерцания, философская систематизация учения Дионисия о Божественных именах). В качестве экзистенциального размышления о принципиальных вопросах богопознания, о которых кардинал говорит в первой книге своего трактата («Об ученом незнании»), этот диалог свидетельствует, что радикальное учение о Божественной непостижимости не является скрытым агностицизмом или даже атеизмом, но, наоборот, радикальным освобождением богопочитания от онтологии, напутствием к «желанию быть в истине», которое заканчивается слезами любви, богослужением и славословием — и, конечно, новой мыслью о Боге, следствием которой является сам Диалог: «Поскольку молитвословие (*Anbetung*) охватывает веру, надежду, любовь и познание, или — полноту личностных актов, само молитвенное славословие есть высшая ступень всех личностных актов. По мере того как диалог движется вокруг сути славословия, становится ясным, что познание Непостижимого может быть понятым только как личностное».⁴

³ Cod. Cus. 220, f. 113 r-v.

⁴ *Nikolaus von Cues*. Philosophisch-theologische Schriften, Band I, herausgegeben und eingeführt von L. Gabriel, übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré. Wien, 1982. S. 37.

Как признание личного благоговения, так и признание бесконечной инаковости Бога вытекает из опыта безвременности; если ты «неверен», оба они показывают тебе мета-онтологическое место радикальной инаковости Смысла, а также могут открыть для тебя и «измерение» веры, которая во всей своей христианской определенности несводима к какому бы то ни было мысленному *a priori*.⁵

ДИАЛОГ ДВУХ СОБЕСЕДНИКОВ, ИЗ КОТОРЫХ ОДИН ЯЗЫЧНИК, ДРУГОЙ ХРИСТИАНИН

Язычник: С каким благоговением ты простерся ниц и льешь слезы, вижу я, не лицемерные, а идущие от сердца. Скажи, пожалуйста, кто ты?

Христианин: Я христианин.

Я.: Чему ты поклоняешься?

Х.: Богу.

Я.: Кто этот Бог, которому ты поклоняешься?

Х.: Не знаю.

Я.: Что же ты с таким жаром поклоняешься, кому не знаешь?

Х.: Поскольку не знаю — поклоняюсь (*quia ignoro, adoro*).

Я.: Удивительно мне смотреть, как человек привязан к тому, чего не знает.

Х.: Удивительнее, когда человек привязывается к тому, что он, как ему кажется, знает (*scire*).

Я.: Почему это?

Х.: Потому что он меньше знает то, что будто бы знает, чем то, что явно сознает неизвестным.

Я.: Пожалуйста, разъясни.

Х.: Всякий думающий, что знает нечто, когда ничего знать нельзя, кажется мне безумным.

Я.: Кажется мне, ты совершенно лишен рассудка (*amens*), раз говоришь, что ничего знать нельзя.

Х.: Я понимаю под знанием (*scientia*) обладание (*apprehensio*) истиной. Кто говорит, что знает, говорит, что обладает истиной.

⁵ Н. Кузанский. О сокрытом Боге. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1979. С. 283–288.

Я.: Так же и я считаю.

Х.: Но как можно обладать истиной, если не в ней самой? Нельзя ею обладать и в том случае, если прежде будет обладатель, а потом обладаемое.

Я.: Я не понимаю это — что истиной можно обладать только в ней самой.

Х.: Думаешь, ею можно обладать извне и в чем-то другом [по отношению к ней]?

Я.: Да.

Х.: Явно ошибаешься. Вне Истины нет истины, — вне округлости нет круга, вне человечества нет человека. Ни помимо Истины, ни извне ее, ни в чем-то другом [по отношению к ней] истины нет.

Я.: Откуда же мне известно (*notum*), что такое человек, что такое камень и все остальное, что я знаю (*scio*)?

Х.: Ты ничего из этого не знаешь, а только думаешь, что знаешь. Ведь если я тебя спрошу о сути (*quidditas*) того, что тебе будто бы известно, ты подтвердишь, что саму истину человека или камня выразить (*exprimere*) не можешь. А твое знание, что человек — это не камень, идет не от знания (*scientia*) человека, знания камня и знания их различия, а от опознания привходящих признаков (*ex accidenti*), различия действий и фигур, распознавая которые ты налагаешь различные имена. Имена налагает движение различающего разума (*discretiva ratio*).

Я.: Истина одна или их много?

Х.: Только одна. Есть только одно единство (*unitas*), и истина совпадает с единством, если истинно то, что единство едино (*verum sit unam esse unitatem*). Как в числе не найти ничего, кроме единственной единицы, так в множестве вещей — только одна-единственная истина. Кто не понимает единицу, никогда поэтому не поймет числа, и кто не схватывает истину в единстве, не может знать ничего истинного, и хоть думает, что знает истинно, но явно может еще истиннее познать вещи, которые якобы знает. Вот ведь все видимое можно видеть истиннее, чем видишь ты: более острое зрение увидит истиннее. Стало быть, ты не видишь видимое таким, каково оно в истине; то же о слухе и других чувствах. Но раз все, что люди знают, да не всем тем знанием, каким можно знать, они знают не в истине, а извне и с инаковостью (*aliter et alio modo*), — тогда как извне и иным образом, чем тот, который есть сама истина, истину не познать, — то безумен думающий, будто он что-то знает истинно, не зная Истины. Разве не безумным сочтут слепца, который вздумает, что знает различия цветов, не зная цвета?

Я.: Кто же тогда из людей знает, если ничего нельзя знать?

Х.: Знает по-настоящему тот, кто знает свое незнание. И тот почитает Истину, кто знает, что без нее не может ни чем бы то ни было обладать, ни существовать, ни жить, ни понимать.

Я.: Это, наверное, и влечет тебя к поклонению ей — желание быть в Истине (*desiderium essendi in veritate*).

Х.: Именно так. Я почитаю Бога, не того, которого твое язычество ложно думает, будто знает и именует, а самого Бога, саму невыразимую Истину (*colo... ipsum Deum, qui est ipsa ineffabilis veritas*).

Я.: Скажи, брат, если ты чтишь Бога, который есть Истина, а мы не намерены чтить Бога, который не есть истинно Бог, какая разница между вами и нами?

Х.: Разниц много. Но одна и главная в том, что мы чтим саму абсолютную, несмешанную, вечную, невыразимую Истину, а вы чтите ее не как она пребывает абсолютно в самой себе, а как она проявляется в своих действиях, почитаете не абсолютное единство, а единство в числе и множестве, — и заблуждаетесь (*errantes*), потому что к Истине, которая есть Бог, не может приобщиться что-то другое.

Я.: Прошу тебя, брат, наведи меня на какое-то понимание твоего представления о Боге. Отвечай мне: что ты знаешь о Боге, которому поклоняешься?

Х.: Знаю, что все, что я знаю, не есть Бог, и все, что себе представляю (*concipio*), не подобно ему, но он все превосходит (*exuperat*).

Я.: Значит, Бог — ничто!

Х.: Не есть он ничто, потому что это ничто имеет имя: ничто.

Я.: Раз не ничто, значит, нечто (*aliquid*).

Х.: И не нечто, ведь нечто не есть все, а Бог не больше нечто, чем все.

Я.: Чудно говоришь: Бог, которому ты поклоняешься, и не ничто и не нечто. Этого не вмещает никакой разум (*ratio*).

Х.: Бог выше ничто и нечто, потому что ничто повинуется ему (*ipsi obaedit nihil*), превращаясь в нечто. Таково его всемогущество; этим всемогуществом он превосходит (*excedit*) все существующее и несуществующее, и то, чего нет, повинуется ему так же, как то, что есть. По его велению небытие (*nonesse*) переходит в бытие (*esse*), а бытие переходит в небытие, и ничто — в числе подчиненных вещей, которым предшествует его всемогущество. По этой причине нельзя говорить, что Бог есть скорее это, чем-то: все от него.

Я.: Можно ли его именовать?

Х.: Именуются малые (*parvum*) вещи. Тот, чье величие нельзя представить, остается невыразимым.

Я.: Так, значит, все-таки он — невыразимый?

Х.: Он не невыразим, а только выше всего выразим как причина всякого именованья (*nominabilia*). Кто дает имена другим, неужели сам безымянен?

Я.: Стало быть, он и выразим и невыразим.

Х.: И не это. Бог — не корень противоречивых [понятий] (*radix contradictionis*); он сама простота (*simplicitas*), которая прежде всякого корня. Так что нельзя сказать и того, что он вместе выразим и невыразим.

Я.: Что же ты о нем скажешь?

Х.: Что он ни именуется, ни безымянен, ни именуется и безымянен вместе; никакие взаимоисключающие и сочетаемые через согласование (*per consensum*) или противопоставление выражения не отвечают всепревосходству (*excellentia*) его бесконечности. Так что он — единое начало (*principium*), предшествующее всякому соображению, какое можно о нем построить.

Я.: Так и бытие (*esse*) не будет ему отвечать!

Х.: Верно.

Я.: Следовательно, он — ничто.

Х.: Он ни ничто, ни не ничто, ни ничто и не ничто вместе (*non est nihil, neque non est, neque est non est*), он — источник (*fons*) и происхождение (*origo*) всех начал бытия и небытия (*principia essendi et non-essendi*).

Я.: Бог есть источник начал бытия и небытия?

Х.: Нет.

Я.: Ты только что это сказал.

Х.: Сказав, говорил истину; и теперь говорю истину, отрицая. Потому что, если есть какие бы то ни было начала бытия и небытия, Бог им предшествует. Только все-таки у небытия нет начала небытия, у него — начало бытия, ведь небытие нуждается в начале бытия, чтобы быть (*ut sit*), и бытие — начало небытия, раз небытия без него нет.

Я.: Не есть ли Бог истина?

Х.: Нет. Но он предшествует всякой истине.

Я.: Он — нечто иное от истины?

Х.: Нет, потому что инаковость не может быть ему свойственна (*alteritas ei conveniri nequit*). Но он с бесконечным превосходством опережает все то, что мы представляем и именуем истиной.

Я.: Не именуете ли вы Бога — Богом?

Х.: Именуем.

Я.: Истину вы при этом говорите или ложь?

Х.: Ни то, ни другое, ни то и другое. Не истинно сказать, что это его имя, но и не ложно, потому что не ложно то, что есть его имя. Истину и ложь [вместе] мы тоже тут не говорим, потому что его простота предваряет все как именуемое, так и не именуемое.

Я.: Почему вы называете Богом того, чье имя не знаете?

Х.: Из-за подобия [ему означаемого этим именем] совершенства (*similitudi perfectionis*).

Я.: Пожалуйста, разъясни.

Х.: Слово «Бог», *deus*, идет от греческого, «вижу» (*theorô*)⁶. Бог в нашей области — как видение в области цвета. В самом деле, цвет нельзя уловить иначе как видением, а для того, чтобы оно могло свободно улавливать всякий цвет, центр видения бесцветен. В области цвета поэтому не найти видения, раз оно бесцветно. Если судить по области цвета, видение — скорее ничто, чем нечто; ведь область цвета вне своей области не постигает никакого бытия, утверждая, что все существующее существует в его области, где видения не находит. Видение, существуя вне цвета, в области цвета поэтому неименуемо, поскольку никакое наименование цвета ему не соответствует; но как раз видение благодаря своей различительной силе дало имя всякому цвету. От видения зависит всякое наименование (*nominatio*) в области цвета, но имя самого видения, от которого всякое имя, оказывается скорее никаким, чем каким-то. Вот, Бог относится ко всему (*omnia*), как видение к видимым вещам.

Я.: Мне по душе все сказанное тобой, и я ясно понимаю, что во всей сотворенной области не найти ни Бога, ни его имени; что Бог скорее должен ускользать от всякого понимания (*conceptus*), чем допускать о себе утверждения, поскольку, не обладая свойствами твари, он не обретается в области творений. В области составов не найти Несоставного (*non-compositum*), а все именуемые имена суть имена составных вещей (*omnia composita*). Сложное существует не от себя, а от того, что предшествует всякому составу, и, хотя область составного и все составное есть то, что оно есть, через Бога, все же, не будучи составным, в области составов он неведом.

Да будет же Бог, сокрытый от глаз всех мудрецов мира, вовеки благословен.

⁶ Греч. *вижу, созерцаю*; гр. слово для Бога — *Theós*. Такая этимология, с точки зрения современного языковедения, неправильна. Но на уровне идеи остается релевантной, ведь слово *théos* в более широком значении понимается и как видение, сияние. (Прим. Г.К.)

О ТАЙНЕ И ТЕРПИМОСТИ

Огонь, который прикоснулся к вечности, — неугасим. Пламя, которое зажгло предчувствие скрытого Бога, еще озаряет сердца. Однако нельзя упразднить и пространство свободы, которое этот пламень прожжет. Таковость (Качество) в Безликом, сверх-таковостная Таковость (сверх-качественное Качество) не является целью созерцания, сосредоточенного на мир, но обосновывает единственную истинно актуальную проблему человеческого мира: как жить вместе.

В связи с «Диалогом...» Кузанского мне хочется рассказать тебе о тайне и терпимости: не о любой тайне, которая уже разгадана или которую еще предстоит разгадать, и не о терпимости в том или ином вопросе, хотя, наверное, и такая терпимость для нас с тобою может быть весьма значимой. Хочется говорить о Тайне всех тайн, о Терпимости, благодаря которой мы друг друга вообще терпим. И не в последнюю очередь, хочется поговорить о возможности нашего с тобой взаимопонимания.

Именно потому, что я выбрал столь возвышенный сюжет, я должен просить у тебя снисхождения. О Тайне с прописной буквы имеют право говорить только мудрые и святые, о Терпении — только закаленные в мучительном опыте терпения, которые десятки лет сохраняют любовь к инаковым, даже к врагам. А тот, кто, подобно мне, ссылаясь лишь на любовь к мудрости и святости, но без всякой закаленности, берется писать о таких высоких вещах, естественно, вызывает подозрение.

Мое оправдание может оказаться слишком слабым, но все-таки дает мне надежду, что мне удастся отвлечь твое внимание от недостойности говорящего и привлечь его к значимости сказанного. Приношу тебе извинения словами великого мистика и богослова, мудреца и святого Восточной Церкви, св. Григория Паламы, сказавшего:

«Некоторые введены (*τηγυεμένοι*) в Таинство самим опытом... — другие благоговением, верою и любовью к тем, которые имеют опыт».⁷

Мое намерение — в общих чертах и с помощью фрагментарных аргументов — показать, что в опыте познания святых и мудрых мужей, познания, которому мы можем стать причастными через любовь и почитание, и в наше время существует такое понимание Тайны и терпимости, которое, с одной стороны, последовательно имеет в виду самые глубокие

⁷ PG 150, 1228.

предчувствия современного человека, а с другой — показывает ему выход из мысленного, житейского — а может быть, и политического — тупика. Поэтому, надеюсь, что даже если ты не христианин, это размышление, вопреки своему христианскому основанию, не оттолкнет тебя. Я записал его как посредничество, которое возможно для каждого.

1. Таинство: опыт инаковости Другого

Мы здесь. Не пойми это утверждение как «уверенность» некоего нового или обновленного картезианского философствования, и не как намек на хайдеггеровский *Dasein* (*здесь-бытие*): пусть это «мы здесь» просто выразит принадлежность к нашему совместному опыту существования в его предфилософской многозначности и нераскрытой непостижимости.

Мы здесь — и один из самых благих даров нашего совместного опыта есть удивление перед этим. Удивление перед тем, что мы с тобой здесь, что мы то, что мы есть, что мы вообще есть. Я уверен, что ты уже принимал этот дар: может быть, благодарно, как основание, на котором можно строить жизнь; может быть, с недовольством, как забытое воспоминание и предчувствие вечно откладываемого будущего; а возможно, с досадой, потому что он временно затемнил твои ясные проекты и планы.

Мы здесь — и сам факт этой манифестации удивленного опыта не означает лишь присутствие двух существ, которые нам ближе всего; нет, «мы здесь» в этом случае означает присутствие всего, присутствие всех существ, «всего существующего».

И если, прикоснувшись к тайне бытия, мы размышляем о том, откуда наше удивление, мы должны согласиться, что мысль и удивленное сердце тихо погрузились в «нечто», которое «не здесь», в то, что всегда «есть» в другом месте, что ускользает от прикосновения, хотя в своей самой глубокой глубине чувствуем приносящий счастье пульс его существенной отдаленности. В то мгновение, когда мысль и сердце осознали, как корни всего прорастают в То, что не есть «все»; как это «здесь» теряется в Том, чего здесь нет; как существа возникают и погружаются в «Ничто», — тогда мы с тобой прикоснулись к тому, что По-ту-сторону.

Мы здесь, в сообществе со всеми существами, удивленные — ведь, хотим мы того, или нет, мы находимся в непрерывном отношении к Тому потустороннему, что не является Лишь-запредельным, к Тому, что не является бытием («существующим»), к этому странному ничто,

которое не имеет ничего общего с нашим представлением о ничто и о ничтожности, но есть символ неизменной Инаковости. Если существует Таинство, тогда именно это и есть Таинство: все остальные тайны, секреты и мистерии являются таинственными лишь потому, что участвуют в Нем. Короче, удивленное утверждение факта, что мы с тобой *здесь*, возможно лишь потому, что мы по нашей конституции являемся открытыми для Таинства.⁸

Таинство — чистая Потусторонность за гранью любой трансценденции и имманенции, тайна, которая поистине есть «ничто» всего и не есть «ничто», существующего каким бы то ни было нам известным образом; такое Таинство в любом случае невыразимо. Но одновременно его невыразимость высказана, прочувствована и воспринята в опыте. Ведь свое удивление можно описать словами лишь так: нас с тобой нет, потому что мы есть (здесь): то, что мы здесь, это ускользающий промежуток в предвечности и окончательности того Ничто, в котором «обосновано» наше присутствие. Наше «существование», которое приходит из Иного и заново уходит в Иное, и которое здесь лишь потому, что заново исчезает в объятиях Нездешнего, такое наше существование может дать имя Существующего лишь Тому, что «не здесь», что «не всё», и что «не есть».

То, что Таинство получает имя и становится предметом Рассказа, не значит, что человеческий *lógos* мог бы заново включить его в тот или иной расчет, но означает факт, что мы с тобой, в сообществе со всеми существами, удивляемся тому, что мы здесь, что мы есть, и что вообще мы существуем лишь в *действительном отношении* к Таинству. Действительное отношение означает возможность передачи посредством слова и изображения Другого, возможность Его неожиданного прихода и присутствия, возможность аналогичного, иконического⁹ приближения к Инаковому — и тем самым возможность «Божьего» себя-откровения, ведь «Бог именуется Именем вне сущности, Индивидом перед индивидуальностью, Тем, кто приходит перед любым божеством».¹⁰

⁸ Об этой неизбежной включенности всего сознания в горизонт абсолютного Таинства ср. С. Франк. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939; К. Rahner. Ueber den Begriff des Geheimnisses in der katholischer Theologie, в: Schriften zur Theologie, IV. Einsiedeln, 1962. S. 51–99; P. Boutang. Ontologie du Secret. Paris, 1973; E. Jünger. Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen, 1982. 4. изд.; R. P. Scharlemann (изд.). Negation nad Theology. Charlottesville, 1992.

⁹ О философско-богословском понятии иконы см.: H. Yannaras. Hántegger kai Areopagítes. Athinai, 1988; J.-L. Marion. Dieu sans l'être. Paris, 1982. P. 28–37.

¹⁰ E. Lévinas. Autrement qu'être ou au-dela de l'essence. Hague, 1974, вт. изд. Paris, 1990. P. 89, пр. 1.

«Каждая икона, которая хочет описать это самораскрытие, раскрывает и показывает таинство», ведь «икона невидимого и сама невидима» — так антиномичное присутствие Отсутствующего попробовал выразить лучший богослов иконы, св. Иоанн Дамаскин.¹¹

Иконическая речь, поэтому, не может стать рационалистически насильственной: икону целуют.

Слово о Таинстве соответствует целованию иконы.

Повествование об этом целовании является одной из самых потрясающих глав в истории человечества: ведь Таинство — это то, к чему человеческая мысль стремится с самого начала; ее первая любовь и ее «резвое опьянение», освобождающее от всех отчуждений; но в конце, когда мысль успокаивается, осознав свою ограниченность, Таинство становится ее зрелой любовью. Невыразимость, непостижимость, которыми окутан последний смысл всего сущего, является тем загадочным корнем, из которого вырастают самые древние мифы человечества, достигающие почти совершенства в архаической мудрости Востока: в прекрасных Упанишадах, в таоистическом предчувствии и буддийском молчании.

Эта непознаваемость есть камень, о который разбивается миф и рождается «философская мысль», когда эллинизм стал переживать Таинство сущего так сильно, что должен был отречься от мифов. Ты тоже, наверное, ощутил, если с открытым сердцем знакомился с текстами самых ранних европейских преданий, что именование Гармонии, Справедливости, Судьбы, Логоса, «Того, что есть», Единого является только попыткой выражения невыразимого Таинства, которое пытается постичь досократовская мысль и из глубины которого поет Гомер. Наверное, ты ощутил, что именно в *Таинстве* расцветает красота прекраснейшей греческой лирики и глубина архаической трагедии. Самая глубокая страсть философствования Платона и страсть всех позднейших платоников есть удивление (*thaumázein*) — эта «весьма философская страсть... и единственное начало философии»,¹² которая рождается и возрастает в контакте с Единым, с «тем, что по ту сторону сущности» (*epékeina tês ousías*).¹³

¹¹ Contra imaginum calumniatores orationes tres III, 17; III, 65; в: Die Schriften des Johannes von Damaskos 3. Berlin, 1975. S. 126, 170.

¹² *mála gar philosophou toúto tò páthos, tò thaumázein; ou gàr álle arché philosophías...* (Теэтет 155 D).

¹³ Государство 509 В; о Платоне как о существенно мистическом философе см. A. Louth. The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Oxford, 1981; H. Theill-Wunder. Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie. München, 1970. S. 28 (анализ апофатизма известного седьмого письма).

Конечно, человеческая мысль с самого начала имеет и другой образ: «Ибо и теперь, и прежде удивление побуждает людей философствовать... Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим...», — так звучат известные слова Аристотеля из первой книги его «Метафизики». Однако великий Стагирит продолжает: «Но это удивляет лишь тех, кто с помощью мысли еще не увидел причины...»¹⁴

Итак, вопрос требует ответа. Все, что ни есть, раскрывается нам в некотором полумраке своей упорядоченности, в заманчивой, частичной ясности своего внутреннего обусловливания и причинности; каждое «почему», даже последнее, и особенно последнее, хочет свое «потому». Этимология античной мифологии, определенности «высшего существующего» в идеях досократиков, рациональная диалектика платоновской мысли и «учения об идеях», математика и медицина: все это — явление другого образа мысли, человеческой преданности сущности и своему логосу.

Эта преданность в античности была философски выражена особенно в аристотелевской модели метафизики, пронизанной элементами рационального платоновского диалога, она развилась в духовно зарождающемся исламском мире (*dar-al-Islam*), а также в большей мере определяла способ философствования средневековой христианской схоластики, и, наконец, вопреки изменению научной парадигмы, развилась в самоуверенную метафизику Нового времени. Рационалистическая метафизика вольфовского образца, прометеизм просвещения, самонадежная уверенность метода — все это вытесняло из человеческой мысли след Тайнства, и, таким образом, мысль пришла в несогласие с вечными стражами Тайны, с настоящим искусством и внутренне религиозным, молитвенным, духовным переживанием. Это относилось не только к философии, но и христианское богословие также в некоторой степени было подвержено этому глубоко человеческому искушению — «познать все». Казалось, будто неосхоластическое богословие соблазнилось целью, к которой стремится «христианство без тайны», «*Christianity not mysterious*» (название известной книги деиста Джона Толанда).¹⁵

Эта метафизика, в которой любое «почему» имеет свое «потому», в динамизме идеалистических систем второй половины XIX века потерпела

¹⁴ 982 b12; 983 a14–15, izd. H. Tredennick (Loeb Classical Library). Cambridge Mass. / London. P. 12, 14.

¹⁵ Еще характернее звучит подзаголовок: A Treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to Reason nor above it and that no Christian Doctrine can be properly called a Mystery (Этюд, который показывает, что в Евангелии нет ничего, что было бы противоположно разуму или выше его и что никакое христианское учение в настоящем смысле слова не может быть названо таинственным).

крах: с ней потом мало кто мог идентифицироваться, кроме увлеченных учеников и учеников учеников (а их всегда было и будет предостаточно). Непопулярность мысли, конечно, не может быть критерием ее истинности или релевантности, еще меньше — ее значимости и подспудного присутствия. И действительно, идеям Нового времени мы обязаны многими глубокими, до сего дня недостаточно освоенными познаниями и глубинным проникновением в таинственные отношения Абсолютного, человека и мира. Но при всей нашей ничтожности и без излишней гордыни скажем, что метафизика Нового времени в своем историческом проявлении не соответствует осознанию того, что человек есть бытие Таинства.

Опыт этот со временем лишь углубился: вначале углубился во времени, когда отклики падения метафизики, ницшеанский и марксистский бунт (порождения того же желания Нового времени технизировать экстаз и силой поглотить все Инаковое) обернулись трагической пародией в политических тоталитаризмах, и стало ясно, что естественные науки, которые «метафизически обосновали» мысль Нового времени, не могут объяснить не только экзистенцию и историю, но даже и саму природу.

Те направления мысли, которые опыт непостижимости реальности выражают философски, можем назвать «постмодернистскими»: выражение, которым злоупотребляют всеми способами, но, однако, им поставлена четкая граница между мыслью нашего времени и осуществлением субъективистско-метафизических проектов Нового времени (эпохой модерна, как ее называют в Европе). Однако это выражение не глубоко определяет наше время, ту «новую неразборчивость» (Хабермас), которая не может, или более не хочет, отождествляться с этими проектами.

Есть еще более веская причина для этого названия. Можно утверждать, что постмодернистская мысль имеет характерное (пост)онтологическое строение, которое отличается от онтологии Нового времени.

Если отвлечься от богословской мысли и бросить взгляд лишь на «мирскую мудрость» — от мистического молчания раннего Витгенштейна до современных аналитических философов, методично разрывающих связи между языком и инаковостью Неязыкового и считающих, что «не следует умножать сущности без необходимости» (*entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*);¹⁶ от мышления не-сущего бытия Хайдегге-

¹⁶ См. напр.: *F. Kerr*. *Theology after Wittgenstein*. Oxford / New York (Basil Blackwell), 1986; *H. Putnam*. *Renewing Philosophy*. Harvard University Press, 1992. P. 134–179; *S. Cavell*. *Themes out of School*. San Francisco, 1984; *A. Davidson*. *Religion and the Distortion of Human Reason*, в: *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell* (изд. Т. Cohen / P. Guyer / H. Putnam). Texas University Press, 1993.

ра и деконструктивистской радикализации постметафизической мысли¹⁷ до философской концептуализации еврейского опыта «Бога, отличающегося от бытия» (Левинас) и иконического приближения к «Богу любви, Богу без бытия» (Жан-Люк Марион); от неидеологизированной психоаналитической рефлексии до современной эпистемологии и герменевтики дискурса — с трудом найдешь *философское* направление, которое *in ultima analysi*¹⁸ не было бы открыто для тайны по ту сторону любой рациональности и сущего, по ту сторону любого «почему» и «потому», несмотря на то, отвергает ли это мышление Трансцендентность Досягаемого как нечто бессмысленное и незначительное, или ссылается на нее как на основу своего поиска. «*Témoignons de l'imprésentable*» (будем свидетелями того, что нельзя представить/предъявить), к этому приглашает нас даже явно неоязыческий глашатай постмодернизма Жан Франсуа Лиотар.¹⁹

Эта (пост)онтологическая направленность более или менее характерна и для современной словенской мысли. Но, к сожалению, для нашего «пост(а)теистического агностицизма» — как и для других подобных идеологических²⁰ течений сегодняшнего Запада — все еще характерен «а-теистический» предрассудок, который вредит истинно радикальному онтологическому диалогу и диалогу внутри онтологии. Словенская нехристианская мысль²¹ не является последовательной в «герменевтике сомнения» (П. Рикер) и поэтому становится жертвой идеологии: ее онтологической идеологемой все еще является жесткое «аутистское»²²

¹⁷ Ср. главу «Эриугена и деконструкция онтологии», а также S. *Handelmann*. Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic, в: М. Krapnick (изд.) *Displacement. Derrida and after*. Bloomington, Indiana, 1983. P. 98; R. *Mortley*. From Word to Silence II. Bonn (Hanstein), 1986, Appendix II: The modern via negativa. P. 268; K. *Hart*. The Trespass of the Sign: Deconstruction, theology and philosophy. Cambridge University Press, 1989; и особенно сборник *Derrida and Negative Theology*, изд. Н. Coward/Т. Foshay. Albany: State University of New York Press, 1992.

¹⁸ До последнего доказательства.

¹⁹ *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, 1986. P. 34.

²⁰ Идеология здесь обозначает «заинтересованное сознание»; конечно, *inter-esse*, которое я пытаюсь определить в этих строках, находится вне горизонта марксистской рефлексии и критики идеологии.

²¹ Славой Жижек и его школа. (Прим. ред.)

²² Здесь это выражение я употребляю в смысле, которое ему придал один из самых интересных протестантских мыслителей нашего времени, рано умерший Пьер Теневаз (Thénevaz): «Аутизм» является сумасшествием самостоятельного философского разума, которого лишь Крест Божий, принесший в мир *skándalon*, может сделать неуверенным, колеблющимся, близким к сумасшествию — и таким парадоксальным образом освободить его от нарциссического отчуждения, глубинного сумасшествия. Ср. посмертно изданные работы: *Pierre Thénevaz*. L'Homme et sa raison I–II. Neuchatel, 1956 (с введением Поля Рикера, I. P. 9–26), *La Condition de la raison philosophique*. Neuchatel, 1960.

убеждение, что последнее Таинство/Не-смысл есть загадка/бессмыслие, а любая конкретизация — не более чем трусливая рационализация Инакового, шаг назад в мертвое прошлое, пагубное и роковое. Шаг в ту метафизику, которая веками связывала дух жесткими схемами, которая высосала жизненные соки мышления, отняла у него дерзновение и способность к поиску нового, или, по крайней мере, препятствовала трезвому развитию науки. Шаг назад в метафизику, которая пугливо строила крепости, чтобы защитить себя от последних вопросов и последних ужасов. Шаг назад в иллюзорное мышление.

Христианская мысль, по мнению пост(а)теистической критики, поэтому является примером такого иллюзорного мышления, может быть (в лучшем случае) и имеющего заслуги перед цивилизацией и культурой в силу своей гуманистической и этической направленности, но в основе своей ирелевантной из-за горькой трагической истины. Другими словами, христианская мысль, как *христианская*, является примером мысли без Истины, примером ложного мышления, которое ложью утешается перед тайной/бессмыслием, перед Ничто, перед беззаботностью материи и ее структур, перед хитростью Бессознательного, перед нашей конечностью и т. д.

Спрашиваешь, действительно ли это так?

Я должен ответить просто и решительно: такая критика христианской мысли ошибочна. Доказательством является сама история христианской мысли. Пост(а)теистическое осуждение христианского богословия основано на незнании истории теологии, особенно на пренебрежении *апофатическим* измерением христианской традиции, апофатическим осмыслением библейской, святоотеческой, средневековой и христианской мысли Нового времени.

Слово *апофатизм* — как, может быть, ты уже знаешь — происходит от греческого глагола *apo-fásko*, который значит «отрицаю, порицаю»: в богословском смысле апофатизм означает такое отношение к Богу, какое выражено в «Разговоре...» Кузанского, т. е. отношение к Богу, на основе которого мы ощущаем и утверждаем, что Бог так бесконечно отличен от всех наших слов, представлений и понятий, что это отличие лучше какого бы то ни было утверждения выражает отрицание: не отрицание как противоположность утверждения, но отрицание отрицания и отрицание отрицания отрицания и т. д. Отношение фундаментальной открытости, одним из *модусов* которой является христианская вера (мы, христиане, понимаем ее, конечно, как существенно немодальное, исключительное и никоим образом не обусловленное событие Бо-

жьей благодати). Апофатическое богословие²³ недвусмысленно является «структурным принципом любого богословского опосредования религиозных убеждений» (Й. Хохштафль).²⁴

С самого начала христианская мысль предупреждала, что Тот, Кого она ищет, бесконечно возвышен над самыми высокими и глубокими человеческими мыслями и категориями; она продолжила традицию античного богословия «отрицания всех слов о Боге», и, начиная с Иустина Мученика и Философа, говорила о Боге «по ту сторону сущности», Боге, который бесконечно превосходит все, что мы ощущаем как сущее. Один из великих богословов христианской античности, который скрыл — или, может быть, раскрыл — свою идентичность под именем святого Дионисия Ареопагита, так выразил Божье таинство, вследствие которого таинственными являются все истинные таинства, таинство инаковости Другого:

Она (причина всего умственного, т. е. Бог) «не душа, не ум; ни воображения или мнения, или слова, или разумения Она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выражима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое, не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность (*ousia*), ни век, ни время; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание (*episte'me*), не истина, не царство, не премудрость; Она не есть единое и не единство, не божественность или благодать; Она не есть дух в известном нам смысле, не сыновство, не отцовство, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает Ее такой, какова Она есть, ни Она не знает сущего таким, каково оно есть; Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной».²⁵

²³ Об этом понятии ср. *G. W. H. Lampe. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 219.*

²⁴ *J. Hochstafl. Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München, 1976. S. 12.*

²⁵ О мистическом богословии (*Peri mystikēs theologías*) 5. глава, в: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб, 2002.*

Конечно, суть христианства не ограничивается этим возвышенным пониманием непостижимости и трансцендентности последней Тайны. На это обращает наше внимание Карл Барт, один из великих протестантских богословов нашего века, выражая глубокое убеждение всей Церкви:

«Слишком часто слово “Бог” употребляется как имя, которое скрывает предел всему человеческому разумению себя и мира. Слишком часто говорим “Бог” и этим словом обозначаем Нечто, т. е. ту бессодержательную, бесплодную, в основе глубоко скучную так называемую “трансценденцию”, которую в этом случае лучше объяснить как отражение в воображении человеческой свободы, как проекцию свободы в пустое пространство беспредметности, как будто бы в ней можно увидеть то совершенно и истинно Другое, истинное Вне и По-ту-сторону. Для этой “трансценденции” существенно, что в ней нет никакой определяющей воли по отношению к человеку, что она не совершает никакого определяющего деяния, что не находит никакого определяющего слова, и что не имеет никакой силы и авторитета. Она не в состоянии ни решающе обязать, ни решающе освободить человека. Не может ни оправдать, ни удовлетворить его. Не в состоянии быть ни явным смыслом, ни ясной целью его жизни. Великие духовники и пророки такой “трансценденции” вправе закрыть рот каждому, кто осмелится говорить о ней подобным образом и вразумят его, что о Ней имеет право сказать что-то определенное, воспринимать ее как личность, способную к действию и речи, лишь тот, кто занимается мифотворчеством, и поэтому лучше оставить это занятие.

“Трансценденция” не может означать ничего более определенного, чем то, что она предстоит перед человеческим действием как нечто Открытое, некая бездна, и что призвание человека опять и опять бросаться в нее — бросаться, может быть, как мудрец, может быть, как юродивый, может быть, как помилованный и, может быть, как осужденный, может быть, во спасение, а может быть, на погибель».²⁶

Было бы, конечно, ошибкой, если бы на основе подобного размышления ты решил, что христианская мысль имеет право отречься от радикального понятия трансценденции, от бартовского «истинного Вне и По-ту-сторону», которое тождественно Троиственному Богу Откровения.²⁷

²⁶ Kirchliche Dogmatik III 4, 549 s., цит. по: K. Barth. Kirchliche Dogmatik. Auswahl und Einleitung von H. Gollwitzer. Frankfurt am Main/Hamburg, 1957. S. 32.

²⁷ У позднего Барта это отождествление развивается в интересную зарисовку церковной онтологии, которая выражает *sensus* каждого верующего: «бытие» (*Sein*) Божие в его учении можно рассматривать лишь на основе пролегомен, которые анализируют

Учение отцов Церкви показывает нам, что для настоящей, истинной христианской духовности характерно именно объединение самого радикального апофатизма с конкретным содержанием откровения, за которое цепляешься со сверхрассудочным (не «иррациональным» и еще менее своевольным) и сверхъестественным (т. е. обоснованным в логике той свободы, которая возможна только благодаря открытости мира в Не-мирское) «познанием веры». Христианский апофатизм — это не агностицизм, он не означает релятивность откровенной Истины. И наоборот — открытость Таинства, его близость и присутствие для христианского апофатизма не означает никакого профанирования. Это неотъемлемое достоинство потомков Авраама: «сообщество с Богом не является прибавкой к Богу и не упраздняет расстояния (*l'intervalle*), которое разделяет Бога и творение... Трансцендентность есть отношение с реальностью, которая бесконечно отдалена от моей, и где отдаленность не уничтожает это отношение, и отношение не уничтожает расстояние».²⁸

Бог, в которого я верую, «Троица пресущественная, пребожественная и преблагая»²⁹ (как к Нему обращается св. Дионисий), к которой обращаюсь в молитве и я, для отцов является бесконечным Таинством. Святой Израиля, Бог Авраама, Исаака и Иакова есть Таинство всех таинств:³⁰ когда в удивлении — в опыте радикальной *мысли* — мне открывается беспочвенность сущего, его невыразимый и непостижимый, «не-сущий» Смысл, тогда — как *верующему* — мне открывается их принадлежность тайне *этого* Бога, *Его* Другости. Это знание не утрачено позднейшей христианской мыслью. «Цветок не имеет причины, / цветет там, где цветет, / не внемлет себе и не спрашивает, смотрит ли на него кто-нибудь»,³¹ — так

Божественную троичность, явленную в Христе Духом Святым, и которые настаивают на том, что смысл «существования» проявляется исключительно через веру, ощущением «существования» *этого* Бога. См.: G. Ph. Widmer. L'interprétation bartienne d'Exode 3,14, в: Celui qui est. Interpretations juives et chretiennes d'Exode 3, 14, изд. A. de Libera, E. Zum Brunn (Paris: Patrimoines. Religions du livre, 1986). P. 277–301; W. Härle. Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Berlin, 1975; E. Jünger. Gottes Sein ist im Werden. Tübingen, 1976. 3. изд.

²⁸ E. Lévinas. Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité. Hague. 1971. 2. ed., 1992. P. 101, 31.

²⁹ Св. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии I, 1., op. sup. cit. P. 737.

³⁰ О библейском понимании таинства см.: G. Bornkamm, понятие *mystérion*, в: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, изд. G. Kittel/G. Fridrich. Stuttgart, 1942. S. 809–834.

³¹ «Die Ros'ist ohn warumb / sie bluehet weil sie bluehet / sie achtet nicht ihrer selbst / fragt nicht ob man sie sihet»; Cherubinischer Wandersmann I, 289, изд. L. Gnädinger. Stuttgart, 1984. S. 69.

звучат прекрасные строки Ангелуса Силезиуса, которые Мартин Хайдеггер охотно цитировал как свидетельство о таинственной беспочвенности сущего. Реже услышишь другое, более красивое произведение из той же книги Силезиуса «Херувимский странник», в котором раскрывается христианский смысл первого: «Цветок, который видит твое внешнее око, вечно цвел в Боге: именно так».³² Божья трансцендентность, поэтому, не противопоставлена Божьему таинственному мерцанию и присутствию в творении (тема, которую — особенно на Востоке — развивает паламитское богословие, различения Божьих нетварных энергий и Его непостижимой сущности, а на Западе о ней свидетельствует ощущение символического), а тем более в тайне Креста и Воскресения.

Иисус как Самый близкий, как Тот, который внутри нас глубже нашей глубины, одновременно является местом самой радикальной Божьей тьмы и сокрытости, местом *erékeina*-е, По-ту-сторону всего. Как пишет Ареопагит:

«Применительно же к Христу... Он — Сокрытый и после явления, или — чтобы более божественно сказать — и в явленности. Ведь и это *свойство* Иисуса сокрыто; и никаким словом и умом не изъяснить связанное с Ним таинство; даже говоримое, оно пребывает неизреченным, и понимаемое — неведомым».³³

Поэтому французский патролог Габриэлла Петерс так определяет святоотеческое понимание тайны:

«Что такое тайна? В конечном итоге — сам Бог; но тайной является и все, что от Него исходит, тайной является Его Слово и все, что создано Им... Вместилищем тайны является Христос. Для человека все сводится к тому, чтобы слушать Его. В Нем воплотился Непостижимый».³⁴

Бессилие знания, лучше сказать — чудесная сила не-знания, получает дополнительную уверенность благодаря доверию, которое превосходит любое человеческое знание и незнание, в молитвенной преданности Тайне, в личностной и этической верности явленной воле Инакового, в евхаристии, которую на христианском Востоке просто называют таинством (*mystérion*).

³² *Die Rose / welche hier dein aussres Auge siht / die hat von Ewigkeit in Gott also geblueht*, op. sup. cit I, 108. S. 43.

³³ Послание 3. Гаию, PG 3, 1069 B.

³⁴ G. Peters OSB: Lire les Pères de l'Eglise (Cours de patrologie), 1981. P. 416. Cp. еще K. Prümm. *Mysterion von Paulus bis Origenes. Ein Bericht und ein Beitrag*, в: Zeitschrift für katholische Theologie 61(1937). S. 391–425; L. Bouyer. *Mysterion. Du mystère à mystique*. Paris, 1986.

Такую трансценденцию можем, по словам Барта, назвать «действительно Другой и истинной Потусторонностью»: трансценденцию в этом случае не надо ставить в кавычки, ведь она на самом деле таинственным образом объединена с актом и действием, с энергией, с требованием, со словом. *Это* Таинство и *такая* трансценденция оправдывают и осуждают, губят и животворят. Это Таинство воплощается, не теряя своей таинственности и не жертвуя своей инаковостью.

Опыт *такой* Трансценденции, конечно, доступен лишь вере; ты никак не можешь постулировать его «рационально» и обязать к нему другого, который не хочет открыться для него. Однако мысль, рожденная в вере, имеет и свои философские, общеобязательные последствия. Главной философской характеристикой церковного апофатизма является знание того, что из-за инаковости абсолютно Другого истинная апофатика, истинное отрицание наших слов и мыслей, истинная открытость таинству может быть лишь та, которая не предписывает таинству, чем оно должно и чем не должно быть. Короче, церковный, теистический апофатизм, в отличие от а-теистического тематизирования таинства, *от имени философской последовательности* не требует лишь апофатики, отрицания всего, что можно сказать и мыслить о Таинстве, но и отрицание отрицания, т. е. *возможность* катафатики как свободного самоприращения (*koinonía*) Таинству:³⁵ «Богословие соблазняется не атеизмом, а теоретической наивностью, с которой философия переносит отрицание определенного понятия в отрицание самого Бога. Соблазном для богословия является еще одна наивная мысль, что философия рассматривает как самодостаточное целое одно лишь мгновение, помещенное между двумя другими, которые относятся к одному и тому же мистическому процессу».³⁶ Диалог Кузанского «О сокровенном Боге» является памятником требовательному христианскому апофатизму.

В этой атмосфере безграничной свободы и одновременного требования «мистического процесса» современная нехристианская мысль ощущает себя неловко...

Но вернемся к началу. Удивление перед фактом, что мы здесь, такие, какие мы есть, что вообще мы с тобой есть, для меня, который верует в триединого Бога, проявляется как событие во Христе: «Ведь в Нем *скрыты* все сокровища мудрости и знания», как говорит апостол. Для

³⁵ Ср.: K. Rahner. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt, в: Schriften zur Theologie, Bd. 15. Zürich, 1983. S. 135–138.

³⁶ J.-L. Marion. De la «mort de Dieu» aux Noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique; в сборнике: L'Être et Dieu. Paris, 1986. P. 108.

меня не «существует» тайны, которая была бы *a priori* христианского откровения.³⁷ Само откровение — это Таинство, которое дается/сообщается, когда по-другому вступает в общение с тем, кому открывается, но не переставая быть тайной. Совершенная сверх-онтологическая Инаковость отражается в иконе, и от имени свободы своего присутствия делает невозможной никакую редукцию, будь то редукция языковая (как это случается в неудачных опытах англосаксонской аналитической философии), или психологическая (как это принято у лакановцев).³⁸

В этом состоит значение встречи нехристианской мысли с апофатизмом святых отцов: идеологема, что тайна есть лишь то, что не должно и не может быть даровано или открыто, не может стать Смыслом и Присутствием, ибо таким образом теряет свою инаковость — в свете святоотеческих текстов оказывается как *prôton pseúdos* (первая ложь) (пост)атеистического агностицизма и отказ от (пост)онтологического радикализма. Пост(а)теистическая мысль, вопреки своим попыткам философски превзойти традиционную метафизику, по сути оказывается глашатаем субъективистской метафизики с ее насилием над инаковостью Другого. Именно из-за своего онтологического пред-рассудка эта постатеистическая мысль поддается тем рационалистическим, порабощающим Таинство тенденциям, которые, с другой стороны, именно она (мы можем быть ей за это благодарны) пыталась изгнать из мысленного приближения к Реальности.

2. Терпимость: отношение к инаковости другого

«Возьми как пример демократию...
Ее путь сегодня пересекают апории
отрицательного богословия...»

Ж. Деррида³⁹

Мы с тобой здесь — вместе. Мы есть, не только я один, — и именно здесь, т. е. в сообществе со всеми вещами, хотя и не в единении с ни-

³⁷ «Если божественное возьмет на себя образ Христа, Богочеловека, тогда “способ” отношения к человеческому существу скорее всего будет отличаться бесконечной серьезностью вочеловечения: если Бог войдет в человечность безоговорочно, — тогда Бог не только берет человеческие “способы”, но и саму человечность: дело не в онтическом “способе” такого сущего, но и в основной конституции *Dasein*, в которую Он облакается и которую обновляет» (*J.-L. Marion. L'idole et la distance. Paris, 1977. 2 ed. 1991. P. 262.*)

³⁸ См. главу «Еще?»

³⁹ *Post Scriptum: Aporias, Ways and Voices*, в: *Derrida and Negative Theology*, изд. Н. Coward / Т. Foshay, Albany: State University of New York Press, 1992. P. 320.

ми. Мы с тобой есть, но мы с тобой не одно. Возможно даже, что когда-то мы «были» одно, но когда мы начали существовать, что-то случилось: по крайней мере, мы об этом можем так думать на основе опыта всех тех, кто каким-то образом перестали существовать, но остаются быть: «Монах/пустынник есть тот, кто считает себя единым со всеми, поскольку он желает видеть в каждом без исключения самого себя» — так учит нас великий аскет Евагрий Понтийский.⁴⁰ Однако пока мы с тобой такие, какие есть, здесь и вместе, мы друг другу «другие»,⁴¹ и в своей дружости мы можем сказать, что мы «есть», и таким образом свидетельствовать, что вопреки радикальной жизненной обособленности осознаем свою принадлежность совместному пространству.

Опыт восприятия онтологического «скандала» Другого есть истинная почтительность: как изначального удивления, так и истинной почтительности нельзя добиться с помощью рациональных приемов. Насильственное вторжение неожиданного становится опытом того, что ты, другой, одинаково реален, как и я. Этот опыт невозможно редуцировать ни на игру сил, ни на диалектику желания и боли: мысль о «дружости» Эммануэля Левинаса показывает роковое заблуждение такой редукции. Как удивление, так и почтительность являются своего рода «мистическим опытом», который дарован не только избранным на вершинах их духовного подъема, но каждому, кто для этого открывается. Удивление рождается из свободного контакта с инаковостью Другого, почтительность — из свободного узнавания инаковости другого.

Преданность человека Таинству всех тайн исторически проявляется в мистической духовности, в том, что нам говорит невысказываемое в искусстве и в философском понимании Трансценденции, короче, в истории апофатизма в широком смысле слова. Это основное трепетное признание инаковости ближнего осуществляется во всех многочисленных моментах терпимости и вежливости между людьми, а затем в мысли, которая переложила принципы терпимости в слова, и, наконец, во всех человеческих институтах, которые пытаются объективным образом сохранить терпимость, т. е. она осуществляется в истории терпимости.

Терпимость, т. е. «свойство человека, который в определенном отношении допускает инаковое, или даже противоположное мнение и

⁴⁰ Слово о молитве (*Peri euchês*), гл. 125, в Творениях Аввы Евагрия, пер. А. И. Сидорова. М., 1994. С. 90.

⁴¹ Об этом основном понятии современной мысли ср. V. Descombes. *Le même et l'autre*. Paris. 1979; M. Theunissen. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin/New York, 1977.

взгляд»,⁴² — это осуществление минимальных требований истинного уважения другого.

Но история человечества была чем угодно, только не историей терпимости: из-за нетерпимости пролито уже так много крови и слез, что во всей этой трагедии прежде всего узнаешь откровение чистого зла. Как только *sine ira et studio*⁴³ начнем размышлять о феномене нетерпимости, сразу увидим, что имеем дело с некой изуродованной формой разумного человеческого стремления. Зло нетерпимости так разрастается именно потому, что черпает свою силу из здоровых корней.

Это хорошее, подлинное человеческое стремление есть *стремление быть в единомыслии*, т. е. тоска по сообществу, которое являлось бы истинным, которое жило бы по принципам совместной истины. Стремление унифицировать миф и культ, речь и понятийность, философию и науку, эстетические каноны показывает, насколько глубоко в нас живет желание жить в *общей* истине. От режимов Востока до афинской демократии,⁴⁴ от средневековой мистики священной Империи Запада и Византии, вплоть до государства Нового времени, можешь встретить много удачных и разумных, хотя и частичных политических реализаций желания осуществить сообщество в истине, подлинную совместную жизнь.

Желание сообщества быть в истине снова и снова принимает уродливые формы: во-первых, в том случае, когда истина, во имя которой люди должны объединиться, вообще не является истиной, поскольку отрицает само пространство апофатической свободы как место диалектики истины и лжи, и, во-вторых, когда желание сообщества не совпадает с уважением инаковости другого, т. е. когда тайну его инаковости толкуют лишь как отклонение от логики сообщества, отклонение, которое можно упразднить посредством рассудка, аргумента, а когда логические доводы не действуют, — тогда силой как их суррогатом (или проявлением скрытой сути рациональности). На вопрос об истине я вкратце попытался ответить, когда я тебе писал о тайне, поэтому сейчас напишу немного о другом отклонении, о нетерпимости.

Для меня, как христианина, тема эта является болезненной, ведь нетерпимостью, увы, прославилось и христианство. Ты, наверное, знаешь, как вскоре после Миланского эдикта, провозгласившего терпи-

⁴² Словарь словенского книжного языка (SSKJ IV). Ljubljana, 1985. S. 991.

⁴³ Без гнева и пристрастия.

⁴⁴ Современные исследователи утверждают, что демократия в Афинах была гораздо больше обусловлена правилами религиозного общества, чем средневековые политические институты. Ср. разговор с J.-L. Durand. Les dieux grecs et la cité; в: Dieux en sociétés. Le religieux et le politique (Autrement, Série Mutations No. 127), 1992. P. 27.

мость, снова ожила роковая диалектика победителей и побежденных. Слова Евангелия *Compelle intrare* (убеди/заставь их войти, Лк. 14:23), особенно на Западе, стали зловещим вестником нетерпимости к инаковым. Ее апологетами были даже такие отцы Церкви как св. Августин⁴⁵ и св. Лев Великий.⁴⁶ Ограничимся только «делами веры и морали»: в шестом веке Юстиниан провозгласил некрещеных бесправными и определил, что еретики не могут поступать на государственную службу. Священная Римская империя с ее смешением клерикального и имперского⁴⁷ создала условия для ужасов инквизиции (католическая, видимо, даже не была самой худшей),⁴⁸ для антисемитизма, для всех костров, на которых сжигали людей и книги, для всех кровавых реконкист, для всего уничтожения инаковости от имени «единой», «откровенной» — и глубоко непонятой — истины...

Но и эпоха Нового времени, рожденная из сопротивления тотальной средневековой сакрализации, в отношении терпимости также имеет не самую лучшую репутацию. Правда, само понятие терпимости развилось в духовных движениях, которые зародились параллельно с реформацией: у анабаптистов, у миноритов, у спиритуалистов,⁴⁹ и окончательно оформилось в эпоху Просвещения. Вскоре после его рождения проявился демонизм насилия, который скрывался за фасадом Нового времени.

«Эпоха рассвета» была уверена, что автономный *ratio* может показать, насколько бессмысленными или хотя бы незначительными являются конфессиональные и догматические различия, и с учетом этого она организовала секуляризированное общество со строгим разделением духовной и политической областей. Современная демократия является непосредственной наследницей этого просветительского политического проекта: сообщество в истине есть сообщество в общем благополучии и в *raison d'État*...

Проблема терпимости, таким образом, становится, хотя бы по видимости, делом политики в смысле «совокупности деятельности и от-

⁴⁵ См. его письма 93,5; 173; 10.

⁴⁶ См.: *L. Bouyer. Les données de l'enseignement patristique sur le probleme de la tolérance*, в: *Tolérance et communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé*. Paris, 1951. P. 67 (англ. перевод: *Tolerance and the Catholic*. New York, 1955).

⁴⁷ См.: *J. Chiffolleau. L'invention médiévale*, в: *Dieux en sociétés. Le religieux et le politique (Autrement, Série Mutations No. 127)*, 1992. P. 52–64.

⁴⁸ См.: *G. Testas/J. Testas. Inkvizicija*. Zagreb, 1982.

⁴⁹ См.: *J. Lecler. L'idée de tolérance à l'époque de la Reforme*. Paris, 1955.

ношений, которые касаются исполнительной власти».⁵⁰ Не нужна большая пронизательность, чтобы задним числом увидеть, как запросто из такой перестройки отношений между уважением инаковости другого и желанием «быть вместе» в истине, из этой реструктуризации, которая должна была обеспечить толерантность, родились все тоталитаризмы, выпавшие на долю нашего с тобой столетия.

Постмодернистская политическая мысль характеризуется прежде всего утверждением, что в своей основе средневековый тоталитаризм и присущее Новому времени уравнивание политических различий от имени «терпимости» на самом деле тождественны.⁵¹ По словам современного еврейского философа *Шмуеля Тригано* (Shmuel Trigano): «(Политический) дискурс атеизма и воинствующего лаицизма тоже может обосновываться лишь ссылками на мифическую “универсальность”, на Божественное».⁵²

Поэтому в идею общности, которая должна превзойти архаическое видение закрытого общества и вернуться к подлинному опыту уважительного отношения к инаковости ближнего, никак не входит и не должен входить постулат какой бы то ни было идеологически приглаженной политической «толерантности», которую должен усвоить каждый, кто захочет войти в храм современного общества. Такого постулата просто нет.⁵³

Если политика хочет выйти из тупика Нового времени, она должна признать, что сама она существует только в полемическом напряжении и диалектике разных замкнутых в себе концепций общества, которые лишь в непредсказуемом *со-поставлении* приверженностей и различных историко-политических решений создают фундаментальное согласие внутри общества — т. е. современной демократии.

Лишь такая политическая мысль может быть признаком новой эпохи, в которой просветительский проект освобождения не станет вновь «секулярной религией», а пресловутая «демократия» потеряет атрибу-

⁵⁰ *Claude Lefort*. La pensée du politique, в: A quoi pensent les philosophes. Interrogations contemporaines (Autrement, 102, 1988). P. 194.

⁵¹ Ср. напр. *H. Yannarās*. Shediasma isagogis sti philosophia, Athinai 1981 (франц. пер. Philosophie sans rupture. Genève, 1986. P. 105).

⁵² *Judaïsme et modernité*, в: Dieux en sociétés. Le religieux et le politique (Autrement, Série Mutations No. 127), 1992. P. 124.

⁵³ Поэтому здесь философски так трудно опровергать левую «критику чистой терпимости», которая становится невыносимой только тогда, когда свое собственное порицание «репрессивной терпимости» старается навязать всем как общеобязательный разумный постулат. Ср.: *R. P. Wolff / B. Moore / H. Marcuse*. A Critique of Pure Tolerance. Boston, 1969.

ты божественного права и станет, в качестве идеологически и духовно определяющего видения общественного строя, лишь одной из возможностей; эпохи, в которой центр общественной силы будет *действительно* пустым.

«Демократия» может быть «ценностью» нашей эпохи в той мере, в какой искренно признает, что история является сценой без рациональных поучений, сценой, где каждая драма происходит в напряжении непривилегированных убеждений и различных надрациональных иконографий историчности. Терпимость не является *a priori* этой драмы — такая терпимость всегда может оказаться лишь идеологически обусловленной нетерпимостью, но должна вырастать из внутренней потребности всегда конкретного синтеза духовности и политики. Синтеза, который никогда не должен смотреть на себя как на закон, определяющий столкновение наших свобод.

К сожалению, и в нашей стране понимание терпимости все еще находится в плену концепций Нового времени.

Политика, которая является «христианской», «коммунистической» или «либеральной», критикам кажется нетерпимой по своей сути, по самой несвоевременности синтагмы политического и идеологического. При этом неблагоприятные критики идеи христианской политики, конечно, могут оправданно ссылаться на трагическую историю нетерпимости христиан, а критики левой политики, в свою очередь, — на трагедию, которую вызвало историческое осуществление (уже самих по себе извращенных) утопий — так же как и деконструкторы христианской «онтологии» иронизируют над неосхоластическими учебниками и «цветниками» из св. Фомы, а «суверенные» критики марксизма — над диаматом. Политическая мысль с иным метафизическим содержанием и тем и другим в этом свете кажется реликтом, она не способна понять идеи свободы, демократии, открытого общества и навязывает другим конкретную, духовно определенную, идеологически структурированную общественную модель, нетерпимую по своей сути. Ведь нетолерантность и метафизически определенный образ общества, по мнению самых разных политических глашатаев, идут вместе, так же как и безликая свобода современной демократии и взаимная терпимость.

Но как апофатизм христианского Предания нигде и никогда не может противоречить подлинно радикальной мысли, которая осознает свою незначительность и относительность и потому старается понять различные христианские позиции, так и подлинное христианское понимание терпимости нигде и никогда не может быть противопоставлено истинно радикальному, постмодернистскому пониманию терпимости.

Оно может быть противопоставлено лишь политическому мышлению, которое запуталось в категориях Нового времени, и релевантной политической мысли, которая, однако, не знает истории и подлинных достижений христианской политической философии.

Ведь христианская общественная мысль ни в коем случае не тождественна интегристскому уклону «политического августинизма»,⁵⁴ но в своих *основах* она настолько терпима, что ее терпимость когда-то вынужден был признать даже ядовитый Вольтер. В своем известном «Очерке о терпимости», после того, как процитировал несколько отрывков из святых отцов Церкви — Тертуллиана,⁵⁵ Лактанция,⁵⁶ св. Афанасия и других, — он спрашивает: «Все наши (т. е. христианские) истории, наши исследования, наши проповеди, наши труды об этике, наши катехизисы сегодня выражают святой долг терпимости. Из-за какой непоследовательности мы на практике попираем теорию, которую ежедневно проповедуем?»⁵⁷

Если мы посмотрим на сами источники христианской мысли, то сможем убедиться, что уже ветхозаветный *kahal* был обязан Торой проявлять особое отношение к пришельцам (хебр. *gerim*, гр. *xénoi*).⁵⁸ Израиль хоть и не принимал «чуждость» (*das Fremde*), но принимал «чужих» (*die Fremden*) — вера в непоколебимость и абсолютность заветного отношения с Богом и решительное отвержение культов и религий других народов не означали исключения других из жизненного сообщества ветхозаветного народа. «Бог любит пришельца»,⁵⁹ — читаем в Пятой книге Моисея (10:18), и отношение к другому в послебиблейской еврейской мысли — от трактата *Pirque Abot* до философии Франца Розенцвейга и диалогической мысли Мартина Бубера — является одной из самых привлекательных черт, благодаря которой мы, христиане, можем осознать ту таинственную общность, которая все еще связывает нас с ветхозаветным Израилем. «Оскорбивший пришельца, оскорбляет самого Бога», — читаешь уже в Талмуде.⁶⁰ Эмманюэль Левинас в наше время дал этому этосу

⁵⁴ Ср.: H. X. Arquillière. L'Augustinisme politique. Paris, 1972. 2. ed.

⁵⁵ Apologeticum, XXIV.

⁵⁶ Divinarum institutionum, III.

⁵⁷ Traité sur la tolérance. Paris, 1763; цит. по La tolérance. Essai d'anthologie. Textes choisis et présentés par Z. Morsy, (UNESCO). Paris, 1988. P. 143.

⁵⁸ Ср. статью *xénos* (G. Stählin) в Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart, 1954. V. 5. S. 1–36.

⁵⁹ Дословно: «ЯХВХ, ваш Бог, есть Бог богов ... и любит пришельца (хебр. *v'hb gr*); La bible, ed. bilingue (hebr./fr.), т. 1, Le pentateuque. Paris: Colbo, 1983. 3. ed. P. 307.

⁶⁰ Шагига, 5а.

четкое философское определение: «Благодаря Богу (*grâce à Dieu*), являюсь ближним (*autrui*) для других. Бог не вовлечен в “отношение / причинность” (“*en cause*”) как некий собеседник: взаимное отношение связывает меня с другим человеком в перспективе трансценденции, в *онности* (*illeité*). “Переход” (*passage*) Бога, о котором я могу говорить не иначе, как имея в виду эту помощь или эту благодать (*grâce*), является именно возвращением несопоставимого с чем бы то ни было субъекта в члены общества». ⁶¹

Новозаветная благая весть о том, что после Креста и Воскресения Богочеловека милость стала уделом всех, кто хочет ее принять: и еврея, и грека, и скифа, и варвара, и раба, и свободного — дает уважению другого бесконечно более глубокое основание.

Святые отцы толковали Священное Писание в Духе Предания: поэтому в патристике находим нераздельное, цельное учение о том, что для нас, христиан, означает терпимость. Прочти отрывок из послания Диогнету апологетического текста неизвестного автора II века, который так описывает *mystérion*, тайну христианской жизни:

«Христиане не отличаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь ни чем не отличную от других. Только их учение (*máthema*) не есть плод мысли или изобретение людей, ищущих новизны, они не привержены к какому-либо учению человеческому (*dógma*), как другие. Но обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаям тех жителей в одежде, в пище и во всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни (*homologóúmenos parádoxos katástasis tès heautôn politeías*). Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна... Одним словом, что в теле душа, то в мире (*kósmos*) христиане. Душа распространена по всем членам тела, и христиане по всем городам (*póleis*) мира. Душа, хотя обитает в теле, но не телесна, и христиане живут в мире, но не суть от мира (см. Ин. 17:11; 14:16). Душа, будучи невидима, помещается в видимом теле; так и христиане, находясь в мире, видимы, но богопочитание их остается невидимо. Плоть ненавидит душу и воюет против нее, будучи ни чем не обижена, потому что душа запрещает ей предаваться удовольствиям (*hedoné*), так и мир

⁶¹ E. Lévinas. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Hague. 1974, вт. изд. Paris, 1990. P. 247.

ненавидит христиан, от которых он не терпит никакой обиды, — за то, что они вооружаются против его удовольствий. Душа любит плоть свою и члены, несмотря на то, что они ненавидят ее, и христиане любят тех, которые их ненавидят. Душа заключена в теле, но сама содержит (*synéchei*) тело; так и христиане, заключенные в мир, как в темницу, сами сохраняют мир. Бессмертная душа обитает в смертном жилище; так и христиане обитают, как пришельцы, в тленном мире, ожидая нетления на небесах. Душа, претерпевая голод и жажду, становится лучше, и христиане, будучи наказываемы, каждый день более умножаются. Так славно их положение, в которое Бог определил их и от которого им отказаться нельзя». ⁶²

Обращу твое внимание на некоторые особенности этого простого, но весьма глубокого и важного текста:

1. Политическое пространство, которое демократия Нового времени любым способом хотела оставить духовно неопределенным, и, по мнению автора послания Диогнету, является пустым: «мир», историко-политический космос, чьим прообразом является тело, онтологически отделен от сообщества христиан.

2. Вопреки этой существенной дистанции, христианское сообщество стремится к тому, чтобы выразить себя в «теле»: оно дает ему «со-зависимость», «мешает ему наслаждаться нечистыми удовольствиями», «противостоит» ему и т. д. Иными словами: Церковь хочет в мире создать свою икону, присутствие своей инаковости, лик своего Отсутствия.

3. Иконическое выражение духовного в мирском, в отличие от позднейших форм фундаментализма, здесь не означает необходимости политического оформления общества по заданному образцу христианского общества, но «политический способ существования», *политею* в мистической сфере «невидимого».

Церковь имеет заранее гарантированные *katástasis*, закон и общественные порядки. В политическом пространстве мирской истории она желает отразиться лишь иконически: мистическое сообщество верующих существует «политическим способом» во всей своей целостности, хотя по отношению к непредвидимой истории свободы его эмпирическое существование колеблется между *martyria* (мученичеством / свидетельством) и осуществлением «свободной теократии», как Владимир Соловьев назвал общество, которое по свободному решению всех индивидов,

⁶² Die apostolischen Väter, hrsg. von F. X. Funk. Tübingen, 1906. S. 136–137, русский перевод П. Преображенский. Сочинения святого Иустина Философа и Мученика. Отд. II. М., 1891 (среди сомнительных произведений св. Иустина).

его творящих, пытается жить по эмпирическому Христову Закону, *νόμος τοῦ Christou*.

Короче говоря, святоотеческое понимание подлинного уважения к инаковости и совместного существования в истине оставляет политическое пространство пустым, но не в смысле нивелировки духовности, характерной для Нового времени, а в смысле постмодернистской возможности, чтобы общество стало открытым для «абсолютной инаковости, для присутствия Другого».⁶³ Поэтому наряду с критическим отношением к историческому уродованию смысла Евангелия, можно согласиться с Хайнцем Робертом Шлетте (Heinz Robert Schlette), который написал: «Несмотря на то, что история Церкви обнаруживает многие заблуждения по поводу терпимости, принципы, провозглашаемые Церковью, были такими, что даже вопреки толкованиям, обусловленным своим временем, должны были привести к терпимости и свободе».⁶⁴

Эти подлинные принципы могут многое поведать нам сейчас, когда иконография политической деятельности все еще воспринимается — в духе просветительства — как предмет рационального анализа, когда политически ангажированные христиане (и в еще большей степени скрывающиеся за ними нехристианские правые) ужасаются по поводу неискренности и нечестности левых, которые упрямо не хотят «видеть», насколько ложными являются их предпосылки, и когда нехристиане чувствуют себя обязанными во имя «здорового рассудка», демократии, гуманности и т. д. поучать христиан, что является подлинно христианским, а что — нет, как будто тайна веры — это очки для чтения. Все это происходит в то время, когда от имени демократии отменяются «фундаменталистские» победы на выборах и когда националистическая риторика хочет превратить икону, функционирующую в допускающем другого Таинстве, в значок у фанатических бойцов против инаковых...

Пожалуй, достаточно о таинстве и терпении, об истинности, которую тематизирует апофатизм, и об истинности, которая существенно определяет любую политику. Я и так говорю об этом уже слишком долго. Нам в конце остается еще один решающий вопрос — какая связь существует между тайной и терпением. Наверное, ты уже в «Разговоре...» Николая заметил загадочную близость мрака — непостижимости христианского Бога — и самой формы разговора: пути от инаковости к

⁶³ S. Trigano. Le modèle biblique, в: Dieux en sociétés. Le religieux et le politique (Autrement, Série Mutations No. 127). 1992. P. 37.

⁶⁴ DTV Handbuch theologischer Grundbegriffe. München, 1970. Band 4, s. v. Toleranz. S. 250.

сообществу, который через свою загадочность открывает свою сопринадлежность ближнему, *со-бытие перед Другим / другим*. Я также хотел обратить твое внимание на точный структурный параллелизм двух духовных опытов: параллельность между инаковостью Другого и инаковостью другого, между удивлением и уважением, между рассудком и желанием быть вместе в истине, между эксцессами рационализма и эпидемиями тоталитаризма, между постмодернистской онтологией и постмодернистской политической мыслью.

Этот параллелизм позволяет нам сделать вывод, что общественная мысль обоснована в духовности, политика — в онтологическом опыте, а история — в сверхисторической экзистенциальной определенности. «Историческое» и «политическое» формирование общества всегда обусловлено глобальным видением бытия, ничто и сущего в целом, которое становится *разно-образным*, инаковым в сверхрациональном.

Поэтому смешны утверждения, что *specificum* какой бы то ни было «политики» не может быть рационально выражен: *specificum* политической мысли всегда может быть дан лишь через участие в соборном опыте общества. Разумеется, опыт этот в области истории может реализоваться в ту или иную политическую акцию или объединение — или в уклонение от акции и объединения. Поэтому понимание тайны как основного вопроса любой онтологии определяет понимание терпимости как жизненного основания любой политики. Правильное (глубинное, жизненное, а не отвлеченно-теоретическое) понимание тайны имеет последствием подлинную терпимость, а заблуждения в понимании тайны влекут за собой ошибочное понимание толерантности. Таким образом, становится понятным тот факт, что апофатизм патристической мысли объединен с принципами, которые должны привести к подлинной терпимости и свободе; что рационалистическое отталкивание от недоступной тайны представляет собой то «толкование» христианской мысли, которое оказалось роковым для понимания и практики терпимости; что постмодернистская мысль со своей деконструкцией субъективизма Нового времени и рационализма делает возможным такое понимание демократии, которое больше не разрушает спонтанные связи сверхрациональной духовности и политического действия (или сверхрациональной духовности и отказа от политического действия); и, наконец, что *ressentiment* от имени рассудка по отношению к христианской или левой, либеральной и т. д. политике на философском уровне выражается в квазипостмодернистском, а на самом деле все еще «метафизическом» (в хайдеггеровском смысле) «субъективистском» присвоении Инакового.

Проблема современной политической мысли есть проблема реализации неправильно понятой идеи Тайны. Тайна для нее есть Тайна и больше ничего, и поэтому стремление придать обществу определенный облик во имя сверхрациональных опытов и ценностей считается атавизмом. Отсутствует осознание того, что любое политическое убеждение основано на невыразимом и несводимом, свободном и личностном отношении к тайне и к возможности ее представления — к иконе. Мысль, которая это не осознает, всегда общественно опасна, это фундаменталистская мысль.

Во все времена существовала опасность того, что мы, верующие, жестом великого инквизитора попробуем освободить других, и особенно себя, от бремени свободы, и что поэтому мы тоскуем по архаическим моделям закрытого общества, в которых двойственность политического и духовного еще не стала предметом рефлексии. Однако в настоящий момент, на пороге постмодернистского сообщества, одинаково опасным является искушение тех, кто забывают, что политическое иконоборчество — не менее «религиозное» явление, чем иконопочитание. Если иконоборчество начнет себя понимать как достижение *мысли*, которое вписано в самую глубинную структуру *человека как такового* — а боюсь, что это случается и в словенском политическом дискурсе — то таким образом навязывается видение общества, которое не может быть истинно терпимым, но остается верным просветительской парадигме толерантности и опасно приближается к новому, иконоборческому тоталитаризму.

В отличие от этого, политическое измерение патристической мысли с ее основным апофатическим определением отношения между областью разума и областью веры может спасти нас от опасности катафатического слияния политики и религиозности, или даже конфессиональности, спасти от возвращения «космически святого» и сакрализации здешнего, а одновременно спасти и от опасного эксперимента Нового времени, который разделял святое и мирское, религиозное и политическое. Разделение это привело в тупик, и в словенской политике до сих пор вызывает много ненависти и недостойных страстей. Встреча с (нео)патристической мыслью могла бы помочь христианам найти путь к мудрости (в том числе и политической), которую проповедовала сожженная в Париже в 1310 году мистик Маргарита Поре (Marguerite Porete): «Такие люди больше не стыдятся, они не ищут почестей, не боятся ничего, что бы с ними ни случилось. Таким людям не угрожает опасность, — говорит Любовь. Их двери открыты. Никто не

может им навредить».⁶⁵ Патристическая мысль с ее общеобязующими выводами может помочь и нехристианам найти подлинную терпимость, которая при всем реализме политической борьбы осознает, что любое политическое убеждение проистекает из интимного, сверх-разумного и невыразимого отношения к Тайне и ее иконе, и что каждый имеет право попробовать оформить лик политического общества в соответствии со своей духовностью.⁶⁶

Все мы, верующие и неверующие, так или иначе политически ориентированные, лучше сделаем, если также, как некогда фарисеи, удивимся словам Учителя, которые отцы Церкви хотели передать своему и нашему времени:

«Отдай кесарю кесарево, а Божие Богу».⁶⁷

Слова эти не призывают к нетерпеливому религиозному штурму политики. Вероятно и в устах Его, «чьим достоянием является вся земля, небо и все, что над ними» — они не были призывом к нетерпимому разделению духовности и политики. Однако сами по себе допускают обе интерпретации. Невысказанным остается и способ отдачи. Следовательно, эти слова, как для тебя, так и для меня, являются роковым предупреждением: решение каждого индивида и любого общества, что есть Божье, а что кесарево, всегда принимается в сокровенной глубине сердца как ответ на Таинство; это рискованное, личное, интимное решение.

Мы предупреждены: скоро, очень скоро мы с тобой узнаем, правильное ли решение мы приняли.

⁶⁵ Ce sont ceuls qui n'ont en terre ne honte ne honnour ne crainte pour chose que adviengne. Telles gens, dit Amour, sont segurs, et si sont leurs orts ouvertes, et si ne les peut nul grever (*M. Porete. Le Mirouer des simples ames (Speculum simplicium animarum)* 65,6–9. Tournhout, 1986. P. 186–187.

⁶⁶ Конечно, политическое измерение апофатизма не исчерпывается обоснованием такой дефиниции терпимости. В Византии политическое богословие с помощью апофатизма обосновывало и абсолютное страхопочитание (между прочим, и по отношению к политической, институциональной) традиции, а с другой стороны, мы знаем и о попытках объединения апофатизма с отрицательной диалектикой адорновского типа и критической теорией общества. Ср. *J. Hochstaffl*, op. cit. P. 184.

⁶⁷ Мф. 22:21.

II ЭТОС И МЫСЛЬ

Евагрий Понтийский (346–399)

«Сначала жить, потом философствовать» (*primum vivere, deinde philosophari*), — это изречение, которое может быть и прибежищем для глупости, сохраняет в свете размышления о тайне и терпении, о тайне со-бытия с другим свою великую правоту. Место со-жития, благоговение перед непостижимым Таинством, которое определяет способ со-жития, является более глубокой, изначальнейшей из всех философских концептуализаций и их осуществлений в *pólis-e*.

Каково отношение между разными ликами Таинства, между «мышлениями» и разными способами жизни? Наш второй мистагог, проводник в опосредованность этого отношения — древний учитель жизни и мышления Евагрий Понтийский.¹

Почти всем, что мы знаем об Евагрии (названном Понтийским по его родине Иборе в Понте), мы обязаны его ученику Паладию, который посвятил ему отдельную главу в своей «*Historia lausiaca*». Евагрий был учеником и другом многих великих мужей христианской древности. Он сопровождал св. Василия Великого на Константинопольский собор 381 года. Потом вместе с Нектарием, наследником св. Григория на константинопольской кафедре, боролся против ересей, демонстрируя при этом блестящее философское искусство и диалектическое мастерство. Тогда он влюбился в жену некоего высокого придворного сановника, но однажды во сне был предупрежден, куда приведет его страсть; на следующее утро он взшел на корабль, направлявшийся в Иерусалим. Там он несколько месяцев жил в монастыре, который Мелания и Руфин основали у подножия Масличной Горы. Потом он отправился в Египет. Два года жил на Нитрийской горе в одном из самых знаменитых центров монашества, в 50 км на юго-восток от Александрии. Затем удалился в так называемые Келии — поселение близ ливийской пустыни, где подвижники жили наполовину отшельнической жизнью. В пустыне Евагрий стал другом монаха Амония,

¹ О нем см. статью А. И. Сидорова в: Творения Аввы Евагрия. М., 1994.

горячего последователя Оригена. Для его духовного возрастания было особенно важно то, что он стал учеником двух легендарных старцев: Макария Египетского и Макария Александрийского.

Мудрость пустыни — невыразимая София. Буквы ее книги трудно читать, сидя в наших креслах. Ведь ее письмена — это пост и раскаленный песок, жажда, холодные ночи и демонские язвы. До Евагрия никто и не дерзал более полно описать этот невысказываемый опыт; между отшельниками лишь ходили «душеспасительные» изречения, *apophthégmata*. Он первым, заранее обреченным на неудачу, отправился в этот путь: высказать невыразимое, дать напутствие неопытному там, где может помочь лишь экзистенциальный опыт. Коптскоязычные безграмотные монахи дали Евагрию понять, что он чужой среди них, что вся его культура и ученость — которые являются условием теологической систематизации — ничего не стоят по сравнению с «упражнением» (*áskesis*) и простой верой невежд. Его научили, что все книги, которые он прочел — ничто, по сравнению с мудростью пустыни.

Евагрий не презрел их поучения. Этот интеллигент, который тогда был «философом лишь по названию»,² подле безграмотных подвижников в полном смирении стал «истинным философом» — не отрекаясь при этом от своего прошлого. Он познал, что истинность любви к Мудрости поверяется чудом, в тишине, в духовном — т. е. в Духе сказанном — слове старца. Однако Евагрий в пустыне, где отшельники добывали себе пищу тем, что плели корзины и коврики, как хороший каллиграф переписывал книги: этой своей работой он показал свою посредническую роль в истории христианской духовности.

Евагрий стал центральной личностью среди группы монахов-оригенистов, которая вступила в спор с «антропоморфическим» течением египетских аскетов. Последние заменили невыразимую мудрость нищих духом на фанатичную приверженность к образу, виду, лику — и тем самым дошли до идолопоклонства Богу в человеческой ипостаси.

Патриарх Александрии Феофил поначалу очень чтит друзей Евагрия и поддерживал их борьбу против антропоморфизма. Он рукоположил Диоскора, брата Амония, в епископы, хотел посвятить и Евагрия, но тот в смирении отказался. Но в 399 году Феофил начал настоящие гонения на оригенистов, которые несколько веков спустя закончились их церковным осуждением.

Евагрий до всего этого не дожил. Ум его, «влюбленный в Мудрость» (*philósophos noûs*, если употребить синтагму из 53 главы его тру-

² История Церкви, PG 67, 516 A.

да «О молитве»), с «предельным эросом» представился «Невыразимому, которого надо восхвалять в молчании». Великому мистика было 54 года.

Влияние Евагрия было огромным: «Евагрий являлся не только почти неограниченным главой всей сирийской и византийской мистики, но он решающим образом влиял и на западную мистику и аскетику», — констатировал в 1934 году один из самых известных католических богословов XX века и большой знаток евагрианской мысли.³ Евагрий, который через св. Иоанна Лествичника, Исихия, св. Максима Исповедника и Никиты Ститата определял византийскую исихастскую духовность, а при посредничестве Филоксена Мабугского, св. Исаака Сирина, Иоанна Бар-Калдуна и Бар-Хебраеуса — монофизитскую аскетику и мистику, на христианском Западе присутствовал в весьма читаемых и почитаемых книгах Иоанна Кассиана. Историки мусульманской мысли говорят, что учение Евагрия сыграло значительную роль в формировании исламской мистики.⁴ Короче говоря, «великая западная школа евагрианской мистики действительно распространяется с IV до XV, и даже до XX века».⁵

Переведенный «Гностик» (*Gnostikós*)⁶ вместе с «Практиком» (*Praktikós*) и на сирийском языке уцелевшими «Гностическими главами» (*Kephálaia gnostiká*) составляют основную трилогию произведений Евагрия.⁷

³ H. U. von Balthasar. *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, Zeitschrift für Ascese und Mystik. 1934. S. 31.

⁴ См.: M. Mole. *I mistici musulmani*. Milano, 1992. P. 32: Понятие *ma'arifa* в суфизме вне сомнения более связано с гнозисом египетских монахов, чем с «классическим» гнозисом... Тексты Евагрия были распространены на сирийском Востоке и отрывки его «Опровергателя» были найдены даже на согдийском языке. Это очень важно, поскольку показывает, как влияние оригенизма переходило восточные границы тех земель, которые потом станут сердцем исламской державы в ее начальном периоде».

⁵ J. Quasten. *Initiation aux Pères de l'Église*, т. III. Paris, 1963. P. 247.

⁶ Печатается в русском переводе А. И. Сидорова, где сам заголовок «Гностик» переведен как «Умозритель». В работе использовано и критическое издание греческого оригинала: *Évagre le Pontique. Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science; édition critique des fragments grecs, traduction intégrale établie au moyen des version syriaques et arménienne, commentaire et tables par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont*. Paris, 1989 (Sources chrétiennes; n. 356). Некоторые главы не сохранились в оригинале; в этих случаях были использованы французские переводы с армянского и сирийского языков Гиамона и обратный перевод «Гностика» на греческий язык Франкенберга (в ниже цитированной работе «Evagrius Ponticus»). В примечаниях заголовки приводятся в сокращении: КГ = *Képhalaia gnostiká*, П = *Praktik* (изд. А. и С. Guillaumont: *Traité pratique ou le Moine*. Paris. 1971) 8 Вас = Письмо Василия (Saint Basile: *Lettres I*, изд. Courtonne. Paris, 1957. P. 22–27), Девам, Монахам = *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos* (Leipzig, 1913. S. 152–165).

⁷ О других работах Евагрия см. также: G. Kocijančič. *Grški očetje o molitvi*. Celje, 1993. S. 199.

ГНОСТИК, ИЛИ К ТОМУ, КТО УДОСТОИЛСЯ ВЕДЕНИЯ

1. Практики постигают умом смыслы/причины (*lógoi*)⁸ этого дела-ния, а гностики зрят то, что относится к ведению.⁹

⁸ Причины/смыслы: основное понятие святоотеческого богословия. В слове слышны многие философские отголоски — от гераклитового *lógos aei eón*, вечно пребывающего Логоса, до стоических логосов-«семян», которые обеспечивают и объясняют включенность Вселенной в Смысл. Но логос никогда не терял изначального значения: логос есть слово, овнешненный смысл, мысль относительная, *ratio et oratio*, как с римской лапидарностью это слово объяснил Цицерон. И сирийские переводы Евагрия для слова *lógos* поочередно пользуются сирийскими выражениями для слова и ума. Понимание этих *lógoi* у отцов, как и у Евагрия, — мистическое. *Lógoi* не только разумные структуры творения, которые раскрываются в трудах человеческой «науки», но они *lógoi theoteleís*, смыслы, которые имеют свою цель, конец и исполнение в Боге. *Lógoi* суть мистические смыслы вещей, сверхрационально узнанные на грани сотворенного и Несотворенного. Они в Боге, не вне Его и не Он сам. Лишь участие в Боге, которое апофатически раскрывается через Логос, в Логосе и как Логос, делает возможным познание существующих вещей; лишь оно может подарить нам знание их логосов: тех, которые касаются этически-аскетической практики, и тех, которые входят в царство мистического Знания, «созерцания».

⁹ Пару прилагательных — *gnostikós/praktikós* — впервые находим у Платона (Государство. 258 E-259 A), который все знание (*epistéme*) делит на «практическое» и «гностическое». Не исключено, что Платон — лишь первый свидетель более старой орфическо-пифагорейской традиции. В любом случае оба понятия закрепились в позднейших пифагорействе и платонизме. Аристотель и стоики вместо *gnostikós*, сознающий, пользовались термином *theoretikós*, созерцающий. Выражение заняло центральное место в религиозно-философских, «гностических» братствах и обществах II и III веков после Христа, и означало целостное, жизненное, мистическое знание: Знание. Разумеется, задаем мы себе вопрос, так ли его понимали и древние философы? Несомненно, для православных христианских мыслителей в свете Откровения знание этих гностических обществ оказывается незнанием, как «ложно именованное Знание» (*pseudónymos gnôsis*), как выразился св. Ириней. Возможность экзистенциально-мистического знания, в котором «знание становится любовью» (св. Григорий Нисский), вселенское, «соборное» православие никогда не отрицало. Но для него Гнозис, возможно, был лишь довершением этически-аскетической жизни, зародившейся в «ночи веры» и расцветшей в брачном динамизме благодати и участвующей свободы. Употребление Евагрием термина «гностик» непосредственно связывается с христианским философом Климентом Александрийским и обозначает христиан, которые от веры продвинулись к настоящему гнозису. Ориген, несомненный учитель Евагрия, называл эту категорию христиан *совершенными* (*téleioi*) (ср. Morton Smith. The History of the Term Gnostikos, в: The Rediscovery of Gnosticism II, изд. В. Layton. Leiden, 1981. P. 796–817; W. Völker. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Leipzig, 1952; T. Camelot. Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance de la foi mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945).

2. Практик есть тот, кто обрел одно только бесстрастие¹⁰ страстной части души.

3. Гностик есть тот, кто является солью для нечистых и светом¹¹ для чистых.

4. Ведение, привходящее к нам извне,¹² пытается представить содержание ведения (*hýlai*) посредством смыслов/причин; ведение же, рождаемое благодатью Божией, представляет вещи непосредственному узрению мысли (*diánoia*). Ум (*noûs*), взирая на них, воспринимает и логосы их. Первому ведению противостоит заблуждение (*pláne*), а второму — гнев, ярость и то, что следует за ними.

5. Все добродетели прокладывают путь гностику, но больше всех — негневливость (*aorgesía*).¹³ Ибо соприкоснувшийся с ведением и легко подвигающийся на гнев подобен тому человеку, который раскаленным железом выжигает очи себе.

¹⁰ Бесстрастие (*apátheia*) — одно из центральных понятий восточно-христианской и, в частности, евагриевой аскетической этики. Определение богатства значений этого понятия могло бы совпасть с обзором всей истории восточного духовного богословия. Выражение, между прочим, имеет стоическое происхождение и поэтому обременено представлениями о стоическом идеале мудреца. Св. Иероним, который не мог смириться с мыслью, что таинственно преображенный идеал Портика становится целью христианской аскетической жизни, был ярким противником христианского понимания «апатии», «невозмутимости... когда дух (*animus*) не движется никакой мыслью или грехом, но он — скажу это просто — как скала или как Бог» (*Иероним. Письмо 133*, ed. Hilberg, CSEL 56). Но Иероним ошибался. Современные знатоки духовности христианского Востока согласны, что «вопреки этимологии, по которой бы эти выражения могли быть синонимами, бесстрастие и бесчувственность (*insensibilité*) скорее всего полностью противоположны» (*Т. Špidlík. La spiritualité de l'Orient chrétien, Manuel systematique. Roma, 1978. P. 266*). Для Евагрия *apátheia* не является абсолютным понятием, но восходит от несовершенного (отсутствие страсти желательной части души) до совершенного бесстрастия (победа должна совершиться также над раздражительной частью души); ср. *Т. Rütger. Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Freiburg, 1949*, и статью *Apátheia* в богословских словарях, особенно в *Dictionnaire de spiritualité I, 727–746* (G. Bardy).

¹¹ Евагрий часто описывает гностика с помощью (реального) символа света. Напр. он говорит: «Ум, освобожденный от страстей, весь становится подобен свету, поскольку бывает просвещен созерцанием существующих вещей» (КГ V, 15).

¹² У Евагрия «знание, которое приходит извне», является специальным термином для обозначения светского знания и светских наук (ср. напр. — под именем Василия — Письмо о Троице 2, 6, изд. Courtonne. С. 23).

¹³ Понятие имеет аристотелевское и стоическое происхождение. В христианской письменности его находим прежде всего во влиятельном «Житие св. Антония», которое написал св. Афанасий Александрийский. Для отцов значение имеет не одно отрицательное содержание, момент отсутствия, но прежде всего положительная новая духовность,

6. Проявляя снисходительность,¹⁴ гностик должен быть твердым, дабы эта снисходительность не стала незаметно для него привычкой. Он должен в равной степени всегда пытаться успешно осуществлять и все добродетели, чтобы они следовали в нем друг за другом. Ибо обычно ум предаёт та добродетель, которая ослабевает.

7. Гностик всегда должен творить милостыню и быть готовым к благотворению. И если у него нет денег, он должен пустить в дело орудие своей души.¹⁵ Ибо умозритель во всякое время по природе своей является милостивым,¹⁶ чего лишены были пять дев, светильники которых гасли (Мф. 25:1–13).

8. Для гностика постыдно вести тяжбу, как становясь жертвой обиды, так и нанося ее: в первом случае потому, что он не смог потерпеть обиду, а во втором — потому, что сам нанес ее.

9. Ведение, когда оно сберегается,¹⁷ научает того, кто сопричастствует ему, как оно может сохраниться и приумножиться.

10. Пусть гностик, когда он научает, будет свободным от гнева, памятозлобия, печали, напрасных страданий и попечений телесных.

последствие побежденной страсти. Таким образом для Евагрия эта добродетель тождественна кротости (*praôtes*), которую он определяет как «невозмутимость (*ataraxia*) раздражительной части души» (и Ps 131, 1, PG 12, 1649 C). Кротость для него — «мать знания» (письмо 27, изд. Frankenberg. С. 582) и соединена с любовью (ср. P 38), а любовь является добродетелью гностика *par excellence*.

¹⁴ Гр. *en taís synakatabásesin*; со-сни-схождение, в святоотеческой письменности обозначает прежде всего отношение Бога к людям в истории спасения. Совокупно приближение Бога к вещам — начиная с творения — *synakatábasis*, милосердное приспособление, нисхождение из трансцендентной пропасти троичного сверхсуществования в общество с творением. Нисхождение, которое достигает своей полноты в вочеловечении и таинстве евхаристии. Гностик как икона Иконы должен и сам приспособиться к слабым, что не безопасно для людей... — Чтобы добродетели... следовали одна за другой: Евагрий употребляет технический термин стоической этики (*antakolouthía, antakolouthéin*), который означает взаимную переплетенность и зависимость добродетелей, что является одним из самых важных достижений греческой и эллинистической этики.

¹⁵ То есть свое тело. Выражение из платоновской антропологии, которое часто встречаем у Евагрия.

¹⁶ Милостыня / милосердие; гр. термин *eleemosýne* может означать и то, и другое. Аллюзия на Мф 25:1–13 наверное основана и на игре слов *éleos* (= милосердие) / *élaion* (произносится *éleon* = масло). Масло, недостаток которого испытали девы, это милосердие. И милосердие для Евагрия также является маслом, которое питает свет гнозиса. Ср. КГ IV, 25: ... свет, который сияет в светлых храмах есть символ духовного знания (*gnôsis*). Его питает масло святой любви. Так, наконец, масло может стать символом самого познания, особенно сущего / существенного (*ousiódēs gnôsis*) (КГ IV, 21).

¹⁷ То есть, если гностик не потеряет его, предаваясь страстям.

11. До того, как ты стал совершенным, избегай встреч со многими людьми и общения с ними из страха, чтобы ум твой не преисполнился мечтаниями.¹⁸

12. О том, что принадлежит к деятельному, естественному и богословскому¹⁹ [любомудрию] и что полезно для спасения нашего, следует говорить и совершать вплоть до смерти. Однако о том, что среди этих вещей принадлежит к безразличному,²⁰ не следует ни говорить, ни совершать их, ради тех людей, которые легко соблазняются ими.

13. И с монахами, и с мирскими подобает беседовать о правильном житии, частично объясняя им учения, относящиеся к [области] естественного, или богословского [любомудрия], без которых *никто не увидит Господа* (Евр. 12:14) .

14. Только священникам, и притом лучшим из них, когда они вопрошают тебя, отвечай относительно символического смысла совершаемых ими таинств,²¹ которые очищают внутреннего человека. [Согласно такому символическому смыслу], священные сосуды, которые воспринимают эти [таинства], означают страстную и разумную части души, нераздельное смешение их — силу каждой части и действие их,

¹⁸ Пристрастие к представлениям в самом широком смысле слова, т. е. мечтаниям и концептуальным содержаниям ума (*noûs*), для апофатической духовности христианского Востока, от самых начал до паламитского синтеза, является основным препятствием — и великой опасностью — для молитвы. Одно из поучений «Девам» является эксплицитным: «Избегай встреч с людьми, чтобы не иметь образов / идолов (*eidola*) в своей душе, которые мешали бы тебе во время молитвы» (Девам 6).

¹⁹ *praktikà...fizikà...theologikà*; за этими понятиями стоит известная классификация Евагрия трех видов духовной жизни. Возвращение человека к Богу начинается с аскезы, с методического очищения от страстей и противостояния демонам (= делание). От веры и страха, в духовном процессе, который Евагрий описывает с психоаналитической дотошностью и определяет с философской глубиной, христианин на крыльях молитвы поднимается в сторону бесстрастия (*apátheia*). А бесстрастие рождает любовь. В духовной любви возможно философско-мистическое познание смыслов существующих вещей. Это познание очищает ум от ошибок и блуждания. Но оно «как молоко по сравнению с медом», если сопоставить его с самым высоким духовным опытом, с «теологией», которая тождественна апофатическим созерцаниям пресвятой Троицы. Созерцание Троицы есть обожение (*théosis*). Хотя обожение является одним из самых характерных учений отцов Церкви, здесь слова Евагрия были слишком категоричны. Из-за недостаточного различения обожения по благодати и обожения, которое является следствием ипостасного единения Божией и человеческой природы во Христе, его обвиняли в проповеди «изохристизма», учения, по которому в Эсхатоне нет никакой разницы между Единородным и усыновленным сыновьями.

²⁰ Гр. *tà méssa*, «вещи в середине», т. е. «те, которые не на пользу и не во вред», как объяснил сирийский переводчик. *Tà méssa* является вариантом стоического термина *tà adiáphora*. Ср. напр. *Диоген Лаэртский VII* (Зенон), 102–103.

²¹ Выражение обозначает дары евхаристии.

направленное к единой цели. Говори им также о Том, образом Которого является свершающий таинства, и о тех [небесных Силах], которые вместе с Ним отбрасывают прочь [бесов], препятствующих чистому житию. [Назидай их еще и относительно того], что среди живых существ одни обладают памятью, а другие — нет.²²

15. Познай смыслы и законы обстоятельств, образов жизни и занятий [людей, приходящих к тебе], дабы ты смог легко говорить каждому из них полезное для него.

16. Тебе надлежит иметь материал для объяснения того, что сказано, а также постигать умом все вещи, даже если они частично ускользают от тебя. Ибо только Ангелу свойственно [такое познание], когда не ускользает от него ничего из того, что есть на земле.

17. Также надлежит познать определения вещей, прежде всего — определения добродетелей и пороков. Ибо это есть источник ведения и неведения, Царства Небесного и царства мук.

18. Относительно аллегорических и буквальных мест следует провести исследование, дабы знать, принадлежат ли они к [области духовного] делания, естественного [созерцания] или богословия. Если они относятся к деланию, то следует исследовать, идет ли в них речь о яростном начале [души] и о порождениях его, о начале ли желательном и его следствиях, или же об уме и его движениях. Если относятся к естественному созерцанию, то следует рассмотреть, позволяют ли они познать какое-либо из учений, касающихся природы, и какое именно. А если аллегорическое место касается богословия, то должно исследовать, говорится ли в нем о Троице и рассматривается ли Она как Троица, или как Единица. Однако если нет ничего этого, то [перед нами] либо простое созерцание, либо нужно понимать это как пророчество.

19. Хорошо также знать обычаи,²³ присущие Священному Писанию, и насколько возможно представлять их посредством примеров.

20. Следует еще знать, что фраза, относящаяся к нравственному любомудрию, не обязательно предполагает нравственное со-

²² Намек на известный текст Аристотеля: «У некоторых живых существ из ощущений не развиваются воспоминания (*mnéme*), а у некоторых — развиваются». (Метафизика А 1 980 а 29). Евагрий в мистическом смысле связывает этот текст с литургическим «анамнезом»: «Сие творите в Мое воспоминание» (*anámnesis*) (1 Кор. 7:24–25). Так же как лишь некоторые живые существа имеют «воспоминание», *mnéme* и анамнез из ощущения природы, так и лишь некоторые (те, которые желают раскрыться для благодати) могут предчувствовать, «различать» то, о чем идет речь в «ужасном таинстве», как Отцы называют евхаристию.

²³ Речь идет о привычках или способе выражения.

зерцание, так же как фраза, относящаяся к природе, не обязательно предполагает созерцание природы. Наоборот, места, относящиеся к нравственному любомудрию, иногда содержат естественное созерцание и даже богословие. Например, то, что говорится о блудодеяниях и прелюбодеяниях Иерусалима; о животных, живущих на суше и в воде, и о птицах, чистых и нечистых; о солнце, которое восходит и заходит и спешит к месту своему, — все это относится, во-первых, к богословию, во-вторых, к нравственному учению, а в-третьих, к естественному [любомуудрию]. Или: первое место соотносится с нравственным учением, а два других — с естественным [любомуудрием].²⁴

21. Слова [людей], достойных порицания, не делай предметом аллегорического толкования и не ищи в них духовный [смысл], за исключением тех случаев, когда Бог действовал ради Домостроительства,²⁵ как было с Валаамом и Каиафой, дабы один предсказал о рождении Спасителя нашего, а другой — о смерти Его.

22. Гностик не должен быть угрюмым и неприступным для людей, ибо первое свойственно человеку, не познавшему смыслы/причины (*lógoi*) тварных вещей, а второе — человеку, не желающему, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1 Тим. 2:4).

23. Иногда необходимо притворяться незнающим,²⁶ ибо вопрошающие бывают недостойны слушать. И ты будешь правдив, поскольку связан с телом и не обладаешь целокупным ведением вещей.

²⁴ Неясная глава, которую сирийский переводчик прокомментировал так: «Они думают, что процитированные места Священного Писания поучают нас в прямом смысле о некоторых вещах, но их надо понимать иначе: отрывок, в котором говорится о прелюбодеянии Иерусалима, на самом деле говорит о Божестве, хотя некоторые и считают, что речь идет о поощрении добродетелей. Места, которые касаются чистых и нечистых животных, по мнению многих, относятся к природе, а на самом деле речь идет о поощрении добродетелей; тогда как слова о солнце действительно относятся к природе — а смотри, люди думают, что первый отрывок является поощрением добродетели, а остальные два говорят о природе».

²⁵ Выражение, с помощью которого святоотеческая письменность обозначала Божие промыслительное попечение о мире, Его отношение к миру, в отличие от Его апофатической природы, взятой самой по себе.

²⁶ Частичное оправдание лжи было сюжетом этических размышлений, начиная с Платона (Держава III, 389 В). Хоть и влюбленный в истину, он защищал полезную ложь на примере лекаря, который обманывает больного на пользу ему. Позднейший платонизм сохранил этот аргумент и еще усилил его в учении об иерархической структуре философской истины — от протрептики (поощрения к философии) до «ненаписанных учений». Филон в таком понимании ощутил близость библейской педагогики (ср.: Бог не может перемениться 60–69), позаимствовало его и христианское богословие в Александрии, начиная с Климента (ср. *Stromateis* VII, IX, 53, 2).

24. Будь внимателен к себе, дабы ради выгоды, удовольствия или преходящей славы не высказаться тебе о чем-либо неизреченном (*apórrheta*) и не быть изверженным из священных притворов,²⁷ уподобившись продающим в храме птенцов голубей.²⁸

25. Тех, кто вступает в словопрения, не обладая ведением, следует приводить к истине, исходя от начала, а не от конца; и новоначальным нельзя ничего говорить о вещах умозрительных, а также нельзя позволять им касаться книг, толкующих умозрительное, поскольку они не могут противостоять падениям, бывающим следствием подобного созерцания (*theoría*). Поэтому тем, с кем [еще] ведут брань страсти, следует говорить не слова мира, но держать речь о том, как они [могут] одолеть своих супротивников, ибо, как глаголет Екклесиаст: «Несть посла в день брани». Ведь люди, одолеваемые страстями и [стремящиеся] исследовать логосы телесных и нетелесных [вещей], подобны больным, которые рассуждают о здоровье. Наоборот, когда душа тяжело сотрясается [под ударами] страстей, ей следует вкушать сладкие соты меда.

26. Свое время для наставления и свое — для исследования. Поэтому должно делать внушение тем, которые преждевременно задают вопросы. Ибо это обычно присуще еретикам и любителям словопрений.

27. Не богословствуй необдуманно и никогда не определяй (*horízou*) Божество,²⁹ ибо определения приложимы [лишь к вещам] тварным и сложным.

28. Помни о пяти причинах богооставленности, чтобы смочь оправдаться от малодушия, которое является следствием печали. Прежде всего, богооставленность проявляет сокрытую добродетель. Когда же об этой добродетели не радуют, то она через наказание восстанавливается и становится причиной спасения других. А когда добродетель становится слишком выдающейся, то богооставленность научает смирению тех,

²⁷ Гр. *hoi hieroi peribóloi* является библейским выражением (2 Мак. 6:4; в единственном числе также в Сир. 50:2); здесь это символ гнозиса, мистического духовного знания, которое гностик непременно теряет, если впадает в страсть или гордыню.

²⁸ Вероятно, плоды Духа, «семена, Святым Духом посеянные» (КГ VI, 60).

²⁹ Интересен сирийский перевод: переводчик узнал понятие «границы» в выражении *hóros* и перевел это: «Не ставь границы Безграничному». Тезис, что дефинировать можно лишь «путем разбираня (*análisis*)», — а значит, лишь составленные вещи, — является традиционным учением греческой философии (ср. определение Антипатра дефиниции у Диогена Лаэртского VII, 60). Уже для Аристотеля было невозможно дефинировать «несоставленное» (*asyntheton*); дефиниция (*hóros*) какой-то сущности говорит, к какому роду определенная сущность принадлежит, поэтому каждое определение является разделяющим, «дихотомическим» (Метафизика Z 12) — и уже сам Стагирит понимает Божество как нечто несоставленное.

кто ею обладает. Наконец, опытно испытавший зло [начинает] ненавидеть его. Поэтому опыт есть отпрыск богооставленности, сама же богооставленность есть дочь бесстрастия.³⁰

29. Обучаемые пусть всегда говорят тебе: Друг! Поднимись выше. Стыдно было бы для тебя, вознесшегося [в своих умозрениях], быть низведенным долу слушателями.

30. Сребролюбцем является не тот, кто имеет деньги, но тот, кто добивается их.³¹ Ибо говорят, что эконоом есть одаренный разумом кошелек (*balántion logikón*).³²

31. Увещай стариков владычествовать над яростным началом души, а юношей — над чревом. Ибо первые ведут брань с душевными бесами, а вторые — с бесами телесными.³³

32. Закрывай уста злословящим в уши твои и не удивляйся, когда многие порицают тебя, ибо это искушение, исходящее от бесов. Ведь гностик должен быть свободным от ненависти и памятозлобия, а не потворствовать [бесам].

33. Исцеляющий людей с помощью Господа незаметно (*lélethen*) врачует и самого себя. Ибо лекарство, которое применяет гностик, исцеляет ближнего лишь постольку, поскольку он может принять это лекарство, а самого гностика обязательно.³⁴

34. Подвергай духовному толкованию не то, что пригодно для аллегорического толкования, но только то, что соответствует пред-

³⁰ Евагрий часто говорит, что богооставленность учит смирению. Прежде всего, это бывает с человеком, который гордится своей добродетелью: Бог покидает душу горделивого и она становится игрушкой демонов» (О восьми духах зла, PG 79 1161); «Не предавай сердца своего гордости, чтобы Господь не покинул душу твою» (Монахом 62).

³¹ Определение сребролюбца обосновано в греческой этике: ср. напр. Эвдемонистическую этику *Аристотеля*: Сребролюбец — тот, который поработен страстью к деньгам, для которого деньги являются более предметом собственности, чем потребления согласно обстоятельствам» (III, 4, 1232 а).

³² *Кошелек одаренный разумом*; Гийомон (Guillaumont) эту главу понимает иначе: «Экономом — даже в наполовину отшельнических обществах был человек, занимающийся финансами, — звали кошельком, что означает, что тот может иметь деньги, не становясь при этом сребролюбивым, т. е. потому, что должность эконома не только потребление, но и распределение»; и даже предлагает пояснение, согласно которому эконоом был бы образом гностика, у которого есть знание, но он должен это знание распространять. Эта интерпретация не очень убедительна в виду того, что «логический кошелек» на месте привычных греческих дефиниций человека, напр. *zōon logikón, politikón* или *koinonikón*, является явно ироническим выражением.

³³ Речь идет о духовных силах зла, которые в нас разжигают душевные и телесные страсти, т. е. злые мысли и мечтания.

³⁴ В 47 письме (Frankenberg. С. 596) Евагрий говорит: «Знаю, что знание Божие само питаемо, когда оно питает, и что оно получает, когда дает».

мету.³⁵ Если не будешь поступать так, то проведешь большую часть своего времени на корабле Ионы, объясняя каждую деталь такелажа его. И ты станешь объектом насмешек для слушателей: они, посмеиваясь, будут напоминать тебе то об одной, то о другой детали такелажа, о которых ты забудешь.

35. Увещай монахов, приходящих к тебе, вести речь о нравственности, а не о [более возвышенных] учениях, дабы не нашелся среди них кто-нибудь, могущий пристраститься к подобным вещам.

36. Для людей мирских и для юношей пусть будет сокрыто (*lanthanéto*) возвышенное учение о Суде, поскольку оно легко рождает презрение. Ибо они не ведают о мучениях разумной души, осужденной на незнание (*áгноia*).³⁶

37. Святой Павел, смиряя свое тело, поработил его. И ты в жизни своей не пренебрегай порядком и не обижай бесстрашие тем, что унижаешь его непоработанным телом.³⁷

38. Не заботься о еде и одежде, но вспомни о левите Авенире,³⁸ который, приняв ковчег Господень,³⁹ стал из бедного богатым и из презираемого — знаменитым.⁴⁰

39. Совесть⁴¹ гностика — суровый обличитель его, и ничто не может быть сокрытым от нее, ибо она ведаёт тайны сердца.

³⁵ Вопрос о том, в какие детали должно входить аллегорическое толкование Писания, в патристике был предметом споров. Иероним, как и Евагрий, был против чрезмерного пояснения мелочей; Ориген, напротив, старался открыть скрытый смысл деталей, «поскольку все, что написано, является таинством» (Слова на книгу Бытия X,2, изд. Doutrelau SC 7. С. 260).

³⁶ «Плата, которую получит логосная душа у Христова престола в день Страшного суда, будет или духовное тело или темное тело; созерцание или незнание...» (КГ VI,57).

³⁷ Перевод по варианту сирийского перевода, который Гийомон обозначил как S1.

³⁸ Писание не говорит, что упомянутый Обед Эдом был левит, вероятно, Евагрий отождествил его с другой личностью, носящей такое же имя, и упоминаемой в списке левитов в 1 Кр. 15:18.

³⁹ В КГ IV, 63 покров Завета является символом духовного знания.

⁴⁰ Глава трудная для понимания. В тексте греческого перевода Ветхого Завета, в Септуагинте, человек, который хранил ковчег после победы Давида над филистимлянами, носит имя Аведар, а в древнееврейском масоретском тексте и в сирийском переводе Пеши-ти — а потому и в сирийских переводах Евагрия — встречаем имя Обед Эдом. Вероятно, речь идет о замене Аведара Авнером (в Септуагинте Авенером), командующим войсками Саула, который позже присоединился к Давиду (ср. 1 Сам: 14, 50; 2 Сам: 2, 3).

⁴¹ Обвиняющую совесть (*he syneidesis, tò syneidós*, но иногда и *synesis*), «этого ужаснейшего, устрашающего обвинителя» (Полибий 18,43,13), в философии тематизировали уже старые стоики; о ней говорит Филон, а вскоре после этого она укоренилась и в христианской мысли — от изречений отцов-пустынников (напр. *Apophthegmata patrum*, Agathon 2, PG 65, 109 B) до высот антропологической спекуляции Оригена (напр. *О началах* II,10,4, изд. Srouzel-Simonetti SC 252. P. 384–385, русский перевод, Самара, 1993. С. 146–153).

40. Остерегайся [думать], будто для каждой твари имеется только один смысл/причина (*lógos*); их — множество и они соответствуют [состоянию] каждой твари. Святые Силы постигают истинные смыслы/причины вещей, но они не постигают первый Смысл, который ведом одному только Христу.

41. Всякая посылка имеет в качестве предиката либо род, либо различие, либо вид, либо свойство, либо акциденцию, либо то, что состоит из них. Но недопустимо какое-либо высказывание о Святой Троице. Незизреченному (*tò árreton*) должно поклоняться в молчании.⁴²

⁴² Перечисление категориального в изречении Евагрия — явный намек на один из самых влиятельных текстов поздней античности, *Eisagogé* Порфирия. По мнению Порфирия, для изучения аристотелевской науки о категориях «нужно... знать, что такое род, что различие, что вид, что качество, а что акциденция»; порядок и выражения точно совпадают у Евагрия (ср.: *W. Lackner. Zur gprophanen Bildung des Euagrios Pontikos*, в: Hans Gerstinger Festgabe. Graz, 1967. S. 24–25). Эта глава не только ясно выражает христианскую апофатику (в мистическом согласии с христологическим содержанием предыдущей), но и сокровенным образом обрисовывает отношения греческого и христианского мироощущений в перспективе александрийского христианства. Для Евагрия, как и для его учителя Оригена, мир делится на царство ангелов, демонов и человеческих душ (которые являются «опосредованиями» (*mesótes*) между духовным светом и тьмою). Над всем миром, в апофатической недоступности, царит Бог, пресвятая Монада, которая одновременно и Триада, Троица. Апофатика Евагрия подчеркнута: Бог неудобопостижаем умом; если что-то можем постичь, тогда это не Бог» (*Малый Антирэттик*, PG 127 5С; ср. КГ II, 11.21; Frankenberg 29). Бог у него возвышается над всеми категориями, полностью лишен лика и формы (ср. КГ V 62, V 55; 8 Вас 7). Он выше и самого единства; в своей полной простоте является принципом всякого единства (8 Вас 260 ВС). Из-за этого и Его троичность не является троичностью числа, но апофатической троичностью по ту сторону числа и количества (КГ VI,10–16; 8 Вас 2, 248, КГ 49 А). Все-таки «отрицательное богословие» Евагрия — также как и у христианских платоников вообще — не приходит к агностицизму. Евагрий с уверенностью живого, личного, молитвенного опыта и сознанием аналогии, которую создает человеческая богообразность, обосновывает апофатическое богословие: Бог есть сущный/существенный (*ousiódēs*) духовный свет (КГ I 35; VII 4); Он сущностное/существенное знание (КГ I 89, II 47, II 49, VII, 19; Frankenberg 29). Кроме того, в отличие от вещей, которые все без исключения существуют в области (возможного) противоречия и все по сути «потенциальны» (и поэтому в своей природе без Бога онтологически ущербны), Бог «сущностно/существенно благ» без всякого противоречия. И благодать здесь не значит лишь знание «природного богословия», но связана с Божьим «человеколюбием», Его «филантропией». В Иисусе, который — Эммануил, Бог есть с нами, «становится доступной Божией сущностью» (КГ III, 81; IV, 2). Окончательная синтагма «бесконечное незнание» находится лишь в видимом противоречии со всем этим. Она говорит, что человеческий ум, имеющий мистический опыт, может описать свое «интеллектуальное» и мысленное отношение с бесконечно Другим. Труды Евагрия ведут по пути к Богу и предупреждают: в практическом смысле апофатике соответствует его учение, как освободить «я» от всех эмпирических характеристик и качеств и вознести его до созерцания троичного Света в сверхиндивидуальном зеркале души.

42. Искушением гностика является ложное мнение (*hypólepsis*), складывающееся в уме относительно существующего (*hypárchon*), словно о несуществующем; либо о несуществующем, словно о существующем; либо о существующем, которое [представляется] не так, как оно есть.

43. Грехом гностика является ложное ведение либо о самих вещах, либо о их созерцаниях. Оно порождается или какой-либо страстью, или отсутствием видения блага, которое обычно взыскуется.

44. Праведный Григорий⁴³ нас научил, что и для самого созерцания также [необходимы] четыре добродетели: благоразумие и мужество, целомудрие и справедливость.⁴⁴ Делом благоразумия, говорил он, является созерцание умных и святых Сил, независимо от их логосов, ибо эти логосы, как передано [нам], обнаруживаются благодаря лишь мудрости. Делом мужества является твердость в истинах [христианского вероучения], даже когда воют [против них еретики], и невхождение в [область] не-сущих [вещей]. Свойством целомудрия является приятие [добрых] семян от первого Земледельца⁴⁵ и отвержение плевел, [посеянных врагом]. Делом же справедливости является изложение учений соответственно достоинству каждого [слушателя]: одни учения следует излагать туманно, другие — обозначать посредством иносказаний, а третьи — объяснять ясно для пользы людей простых.

45. Столп истины, Василий Каппадокийский, говорит: знание, происходящее от людей, укрепляется упражнением (*gymnasía*) и радением внимания (*meléte*), а ведение, рожденное благодатью Божией, усиливается праведностью, незлобивостью и милостью. Первое знание возможно воспринять и [людям] страстным, второе же доступно лишь для восприятия [людей] бесстрастных — тех, которые во время молитвы созерцают собственное сияние своего ума, озаряющее их.

46. Святой светоч египтян Афанасий говорит: Моисей получил повеление поставить стол на северной стороне [скинии]. И гностики

⁴³ Т. е. св. Григорий «Богослов», или Назиянзин (329–389).

⁴⁴ Речь идет о четырех главных добродетелях, с помощью которых стоики описали «образ» истинного этоса, который в Греции искали столетиями. В Практике 89 Евагрий три первых связывает с тремя частями души, и последнюю — с ее целостностью. — *Праведность*: платоники более подчеркивали понятие праведности как связующей добродетели, которая приводит три части души в гармонию; у Аристотеля и стоиков подчеркнут был концепт дистрибутивной, распределяющей праведности. Евагрий знает и первое понятие (Практик 89), но здесь на духовный уровень гностика возносит лишь последнее, которое полностью пронизано раздаривающей себя *agápe*.

⁴⁵ Т. е. Бога, Христа.

должны ведать, какой [из бесов] дует на них; и пусть они мужественно переносят всякое искушение и со рвением окормляют приходящих.

47. Ангел Тмуитской Церкви Серапион сказал: ум, утоляющий жажду духовным ведением, очищается; любовь врачует воспалившиеся части яростного начала [души]; воздержание (*enkráteia*) останавливает лукавые истечения желательного начала [ее].

48. Великий умозритель и учитель Дидим⁴⁶ говорит: всегда упражняйся (*gýmnaze*) [в размышлениях] о смыслах Промысла и Суда, стараясь [постоянно] помнить об этих предметах, ибо почти все претыкаются о них. Ты обретешь смыслы Суда в различии тел и миров, а смыслы Промысла — в тех способах [праведного жития], которые приводят нас от порока и неведения к добродетели и ведению.

49. Целью духовного делания является очищение ума и приведение его в состояние бесстрастия; целью естественного созерцания — раскрытие истины (*alétheia*), сокрытой во всех сущих; но отстранение ума от материальных вещей и обращение его к Первой Причине является даром богословия.

50. Всегда старайся изобразить образы, взирая на Прообраз (*archétypon*),⁴⁷ и не пропустить ничего из того, что содействует обретенной отпавшей.⁴⁸

⁴⁶ Дидим Слепец (ок. 313–398), александрийский богослов; загадочные предложения Дидима говорят об отпадении прежде существующих душ от общения с Богом и о способе апокатастасиса, восстановления всего в Нем.

⁴⁷ С помощью этого выражения Евагрий обозначает Бога, чья икона есть человек.

⁴⁸ Т. е. души. Евагрий намекает на оригеновское учение о предсуществовании душ, которые получили тело лишь как наказание за отпадение от сообщества с Богом. Евагрий различает два творения. В первом был сотворен единый корпус умных существ, который он называет энадой, Единицей. Множественность умов здесь вливается в единство созерцания троичного Бога. Но из-за разности в преданности Богу начинается движение (*kinesis*) и различение духов. Само движение духовных природ связано с грехом — откликом этого убеждения пронизаны все труды Евагрия. Единственным умом, который полностью предан Богу, является ум Христа. В другом творении каждый ум получает свое тело и место в разных мирах. Лишь телесное воплощение ума Христова, объединенного с Богом Логосом, сделало возможным истинное познание для падших. Постепенно все: люди, ангелы и демоны, через очищение вернутся в изначальное единство. Молитва является основным законом на пути этого возвращения.

ХРИСТИАНСКИЙ ЭТОС — УСЛОВИЕ ФИЛОСОФИИ?

...Мы изо всех сил должны заботиться о делании, через которое мы приходим к правильному благоговению (*eusébeia*), т. е. приобретаем чистоту мыслей. Ведь естественное (*physiké*) и богословское созерцание (*theoría*) являются плодом чистоты мыслей. Делание является ступенью на пути к созерцанию (*práxis epíbasis theorías*)... ведь, если не потрудимся в (нравственно-подвижническом) делании, совсем останемся без любви к Мудрости, *éremoi páses philosophías*.

Авва Филемон

«Гностик» Евагрия является монашеским, аскетическим духовным текстом: мудростью монаха для монахов, подвижника для подвижников, пустытника для пустытников. Имеет ли вообще смысл читать этот и подобные ему тексты, переводить их, изучать и размышлять о них?

Чтобы удовлетворительно ответить на этот вопрос, я должен сначала предупредить тебя, что взаимоотношения между аскетическим путем совершенствования и «обычным» христианским существованием в духовности христианского Востока отличаются от западного различия «сословий», духовности «евангельских миров» и духовности «заповедей»: Восток наряду со своим почитанием монашества более, чем Запад, осознавал, что Иисусовы заповеди блаженства адресованы каждому. Поэтому для христианского Востока духовность по сути дела является одной — монашеской:

*«Не заботьтесь о плоти для вожделения. Это писано не только для монахов, но для всех, живущих в городах. Может ли христианин, который живет в миру, позволить себе больше, чем монах, кроме того, что живет с женой? Это ему разрешено, но не более того; и надобно, чтобы он делал все так же, как и тот, кто живет монашеской жизнью».*⁴⁹

После этих известных слов великого учителя христианства св. Иоанна Златоуста разница между монашеством и жизнью в миру должна

⁴⁹ Толкование Послания к Евреям, 7,41.

означать лишь интеграцию закона в «немонашескую» духовность.⁵⁰ Все другие «советы» являются общими для всех: пост, бдение, непрерывная молитва, созерцательное чтение...

Пребывание в мире, в глазах восточных отцов, не освобождает нас от «монашества сердца» — и именно поэтому в видимой ограниченности и партикулярности проблем, которые рассматривает монашеская литература, часто выражаясь достаточно чуждым для нас способом, скрывается общечеловеческий опыт истины. Однако я таким образом лишь наполовину ответил на поставленный вопрос. Указывает ли данное утверждение лишь на смысл, который размышление о «ниптических»⁵¹ текстах предлагает всем нам, верующим в тайну Богочеловека и предвечной Троицы, которую Он явил по ту сторону всех апофатических бездн? Или сверх-личность аскетического опыта является одновременно и гарантией «трансцендентального»⁵² характера аскетических текстов и вызова, брошенного неверующей, но искренней мысли, если она последовательна в своей радикальности?

Поставлю тебе один из ключевых вопросов, который, по моему мнению, «Гностик» Евагрия неизбежно ставит каждой мысли — фило-

⁵⁰ Половая жизнь в ранней Церкви не была всеми воспринята как нужное зло. И в этом вопросе «ранняя Церковь была в значительной мере творческой, потому что ее выдающиеся представители не придерживались единого мнения» (*P. Brown. Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum. München/Wien, 1991. S. 439*). Самые великие богословы не поддавались дуализму нетелесной святости и телесной профанности, который создала позднеантичная религиозная культура. Сам Иоанн Златоуст, строгий аскет, например, писал: «У тебя жена? У тебя дети? Что слаще этого? ... Скажи мне, что слаще детей и жены, если хочешь жить по разуму? Ничего лучшего детей и жены, только если хочешь жить как подобает (*semnôs*)...» (Слова на Евангелие от Матфея, 38, PG 57, 428.) Тайна совершенного полового воздержания для отцов вписывается в «переизбыток дарований» Того, который дает все, который трансцендентен «сладо́сти семьи» и поэтому живет в боли и лишении, в счастье и свободе, ибо он радикально другой. Он живет христологическим измерением Эсхатона. Но это измерение и внутри Церкви понятно лишь тем, кто (и через собственное решение, без какого бы то ни было мистифицированного предопределения судьбы) призван стать «совершенным». Этот герметизм воздержания является лишь радикализацией церковной герменевтики, когда она становится опытом более узкого круга людей — монашествующих в данном случае. Ср. *P. Nella: Zōon theoúmenon. Prooptikes gia mia ortodoxi katanoisi tu anthropu. (Обоженное животное. Перспективы православного понимания человека). Афины, 1992. 3. изд. С. 86; O. Clément: Questions sur l'homme. Paris, 1972; C. Tresmontant. La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme. Paris, 1977.*

⁵¹ Т. е. «резвых»; греки так называют духовно-аскетическое делание, поскольку они пробуждают нас из духовной дремоты.

⁵² Относящийся к условиям знания как такового.

софской и постфилософской, христианской и нехристианской, религиозной или атеистической — вопрос об отношении этоса и знания. Вопрос звучит так:

Возможна ли вообще философия, которая могла бы быть противоположной христианскому этосу? Возможна ли искренняя любовь к мудрости без моральной свободы и ангажированности, которая полностью раскрывается как этически-аскетический образ существования в троичном Боге?

Вопрос покажется тебе безумным: множество философий, которые ни в коей степени не связаны с христианским этосом, доказывают, что это не только возможно, но и бывает плодотворным для развития автономной философской мысли. Выражение «философия» в нашем вопросе не означает все эти философии. Мой рискованный тезис допущен общей характеристикой новых течений мысли, тем, что они считают себя иными и существенно более глубокими, чем философское наследие традиционной метафизики: их метафилософичность переворачивает мудрость с ног на голову, нисходит до ее оснований,⁵³ редуцирует их до собственного видения желания⁵⁴ и т. д.

Но никакой сторонник упомянутых течений не уступил бы нам с тобой философию так просто: по убеждению приверженцев этих течений, современные философии не участвуют в духовной структуре традиции именно потому, что они сам *lógos* мудрости подняли на высший уровень. Они должны стать подлинной философией, ведь им удалось учредить себя как мета-философию.

Допустим, что это так. Пусть «философией» для нас будет та мысль, которая или участвует в общем *lógos*-е, духовно-историческом феномене, названном философией, или мысль, которая философию отменяет, т. е. упраздняет в двузначном смысле гегелевского *aufheben* (*снятия*). Несмотря на эту уступку затруднение остается.

Чтобы философию можно было отменить, надо ее знать, причем «изнутри», надо хотя бы на мгновение быть участником любви к Софии, даже если заранее знаешь, что и любовь, и мудрость, с твоей точки зрения, являются чем-то превзойденным, редуцированным или игнорированным.

Именно здесь место для моего вопроса.

Может ли метафилософская редукция, игнорирование или интерпретация вообще приблизиться к смыслу *фило-софской* речи? Смешной вопрос! Сколько раз я уже слышал ответ, когда представители всех пост-философских течений подробно говори-

⁵³ См. главу «Сущий и сущее».

⁵⁴ См. главу «Еще?».

ли о философской традиции как о чем-то, что они понимают и знают, в чем, может быть, даже являются специалистами? Следует ли из этого, что они могут — хотя бы на мгновение — и мыслить по-философски, что они могут суверенным образом понять, что такое философия, прежде чем выступать против нее?

Но что если весь необъятный океан их слов является неподлинным, беспредметным, неискренним, пустым лепетом? Что если и к сегодняшним мудрецам относятся горькие слова апостола: «Называя себя мудрыми, обезумели» (Рим. 1: 22)?

В противоречии с видимой безусловной доступностью рационально выраженной философии Нового времени, предания еврейской, греческой и христианской мысли содержат в себе некое не всегда высказанное *conditio sine qua non* мудрой и философской мысли — условие, которое применимо и к любой метафилософской попытке. Этим условием является определенный *этос*.

Под этосом, «нравственностью» я, вслед за Аристотелем, подразумеваю «то, с учетом чего мы являемся такими (какие мы есть) в своих действиях». ⁵⁵

С помощью такого отвлеченного определения мы приобрели содержание понятия и одновременно осторожное апофатическое отношение к самому этосу, ведь здесь я не стану говорить обо всех глубоких и важных попытках познать сущность морали и определить отношение разных элементов (особенно воли и рассудка) в учреждении этоса, не стану описывать и объяснять пестроту отдельных феноменов морального мира и т. д. В данном случае меня интересуют не вопросы онтологии и генезиса морали. Я хочу определить отношение аскетического этоса (как конкретного образа жизни) к философскому познанию (как к конкретному образу мысли). Для меня важно «трансцендентальное» условие, которое определяет не возможность знания как такового, а возможность философской мысли как духовно-исторического, феноменологически описываемого факта.

Итак, если я говорю об «аскетическом» этосе, это означает, что «то, с учетом чего мы являемся такими, какие мы есть», для самой философии определяется упражнением, напряжением, мучительной двойственностью и бескомпромиссной борьбой. О какой борьбе идет речь, о какой двойственности, и что значит философичность такого этоса?

⁵⁵ Аристотель. Поэтика 6, 1450a 5–6: légo de éthe, kat'hò poióús tinas eínai phamén tous práttontas.

В самых общих чертах: основной житейский, ищущий и гносеологический *éros*, вложенный в человека «по природе», становится философским *éthos-ом*, когда на таинственном перекрестке, в апофатическом пространстве свободы определяется как желание осмысленного и Сверхосмысленного — в противоположность возможным желаниям неосмысленного. То, с учетом чего мы являемся такими, какие мы есть, определяется как жизнь в согласии с Логосом, как жизнь, отвергающая не-смысл, рабство злого наслаждения.

Такой философский этос подтверждает вся традиция «западной» метафизики: еврейской, греческой и христианской мысли.

До Христа нашей философской традицией является греческая мысль, корнящаяся в глубоком и чистом этосе орфических прозорливцев, в очищающих Элевсинских мистериях, в мудрости Фалеса; в этической чувствительности Анаксимандра, которому сама динамика всех бесконечностей, «из которых» сотворены миры, раскрывается как нечто моральное по самой своей сути; в исследовании совести и в самоотрицании пифагорейских братств;⁵⁶ в элеатской нравственности, которая дает возможность мистического выхода из *dóxa-и*, из видимого мира в То, что истинно есть, — в Единственное;⁵⁷ в аристократическом радикализме Гераклита, который является единственным, кто может поднять человека над исчезающим течением тленного, ввергнуть его в объятия сверхрационального парадоксального Логоса «вечно сущего»; в контемплативном этосе Анаксагора, который выделяет Смысл (*noûs*) из ткани сущего; в чистоте и аскетической неумолимости Академии; в тихой серьезности Стагирита, в сверхчеловеческом, преисполненном достоинства этосе Портика и в мистическом пожаре раскаленной «объединяющей» нравственности неоплатоников.

Плотин писал: «Познание или прикосновение Доброго — нечто самое высокое, и Платон утверждает, что это и есть “высшее учение”. Он не говорит, что взгляд на Него является учением, но имеет в виду то нечто, что мы заранее о Нем узнаём. А учат (нас) соотношения (*analogíai*), лишения (*aphairéseis*) и познания о тех вещах, которые от Него (исходят) и которые являются своего рода ступенями (к Нему). По пути к

⁵⁶ Некоторые исследователи предание мысли как *exercitium-a* находят даже в предпифагорейских шаманских традициях, аскетических техниках дыхания и мнемотехнических упражнениях. Ср. E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley/London, 1969; J.-P. Vernant. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, 1971. P. 94, 108; M. Détienné. *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, 1967. P. 124; H. Joly. *Le renversement platonicien*. Paris, 1974. P. 67–70.

⁵⁷ Ср. мой комментарий в *Parmenid. Fragmenti*. Maribor, 1995.

Нему нас ведут очищения, добродетели, упорядоченность, прорывы в То, что доступно только уму...» (Энеады VI, 7,36).⁵⁸

Такое понимание «философии как средства достижения одухотворенной смерти и средства для восхождения души на небесные высоты... не является специфически платоническим», — как записал великий знаток философии той эпохи. «Эту тему мы находим во всех древних философских школах, будь то эпикурейской, стоической или кинической... Древние *саму философию* понимали как духовное упражнение». ⁵⁹

То, что философия древних коренится в аскетическом этосе, не является очевидным лишь для того, кто *не хочет* этого увидеть, т. е. того, кто говорит о философии на основе априорных замыслов, хотя сегодня, к сожалению, именно это является почти правилом: «Современные историки философии вообще остались пленниками старого, чисто теоретического понимания философии. Кроме того, и современные структуралистские тенденции не стремятся к тому, чтобы исправить такое ошибочное понимание, ведь духовные упражнения⁶⁰ (как суть старой философии) вводят в размышление субъективный, переменчивый элемент, который не согласован со структуральными моделями объяснения». ⁶¹

Динамический этос «духовного упражнения» в основе является общим для различных философов.⁶² Христианин, вслед за святыми отцами, может сказать, что философия в той мере, в какой она является любовью к Мудрости, есть «антиципированное участие» (Анри Бергсон) в христианском этосе.

⁵⁸ Порфирий, их издатель, отредактировал Энеады как аналогии духовного подъема: аскетическо-созерцательного освобождения от тела, через возвращение к Уму, до возвращения к Единому, по ту сторону Ума и бытия. Ср. *P. Hadot. La métaphysique de Porphyre*, в: *Porphyre (= Entretiens Hardt sur l'Antiquité Classique 12). Vandoeuvres/Geneva*, 1966. P. 127–129.

⁵⁹ *P. Hadot. Philosophy as a way of life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Oxford/Cambridge Ma. 1995. P. 242, 126.* См. также: *H. J. Krämer. Platonismus and hellenistische Philosophie. Berlin/New York, 1971.* По тезису Хадота, который вполне можно принять, такое понимание философии было утрачено лишь в позднем средневековье с развитием университета.

⁶⁰ Суть философии как «упражнения» в том, что она требует этически-аскетического труда, что она должна быть «философией, которой живут»; упражнения эти были «духовными», поскольку «содержали целостный дух, целостный образ жизни» (*A. I. Davidson. Introduction*, в: *P. Hadot, op. cit. P. 21*).

⁶¹ *P. Hadot, op. cit. P. 108.*

⁶² Ср. статью «Ethik» в *Realenzyklopädie für Antike und Christentum 6. Stuttgart, 1966. S. 646–796.*

Любому, чье сердце испытало прикосновение мистического крыла голубя Духа, ясно, что «драма христианства разыгрывается не между добрым и злым, а между левым и правым разбойниками» (Оливье Клеман / Olivier Clément) и что, по словам кардинала Николая, «Иисус пришел не для того, чтобы поучать нас, что такое жизнь, или чтобы исправить наши жизни, но для того, чтобы стать и быть нашей жизнью». Однако античная философия сама, в лице греков, видевших *télos* своего философского поиска во Христе, выбрала своим «водителем к Христу» «свет, который исчезает при восходе солнца» (Климент Александрийский). Тайна распятой Мудрости не открылась множеству греков, искавших мудрость. И резкий Тертуллиан, со своим выкриком «Афины! Что у вас общего с Иерусалимом?!» — также прав.⁶³ Однако точно и другое: благодаря Христу и в Нем освобожденная от языческой «обращенности сердца в себя» (св. Августин) и тяжелого «пелагианского» имморализма, от отсутствия смирения, христианская философия находит себя и в этическо-аскетическом трепете ответственной свободы, и в сохранении эллинистического этоса, хотя этот человеческий этос стоит безгранично ниже богочеловеческой «жизни во Христе».

Самый известный сборник духовных текстов христианского Востока, *Philokalia tôn hierôn neptikôn* (Добротолюбие) начинается с трактата стоической этики (под именем св. Антония). В 79 тетради *Patrologiae graecae* Миня (Migne) можешь под именем св. Нила найти «Справочник» (на самом деле *Encheiridion* Эпиктета); образы и выражения Платоновской и платонической этики можно найти во многих сочинениях — от св. Иустина Философа до св. Дионисия Ареопагита, от великих Каппадокийцев до Максима Исповедника. Деонтология Портика присутствует уже у самых ранних латинских апологетов, и ты можешь ее узнать в Цицероновском очерке *De officiis* св. Амвросия.⁶⁴ Что нам еще сказать о средневековой интеграции аристотелевской и платонической⁶⁵ этики в христианское учение о морали? Все это лишь горстка фактов, которая показывает нам, насколько христианская мудрость осознавала таинственную общность с философской Элладой.

⁶³ С этим мощным и совершенно истинным антифилософским чувством «Römerbrief» К. Барта, ср. мысль Льва Шестова: *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*. Paris, 1967. 2. ed.

⁶⁴ О присутствии стоиков в мысли отцов см. обширную работу *M. Spanneut. Le stoicisme des Pères de l'Église*. Paris, 1957, и *J. Stelzenberger. Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moraltheologische Studie*. München, 1933.

⁶⁵ Ср. *H. van Lieshout. La théorie plotinicienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme Théologique de saint Thomas*. Friburg, 1926.

И каково отношение христиански преобразованного этоса к познанию? Как и в случае языческой мудрости, без первого и второе не может ни возникнуть, ни существовать.

Уже ветхозаветные книги мудрости полны знаков этого таинственного закона духовного мира. Раби Давид Кимхи (David Kimhi) (1160–1235), великий еврейский грамматик и комментатор Священного Писания, подытожил этическую мудрость синагоги, рожденную в синайском огне: «У любого человека, боящегося согрешить, страх идет впереди его мудрости (*hohmato*), и поэтому его мудрость может сохраниться; человек же, чья “мудрость” ходит впереди его страха согрешить, имеет непостоянную мудрость».⁶⁶

Новый Израиль и в этом будет лишь полнотой ветхого. Ориген в книге *Против Цельса* приводит как пример христианского учения необходимость «презирать все чувственное, временное и видимое, а осуществлять (*práttein*) все, что способствует обществу с Богом и созерцанию (*thoria*) умопостигаемых и невидимых вещей».⁶⁷

Св. Григорий Назианзин в известном 33 слове против евномиан предупреждает, что говорить о Божиих вещах «не дело каждого, но опытных, тех, которые прошли путь созерцания (*thoria*) и до этого уже очистили душу и тело — или хотя бы очищают их, чтобы быть более умеренными. Если нечистый дотрагивается до чистого — это также опасно, как если бы открыть больной глаз лучу солнца...» В 20 слове тот же отец Церкви пишет: «Если веруешь мне, дерзкому, который говорит о Боге... тогда возвысься образом своей жизни (*di' politeías*). С помощью (само)очищения восприми Чистого. Хочешь стать тем, кто говорит о Боге (*theólogos*) и достойным Божества? Соблюдай заповеди (Божии)! Ходи в согласии с (Божиими) повелениями! Ведь делание есть ступень к созерцанию... Ревностно служи своей душе телом! ... Ты можешь быть более “философским” (*philosophóteros*), чем другой на словах, но в любом случае ты ниже Бога. Может быть, ты “умнее” другого, но ты и тогда отдален от истины настолько, насколько твое бытие (*tò eínaí sou*) является второстепенным по отношению к Божиюму».⁶⁸

В V веке великий отец Церкви св. Кирилл Александрийский выразил со всей онтологической обобщенностью закон этой «этической гносеологии»: «Человеческий ум (*noûs*) видит остро и ясно, и безошибочно

⁶⁶ Предисловие к книге Иошуи; перев. по D. Petavius. *Opus de theologicis dogmatibus*. Venetiis, 1745. Т. I. P. 26.

⁶⁷ Против Цельса 3, 56.

⁶⁸ PG 35, 1080 AB.

принимает познание сущих вещей (*he tôn ónton gnôsis*) если он смиренен, взвешен, привык избегать пустых и отвратительных представлений. Но если этот ум огрубеет из-за какой-то страсти (*páthe*), то он никогда не узрит Божией красоты». ⁶⁹ Св. Иоанн Лествичник, великий систематизатор духовного предания христианского Востока, спрашивает: «Кто даст мне крылья, яко голубиные, и полечу через делание (*praktiké*), и найду мир в созерцании (*theoría*) и смирении?»

От западных отцов возьму в свидетели лишь «учителя церквей» св. Августина. В своем, вероятно, самом глубоком творении, *De Trinitate* (О Троице), епископ Иппонский пишет, что «*summum bonum*⁷⁰ может увидеть лишь *purgatissimis oculis*, тот, у кого очищены очи (духа)».

Истинное содержание любви к Мудрости уже в конце античности раскрывается как аскетический радикализм влюбленных в Бога: философ *katexochén* есть монах.⁷¹ И западное средневековье продолжает это предание. Ричард Сен-Викторский (†1173) написал: «Кто томится желанием созерцать Бога и готовится к созерцанию Божиих вещей, пусть старается приобрести чистоту сердца». ⁷² Ведь лишь «там, где любовь, там и око» (*ubi amor, ibi oculus*).

Роджер Бэкон (Roger Bacon, 1214–1294), *doctor mirabilis*, дерзновенный знаток «опытов», со всей уверенностью эмпирика знал, что «внутреннее просветление зависит от внутренней чистоты — *malus est ignorans, sapientia non stat cum peccato*».

Как античная, так и патристическо-схоластическая философия ставят основополагающий интерес к этике условием, без которого абсолютно невозможно участвовать в познании мудрости. Если нет даже возможно-

⁶⁹ Первый разговор о Троице; 386.

⁷⁰ Т. е. высшее Добро — «имя» Абсолютного, которое занимает центральное место в греческой и эллинистической платонической онтологии.

⁷¹ Об истории выражения «философия» см.: *J. Leclercq. Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age, Studia anselmiana 43. Rim, 1961. P. 43; A. M. Malingrey. «Philosophia». Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J. C. Paris, 1961; G. Bardy. Philosophe et philosophie dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, Mélanges M. Viller, в: Revue d'ascétique et de mystique, 1949; J. Leclercq. Pour l'histoire de l'expression «philosophe chrétien», в: Mélanges de science religieuse. Lille, 1952; историческое введение в сборник *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts (Band I: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert)*, изд. E. Coreth SJ, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer. Graz, 1987; для более подробного философско-богословского анализа семантических перемещений см.: *H. U. von Balthasar. Philosophie Christentum Mönchtum I.*; в: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln, 1960. S. 349–361.**

⁷² *Benamin major*, l. 3, гл. 24.

сти такого усердия, тогда ты не сможешь судить о традиционной философии, не сможешь ее толковать, добраться до ее основ.

Даже исключения в отношении общего мнения остаются исключениями: идет ли речь о смелых формулировках в богословских трактатах о благодати (которые находятся на ином онтологическом уровне), или об откликах сократовского парадокса, согласно которому никто не согрешит сознательно.⁷³

Думаешь, что в философии Нового времени в отношениях между этосом и познанием произошло нечто столь важное, что могло бы уверить нас с тобой, будто их загадочная нерасторжимость потеряла силу, что наш эон открыл какой-то новый путь к философии в обход этоса?

Я уверен, что этого не произошло, хотя такое предположение говорило бы о необычном разрыве между философским и нефилософским началами в мудрости Нового времени. Индикаторами «нефилософскости» и «антифилософскости» мысли Нового времени являются именно те характеристики, которые современная метафилософская мысль приписывает философской мысли как таковой и потом проецирует их в ее прошлое. Более глубокое знакомство с Ренессансом, с гуманизмом (когда он не был лишь смещением акцента в антропологии святых отцов), с Просвещением и либеральной Реформацией может только укрепить нашу уверенность в безусловной связи этоса и познания. То, что в системах Нового времени действительно является сомнительным, и, может быть, даже роковым — т. е. абсолютизация отдельного аспекта осмысленности сущего как такового, его дискурсивно понятой рациональности, — часто катафатическая пошлость⁷⁴ и отсутствие чувства тайны, присущие не только мысли Нового времени. Здесь на самом деле речь идет о более радикальном человеческом искушении, о метафизической дилемме, в которой Новое время (в зависимости от степени отпадения от таинства Церкви)

⁷³ Сущность этого парадокса есть убеждение, что всякий, кто может в жизни осознать добродетели, тем самым непосредственно доказывает, что в нем присутствует этическая ангажированность — и если это так, то, с точки зрения сократовской внутренней этики, он не может грешить, поскольку вступил бы в противоречие со своей ангажированностью.

⁷⁴ Катафатическое богословие само по себе и гармонизированное с апофатическим никак не является чем-то второстепенным, но выражает существенный аспект духовного опыта и самого Бога: «Катафатическое богословие является методическим элементом в формальном основном понятии богословского учения о принципах. Катафатическое богословие, поэтому, положительно утверждает то, что лишь *на основе выхода (Heraustrreten)* божественного Принципа — в сотворении, или в особом откровении — вступит в *верующее* сознание человека» (курсив мой — Г. К.). (J. Hochstaffl. Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München, 1976. S. 134.

определялось по-разному: часто односторонне и часто ошибочно, но почти никогда без своего рода честности, и поэтому никогда — однозначно. Вне сомнения, философская мысль Нового времени является философски убедительной, если ее сравнить с духовно карликовой однозначностью «постмодернистской» софистики, которая с таким наслаждением рассуждает о заблуждениях Нового времени. Во вневременной области человеческой свободы, в сфере выбора между Божьим и собственным логосом, между Словом и собственным словом, Смыслом и собственным смыслом, Новое время не сомневалось в осмысленности своей тоски. Диалектика мысли Нового времени состоит именно в смене отношений между этически-религиозно двузначным «трансцендентальным» эгоцентризмом, с одной стороны, и удивлением по поводу открывающейся осмысленности и обоснованности сущих вещей в таинстве Абсолюта, который через Я структурирует мир, — с другой. В моменты, когда «рационализму» Нового времени удавалось созерцать данность смысла (а не только создавать его) и в своем чистом Я видеть Икону (а не демонически изуродованный акт самотворения),⁷⁵ ты можешь в его полете мысли увидеть *этическое* усердие. Тот же этос, который нежно светил эллинам, влюбленным в Мудрость, и возгорелся на Горе блаженств, тот же этос, который как отражение фаворского света вдохновлял мысленные искания святых отцов и животворил готическую аскетику, «пустыню» схоластического дискурса. Рассудочность Нового времени — подобно стоикам прежних времен — часто душила этот этос автономией и катафатической закрытостью. Подъем романтики раздробил этот этос на множество лампадок возле алтарей всевозможных идолов. Но отрицание этоса все-таки остается исключением и перекликается с отказом от философии. Новое время в принципе не дерзнуло отрицать ни «кардинальные», ни «теологиальные» добродетели. Поэтому Спиноза может быть великим философом, поэтому Кант с истинно непревзойденной строгостью может мыслить трансцендентальную онтологию и сомневаться в значимости натуралистически структурированной метафизики. Декарт, Спиноза, Кант и их наследники являются философами в той мере, в которой им благодаря этическим усилиям дано было созерцать сущее как таковое в его последней, апофатической осмысленности. *Новые и старые «разумники» не являются философами, поскольку рациональное, онтическое, «научное» насилие над сущим, понятым без учета его открытости и обоснованности в*

⁷⁵ См. более подробный анализ двойственности Нового времени, проявившейся в некоторых его основных представителях, во второй части главы «Еще?».

Таинстве, коренится в этической ереси, в неморальном выборе самоутверждения, самоспасения, самообожения. Демонический этос: «*Eritis sicut Deus*»⁷⁶ воспрещает удивленное, любящее, смиренное философствование.

Христианин знает и верует, а нехристианин живет опытом, признается ли он сам себе в этом или нет: Солнце Софии, любимой и взысканной, не может подняться, если в тишине праведности и чистоты мир не погрузиться в ночь посюстороннего, если сам не пойдет Ей навстречу, с мудростью в боли и смелостью в опасности.

Упомянутые современные пост-философские «философии» «вышают» себя над этосом: в согласии со своим основным пониманием истории мысли они сводят его, как и метафизику, к манифестации страсти, к структуральной пермутации, к закрытому выражению интересов, напряженностей и консенсусов в этически глухом общественно-историческом процессе, или к бытийно-историческому динамизму, лишенному даже поверхностной «аксиологии». «*Ethos anthrópoi daimon*» уже не является достаточно «глубоким» изречением, если означает, что характер определяет судьбу человека. Оно истинно лишь тогда, когда показывает нам, как «хорошо» человеку быть во власти иррациональности языческо-божественного.⁷⁷ Конечно, и унижение этоса имеет свою традицию, даже очень богатую: от софистов до революционной морали и разных нигилизмов постмодернизма. Но все это для умных мужей античности и средних веков не было философией.

Итак, могут ли все сегодняшние «бледные атеисты, антихристы, аморалисты, нигилисты, скептики, агностики духа» (Ницше) понимать, что говорят, когда рассуждают о метафизике Предания? Могут ли они искренне «мыслить вместе» с древними и сегодняшними влюбленными в Мудрость? Могут ли с ними переживать направленность мира в *tà metá tèn phýsin*, в То, в чем бытие (*phýsis*) является лишь вестью? Или, наоборот, истинны слова современного греческого христианского философа, утверждающего, что «истину вещи узнаем лишь в пределах личностного отношения, которое означает (воз)можность *ис-хода* (*éxstasis*) из закрытого круга жизни (т. е. естественной индивидуальности), смиренное изучение (*spoudé*) логоса вещей, любовное восприятие самого логоса», и

⁷⁶ Т. е. «будете как Бог», — не по благодати, как вам обещано в таинстве обожения, но сами по себе.

⁷⁷ См. А. Stres: Človek in njegov Bog. Ljubljana, 1995. S. 235–240.

поэтому: «знание о мире, знание истины вещи есть этическое достижение (*katóρθoma*), которое осуществляется в рамках аскезы»?⁷⁸

Евагрий Понтийский, великий аскет и метафизик, смело пользовавшийся эллинской спекуляцией, в своем «Гностике» и других трудах свидетельствует о самой тесной связи между этическо-аскетической практикой (*praktiké*) и философским познанием (этимологически *physiké* — «учение о бытии») в самом благородном, самом архаическом и традиционном значении слова; свидетельствует о причинной связи между моральным усердием и созерцанием (*theoría*), «не-сокрытости (*alétheia*), скрытой в вещах», т. е. открытию подлинных смыслов (*lógoi*) сущих вещей:

«Ведь люди, одолеваемые страстями и (стремящиеся) исследовать логосы телесных и нетелесных (вещей), подобны больным, которые рассуждают о здоровье. Наоборот, когда душа тяжело сотрясается (под ударами) страстей, ей следует вкушать сладкие соты меда... Грехом умозрителя (гностика) является ложное ведение либо о самих вещах, либо об их созерцаниях. Оно порождается или какой-либо страстью, или отсутствием видения Блага, которое обычно взыскуется».

Понимание философии (*physiké*) как экзистенциальной распятости между аскетическо-этическим напряжением и апофатической открытостью мысли каждого читателя этого текста — не только христианина — обращается к нам с вопросом: возможна ли вообще философия, отвергшая этос, интегрированный в христианскую мысль? И поскольку решительное «нет», исходящее из опыта, является душой мышления Евагрия, сердцем его исканий, сам он может быть столь важным свидетелем христианского — и философского — Предания.

Мы уверены, что каждая философия⁷⁹ основывается на аскетическо-этическом усердии, и христианская аскетическая литература (как привилегированный *tópos* христианской философии), действительно, как свое воспринимает это усердие, так что углубляет и преобразует его, что показывает его пределы и облагораживает его — никогда не отрицая его. Также мы уверены, что каждая свободная мысль, когда она хочет вознестись над философией (над «традиционной метафизикой»), должна иметь возможность изнутри понять саму эту философию как духовно-исторический факт. Тогда следует, что только та мысль свободна, которая ощуща-

⁷⁸ Ch. Jannaras. *Tò prósoπο καὶ ἡ ἐρὸς*. Athenai, 1987. P. 120.

⁷⁹ Это действительно как для античной, так и для философии Нового времени, тем более для восточных «философий», которые вообще построены на взаимосвязи морали и сознания; ср. Čedomil Veljačić. *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filosofiji*. Beograd, 1982.

ет себя обязанной этосу (потенциально христианскому, т. е. открытому для «Христового закона»), и может надеяться, что ей удастся *Aufhebung*, ее гегельянское упразднение философии. И только в этом случае она бы с полным правом называлась честным именем философии.

Поэтому *остается в силе* изначальный парадоксальный тезис: *причастность к христианскому этосу является условием философии как таковой.*

Стоит ли удивляться аналогии между отношением философской этичности и христианским этосом, с одной стороны, и апофатизмом и учением о Троице, с другой?

Каждый искренний и до конца доведенный онтологический анализ открывает нам сверхонтологическую тайну и, таким образом, — доступ в пространство, в котором возможно восприятие откровения сверхсущей Троицы (к чему, конечно, человек не может быть принужден философией, ведь это осквернило бы мистерию «ночи веры», которая не должна быть актом принуждения, но свободы и любви, когда сам Возлюбленный является единственной причиной преданности). Так и философский этос является пространством возможной богочеловеческой жизни во Христе (это, конечно, не значит, что кто угодно может с помощью разума и воли, а не доверяясь Сверхразумному, взять на себя иго сверх-этической любви Учителя).

Если кто-нибудь думает, что имеются причины для упразднения философии, но не участвует в (хотя бы «анонимном») христианском этосе, пусть спокойно упраздняет философию: то, что он по своему убеждению намеревается упразднить, скрыто от него бесконечно далеко, в «Том, что невозможно разграбить», что, как херувимским мечом, охраняется с помощью неумолимой логики Благого.

P.S. Чтобы не было недоразумения — а эта опасность всегда появляется при подобных «морализаторских» размышлениях: я смотрю на повышенные требования и условия, которые отцы ставят перед философским познанием, не с каким бы то ни было самодовольством, но с болью в сердце. Да помилует Господь всех нас, кто слишком поспешно прикасается к пречистым тайнам. Но смотри, именно это болезненное *Kyrie eleison* дает мне возможность ощутить общность с отцами — и с философией...

III ГЕРМЕНЕВТИКА ДУХОВНОГО

«Евпрепий»

«Евпрепий» — незнакомец, в некотором смысле апофатическая личность, каких много в истории духовности. Вероятно, под этим именем предание скрыло духовную мудрость Евагрия Понтийского, о котором я только что писал тебе. *Имя* Евагрия из-за церковного осуждения его учений со временем тоже стало опальным.

Седьмой рассказ об этом известном неизвестном¹ является законченной литературной единицей в так называемом алфавитном Патерике, самом известном из всех «сборников рассказов (*diégeseis*) и изречений (*apophthégmata*), которые связаны с пустынноческими отцами и матерями, и являются самым древним жанром аскетической литературы».²

Эти сборники являются сегментом коптской традиции, сегментом, который так влиял на духовность православного Востока и одновременно католическо-протестантского Запада, что один из лучших знатоков духовности Православия Ириней Хаушер (*Irenée Hausherr*) записал: «Если изучаете историю духовности или духовной жизни Церкви, увидите, что каждый раз, когда в Церкви наступает духовное возрождение, отцы пустыни становятся заново актуальными, либо вследствие этого возрождения, либо как его причина, или и то, и другое одновременно».³

В византийском и западном средневековье кроме Библии никакие другие творения не читались и не переписывались чаще Патерика. И о более поздних временах знатоки говорят, что мудрость изречений пустыльников была на удивление плодотворной: она была в сердце зарождающегося русского монашества, она присутствовала, когда появилась *Devotio moderna*, она вдохновила францисканские харизматические движения и была духовной опорой пиетистских общин в лютеранской Германии, она присутствовала в духовности Джона Везлия (*John Wesley*), Иоганна Арн-

¹ *Apophthégmata gerónton*, Euprepios 7, PG 165, 172.

² *Demetriou G. Tsáme. Meterikón*. (Повести, апофтегмы и жития святых матерей пустыни, аскетов, святых жен православной Церкви), тет. 1. Thessaloniki, 1990. С. 31.

³ *Orientalia christiana periodica*. Roma, 1967. Тет. 33. P. 359.

да (Johann Arnd) и Готфрида Арнольда — и тем более в филокалических движениях и возрождении монашества в Румынии, России и Греции⁴ и в современном возрождении исследования патристической литературы.⁵

СЕДЬМАЯ АПОФТЕГМА

Известный египетский подвижник авва Евпрепий в начале своего монашеского пути пришел к одному старцу и спросил его:

— Авва! Дай наставление, как мне спастись.

— Если ты хочешь спастись, — ответил ему старец, — то когда придешь к кому-нибудь в гости, не начинай говорить, пока тебя не спросят.

Евпрепий, пораженный этими словами, поклонился старцу и сказал:

— Много читал я книг, но такого наставления еще не знал.

И ушел, получив большую пользу для своей души.

⁴ Ср. *G. Couilleau. L'actualité spirituelle des Pères*, в: *Les Pères du Désert des maitres actuels?* Paris, 1986 (*La vie spirituelle* 670). P. 302.

⁵ Для нее характерно большое число переводов на современные языки: новогреческий, французский (изд *L. Regnault* в пяти частях: *Les sentences des Pères du Désert*. Solesmes, 1966–1985), английский, немецкий, голландский, испанский, итальянский, польский, болгарский, румынский, русский, грузинский, эфиопский и т. д. (Цит. по: *L. Regnault. Des Pères toujours vivants*, в: *Les pères du désert des maitres utiles?* Paris, 1986 / *La vie spirituelle* 669. P. 199), большой интерес немонашеских кругов к аскетической словесности, и наконец, живое научное исследование: например, в 1983 году, на Конгрессе патристических исследований в Оксфорде была впервые введена секция, посвященная апофтегмам, а Антуан Гийомон в том же году посвятил им серию лекций в Collège de France.

О ТРУДНОДОСТУПНОСТИ ИЗРЕЧЕНИЙ

Дорогой мой, — прости, ты мне все более и более близок своей неизвестностью — *размышление* о фрагменте, пусть даже и очень важном, не может остаться размышлением о *фрагменте*: если это размышление должно быть мыслью, оно всегда мыслит целое. Вопрос, который хочется затронуть, по моему убеждению, не является решающим лишь для понимания греческо-латинско-славянской традиции «патериков»; он не является лишь главной герменевтической проблемой понимания всего богословия коптских отшельников, но приводит нас к основной герменевтической проблеме христианской философии, а именно — к вопросу о возможности узнавания и толкования духовного.

Изначальный вопрос гласит: *каковы условия понимания сборников апофтегм* (т. е. духовно акцентированных рассказов), или, точнее, *каким является герменевтический a priori, который освобождает смысл и делает возможным интерпретацию этих текстов?*

Удовлетворяющим ответом мог бы стать подробный литературный анализ, который наряду с использованием всех современных методов (например, исследований семантики аскетической литературы в контексте греческой литературы и религиозно-исторической ситуации, структурных исследований определенных литературных единиц, методов библейской филологии, особенно «истории видов» и «истории редакции» на материале апофтегматической литературы, оценки риторических элементов текста и т. д.) показал бы, каким образом значение аскетических текстов ускользает от всех «научных» приемов, причем ускользает иным образом, чем от интерпретации ускользают творения других литературных жанров. Для понимания этой литературы наряду с учетом постулатов и методов какой бы то ни было феноменологической герменевтики существуют еще и пневматические, духовные условия.

Hermeneia таких текстов ведь не может ограничиться тем, чтобы стать истинным толкованием. Она должна быть и толкованием истинности, и раскрытием в жизненном опыте истины самой. Аскетическая литература выступает как переложение в слова Истины и как истинное свидетельство:

«Когда блаженный сел, чтобы говорить о (духовной) пользе, он начал приводить слова святых отцов... и сказал: “Какую силу имеют слова святых! Действительно (*alethôs*), если что-то изрекли, они высказали из

опыта (*peira*) и Истины (*alétheia*), как говорит божественный Антоний. Да, эти слова сильны потому, что их сказали люди, закаленные практикой (*émpraktoi*), ведь — как сказал один из мудрых — пусть твоя жизнь подтвердит твои слова”». ⁶

Безупречный филологический и глубокий философско-богословский анализ аскетической литературы пока еще только *желанен*, хотя для него мы имеем сегодня хорошие основы. ⁷ Но подлинное «толкование» этой литературы может быть делом только тех подвижников духа, которые в уединении внутренней и внешней пустыни живут непрерывным, всегда живым мистическим Преданием. Давай и мы с тобой попробуем найти самую короткую дорогу и по примеру прежних паломников-богоскателей, которые посещали святых отшельников и старались в течение нескольких дней почувствовать, о чем идет речь в Скитах, побыстрее узнать, какие условия необходимы для понимания сборников апофтегм.

Смысл аскетической литературы может быть выявлен лишь в том случае, если нам удастся открыть и потом соблюсти требования, которые для писателей и редакторов, так же как и для читателей, были бы само собой разумеющимися. Сказанное опирается на основные знания современной философии языка: «Утверждение, согласно которому значение связано со структурой языка и с правилами, которые регулируют его символы, вместе с признанием, что существуют разные под-языки или лингвистические структуры, это утверждение является одним из наиболее зрелых достижений всего аналитического движения, удалившегося от позиции, для которой “верификабельность” является единственным критерием значения... Если философия должна провести анализ религиозного языка, она обязана застраховаться не только от нарушения собственной идентичности, но и от повреждения, навязывая ему свои правила и критерии идентичности религиозного языка»». ⁸

⁶ *Авва Зосим*: Полезные главы (*Kephálaia ophélíma*) 14, 1; в: *Abbá Esaíou. Asketikoi lógoi / Abbá Zosíma. Kephálaia ohélíma / Abbá Dorotheou. Pragmateíai kai epistolai* (изд. P. K. Chrestos). Thessaloniki, 1981 (Philokalía tôn neptikôn kai asketikôn 12). S. 186.

⁷ Ср.: *D. J. Chitty. The desert a City. An Introduction to Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire.* Oxford, 1966 (фр. перевод: *Et le Désert devint une cité.* Bellefontaine, 1980); A. Guillaumont: *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme,* Bellefontaine, 1979.

⁸ *B. L. Clarke: Language and natural theology,* Hague/Paris, 1966, (*Ianua Linguarum XLVII*), с. 19; 20. Ср. Введение в современную лингвистику как возможность обоснования дискурса о Боге в *E. Güttgemanns: Einführung in die Linguistik für Textwissenschaftler 1. Kommunikationstheoretische und semiotische Modelle.* Bonn, 1973, и сборник: *Language, Meaning and God,* изд. B. Davis OP. London, 1987.

Убедительный анализ особенностей языка в контексте религиозного опыта представил Ян Т. Рамзей (*Ian T. Ramsey*) в работе «*Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*». По мнению этого аналитического философа, в процессе различения религиозного языка мы всегда должны задавать себе два вопроса:

1. Какова эмпирическая укорененность «богословских» текстов?
2. Какой язык является подходящим для той или иной ситуации?

По его убеждению, опирающемуся на пронизательные размышления о природе феномена языка, религиозная ситуация обусловлена специфическим соотношением между различением (*discernment*) и преданностью (*commitment*). Их Рамзей именует «неясным/подлинным различением» (*odd-discernment*) и «полной⁹ преданностью» (*total commitment*). «Неясное различение» здесь нужно, чтобы обозначилось положение, которому не соответствует индикативный язык. Такое определение языковой специфики духовных текстов является конкретизацией общего видения сути феномена языка, на который обращал внимание поздний Витгенштейн с помощью своего понятия «языковой игры» (*Sprachspiel*). Это понятие эффективно перенесло тематику значения из языковой имманентности философии языка в сферу вопроса о конкретном «окружении» речи: когда меняется языковая игра, меняются понятия, а с понятиями — и значение слов».¹⁰

Никакая рефлексия о «духовном», которая не понимает того, что религиозный язык «вызывает в сознании сугубо личную ситуацию» (*distinctly personal situation*),¹¹ и тем более никакое «окружение» не может иметь ни малейшей возможности, чтобы приблизиться к значению сказанного.

Духовные тексты требуют не только перевода в наши концептуальные сети, но «эти тексты должны перевести нас, прежде чем мы сможем перевести их».¹² Какое бы то ни было рефлексивное понимание

⁹ Полная преданность для него одновременно означает совсем личную преданность, как преданность любящих друг друга людей или родственников, а также и универсальную преданность, как, например, общезначимость «логической» истины.

¹⁰ *L. Wittgenstein*. On Certainty. Oxford, 1969, sect. 65; ср.: *Philosophical Investigations*, p. 119 (Язык как «Lebensform», облик жизни); Zettel, Oxford 1967, sect. 173.

¹¹ *I. T. Ramsey*, op. cit. С. 38–39. На эти тезисы Рамзея непосредственно ссылается Поль Рикер, чье «совокупное мышление по крайней мере *in obliquo* относится к объяснению св. Писания» (L. Dornisch). Ср. *P. Ricoeur*. *Biblical Hermeneutics*, в: *Semeia* 4 (1975).

¹² *E. Fuchs*. The hermeneutical Problem, в: *The Future of Our Religious Past*. P. 277; цит. по: А. Thiselton: *The two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Grand Rapids, 1980. P. 73.

духовного должно осознавать, что «язык что-то сообщает лишь тогда, когда выражает *опыт*, в котором и мы участвуем». ¹³ Этот опыт, в своем отличии от языкового и в своей ступенчатости, ¹⁴ означает преобразование всего духовного дискурса в *символ* как «привилегированное место опыта “излишности” (*surplus*) означенного». ¹⁵

Предпосылки «сугубо личной ситуации», с которыми мы имеем дело в случае апофтегм, и «политика провозглашения» (*politique de l'énonciation*), ¹⁶ лучше всего видны в прологах к текстам и содержат окаменевший вековой опыт и переложенные в буквы слезы пустынников.

Рассмотрим характерные введения к двум, вероятно, самым известным творениям пустынноческой литературы: к сборнику «*Gerontikón*» (известен и как *Arophthégmata patéron*. лат. *Arophthegmata patrum*) и «*Lausaikón*» Паладия (Лавсаик, или лат. *Historia lausiaca*). ¹⁷ «Геронтикон» начинается так:

«В этой книге описана аскеза вместе с добродетелями (*enáretos áskesis*), достойный хвалы образ жизни и изречения (*rhéseis*) святых и блаженных отцов с намерением, чтобы все, кто желают осуществить небесный образ жизни (*politeía*) и идти дорогой, ведущей в Царство небесное, стремились учиться и подражать им (*pròs zêlon kaè paideían kaè mímesin*). Надо знать, что святые отцы, которые воодушевились этой блаженной монашеской жизнью и которые ей учили, более всего старались не сделать ничего показного, особенно когда уже горели в божественном и небесном эросе (любви) и увидели, сколь ничтожным является все, что люди понимают как красивое / благое (*kalá*) и достойное почитания. Они скрывались и из-за своего великого смирения утаивали большую часть своих подвигов и таким образом проходили путь согласно воле Божией (*katá Theón*). Поэтому никто не может подробно описать их жизнь, исполненную добродетелей. Те, кто весьма старались, записали лишь малую часть слов и дел, которые (отцы) осуществили — и записали их не

¹³ E. Schillebeeckx: *The Understanding of Faith. Interpretation and Criticism*, London 1974; по A. Thiselton, op. cit. P. 109.

¹⁴ Условием осмысленного духовного причастия является то, что опыт говорящего субъекта превосходит опыт того, к кому он обращается, хотя в некоторой мере оба участвуют в одном и том же.

¹⁵ P. Ricoeur. Forword, в: D. Ihde: *Hermeneutic Phenomenology*. Evanston, 1971. P. 17.

¹⁶ Ср. M. de Certeau. *La Fable mystique, XVIe–XVIIe siècle*. Paris, 1982. P. 226.

¹⁷ Наряду с ними надо упомянуть хотя бы пролог «Истории монахов в Египте» (*Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles 1971 = *Subsidia Hagiographica* 53, изд. A. J. Festugière).

потому, чтобы им понравиться, но потому, что хотели *поощрить ревнительность* (*diegeirai zêlon*) позднейших родов...»¹⁸

«Лавсаик» Палладия после короткого пролога продолжает вводное письмо Лавсу, в котором читаем:

«В учении не нуждается один только Бог, ибо он самобытен (*autophyês*) и другого не было прежде Него; а все прочее имеет нужду в учении, потому что сотворено или создано. Первые чины ангельские имеют своим наставником всевышнюю Троицу, вторые поучаются от первых, а третьи — от вторых, и так далее по порядку, до последних. Совершеннейшие в знании и добродетели учат несовершенных в познании. Итак, думающие о себе, что не имеют нужды в наставниках, страдают невежеством, которое есть мать гордости (*hyperepháneia*); поэтому они не покоряются тем, которые с любовью учат их. Таким людям предшествуют на пути к гибели за этот же недуг изринутые из небесного жительствова (*diagogé*) демоны, так как и они отвергли небесных наставников.

Но предмет учения (*didaskaliai*) должны составлять не слова и складки — такое учение бывает иногда и у самых худых людей, — а добрые качества нрава: беспечалие, безбоязненность, негневливость и дерзновение (*parrhesía*) во всем, которое и слова делает пламенем огненным. Если бы не так было, великий Учитель не сказал бы Своим ученикам: «Научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем». Так Он учил апостолов не красногласием, а благим нравом и благоговением (*eusébeia*), и никого не огорчал, кроме ненавидевших учение / логос (*misólogoi*) и учителей. Итак, душа, которая подвизается о Христе (*askouméne katà Christón*), должна или сама изучить то, чего она не знает, или других ясно учить тому, что узнала. Если она не делает ни того, ни другого, то болеет неразумием. Начало отпадения — пресыщение наставлением и отвращение от учения и отсутствие тоски по Логосу, которого всегда ищет душа боголюбивого...»¹⁹

¹⁸ Apophthégmata gerónton (izd. Panagiotou K. Chrestos). Thessaloniki, 1978 (Philokalia tôn neptikón kai asketikón 1). S. 37.

¹⁹ Палладий. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. Коломна, 1992 (репринтное изд.). Критическое издание первоисточника: С. Butler. The Lausiac History of Palladius. Cambridge, 1906. Текст имеется и в Patrologia graeca, тет. 134. P. 1001–1002. Несколько иной новогреческий перевод Лавсаика, который опирается на другие рукописи (Lausaikón ktl...beltioméne ékdosis palaiás metaphráseos eis haplèn glóssan, роύ exedóthe tñ 1886 eis tèn Benetían, репринт Thessaloniki, 1986. P. 11): «Всяка душа, которая по воле Божией борется, чтобы спастись, должна со смирением учиться тому, что не знает и должна поучать лишь тому, что хорошо изучила и узнала... Незнание великое и начало отпадения (от веры) есть отсутствие желания (*anorexía*) выслушать речь Божию или объяснения учителей: это, собственно, вещи, которых всегда жаждет душа добродетельного человека».

Многое стоило бы сказать об этих удивительных словах, но я обращаю твое внимание лишь на два факта: во-первых, писатель, т. е. редактор, пишет для читателей, которые *жаждут спасения* и поэтому уже открыты для движения к Другости (раю, Царству небесному), причем не только онтологически, но и по своей воле. Во-вторых, писатель и редактор пишут для читателей, которые в своей открытости для Другого стяжали *смирение*, которые способны прислушиваться к «толкованию учителей» с чистым сердцем, «чтобы учились, подражали и ревновали». С современным исследователем мистики Мишелем де Серто (Michel de Certeau) можно согласиться, что и здесь «способы действия создают места для высказываний (*lieux énonciatifs*). Для восстановления этих пространств диалога существует одно необходимое условие. Оно имеет вид исключаящего ограничения (не... кроме случая...); отношение не терпит никого, кроме тех, кто полностью определился, кто «хочет его». «Хотение» создает *a priori*, которого знание не может дать. Оно должно быть в настоящем (никакой бывший выбор или бывшее знание не может его заменить), должно быть практическим (речь идет о действии), конкретным (здесь и сейчас требуется «моя» ангажированность), абсолютным (без ограничений). Без этого нет духовного общения... Все заранее проигрывается на том *volo* (*хочу*), которое в распоряжении каждого собеседника. Это порог каждого слова... Этот *volo* является «абсолютным», вне любой точной определенности. Его определяет исчезновение его предметов. Но он одновременно — *nihil volo* (ничего не хочу) и «хочу только Бога» («хочу, чтобы Бог для меня хотел»). *Speech-act* (заявление) отлучает путем решения/выбора, который не имеет предмета, ситуации субъекта, который готов к выслушиванию мистического дискурса. Это же делает возможным и результаты (*production*) указанного дискурса».²⁰

Современная герменевтика утверждает, что к смыслу сообщения можно приблизиться только вступая в личностное отношение, в общество опыта, которое автор требует как *a priori* коммуникации, т. е. что керигматическое измерение текста освобождается лишь в том случае, если ты усваиваешь его контекстуальное измерение. Тогда в случае аскетической литературы ты такую диспозицию должен приобрести *реально*. Ведь *разыгрываемое, неподлинное желание по определению не является желанием, симулированное смирение по определению не является смирением, и разыгрываемая чистота сердца является осквер-*

²⁰ M. de Certeau. La Fable mystique, XVIe – XVIIe siècle. Paris, 1982. P. 227.

нением. Эту жизнь не можем разыгрывать... можем лишь допустить, чтобы она в нас жила, росла, созревала. Можем верить... или не верить. Третьего пути нет».²¹

Почему эти условия надо подчеркнуть как специфическое герменевтически необходимое условие понимания *христианских* аскетических текстов? *Не являются ли эти условия преамбулой разумения и сверх-умного понимания во всех религиозных традициях?* Может ли дорога к смыслу коана, смыслу хасидской истории, кабалистического мифа или суфитского рассказа быть проложена менее круто?

Замечание, конечно, весьма оправданное: открытость существующего Сверхсущности, горизонту тайны, абсолютный *volo*, желание, связанное с Ничто, тоска Другости, смиренномудрие (*tapeinophrosýne*), способность учиться и т. д. — все это общие условия для понимания духовной мудрости всех преданий. Однако в христианском контексте эти диспозиции получают новое измерение. Другость Царства небесного не тождественна с другостью апофатизмов, которые соединены с инаковым видением Абсолютного, ведь смирение, которое «аскетическим способом уподобляется Христу», понятно только в антитетике с подлинным опытом «демонической гордости» как отрицание такого Абсолюта, какой явил Сын и который явил Дух. *Хомо-логия*²² как жизненное, личностное сообщество с Логосом, духовность как литургическо-молитвенный опыт быть-в-Духе, это контекст, который безусловно герменевтически определяет и герметически закрывает семантику аскетической литературы, христианского мистического дискурса — и таким образом и семантику христианской философии.

Голый абсолютный *volo* является общим герменевтическим условием понимания и объяснения духовных преданий, которые требуют лишь религиозности, совпадающей с чистой формой Человеческого. А для предощущения подлинного значения пустынной литературы требуется акт, не ограничивающий движение этого чистого желания, но с избытком углубляющий веру, раскрывающий истинность Троица Божия и его икономии спасения. Требуется свято-таинственная, мистическая и молитвенная слитость с церковной соборностью в единстве истинной веры и опыта, которая в смысле современного восточно-христианского богословия содержит «всю красоту дарующейся любви, духа

²¹ K. Barth. *The Word of God and the Word of Man*. London, 1928. P. 41.

²² Подтверждение, признание того, что что-то есть.

кротости и терпения, Дыхание Духа, которое на самом деле можно только пережить, а не о нем говорить».²³

«Для поучения достаточно (Священного) писания; но хорошо, если мы *поощряем друг друга в вере* и ласкаем словами. Итак, вы, как дети, принесите отцу и скажите то, что знаете, а я, который по возрасту старше вас, передам вам то, что знаю и что пережил»,²⁴ — так св. Афанасий Великий описывает герменевтический горизонт, в котором возможно постичь смысл аскетической литературы и его опосредования / передачи — и герметическое значение христианской философии.

Чтобы этот вывод не прозвучал как априорное утверждение, обратимся еще раз к самим отцам. Другая короткая история Иоанна Мосха из его известного творения «Луг духовный» (*Pneumatikòs leimón*) раскрывает не только троичную определенность и «сверхъестественность» пустынного опыта Божественной Другости и сути демонизма, и таким образом *per antithesin* смирения, но с великой мудростью выражает основной и роковой выбор человечества вообще, выбор между псевдо-голым рассудком и Логосом, между демоническим отрицанием и христоцентрическим апофатизмом, между целостным, вечным «Абсолютом» и Святой Троицей, между безразличием Бытия и огнем сверхсущностной Троицы:

«Когда мы встретились с аввой Евсевием... он нам рассказал:

К келье старца пришел демон в монашеском облачении и постучался в дверь. Старец открыл ему и велел:

— Сотвори молитву!

Демон сказал:

— И ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

Старец повторил:

— Сотвори молитву!

Демон опять ответил:

— И ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

Тогда старец ему сказал:

— Добро пожаловать, однако помолись еще и скажи: Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

²³ J. Tyściak. Die Theologie des Ostens und das Abendland; в: Der christliche Osten, Geist und Gestalt. Regensburg, 1939. S. 51.

²⁴ Пер. из: Ho mégas Athanásios, изд. E. D. Moutsoulas, K. Papachristopoulos. Athenai, 1974. P. 247–248; ср. Brunner-Traut, op. cit. P. 72.

И когда старец это сказал, демон исчез, как изгнанный огнем».²⁵

Означает ли герметическая закрытость пустынных изречений невозможность нехристианам их разуместь? Что бессмысленно стараться их разуместь? Ответ не может быть однозначным, ведь кто, кроме ангельских пустынников, может сказать про себя, что он христианин? «Деяния и слова отцов пустыни... толкуют (*hermeneoûn*) христианскую Благовесть»,²⁶ — и слово Благовести в двузначности древнееврейского *dabar*, в мистическом тождестве истинности и сказанного открывает пространство Истины. Имеет смысл, чтобы все — христиане и нехристиане — попытались разуместь этот *lógos energoúmenos*, осуществляющееся Слово пустыни, ведь в момент понимания можем осознать, что мы вовсе не то, чем должны были бы быть, и что мы стали тем, что нам и не снилось. Давай, послушаем еще раз нашего незнакомца:

«Когда придешь к кому-нибудь в гости, не начинай говорить, пока тебя не спросят».

²⁵ *Ioánnou Móschou. Pneumatikòs leimón* (изд. Ch. Métsios. Thessaloniki, 1987 (Philokalía tôn neptikôn kai asketikôn 2). S. 234–236.

²⁶ *D. G. Tsámes. Tò gerontikòn toû Siná*. Thessaloniki, 1988. S. 12.

IV АПОФАТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Дионисий Ареопагит

В гостях, вслушиваясь, не спрашивая ни о чем, прежде всего, слышишь многозначный голос бытия. Христианство имеет *собственный* опыт бытия, сущего, пустого ничто и Ничто. То, что «с Христом скрыто в Боге» — понятно лишь христианам. И никому больше. Лишь Бог знает цезуру, но некоторые находятся внутри, а другие — во вне. Пустословие современности старается скрыть этот факт. И при этом задействованы не только невоспитанность и необразованность, но и *mysterium iniquitatis*, тайна беззакония. Ответить можно лишь молитвенным чтением творений богословов, открытых мудрости мира, в которых нет и тени сомнения в безмерной инаковости и несводимости церковного опыта, зависящего лишь от открытости живому Богу. Самый значительный из них — святой Дионисий Ареопагит.¹

Дионисий является одним из самых влиятельных христианских мыслителей всех времен, автором известных богословских текстов (*О Божественных именах, О небесной иерархии, О церковной иерархии, О мистическом богословии* и десяти *Посланий*),² которые определяли судьбу восточного и западного богословия. Предание говорит, что он именно тот Дионисий, о котором свидетельствуют Деяния апостолов (Деян. 17:34). Когда Павел проповедовал в Ареопаге, Дионисий обратился, стал учеником апостола, а потом первым епископом Афин. В средних веках его связывали с мучеником Дионисием, и были уверены, что Ареопагит, как свидетель Христа, умер в Лютении.

¹ О нем см.: A. Louth. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford, 1981. P. 218 (с библиографией); idem *Denys, the Areopagite*, 1989; P. Rorem. *Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence*. New York-Oxford, 1993; *Дионисий Ареопагит: Сочинения*. «Алетейя», СПб, 2002 (перевод и введение Г. М. Прохоров).

² Дальше в тексте будут обозначены принятыми сокращениями, *respective* DN, CH, EN, MT.

Тот, кто хочет защищать традиционный взгляд на автора ареопагитских текстов, должен сначала объяснить, почему предание пятьсот лет молчит о творениях Дионисия. «Впервые о Дионисии в 533 году упомянули несколько монофизитов, но даже они неправильно цитировали третье послание Ареопагита, на которое ссылались в защиту своего утверждения, что их позиция — в отличие от того, что говорят православные христиане — подтверждена истинным апостольским авторитетом».³ Кроме того, он должен был бы объяснить, как мог Дионисий в первом столетии пользоваться развитой философской терминологией позднего неоплатонизма.

Сомнения по поводу идентичности загадочного писателя появлялись многократно уже в восточном и западном средневековье. Со времен Лоренцо Валлы (Laurentios Valla, 1406–1457) ученые смотрят на творения Ареопагита в основном как на псевдоапокриф. Существуют самые разные мнения о том, кто бы мог быть их истинным автором, но великий мистик все еще остается загадкой. Его скрытую идентичность ты ни в коем случае не должен понять как обман, но как истинный псевдоним: «В отличие от имен мистификаторов, настоящий “псевдоним” частично показывает, чем носитель имени является “на самом деле”. И псевдоним скрывает, но так, что одновременно указывает на скрытую суть автора и его писательской задачи. Истинный псевдоним не должен сделать автора просто неизвестным, но должен обратить внимание на его скрытую суть. Псевдонимом автор говорит о себе больше, чем своим “настоящим” именем».⁴

Поэтому, к тайне Ареопагита более всего приблизился Х. У. фон Бальтазар, когда написал: «Научим ли этого сирийского монаха, который жил около 500 года, чему-то новому, если ему докажем, что он не тождествен тому, кто обратился после речи на Ареопаге в 50 году? Не находится ли вся эта проблема в совсем другой плоскости? На уровне характерного дионисиевского смирения и мистики, где он должен и хочет совсем отстраниться как личность, чтобы жить чисто в качестве Божественного задания — но зато в этом качестве с полной силой? Который как личность — как в дионисиевских “иерархиях” — совсем исчезает в *táxis* (=упорядоченности) и функции, чтобы эта функция максимально непосредственно (*amésos*) и прозрачно опосредовала Свет, находящийся в

³ A. Louth, op. cit., p. 220.

⁴ M. Heidegger. Parmenides. Frankfurt am Main, 1982 (Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Band 54). S. 53.

Церкви? Идентификация своего места непосредственно возле Иоанна и Павла для него является высшей необходимостью: если бы он послушался, *это* была бы некоторая нечестность и предательство по отношению к истине. Мы не *узнаем*, кто *есть* Дионисий, пока в той идентификации не сможем усмотреть облик его любви к истине. Глубоко в сердце можем только радоваться тому, что ему удалось тысячу лет скрываться за именем Ареопагита, и даже во время разграбления могил, когда его вытаскивали на свет божий, наверное, навсегда скрыть свой облик. Мог ли он сказать нам больше, чем сказали его творения?»⁵

Кто бы ни был настоящим автором ареопагитского корпуса, для нас с тобой важно лишь то, что его богословская репутация из-за своей скрытой идентичности в Церкви не уменьшилась. Дионисий и сегодня присутствует как в православной (В. Лосский, Х. Яннарас), так и в католической мысли, как образец святоотеческого мыслителя, который полностью усвоил достижения светской философской мысли, и в силу своей веры и мистического опыта смог воспользоваться ими для синтеза христианской мысли: для мысли, которая и сегодня может вдохновить благодаря загадочной безусловности своих видений.

В первых пяти посланиях Дионисия и в небольшом тексте *О мистическом богословии* (а также в избранных схолиях Максима Исповедника и Иоанна Скифопольского, которые объясняют самые трудно понимаемые места Ареопагита) выражено радикальное отношение между мыслью и абсолютной Истиной: в его словах Церковь узнала выражение своего опыта таинственной инаковости живого Божьего откровения, своего Возлюбленного, своей Надежды, своего Всего.

⁵ H. U. von Balthasar. Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik. II. Band: Fächer der Stile. Einsiedeln, 1962. S. 151–152.

ПОСЛАНИЯ

Первое послание Гаию служителю

Тьма исчезает от света, а тем более от многого света; неведение истребляют знания, а тем более многие знания. Восприняв это в смысле превосходства *тьмы*, а не *тьмы как лишенности⁶ света*, говори сверх-истинно, что незнание о Боге и *все* превышающая Его тьма таятся от обладающих сущим *в мире* светом и знанием сущих, скрываются от всякого света и прячутся от всякого знания. И если кто-нибудь, видя Бога, уразумел, что он видел, то *понял, что* он не Его видел, но нечто из сущего, Ему принадлежащего и уразумеваемого. Сам же Он пребывает превыше ума и сущности, и Ему совершенно не свойственно ни быть познаваемым, ни существовать. И совершенное незнание, *понимаемое* в лучшем смысле, есть знание Того, Кто выше всего познаваемого.

⁶ *Схолия*: Это, говорит он, понимай не в обычном смысле того, что, как тьма рассеивается светом и тем более сильным, или как неведение, каковое и само есть тьма, прекращает иметь место благодаря знаниям, особенно когда их становится много, так же и незнание о Боге, сходствуя с невежеством от неучености, как мы сказали. Но насколько кто просвещается *знанием* о Боге и насколько кто собирает знания о сущем, то есть об умопостигаемом и умопостигающих, настолько более, преуспевая в знании о Боге, познает, что непознаваемость, то есть неведение, применительно к Богу есть свет и знание, превосходящие все познанное. И тогда молчанием чтит он безмолвие о Боге. Так что не в смысле лишенности знания говорят о незнании о Боге, — что кто-то уразумел всем и самому *ему* Неведомого и Непостижимого...

*Второе послание
тому же (Гаю служителю)*

Каким образом Находящийся вне всего выше⁷ богоначалия и выше благоначалия? Если божественность и благодать⁸ поймешь как самое дело благотворящего и боготворящего дара и неподражательное подражание Сверхбожественному и Сверхблагому, соответственно которому мы обоживаемся и ублажаемся, *то это уразумеешь*. И если, стало быть, это оказывается началом обожения и ублажения обоживаемых и ублажаемых, то Тот, Кто сверхначален по отношению ко всякому началу, пребывает вне и так называемой божественности и благодати как богоначалия и благоначалия, поскольку Неподражаем и Безотносителен⁹ и превышает *всех* и подражаний и отношений, и подражающих и причастующих.

⁷ *Схолия*: Следует также прочесть: «Ты спрашиваешь, каким образом Бог — начало, превышающее божественность». Затем он отвечает: «Если ты понимаешь, что божественность есть именно тот *исходящий* от Бога дар, благодаря которому мы обоживаемся, а не Сам Бог, то имеешь и ответ. Ибо Бог, будучи, говорю я, самой Сверхсущественной Сущностью, — выше даруемого и благодатствуемого богоначалия, то есть обожения» и так далее. Следом затем он резюмирует словами: «Если *исходящий* от Бога дар становится началом нашего обожения, то ясно, что Тот, кто является Причиной и Началом всякого начала, а скорее Сверхначальным, вне и выше также и так называемой божественности, или же богоначалия. Ибо Бог обладает добром не относительным, как мы, образом, но безотносительным. Мы *обладаем им* относительно, ибо изменчивы, а Он неизменен».

⁸ *Схолия*: Не сами, говорит он, божественность и благодать в их существе, чем бы оно ни было, я имею в виду, но благотворящий и боготворящий дар сущего Бога и Добра, ибо это — начало и причина обожения и ублажения, и в этом смысле, объясняет он, говорится о Сверхбогоначалии и Сверхблагоначалии, так, стало быть, мыслимом. И заметь в связи с этим, что божественность и благодать не являются самой сущностью (*букв.: «самосуцностью»*) Бога. А что Бог — вне и этого, пространней говорится в 11 главе *слова* «О божественных именах».

⁹ *Схолия*: *Это означает*: относительным образом не имеющий ничего, но из Себя производящий подражание и отношение *как* сами дела; причастующие же и подражающие — *это те*, у которых это усматривается. А неподражаемым и безотносительным он назвал божественное потому, что насколько кто преуспевает в подражании и отношении к Богу, настолько постигает неосуществимость подражания и отношения.

Третье послание тому же [Гаию]

«Внезапно» *предполагает что-то*, до той поры бывшее неявленным, выводимое, вопреки надежде, в явленность. Применительно же к Христову человеколюбию — а именно на это, я думаю, намекает богословие¹⁰ — это исхождение осуществившегося как человек Сверхсущественного из *состояния* сокрытости в доступное нам *состояние* явленности. Но Он — Сокрытый и после явления, или — чтобы более божественно сказать — и в явленности. Ведь и это *свойство* Иисуса сокрыто; и никаким словом и умом не изъяснить связанное с Ним таинство; даже говоримое, оно пребывает неизреченным, и уразумеваемое — неведомым.

Четвертое послание тому же [Гаию служителю]

Каким образом, говоришь ты, Иисус, вне всего *сущий*, всем людям по сущности единачинен? Но ведь не как причина *бытия* людей Он называется здесь человеком, а как по самой сущности целиком и истинно человек. Мы же определяем Иисуса не по человеческой *сущности*, ибо Он — не только человек (ведь Он не был бы Пресущественным, если бы был только человеком), но — воистину человек, отличным *от людей* образом, Человеколюбец, превыше, *чем это возможно для людей*, но и по-человечески, из человеческой сущности осуществляющийся Пресущественный. И, всегда пресущественный, он пребывает ничуть не менее преисполненным пресущественностью, и не заботится о ее избытке, и поистине войдя в *человеческую* сущность, сверх *этой* сущности осуществленный и превыше человека, Он действует как человек. И оказывается Девой сверхъестественно родившая, и беспокойная вода не чувствует тяжесть вещественных земных ног и не расступается, но становится крепкой, как вещество нельющееся (см. Мф. 14:25).

Стоит ли перечислять прочее, столь многое, благодаря чему *ум*, божественно зрящий превыше ума, познает и то, что было сказано применительно к человеколюбию¹¹ Иисуса утвердительно, как имеющее силу превосходящего отрицания (*анофасиса*)? И чтобы высказаться нам

¹⁰ Т. е. Писание.

¹¹ Т. е. вочеловечению

короче: Он не был человеком не как не-человек, но как из людей *произошедший, пребывающий* над людьми и превыше человека, воистину ставший человеком и затем все совершавший не как Бог — божественное и не как человек — человеческое, но как ставший мужем Бог некоей новой, богомужней (*theandrikén*) энергией, с нами жительствуя.

Пятое послание Дорофею литургу

Божественный мрак (см. Исх. 20:21) — это «неприступный свет», в котором, говорится, обитает Бог (1Тим. 6:16), — невидимый из-за чрезмерной светлости и неприступный из-за избытка сверхсущественного светоизлияния¹². В нем оказывается всякий, удостоившийся познать и видеть Бога, — *в свете* невидимом самом по себе и непознаваемом. Оказавшись воистину превыше зрения и знания, познавая только то, что ты — за пределами всего воспринимаемого чувствами и мыслями, говоришь вместе с пророком: «Удивился разум Твой от меня, утвердился, не возмогу против него» (Пс. 138:6).

Так ведь и божественный Павел познал, говорится, Бога, — поняв, что Тот выше всякого сущего разумения и знания; почему он и сказал, что «неисследимы пути Его, и неисповедимы суды Его» (ср. Рим. 11:33), и «неизреченны дары Его» (ср. 2 Кор. 9:15), и «мир Его превыше всякого ума» (ср. Фил. 4:7), — найдя, что Сущий превосходит все, и паче разумения уразумевав, что Тот, Кто является причиной всего, — вне всего.

¹² *Схолия*: Сказанное здесь отцом восприми по аналогии с телесными глазами: ибо то же, что делает отсутствие света, приводя к бездействию зрительные силы, имеет результатом и неуклонное смотрение прямо на солнце в полдень.

О МИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

Что такое божественный мрак

1. Троица пресущественная, пребожественная и преблагая, руководящая премудростью христиан, направь нас к таинственным слов пренепознаваемой пресветлой и высочайшей вершине, где простые, абсолютные¹³ и неизменные таинства богословия, окутанные пресветлым мраком сокровенно таинственного молчания, в глубочайшей тьме пресветейшим образом сияют и совершенно таинственно и невидимо прекрасным блеском преисполняют безглазые умы¹⁴. Такой пусть будет моя молитва.

Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежа мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное¹⁵ и умозрительное, все не сущее и сущее, и изо всех сил в неведении устремись к соединению с Тем, Кто выше¹⁶ всяких сущности и ведения. Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением¹⁷, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы¹⁸.

2. Смотри, однако же, чтобы никто из непосвященных¹⁹ об этом не услышал. Таковыми я называю привязанных к сущему, воображающих,

¹³ *Схолия:* Простые и абсолютные они — как уразумеваемые и созерцаемые помимо образов, а не путем иносказаний. Он называет абсолютным то, что не по раскрытии и разъяснении смысла имен или символов постигается, но достигается устранением и отвлечением от всего сущего и мыслимого. Эту неподвижность действующего разума прежде того он назвал неразумением, здесь же называет темнейшим и невидимым мраком, по Псалмопевцу, сказавшему: «Облако и мрак окрест Его» (Пс. 96:2) и «Сделал тьму покровом Своим» (Пс. 17:12).

¹⁴ *Схолия:* Они ведь исполнены не чувственными глазами, но сама их сущность, будучи живым умом, целиком представляет собой остро зрящее око. Потому и «многоочитыми» называются они в молитве.

¹⁵ *Схолия:* С помощью параллели выявляется то же самое. Это чувственное древние называют не-сущим, поскольку оно причастно всяческому изменению и в одном и том же виде вечно не существует. Умственное же, как сущее, по желанию его Создателя, вечно, бессмертное и сути своей не изменяющее, они называют сущим.

¹⁶ *Схолия:* К простоте высшей всякой единицы.

¹⁷ *Схолия:* Неудержимым исступлением он называет выход из всякой связи, — так, чтобы ничто никакой связью не удерживало — ни с самим собой, ни с чем-либо тварным.

¹⁸ *Схолия:* И здесь он назвал совершенную непостижимость тьмой.

¹⁹ *Схолия:* Заметь, что непосвященными он называет людей, непричастных таинствам, объятых и удерживаемых чувственным и воображающих, что выше сущего вообще ничего нет. Конечно же, он тут же снисходительно говорит о совершенно невежественных людях. И заметь, что он отдельно говорит о непросвещенных и отдельно о непосвященных, т. е. непосвященных в таинства.

что ничего сверх сущего сверхсущественно не существует, но полагающих, что своим собственным разумом они способны ведать Положившего «тьму покровом Своим» (2 Цар. 22:12; Пс. 17:12). Если выше таковых²⁰ оказываются божественные тайноучения, то что и говорить о еще менее причастных к тайнам, которые лежащую над всем Причину изображают как последнее из сущего и утверждают, что Она ничем не превосходит создаваемых ими безбожных многообразных форм? Подобаает между тем Ей²¹ как всеобщей Причине приписывать все качества сущего и еще более подобаает их отрицать, поскольку Она превыше всего суща; и не надо при этом считать, что отрицание противоречит утверждению²², так как Она намного первичней и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения.

3. Так, божественный Варфоломей говорит ведь²³, что и велико богословие, и мало, и Евангелие и пространно и велико, но при этом и кратко. Мне кажется, он совершенным образом понимал, что и многословесна благая Причина всего, и малоречива, и даже бессловесна настолько, что не имеет ни слова²⁴, ни мысли по причине того, что все Она

²⁰ *Схолия:* Перед этим он сказал об уверовавших в имя Христово, но не пришедших в совершенный разум, соизмеряющих истину со своим представлением и не знающих разницы между сущим в собственном смысле слова и сущим омонимически, между сущностями и Тем, Кто выше сущего и потому Сверхсущий. Ведь такие люди как непосвященные полагают, будто та мрачная тьма поистине свойственна Высочайшему, и считают ее тем сиянием, которое у нас покрывает Бога и скрывает Его от всеобщего обозрения. Этим поистине страдают и многие из нас, ибо не знают, что безмерный свет всякое зрение помрачает. Если, говорит он, и среди нас находятся таковые, что скажем об идолопоклонниках, совершенно всем таинствам непрichастных и изваяниями изумленных! Собственно-сущим называется умственное, чувственное же сущим называется омонимически, не в собственном смысле слова. Слова «выше таковых» указывают на верующих, удерживаемых тленным.

²¹ *Схолия:* Как существующей всецело богоподобно и нисколько не существующей сверхсущественно. Она ведь и утверждение, и отрицание, поскольку оба они с полным правом применяются к божественному величию. Что же представляют собой апофатические отрицания и катафатические утверждения и что — отрицательные суждения, и здесь объясняется, в особенности в третьей главе и в книге «О божественных именах» различным образом мы пространно изложили.

²² *Схолия:* В применении к Богу отрицания не противоречат утверждениям, ибо Бог выше всякого и отрицания, и утверждения. Прочти в книге «О небесной иерархии» вскоре после начала.

²³ *Схолия:* Сделай и отсюда вывод, что не поддельны эти сочинения великого Дионисия. Вдобавок к тем изречениям некоторых из современников апостолов, которые он вспомнил в предыдущих словах, теперь подобным же образом он приводит изречения божественного Варфоломея, как показывает слово «говорит». Ведь если бы тот учил устно, он сказал бы «говорил». Отметим, что он приводит изречение святого Варфоломея, в каком смысле богословие и велико, и мало.

²⁴ *Схолия:* Имеется в виду — выражающего ее природу вовне. То же надо разуметь и о мысли.

сверхсущественно превосходит, и неприкрыто и истинно изъясняется одним тем, кто нечистое все и чистое превзойдя, и на все и всяческие святы вершины восхождение одолев, и все божественные свету, и звуки, и речи небесные²⁵ оставив, вступает «во мрак, где» воистину пребывает, как говорит Писание (Исх. 20:21), Тот, Кто вне всего.

И ведь не сразу божественный Моисей²⁶ — сначала ему было повелено очиститься самому и от неочищенных отделиться, — лишь после всяческого очищения²⁷ услышал многогласные трубы и увидел свету многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи. После этого он покидает толпу и с избранными священниками достигает вершины божественных восхождений. Но и там он беседует не с Самим Богом и видит не Его Самого, ибо Тот незрим, но место, где Тот стоял²⁸. Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разумения являются всего лишь некоторыми гипотетическими²⁹ выражениями подножий все Превосходящего, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест³⁰.

²⁵ *Схолия*: Он говорит о звуках и речах небесных, упомянутых в Писании в связи с Богом как не по земному человеческому мышлению, но по божественному вдохновению произнесенных и переданных.

²⁶ *Схолия*: Обрати внимание, как все происходило с Моисеем, когда, взойдя на гору и войдя во мрак, он видел, насколько это возможно для человека, Бога.

²⁷ *Схолия*: Обрати внимание и на порядок происходившего с Моисеем прежде, чем он сподобился войти в божественный мрак.

²⁸ *Схолия*: Что такое место, на котором стоял Бог перед Моисеем, и что суть вершины, или крайности, умственного и что видимого, — об этом мы говорили в конце первой главы книги «О небесной иерархии».

²⁹ *Схолия*: Гипотетическими он называет описательные выражения, относящиеся к созерцанию сущего, каковое он считает подножием для Бога. Ибо с их помощью, т. е. благодаря их устойчивости, мы понимаем, что до всего он достигает — но не путем перехода, а промыслительно. Умственными же вершинами он называет существующие при Боге небесные разумные существа, каковые он наименовал Его святейшими местами и каковые Сам Бог превосходит, от таковых будучи как бы отделен и таковым ничуть не подобен.

³⁰ *Схолия*: Смысл этого периода надо понимать так, что Моисей, когда видел место, где стоял Бог, был тогда отстранен как от видимого, т. е. от всего чувственного, так и от умозрительного, т. е. от всего словесного, — я имею в виду разумные и умопостигаемые существа, в том числе и наши души, и лишь тогда во мрак вошел, т. е. в окружающее Бога неразумие, где, смежив око всякого разумного восприятия, оказался в умственном неосознании и невѣдении, поскольку Бог — за пределами всякого разумного восприятия, и погрузившись таким образом в невѣдение и бездеятельность — я имею в виду не просто бездеятельность ума относительно самого себя, или по отношению к другому, когда ни о себе, ни о чем другом не думаешь, — но погрузившись тогда в совершенно неведомое для всякого разумения запредельное незнание, он все познал.

И тогда *Моисей* отрывается от всего зримого и зрящего и во мрак³¹ неведения³² проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания³³ бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая.

*Как подобает восходить ко всеобщей и все
превосходящей Причине и Ее воспевать*

Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке³⁴ и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать; и — чтобы Пресущественного пресущественно³⁵

³¹ *Схолия*: Заметь, что под мраком он понимает неведение.

³² *Схолия*: Как через неведение познается Бог, и он здесь говорит, и мы более подробно сказали в книге «О божественных именах» во второй главе. Следует знать, что в книге Исход, где написано, что Моисей вошел во мрак, в котором был Бог, использовано еврейское слово «арафел» (Исх. 20:21). Семьдесят толковников, Акила и Феодотион перевели «арафел» как «мрак» (γνόφον). Симмах же передал «арафел» словом «мгла». Еврей же (*Иосиф Флавий*) говорит, что «арафел» — имя тверди, которой достиг Моисей. Семь ведь твердей, говорят, есть, которые и называют небесами, и называют имена, вспоминать которые ныне нет нужды. Я прочел об этих семи небесах в сочиненном Аристомом из Пеллы диалоге Паписка и Ясона, о котором Климент Александрийский в шестой книге «Очерков» говорит, что его сочинил святой Лука. Однако же о мраке, в божественном неведении созерцаемом, более божественно он пофилософствовал и в своих посланиях; в пятом же он пишет об этом совершенно.

³³ *Схолия*: Заметь, что путем отказа от всякого знания мы соединяемся с неведомым.

³⁴ *Схолия*: И здесь он говорит о божественном мраке и незнании. И заметь: это и значит быть под божественным мраком — посредством невидения и неведения видеть и разуметь Сущего выше созерцания и знания в самом невидении и неведении. Это ведь и есть, говорит он, по-настоящему видеть и ведать. Нигде больше он так не разъясняет, что такое ведение в неведении. Прочти также и пятое, к Дорофею, послание.

³⁵ *Схолия*: Это из-за того, что вообще ничего подобного Ему по природе мы не знаем. Вот что назвал он отъятием. Самородной же статуей он называет образ, изваянный в нерасчлененном материале, например, в неповрежденном камне, в каковом и стоит, когда кто-нибудь высечет что-то живое, как и Еврипид поясняет в «Андромеде»:

Некий девушки образ
Из природных камней крепостных,
Изваяние мудрой руки.

Природной скульптурой из камня он назвал ведь самородную. Но то же — и когда вырежешь из стоящего и цветущего дерева некую часть и сделаешь ее частью ложа, подобно тому, как — говорит Гомер в «Одиссее» — сделал Одиссей, или же вырезал из этого

воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной (*αὐτοφύεξ*) статуи изымая все облегчающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как такую сокровенную красоту.

Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям³⁶. Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, все отнимаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего³⁷ познаваемым, и увидеть тот пресущественный мрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим.

Каково катафатическое богословие и каково апофатическое

В «Богословских очерках»³⁸ мы раскрыли, что принадлежит собственно катафатическому богословию: почему божественная и благая Природа называется единственной, почему тройственной, что в ней именуется Отцовством и Сыновством, прояснению чего служит богословие Духа, как от

дерева памятник победы. А он говорит и о скульптуре из драгоценного камня, вроде того, как если смарагд, будучи очищен от прилипшей земли, вдруг оказывается скульптурой, т. е. украшением, на каковое главным образом взирая он и произнес прокимен, как поэт Дионисий во второй книге «Поэмы о драгоценных камнях»:

Из глубоко-зеленеющей яшмы, иль аметиста,
Отливающая багрянцем скульптура, исчерна-черного гиацинта.

Все это обнаруживает ведь большую ученость этого святого мужа.

³⁶ *Схолия*: Это место сам отец далее разъясняет. Прибавления — это когда что-то положительным образом говорится о Боге, например, что Он — Жизнь, Свет и тому подобное. Отъятия же — это когда что-то отрицается как чуждое Богу, например, что Бог — не тело, не душа и ничто из известного или доступного мышлению. Иначе. Что такое утверждения и отрицания, мы узнали по-иному из сочинения «О божественных именах».

³⁷ *Схолия*: Знание сущего, говорит он, относящегося к Богу неведения не обнаруживает и явным не делает, но больше его покрывает и скрывает. А связанный с сущим свет достоин понимать как познание сущего таким, каково оно есть, о чем и дальше будет речь.

³⁸ *Схолия*: Что содержит книга «Богословских очерков». Вот богословские принципы и отправные положения, касающиеся всякого божественного просвещенного знания и православия, необходимые, чтобы понимать, почему единственна божественная природа, которую некоторые позднейшие отцы назвали единосущной; почему тройственно то, что мы называем трипостасным; что означают свойства Лиц, т. е. Отцовство и Сыновство; каковы освящающая сила и богословие божественного Духа; почему сказано: «Излилось из сердца моего слово благое» (Пс. 44:2), почему о почитаемом Духе сказано, что Он от Отца исходит; и почему Сын и Дух в Отце, в Себе и Друг в Друге находятся вечно, неразторжимо и нераздельно в пребывании неисходном. Подобает также знать, что пребывание и стояние — одно и то же, движение же — обратная сторона пребывания. Он говорит, что божественная природа, всегда пребывающая в неподвижности, представляется движущейся перемещением друг в друга.

невещественного и неделимого Блага происходят в сердце благостные светы и пребывают в нем, в самих себе и друг в друге неотрывными от совечного их возникновению Пребывалища³⁹; почему пресущественный⁴⁰ Иисус восуществляется естественными для человека истинами; и остальное, что явлено Писанием, разъяснено в «Богословских очерках».

В книге же «О божественных именах»⁴¹ говорится о том, почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, Премудростью, Силой и прочим, чем пользуется умозрительное богоименование.

В «Символическом же богословии»⁴² — каковы от чувственного на божественное метонимии, что такое божественные формы, каковы божественные образы, части, органы, что представляют собой божественные места, миры, каковы стремления, страдания, негодования, что такое упоения и похмелья, каковы клятвы и проклятия, что — сны, каковы пробуждения, и что представляют собой прочие священнозданные формы символического богословия.

Ты, я думаю, видел, насколько последнее многословнее первого⁴³.

Подобает ведь «Богословским очеркам» и раскрытию божественных имен быть короче «Символического богословия»⁴⁴. Ибо, по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются⁴⁵. Так что и ныне, входя в сущий выше ума мрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение⁴⁶.

А оттуда, сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения⁴⁷ соответствующим образом распространяется. Но теперь, восходя

³⁹ *Схолия*: Смысл сказанного таков: он говорит, что бытие Святой Троицы вечно, и что Она не была когда-то иной, а после стала какой-то другой, и ни разделения, ни превращения какого-либо Она не получила, но вместе, одновременно с Отцом и из Него существуют Сын и Дух Святой, а не после Него.

⁴⁰ *Схолия*: Заметь, — против несториан и акефалов.

⁴¹ *Схолия*: Что содержит книга «О божественных именах».

⁴² *Схолия*: Что содержит «Символическое богословие».

⁴³ *Схолия*: Первым он называет «Символическое богословие».

⁴⁴ *Схолия*: Почему «Богословские очерки» и книга «О божественных именах» малословней, чем «Символическое богословие».

⁴⁵ *Схолия*: Говоря о сокращении умозрений, он имеет в виду подобающие их нематериальной простоте созерцания. А «сокращаются» он сказал вместо «свертываются».

⁴⁶ *Схолия*: Бессловесностью он называет неспособность представить словом то, что выше слова; неразумением же — неспособность составить понятие и помыслить о том, что выше ума.

⁴⁷ *Схолия*: Поскольку существуют умственные и превышающие ум Божий единицы, един и Бог, а скорее, и выше единого. Естественным образом слово сокращается, поскольку Он неделим и неумножаем. После же восхождения к Богу, по мере нисхождения к чувственному, слово все больше входит в связь с делимым, рассеивающимся и множественным и соумножается в соответствии с делимостью и многообразием чувственного. «До пределов» же — это из сферы «Богословских очерков».

от нижнего к высшему, по мере восхождения оно сокращается и после полного восхождения будет вовсе беззвучным и полностью соединится с невыразимым.

Почему, спрашиваешь ты, утверждения о божественном начиная с первичного⁴⁸, божественные отъятия мы начинаем с последнего⁴⁹? Потому что, высказывая утверждение о все Превосходящем, подобает начинать гипотетическую катафазу (*κατάφασιν*)⁵⁰ с более тому родственного. Отнимая же от того, что выше всякого отъятия, — начинать отнимать с более от того удаленного. Разве не более Бог жизнь и благодать⁵¹, нежели воздух и камень⁵²? И не в большей ли мере не бывает Он в похмелье и не гневается, чем не может быть выражен словом или помыслен?

⁴⁸ *Схолия*: С первичного, говорит, — как с более подходящего и соответствующего мысли, как, например, что Бог — Сущий, как Он и Сам Себя наименовал.

⁴⁹ *Схолия*: Как подобает пользоваться утверждениями и отъятиями применительно к Богу, и что утверждения мы начинаем с первичного и в большей мере родственного Богу, отъятия же — с того, что как можно более от Него отстоит.

⁵⁰ *Схолия*: Катафаза представляет собой выражение чего-то или общепринятого, или спорного, или связующего, или сопоставляющего, как, например: Бог есть Жизнь, Бог есть Благодать. Гипотетическим же является суждение, отрицающее *что-либо* в целом, либо *слова* какого-то противника, или разъясняющее нечто хитросплетенное. Пример же гипотетического катафасиса о Боге — что Бог есть Жизнь и Благодать в большей мере, нежели воздух или камень. Отъятия же как отрицания противоположны утверждению. Если при катафатическом утверждении говорится, что Бог есть Жизнь в большей мере, нежели воздух, то при апофатическом отъятии — что не упивается Бог, не гневается. Ведь при утверждениях мы начинаем с более родственного, а более родственны Богу жизнь и благодать, нежели воздух и камень. При отъятиях же мы восходим от крайнего. Скажем, то, что Бога невозможно ни словом явить, ни помыслить, ближе к Богу, нежели то, что Он не бывает в похмелье и не гневается. И однако же отъятие мы начинаем со второго, ибо Бог в большей мере не упивается, нежели о Нем нельзя помыслить. Напиться (*κραιπάλη*) означает очень сильно опьянеть, как когда бывает некое «головотрясение» (*καραπάλη*), что растолковывается: «голову (*τὸ κάρα, ἤτοι τὴν κεφαλὴν*) трясущая (*πάλλουσα*) и сильно движущая». А гнев это не случайное раздражение, но продолжительное. Восходя от чувственного к умозрительному, подобает все такого рода отъятия, касающиеся бесплотного, понимать не вульгарно, но каждый раз имея в виду сказанное самим блаженным Дионисием, — что Бог не является ничем из сказанного, из того, что мы знаем или можем помыслить, а также ничем из того, что ведают все умственные силы: ибо вообще все, о чем можно сказать, происходит от Бога и есть Его дар. Как же в собственном смысле слова может быть чем-то из них Пекущийся о них? Все это так или иначе мы рассмотрели в книге «О божественных именах». Это ведь все как случайное принадлежит существу, каковое за пределами Бога. Бог же и выше сущего, и его Причина, так что выше и того.

⁵¹ *Схолия*: Иначе. Жизнь и благодать — это катафасис, или утверждение; не пьянство и не гнев — это апофасис, или отъятие.

⁵² *Схолия*: Воздух — поскольку в книге Царств сказано о «дуновении тихом» (3 Цар. 19:12); «камень» — сказал пророк (Пс. 117:22). Более, чем эти, подходят Богу такие утверждения и изъявления, как «жизнь» и «благодать». Равным образом при отъятиях

*Что ничем из чувственного не является,
превосходя его, Причина всего чувственного*

Итак, мы утверждаем, что Причина всего, будучи выше всего, ни не-сущностна, ни нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины; на каком-то месте не пребывает⁵³, невидима, чувственного осязания не имеет; не воспринимает и воспринимаемой не является; Ей не свойственны беспорядок, смута и беспокойство, возбуждаемые страстями материи; Она не бессильна как неподверженная чувственным болезням, не имеет недостатка в свете; ни изменения, ни тления, ни разделения, ни лишения, ни излияния не претерпевает; и ничего другого из чувственного Она не представляет Собой и не имеет.

*Что ничем из умственного не является,
превосходя его, Причина всего умственного*

Далее восходя, говорим, что Она не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет⁵⁴; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выражима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое; не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание, не истина, не цар-

противоположного такие явления, как похмелье и гнев, более далеки от Бога и чужды Ему; а то, что Он невыразим в слове и немислим, больше подобает и ближе к Богу, потому что Он выше всякого ума и слова.

⁵³ *Схолия:* Необходимым образом отец тем самым предупреждает слушателя, что в результате апофаз не следует думать, что божественное вовсе не существует; ими он как раз утверждает его бытие; в данном случае он показывает, что оно не является ничем из сущего, но сверхсущественно.

⁵⁴ *Схолия:* Отличаются друг от друга, как выше было сказано, воображение, мнение, слово и разумение, представляющиеся свойствами ума. Но надо разуметь и то, что Причина не имеет слова, подобного нашему слову, в равной степени и разумения такого, как у наделенных умом тварей; так же и прочее следует воспринимать. Иначе. И в этих случаях следует понимать подобно тому, как это делается, когда речь идет о нашем познании. А когда говорят «жизнь» или «свет» в том смысле, в каком они созерцаются среди рожденных, то высказываются, говорит он, о том, что вне Ее, т. е. за пределами божественной природы, значит, говорят о творениях, благодаря которым мы постигаем Давшего им существование; сказать же благодаря им что-либо положительное о Его природе мы не можем; опять же мы осуществляем отъятие, говоря, что ничем из этого божественное не является.

ство, не премудрость; Она не единое и не единство⁵⁵, не божественность или благодать; Она не есть дух в известном нам смысле, не сыновство, не Отцовство⁵⁶, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает⁵⁷ Ее такой, какова Она есть⁵⁸, ни Она не знает сущего

⁵⁵ *Схолия:* Отличаются друг от друга единое и единство: одно являет собой нечто превосходящее, а другое — свойственное ему качество, как, к примеру, белое и белизна, благое и благодать. И заметь, что ни благодать не является сущностью Божией, ни вообще что-либо из перечисленного и противоположного тому; так что она ничем из этого не является. Ибо все таковое — не сущность Его, но представление о Нем. То же говорят и философ Секст Екклезиастик, и Григорий Богослов в третьем из своих богословских Слов, — что ни божественность, ни нерожденность, ни отечество не означают сущности Божией.

⁵⁶ *Схолия:* Заметь, что Она не является ни духом в нашем понимании, ни сыновством, ни отцовством. Ко всем предлагаемым апофазам добавляй слова «в известном нам смысле», ибо они указывают на область подлежащего нашему ведению.

⁵⁷ *Схолия:* Да не смутит тебя эта глава, и да не подумаешь ты, что богохульствует этот божественный муж. Его цель — показать, что Бог не есть что-то сущее, но выше сущего. Ведь если Он, сотворив, ввел все это в бытие, как же может Он оказаться чем-то одним из сущего? Он говорит, что сущее не ведает все причинившего Бога; однако же явная погибель — не знать Бога. Вскоре, однако же, он это прояснил, сказав «такой, какова Она есть», т. е. что ничто из сущего не знает Бога таким, каков Он есть; имеется в виду — Его немислимую и сверхсущественную сущность, или существование, каким Он существует. Сказано ведь: «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца никто не знает, кроме Сына» (Мф. 11:27). И от противоположного великий Дионисий заключает, что ни Бога никто не знает таким, каков Он есть, ни Сам Бог не знает сущее таким, каково оно есть, т. е. не может подходить к чувственному чувственно или к существам как существа, ибо это несвойственно Богу. Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, или благодаря озарению. Бог же ведает сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием. Это и имеет в виду выражение «Знающий все прежде его рождения» (Дан. 13:42), показывающее, что Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом, т. е. не чувственно, но иным образом ведения. Ангелы же знают его разумом (γνωστικῶς), нематериально, а не как мы — чувственно. Так что и Бог знает сущее несравненным и все превосходящим образом, не уподобляясь тому. Иначе. Сущее, или же тварь, стать выше своей природы в мышлении не может. Естественным образом, взирающее на самое себя не знает божественную Природу такой, какой Она является. Так же и божественная Природа, взирая на Самое Себя, не знает, что в Ней имеется сущее согласно логосу [его] сущности. Он прояснил это, сказав «каково оно есть», — поскольку Он выше всего сущего и само бытие обрел сверхсущественно. Иным образом невозможно ведь сказать, что Бог не знает Свои творения.

⁵⁸ *Схолия:* Что никто не знает Пречистую Троицу такой, какова Она есть; иными словами, что нет ничего подобного Ей, способного познать Ее такой, какова Она есть. Мы ведь знаем, что представляет собой человеческая природа, поскольку мы люди. Что же представляет собой образ существования Пречистой Троицы, мы не знаем, ибо происходим не от Ее существа. Подобным образом и Бог не знает сущее таким, каково оно есть, как это знаем мы, потому что Он не является чем-то из сущего или подобным ему. И если Бог — дух, а ведь

таким, каково оно есть; Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной.

Святой Дух так и называется, то дух в неизвестном нам и ангелам смысле. А почему, сказав выше «Он не есть ни свет, ни истина», чуть ниже он вновь говорит: «Он не есть ни тьма, ни свет, ни обман, ни истина»? Можно попытаться ответить так: сначала он говорит о свете в абсолютном смысле «и не обман», — как в существах ангелов, «и истина» — сама-по-себе абсолютно и беспричинно истина. А вслед за этим, — что Он — не из числа того, что имеет отношение к чему-либо, как-то: свет, возникающий из тьмы, как если бы из потенциального состояния он обращался в свет актуальный — из соотнесенных друг с другом света и тьмы. Ибо и не сумрак это, и не сильный свет, так что и то и другое не из противоположностей, из потенциального заблуждения, перевел Он в актуальную истину. Ибо все таковое вторично по отношению к Нему, из Него промыслительно распространившись. Ничем ведь из того, что произошло из Него, Он не является.

СУЩИЙ И СУЩЕСТВУЮЩЕЕ

Eben weil der Geist der Irreligion keine
Raison hat, muss er sich eine machen...
(Именно потому, что дух неверия не имеет
никакого оправдания, он должен его придумать...)

F. X. von Baader, Fermenta cognitionis

1. Бог как высшее существующее в хайдеггеровской критике христианской метафизики

После мистических и христологических высот первых пяти посланий Дионисия, в ареопагитских трудах читаем письмо священнику (*hiereús*) Сопатру, полное человеческой мудрости:

«Не считай это победой, иерей Сопатр, — похулить исповедание или мнение, кажущееся нехорошим. Даже если рассудительно ты его опровергнешь, *не обязательно* свойственное Сопатру уже хорошо. Ведь истинное, как единственное и сокровенное (*hèn ón kai krýphion tò alethé*), может — среди многого ложного и кажущегося — и от тебя, и от других утаиться. Ибо если что-то не красное, *не обязательно* оно уже белое; и если кто-нибудь не лошадь, *не обязательно* — человек.

Так делай, мне повинуюсь: перестань говорить против других, а говори поистине в защиту истины, чтобы совершенно неопровержимо было говоримое».⁵⁹

Мне кажется, что именно это является прекраснейшим введением в основную — «человеческую» — проблему, которую перед хайдеггеризмом ставит встреча с христианской апофатикой.

В чем дело?

Рассмотрение дионисиево-максимовского апофатизма, выраженного в «Мистическом богословии» Дионисия, в Посланиях и в схолиях Максима, показывает как, по мнению Церкви и христианской философии, «существование» Бога ускользает от любой онтологической, к чему-то существующему относящейся мысли — и одновременно от любой

⁵⁹ Дионисий Ареопагит. Послание 6. Сопатру иерею. Сочинения. СПб, 2006. С. 421.

деконструкции этой онтологии, которая попыталась осуществить обожествление отрицания.

Хотя для перехода от онтологии конечного (для которой мышление не-сущего Бытия является радикальной гранью) к актуализации апофатической мысли в богословии, в апофатической христо-логии, триадо-логии и экклезио-логии, несомненно требуется вера, возникшая в синергии благодати и свободы,⁶⁰ все-таки личностный христианский апофатизм явно предполагает некое осознание «онтологической разницы», разницы между бытием и сущим, причем ставит ее в радикальную смысловую зависимость от контекста христианского духовного опыта.

Духовно-историческая данность апофатического богословия поэтому ставит под вопрос хайдеггеровскую мифологему об истории метафизики как забвении онтологической дифференции.⁶¹

Ведь хайдеггеровское невосприятие богословия основано не только на свободном неприятии веры («благоговения», как говорит Дионисий). В таком случае спорить о проблеме не имело бы смысла, поскольку «кто может заставить того, кто не хочет веровать» (св. Иоанн Златоуст)? Но здесь неприятие основано на философском доказательстве («опровержении по рассуждении», как сказал бы Ареопагит), по которому христианская теологическая метафизика, из-за онтологизации бытия в своей основной онтологической предпосылке, является «неистинной».

⁶⁰ Т. е. личное, живое существование в «ожидаемом и уверенность в невидимом», по словам Послания к Евреям 11:1.

⁶¹ Это особенно относится к эпигонскому хайдеггерианству, для которого указанный миф имеет центральное значение. Продумывание мысли самого Хайдеггера требует серьезный анализ *membra disiecta* его заявлений о христианском богословии (ср. J. L. Marion. *La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu*, в: Heidegger et la question de Dieu. Paris, 1980. P. 46–74; H. Jonas. *Heidegger et la théologie*, в: *Esprit* 718, juillet-août 1988. P. 172–195; O. Pöggeler. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, 1990; A. Stres. *Človek in njegov Bog*. Celje, 1994. S. 204. И рассматривание хайдеггерианства вообще должно встретиться с очень разнородными, глубоко обоснованными богословскими последствиями и интерпретациями мысли Хайдеггера, например, с мыслью Карла Ранера и Рудольфа Бультмана, если обратиться лишь к двум очень влиятельным авторам. Разобраться со словенским хайдеггерианством и подобными неоязыческими вариантами в других местах является боле простой задачей. Отношение такого хайдеггерианства к христианскому богословию совсем однозначно: это выраженная вражда против христианской онтоотеологии, против традиционной «теологической метафизики», против «мнения, которое не кажется оправданным» (если употребить слова Дионисия). Хайдеггерианцы в Словении говорят о традиционной метафизике как о пермутации известной и осознанной онтологической парадигмы, которая остается неизменной в истории христианской мысли. Эта парадигма, по их мнению, является историей метафизики как забвения тайны бытия в его полной инаковости от всего сущего и поэтому по сути забвением *tremendum-a* Ничто.

Этот основной онтологический тезис, мнимый закон христианской метафизики, должен звучать так:

Бог как бытие есть самое высшее сущее.

Я не являюсь специалистом по словенской философии, но могу сказать, что при чтении работ наших хайдеггерианцев снова и снова находил мнение об обусловленности христианской философии именно этим тезисом. Приведу здесь лишь две значимые формулировки.

Тине Хрибар выражает это мнение так:⁶²

«Как только скажем, что Бог есть, даже в виде неверного представления, мы уже именуем его как что-то сущее. А это “что-то сущее” есть сущее, лишь если “имеет” бытие. Чтобы сущее могло быть, ему нужно бытие. Бог как сущее нуждается в бытии и не является самим бытием. Бытие никогда не бывает чем-то сущим, хотя бы и самым высшим сущим. Бытие — не Бог, никогда не было и никогда не может быть им, хотя вся философия как онто-теология является ничем другим, как забвением того, о чем было сказано».

Душан Пирьевец в своем толковании «Братьев Карамазовых»⁶³ Достоевского так объясняет генезис «теологической метафизики»:

«Выяснить надо лишь то, как случилось, что бытие стали называть богом. На основе сказанного ясно, что бытие есть абсолютно сущее, то, что никогда не исчезает, единственно истинное и реальное, но с преходящим сущим имеет общее качество — оно именно нечто сущее, т. е. нечто совсем определенное, из-за чего и можно его определить, т. е. оно доступно логическому познанию и, наконец, может получить отдельное имя. Одно из таких имен есть, например, Идея, как можно видеть у Платона или в следующей дефиниции Гегеля: “Лишь абсолютная идея есть *бытие*, непреходящая *жизнь*, *себя водящая истина* и *вся истина*”. Другое такое имя — материя. А также бытие можно именовать *богом*, который таким образом становится чем-то сущим, поскольку он как бытие всегда и нужным образом есть абсолютное сущее, которому противопоставлено ничто. И поскольку бог есть что-то сущее, он одновременно является чем-то определенным, как и любая другая вещь. Поэтому ему можно придать определенные качества, что и является задачей метафизического богословия».

⁶² Človek in vera. Ljubljana, 1969. S. 54–55.

⁶³ Любляна, 1976. С. 66–67. Нужно подчеркнуть, что этот тезис имеет существенное значение для теории литературы у Пирьевца, а именно для интерпретации истории европейского романа. Без этого тезиса вся теория Пирьевца рассыплется, как карточный домик, и окажется ловкой, прежде всего аллегорической риторикой, которая не касается другости собственного предмета.

Следовательно, роковое заблуждение богословской метафизики состоит в по-существовании⁶⁴ бытия.

Представление о структуре христианской метафизики связано с «открытием» разницы между бытием и сущим и с настаиванием на онтологической разнице — и делает возможным хайдеггеровское пренебрежительное отношение к христианской мысли, которая якобы в ужасе перед ничто и со всей силой держится за сущее. Это мнение делает возможным характерный хайдеггеровский дискурс по ту сторону опровергаемости, делает возможным истинное поэтическое мышление, как и ново-нищенское псевдо-пророческое бормотание, делает возможным осмысленное понимание святого, Божественного и Бога, а также неязыческую теорию «бытийно святого».

В такой критике теологии мы должны различать две вещи:

1. Невысказанное желание, «смысл» хайдеггеровского настаивания на критике христианской теологии.

2. Духовно-историческую и философскую релевантность такой критики по отношению к истории христианской мысли.

Что касается смысла хайдеггеровской критики теологии, можно «опасно упрощенно» (Х. Яннарас) сказать, что речь идет прежде всего о философски сформулированном желании радикальной трансценденции: «Потусторонность (*transcendance*) прямо отвергает целостность (*totalité*); она не поддается охватывающему ее взгляду. Любое «постижение» (*compréhension*) потусторонности на самом деле упускает то, что потустороннее — во вне... Понятие потустороннего ставит нас по ту сторону категорий бытия».⁶⁵

Мистическая жажда вырывает потустороннюю тайну Бытия из уз сущего. Из-за своего «существования», оно было бы подвержено человеческому непочтительному присвоению. Онто-логия, речь о сущем как сущем, как речь о бытии, уже является присвоением Того, что мы не смеем и не можем присвоить, особенно богословским и философским образом, присвоением Того, к чему можно приблизиться лишь с помощью удивленного «мышления». Хайдеггер свой текст «Что такое метафизика?» заканчивает предупреждением против идолов, которые в глазах людей становятся тем больше, чем более они им кланяются. Одним из этих идолов является, по мнению наших хайдеггерианцев, и «сущий» Бог христианской «теологической метафизики»: если Бог есть что-то сущее

⁶⁴ Метафизика заблуждается в том, что бытие делает сущим=существующим.

⁶⁵ E. Lévinas. Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité. Hague, 1992. P. 326.

(*tò ón, ens, das Seiende*), хотя и самое высшее, абсолютно сущее, тогда вопрос о бытии (*tò éinai, esse, das Sein*), о бытии Божьего и не-Божьего является «более глубоким», более бес-почвенным, чем вопрос о Боге. Бог христианской метафизики не есть несуществующее или сверхсуществующее бытие каждой вещи, которая есть, но является существующей «существующностью» сущих вещей. И поэтому Бог не есть Бытие, эта последняя, необъяснимая, сверхразумная «беспочвенная почва», «бездна» (*Un-Grund*, по выражению Якова Беме), которая как «ясность» позволяет существование Бога и всех сущих вещей. Философия со времен Фалеса не ищет нечто предпоследнее, а ищет *arché*, начало, то первое, которое ничему не подвластно, но всем обладает. Хайдеггерианство, как мышление бытия, идентифицируется с мышлением «начала». И в качестве «начала», которое в своей другости не-сущее, но и не ничто, такому мышлению показывается само бытие, или — если уйти и от этого «имени» — источник существенного события (*Ereignis*), для которого нет имени. Эту сферу последней трансонтологической «анонимности» словенское хайдеггерианство открыло лишь в последнее время и, конечно, приспособило ее к своим меркам. Например, Тине Хрибар в своем очерке к переводу статьи Хайдеггера «Учение Платона об истине»⁶⁶ пишет о том, что «есть» *epékeina tês ousías*, т. е. то, что по ту сторону «бытийности» и, таким образом, платонического апофатизма. Из постановки вопроса видно, что автор сознается в том, что речь идет о роковой проблеме (пост)хайдеггерианской мысли. Радует то, что мысли из этого его очерка (правда, тихо и без признания об их расхождении с недавними его тезисами) идут дальше ранних схематических представлений о платонизме и метафизике, которые были *usus* (обычай) хайдеггерианской догматики: «Оспариваемость онтологической разницы состоит в том, что это не есть разница между сущим и бытием как бытием, но разница между сущим и бытием сущего. Мыслить бытие как бытие, а именно, не смотря на сущее, значит раскрыть саму онтологическую разницу, не учитывать сущее, покинуть бытие как бытие сущего и повернуться к бытию как бытию, к сущности бытия, т. е. к событию. Онтологическая разница означает разницу между онтическим и онтологическим, тогда как разница между бытием и событием как сущностью бытия есть разница между онтологическим и ... — у нас нет имени этому. Условно можно сказать: разница между онтологическим и трансонтологическим».⁶⁷

⁶⁶ Любляна, 1991. С. 50.

⁶⁷ Op. cit., с. 69.

Такая перемена в тезисе означает только модификацию априорной бытийно-исторической схемы с заранее определенным понятийным связыванием «Бога» и «Сущего»: «Если Бог как Этошь находится по ту сторону присутствия и отсутствия, если, как Таковой, — без бытия, не значит ли это, что Бога нет?»⁶⁸

Этот вопрос в духе «common sense» все еще показывает полное непонимание христианской апофатической речи, которая на самом деле есть субверсия common sense в дискурсе об Абсолютном: «Существует огромная разница между стратегией отрицающих пропозиций и стратегией отрицания пропозициональности как таковой... Первое имеет свое место в катафатической части богословия, но лишь второе является стратегией апофатического».⁶⁹

Вопреки этим глубоким недоразумениям, хайдеггеровская постановка вопроса об отношении со сверхбытийным, с не-сущим Бытием или с трансонтологической «сущностью» бытия действительно является осмысленным и оправданным желанием, которое в эти «убогие времена» сохраняет луч изначального греческого архео-логического мышления, открытость для тайны и удивления, сознание человеческой способности осуществить отношения со Сверхсущественным.

Онтологическое включение последней Тайны в определение «существовости», действительно, является «субъективистским» (в хайдеггеровском смысле), насильственным присвоением Неприсваемого. Раскол между Богом как высшим сущим, сцепленным с «существовостью», и несуществующим Бытием позволяет философски неопровержимый дискурс о разнице между «Божественным» и священным; позволяет критику запуганной метафизики, которая боится «пустого ничто».

В этом смысле хайдеггеровское восстание обосновано.

Но обоснованность или необоснованность такого восстания ты не должен оценивать *a priori*. Ведь христианская метафизика является духовно-исторической реальностью, которую можно изучать с помощью текстов христианских мыслителей — со времен христианских апологетов, когда *kérygma*⁷⁰ переходит в понятийный мир греческого Востока, до сегодняшнего дня. Это значит, что истинность хайдеггеровского мнения

⁶⁸ T. Hribar: Označevalci Boga v katoliški teologiji na Slovenskem III, Nova revija XI-II/1994, ном. 150. S. 167.

⁶⁹ D. Turner: The darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge, 1996. P. 35.

⁷⁰ Благая весть.

о структуре христианской «онтотеологии»⁷¹ можно запросто проверить, подтвердить или опровергнуть.

Итак, можно ли в истории христианской метафизики найти такое онтологизирование Бога, о каком говорят хайдеггерианцы? Не является ли хайдеггеровское восстание донкихотской борьбой против ветряных мельниц, борьбой против пыльных неосхоластических справочников, против жесткой рационализации *analogiae entis*⁷², которую в богословских трудах Предания может найти лишь злоумышленная интерпретация, не имеющая чутья к особенностям богословской речи? Или, действительно, «Аз есмь Сущий» Исхода 3:14 (в греческом переводе, который является авторитетным для христианской мысли) и так называемое «абсолютное пользование» синтагмой *egò eimí* (= Аз есмь) в богословии Евангелий⁷³ учреждают онтологию, которая Бога понимает как некое, хотя бы и высшее «сущее»? Какой смысл и какую силу имеет тезис Жильсона (Gilson) о христианской философии как «метафизике Исхода», которая выражается в основной истине: «Только один Бог существует, и этот Бог есть Бытие»?⁷⁴ Не идет ли речь при этом лишь об иконическом *способе выра-*

⁷¹ Это выражение ввел Кант, который различал «космотеологию», богословие, которое пытается на основе опыта вообще доказать существование самого высшего Сущего, и «онтотеологию», которая пытается достигнуть того же на основе самих понятий, без помощи опыта (ср. Критика чистого разума, Трансцендентальная диалектика II,3: Идеал чистого разума, 7. секция: Критика всякой теологии, которая построена на спекулятивных принципах разума). Хайдеггер дал выражению еще более отрицательное значение, поскольку в «онто-теологическом устройстве метафизики» узнал ее роковое заблуждение.

⁷² Аналогия сущего, аналогия бытия — один из основных принципов католической схоластики; обосновывает возможность познания бытия Бога из бытия сотворенного им мира.

⁷³ Prim. H. Zimmerman: Das absolute *ego eimi* als die neutestamentliche Offenbarungsformel, в: *Biblische Zeitschrift* 4, 1960. S. 54–69; 266–276.

⁷⁴ Жильсон свои тезисы представил на лекциях о духе средневековой философии (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1948. P. 50–51), а в своей большой работе *Thomisme* (Paris, 1944. 5. изд. P. 73–81; 123–139) их развил в теорию о томизме как определяющем выражении этой метафизики Исхода: преимущество томизма должно быть в «экзистенциальной интерпретации откровения Божьего имени, в отличие от «эссенциалистических» теологий, инспирированных Августином, т. е. Платоном. Явны слабости этой позиции Жильсона, которая не справляется с фактом, что единение Бога и чистого бытия (*einai* в отличие от *ón*) старше самого христианства, как показал П. Адо в своем издании анонимного, наверно порфириевого, комментария платонового диалога «Парменид», где эта идентификация появляется впервые. Жильсон также не признает факт, который можно экзегетически доказать, что «бытие» в христианском богословии является шифром апофатки, «мистическим именем» (*P. Vignaux. Présentation*, в: *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11–24* (Centre d'études des religions du livre. Paris, 1978). P. 8), Вопреки всему этому, сама гипотеза великого знатока христианской мысли так неоднозначна, что ее

жения? Каково понимание Божественного «существования» в античном (святоотеческом) и средневековом богословии? Каков смысл глагола «быть» в этой мысли Жильсона? Может быть, бесконечная освобожденность Бога от любой определенности — в том числе и определения «высшее сущее» — имеет место только в «неоплатонизме» ареопагитского апофатизма? Является ли ареопагитский апофатизм лишь незначительным сегментом церковной метафизики, сегментом, который не определяет христианскую мысль на Западе и на Востоке? Правильно ли толкует хайдеггеризанство «обычную» христианскую метафизику, для которой все-таки ясно, что Бог «есть» и что Он, как бытие (*esse*), есть высшее сущее (*summit ens*)? Ответ на эти вопросы является сложным, но в основе простым. Хайдеггеровская критика «по-существования» бытия в *христианской* метафизике является неистинной (от нее ускользает «истина, прикрытая многими ложными и видимыми вещами», как сказал бы Дионисий Ареопагит) — и это можно доказать.

«Бог же, предмет нашей веры и Творец всего сущего, есть нечто неизмеримо большее, чем сущее, и поэтому Он, собственно говоря, весьма мало относится к метафизике или даже вовсе к ней не относится. Ибо она говорит не о Боге, а о сущем, о сущем как таковом, а не о Боге. Бога же мы истинно можем познавать в Откровении, во Христе и Церкви. Метафизическое умозрение о Боге *само по себе* будет всегда недостаточно» — написал задолго до Хайдеггера известный русский религиозный философ.⁷⁵ Но убедительным доказательством ложности хайдеггеровской бытийно-исторической мифологемы является уже сам дионисиевско-максимовский апофатизм. Из него явствует, что возможна *некая* христианская теология, «метафизика», которая очень хорошо осознается в «онтологической разнице» — да и сама *возможность* создания «некой» апофатической (мета)онтологии есть философски решающий факт. Он неопровержимо доказывает, что возможны (*ab esse ad posse valet consequentia*, как говорили схоластики) христианские «онтология» и богословие, которые абсолютно ускользают от онто-логической критики

можно понимать несколькими способами. Сам Жильсон интереснейшим образом полемизировал с Хайдеггером в статье *Etre et Dieu*, в: *Revue thomiste*, 1962. P. 181–202; 398–416. Ср. *P. Hadot*: *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme*, в: *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11–24*, (Paris: Centre d'études des religions du livre, 1978). P. 57–63; *G. J. de Vogel*: *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, в: *Festgabe Joseph Lorz*. Baden-Baden, 1958, I. S. 527–548; Та же: *Ego sum qui sum et sa signification pour une philosophie chrétienne*, в: *Revue des sciences religieuses*, 35, 1961. P. 337–355.

⁷⁵ *С. Н. Трубецкой*. Мысли к философии религии; изд. Н. К. Гаврюшин в: *Вопросы философии*, 1989. №. 5. С. 105.

из-за своей (мета)онтологической опоры и совсем инакового горизонта, в котором опытно познают, что вообще значит «быть». Горизонт этот открывает только вера в Бога как «сверхсущую / сверхсущественную Троицу» (*Triàs hyperoúsios*) и церковный опыт быть-с-Богом. Но стоит лишь изъять одного представителя общей парадигмы из ее определений, как сразу возникает не только проблема обобщения, но и проблема истинности (видимо) точной интерпретации остальных представителей общей парадигмы. Особенно это имеет место в случае церковного мышления, где любой честный феноменолог должен предположить соборность опытов, которые словами выражают различные онтологические концепты.

Поэтому, в эпилоге к тексту св. Дионисия и его толкователей хотелось бы с помощью нескольких суггестий и перевода характерных отрывков апофатической христианской «онтологии» — от Ареопагита до конца средних веков — ответить на выше поставленные вопросы и показать, что дионисиево-максимовский апофатизм не является чем-то чуждым церковной мысли о бытии, сущем и ничто, но авторитетной философской экспликацией онтологического опыта Церкви, выраженного «катафатически» в «привычной» церковной речи (молитвенно-литургической, экзегетической, гомилевтической, агиографической⁷⁶ и т. д.).

Хотелось бы приблизить тебе основное «онтологическое» ощущение, которое выражает христианская литература, и еще обратить внимание на то, что ареопагитская (мета)онтологическая парадигма хотя бы в качестве опции присутствует как на Западе, так и на христианском Востоке, от времен св. Максима Исповедника до современных христианских богословий и философий. Ты увидишь, что личностный христианский апофатизм может быть убедительной почвой для толкования видимо катафатических «онтологических» текстов в истории христианской мысли.⁷⁷

⁷⁶ Ср. предисловие к *Življenjepisi svetih danes?* в: Gregor iz Nise: Življenje svete Makrine / Razgovor o duši in vstajenju, prev. F. Jere / G. Kocijančič. Celje, 1995.

⁷⁷ Апофатика не только обуславливает весь катафатический дискурс, но и как пространство, в которое вписывается совокупность духовных опытов, делает возможной разность катафатических онтологий: это факт, который признал сам Жильсон («согласие христианских мыслителей насчет отождествления Бога и бытия ... не воспрещает, чтобы они как философы разными способами объясняли понятие бытия», Thomisme, с. 123).

II. Сущий Бог в мысли христианского Предания

Если я и записал, что хайдеггеровское томление по сверхсущественному *Denken des Seins*, мышлению не-сущего бытия, в некотором смысле является оправданным, все-таки чтение отцов Церкви и христианских мыслителей привело меня к уверенности, что мысль всех святых мужей, омытая слезами покаяния и Духом пронизанная в подвигах под солнцем пустыни, в посте, созерцании и мысленной молитве (*noerâ proseuché*), является истинной не только тео-логически, как речь о Боге, но и онто-логически, как опыт смысла (*lógos*) бытия, «бытия» Бога и бытия мира. Поэтому и жажду радикальной Трансценденции мы не можем удовлетворить лучше, чем у этих мужей, «которые дали кров и приняли Дух», согласно пустынноческому изречению. Ведь у них мы познаем: Сущий (*ho ón*) христианского Предания никак не тождествен сущему (*tò ón*) хайдеггеровской критики.

Как притчи Богочеловека раскрывают тайны Царства, так и речь Предания в «христианской метафизике» с помощью понятий иконически рисует тайну Иисусовой богочеловечности и тайну троичного Божества. Рисует и как тайну существования, и как сущую тайну. Но когда святые отцы говорят о Боге, они пользуются глаголом «быть» в ином смысле, чем это требует хайдеггерианство от христианской метафизики. Настолько радикально ином, что это «бытие» во встрече с платонизмом как синтезом античной апофатической онтологии и хенологии⁷⁸ определяется как апофаза, отрицание бытия, не-бытие или сверх-бытие. Христианское богословие всегда превосходит античный апофатизм. Эк-статическое богословие пропасти между Творцом и тварью всегда несравнимо более апофатично, чем (в основном) эн-статическая⁷⁹ хенология среднего и нового платонизма. Жажда радикальной трансценденции в христианской мысли всегда удовлетворена — конечно, если за буквой, с помощью опыта веры, видишь животворящий Дух...

Ты должен знать, что дискурс христианского Предания о Сущем Боге (*ho ón*) существенным образом определяет Священное писание — «Писание» как Божественное слово и безусловная истина. Отцам всегда было ясно, что Писание как словесное переложение Слова не является адекватным приобщением, но приспособлением по милости, снисхождением (*synakatábasis*) Бога к людям, в мир человеческих мыслей и слов.⁸⁰ *Leçon*

⁷⁸ Авторский термин, означающий «учение о Едином». (Прим. ред.)

⁷⁹ Энстаз — одновременно пустое и наполненное до краев сознание. (Прим. ред.)

⁸⁰ Ср. главу *El lenguaje bíblico sobre Dios*, в: F. A. Pastor: *La lógica de lo inefable*. Roma, 1986. P. 66–108; сборник J. Coppens (изд.): *La notion biblique de Dieu*. Gembloux/Leuven, 1975.

bne Adam debra Tora («Тора говорит языком человеческих сынов») — так это ощущение сумел коротко выразить иудейский ученый.

Бог открывается в человеческих словах и поэтому остается скрытым в своей Инаковости. А «быть» есть только человеческое слово. Действительно ли это и для «бытия» бого-словия? Может «бытие / существование» является лишь иконой присутствия особой Другости, или оно действительно есть связь между нашей мыслью и сущим Богом? Действительно ли смысл «бытия» в бого-словии Священного писания наивно катафатический, или этот смысл, наоборот, в высшей степени апофатический?

Писание позволяет предугадать, что Суший (*ho òn*), Бог, Кого если увидеть — смерть неминуема,⁸¹ неизмеримо выше всего существующего (*tò òn*). Это хорошо выразил Оливье Клеман (Olivier Clément): «Личностный момент⁸² есть момент скрытого Бога (*Deus absconditus*), который превосходит бытие для того, чтобы его дарить; этот момент является мета-онтологическим».⁸³ Для библейского дискурса о Боге, «который есть» и имя которого — «Есмь тот, который есмь» (буду то, что буду, древнееврейское *ehjeh ašer ehjeh*)⁸⁴, характерно особое понимание бытия, особая «еврейская онтология», которая заранее делает невозможной любую «пойманность» Бога в «существующем», т. е. «объективную» определенность Бога как сущего.

Ветхозаветная имплицитная онтология, которую, конечно, мы должны выделить из «окаменевшей философии» (М. Мюллер / M. Müller) древнееврейского языка, открывает нам понимание «бытия» (*haya*) как присутствия в его энергиях, как динамизм между присутствием и инаковостью.⁸⁵ «*Ehjeh ašer ehjeh*», по словам современной экзегезы, прежде всего является ускользанием от именованного, «апофатической теонимией» (=я непостижим), или обещанием Близости (=буду присутствовать как Присутствующий),⁸⁶ но никоим образом не позволяет метафизически объ-

⁸¹ Ср. Быт. 19:17–26; 32:31; Чис. 6:25; Суд. 6:22; 13:22).

⁸² В греческом это раскрывает иной (мужской) облик причастия в Божественном имени («Я Суший, *ho òn*, в отличие от *tò òn*), как это звучит в переводе Септуагинты.

⁸³ L'église orthodoxe. Paris, 1961. P. 58.

⁸⁴ Исх. 3:14; гр. перевод Септуагинты «Я — суший» (*egò eimi ho òn*) в двух других греческих переводах Феодотиона и Аквилы дан боле буквально: *ésomai hós ésomai*: «буду тот, кто будет». Ср. *Ориген*: Нехарла, изд. Field, Hildesheim 1964 ad loc.

⁸⁵ Ср. анализы языка и онтологические выводы в классической работе Т. Воман: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen, 1968. S. 25–45.

⁸⁶ О значении Имени как раскрытия «активного присутствия» ср. Н. Cazelles: *Ex. 3, 14. Texte et contexte*, в: *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11–24* (Centre d'études des religions du livre. Paris, 1978). P. 33, 40.

ективирующей, онто-логической определенности Бога как сущего. Для онто-теологии это значит, что «Божие» *haqa* прежде всего — «выступать и действовать как Бог, утверждать себя как Бог».⁸⁷ Современный экзегет А. Како (A. Caquot) в своем исследовании значения Исх. 3:14 указал, что «мы не можем отрицать объяснения глагола *haqa*, которые своеобразно напоминают фаустовскую экзегезу пролога евангелия от Иоанна».⁸⁸

Основной смысл Божиего откровения имени Моисею есть «именно то, что Имя это является неименуемым».⁸⁹

Куда направлена ветхозаветная онтология видно уже из того, что еврейская мысль (от Филона Александрийского,⁹⁰ через каббалистическую инверсию Божьего непроговариваемого Я (*ani*) в Ничто, в «Нет» (*ain*)⁹¹ и богословие Маймонида, до современной философии Эммануэля Левинаса) чаще всего себя определяла как философский апофатизм.

В мысли Филона видно, что «отрицательное богословие невыразимого может существовать наряду с онтологическим переводом Исх. 3:1–4».⁹² Сама онтология у Александрийца становится «произнесением» единого Божиего бытия: «Бог единственный существует существенно (*en tô eînai hyphésteken*). Поэтому Моисей должен был его назвать “Аз есмь Сущий”, поскольку ничто сущего, что приходит после Него, не есть сущностно сущее (*ouk ónton katà eînai*), но лишь для приличия мыслится, что это существует».⁹³ Бог невыразим именно как Неуподобляемый, *Единый*, который «имеет» бытие. Бог сам сказал Моисею: «Никакое имя настоящему не принадлежит мне, ведь мне одному подходит бытие».⁹⁴

Мысль синайского опыта устанавливает онто-логию, которая саму себя упраздняет из-за взаимоисключения «быть» (тождественного с Сущим) и «быть-выговоренным». Бог говорит: «Аз есмь сущий», что значит: я тождествен бытию, а не выговоренности (*íson tô eînai péphyka, ou légesthai*).⁹⁵ Предпосылка онтологии, в которой мысль может говорить о каком бы то ни было отношении мышления и сущего, есть «релятиви-

⁸⁷ *sich als Gott durchzusetzen* (T. Boman, op. cit., с. 35).

⁸⁸ *Etre et Dieu*, op. cit., p. 18.

⁸⁹ P. Ricoeur: *Herméneutique de l'idée de Révélation*; в: *La Révélation*. Bruxelles, 1977. P. 51–54.

⁹⁰ Ср.: A. Louth. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford, 1981. P. 40.

⁹¹ Ср. Ayin. *The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*, в: R. Forman. *The Problem of Pure Consciousness*. Oxford, 1990. P. 121–162.

⁹² P. Vignaux, *Présentation*, в: *Etre et Dieu*, op. cit., p. 11.

⁹³ О том, что худший обычно следит за лучшим 160.

⁹⁴ О жизни Моисея I,75.

⁹⁵ О замене имен 10.

зация» Сущего. Для Филона это является недопустимой мыслительной операцией: «Сущее как сущее не принадлежит тому, что находится в отношении» (*tò gàr òn hè òn ouchi tôn prós ti*);⁹⁶ «Божие» отношение есть дело его «сил» (*dynámeis*); само имя «Бог» для Александрийца является лишь названием «творческой Силы» (*poietikè dýnamis*).⁹⁷

Решающей для понимания этой иудео-греческой онтологии является герменевтика, которая предполагает, что «существует познание Бога, которое приспособлено к каждому из нас на его духовном уровне; познание, которое завершается мистическим созерцанием (*intuition*)».⁹⁸ Любая «критическая» рефлексия этой онтологии, которая не рефлексиирует *собственный* духовный уровень, поэтому остается просто блефом: это лепет слепых, которых уже сжег невидимый пламень купины (*batós*), знамения уничтожающего, ужасающего величия недоступного (*ábatos*) Бога.⁹⁹

И раввинистическая литература, и средневековая еврейская духовность предлагают нам немало свидетельств о том, что Божие откровение Имени надо понять как «ускользающую самоидентификацию» (*auto-identification évasive*). В так называемом палестинском таргуме,¹⁰⁰ сохраненному в *Ms Neophiti*, Божие самооткровение понято как сказ о Его вечности, творческой *силе-сверх-бытия* и особенно о спасающем, благодатном *Присутствии*: «Яхве сказал Моисею: “Я есмь тот, который есмь”. Потом сказал: “Так скажешь сыновьям Израилевым: Тот, который говорил, и который был святым от начала; Тот, который скажет ‘Пусть будет!’, и действительно будет, Тот послал меня к вам”». ¹⁰¹ И в Талмуде, и в Мидраше Имя понимается как знак Божьего постоянного спасительного присутствия¹⁰² и деятельности в истории.¹⁰³

В средневековой еврейской философии этот же духовный опыт Божьего «бытия» выражен в понятиях, благодаря трансформации греческой онтологической терминологии, переведенной на семитские языки: «Еврейство заново открыло греков посредством арабских переводов и создало понятия *nimca* (находящееся, найдено = сущее), *meci'ut* (найденность, находящность = бытие, существование), которые были скопированы с араб-

⁹⁶ Op. cit., 27.

⁹⁷ Op. cit., 28.

⁹⁸ E. Starobinski-Safran: Ex 3,14 chez Philon, в: Etre et Dieu, p. 54.

⁹⁹ Ср. О бегстве и нахождении 161.

¹⁰⁰ Т. е. арамейском интерпретативном переводе.

¹⁰¹ Ms. Neophyti, изд. A. Diez Macho, Madrid/Barcelona 1970, p. 284; цит. в G. Vajda: Exégèse juive rabbinique et médiévale, в: Etre et Dieu. op. cit., p. 68.

¹⁰² Вавилонский Талмуд, Berakot 9b.

¹⁰³ Eksodos Rabba, ad. loc.

ских *tawgud* и *wigud* (или *heyot*, соответствующее латинскому *esse*)»;¹⁰⁴ тогда как существительное *hawaya* (выведено из глагола *haya*) в философской терминологии означает становление, греческое *génesis*.

Для родоначальника средневековой еврейской философской спекуляции Саады (882–942) существо Божие, как оно раскрывается в Его самоименовании, не раскрывает сущность, но раскрывает или образ действия, особенно сотворение чудес, которые это действие подтверждают, или творение из ничего, т. е. силу Творца, который дает существование, причем ему самому существование никоим образом не дается.¹⁰⁵

Для Бахьи ибн Пакуди (около 1080) Божье существование, явленное в горящей купине, выражает недоступность Божьей сущности; Бога можно познать лишь через его дела и через Предание его избранного народа.¹⁰⁶

Подобный апофатизм встречаем и в тексте «*Kuzari*» Иегуды Галеви.¹⁰⁷ Экзегеза Галеви сложная. Сначала в Имени он видит Божие неприятие непочтительного пренебрежения Дистанцированностью: «Имя это должно отвратить дух от размышления об истинной сущности, познание которой недоступно». Это учреждение дистанции парадоксальным образом одновременно является и откровением Близости, сверхпонятийного, метаонтологического Присутствия в опыте: «Пусть сыновья Израилевы не требуют другого доказательства моего существования, кроме моего пребывания-с-ними».¹⁰⁸

Моисей Маймонид, глава средневекового аристотелизма, который утверждал загадочную множественность онтологий, понимал явленное Имя Божие на эзотерическом уровне, в смысле отрицательного богословия¹⁰⁹: «Те, которые думают, что важные прилагательные относятся к Творцу, что Он есть сущий, живой, сильный и одаренный волею, должны понять, что те вещи, о которых говорим, не могут ни в каком смысле быть причислены Ему и нам так, чтобы эти прилагательные (по отношению к Нему) были больше, совершеннее и постояннее, чем по отношению к нам

¹⁰⁴ С. Touati: Ehye A er ehye (Exode 3,14) comme «l'Etre avec...», в: Etre et Dieu, op. cit., p. 75.

¹⁰⁵ Commentaire sur S fer Yesira ou Livre de la Création par le Gaon Saadya de Faououm, изд. M. Lambert. Paris, 1891. P. 36.

¹⁰⁶ Ср. франц. перевод А. Chouraqui: Introduction aux Devoirs du Coeur. Paris, 1972. P. 96; англ. перевод М. Mansoor: The Book of Direction in the Duties of the Heart. London, 1973. P. 140.

¹⁰⁷ Ср. *Kuzari*, IV,3.

¹⁰⁸ Араб. *wigudi ma'ahum*.

¹⁰⁹ Ср. Вождь заблудших, англ. перевод S. Pines: The Guide of the Perplexed, The University of Chicago Press. P. 153–156.

... Для того, кто понимает смысл аналогии, ясно, что в случае применения к Богу слова «сущий» так же, как ко всему остальному, что находится вне Его, имеем дело с простой омонимией...»¹¹⁰

Каббалисты, особенно принадлежащие к геронской школе, много размышляли и писали о богоявлении и неопалимой купине. Они создали теорию о постепенном самораскрытии Божественных *sefirot*, которое достигает вершины в Исходе 3:14. Тройной *ehjeh* напр., для Моисея из Героны¹¹¹ обозначает три разных *sefirot*: первую, *keter*, которую лишь на мгновение экстатически увидел Моисей, шестую, *tif'eret* (=тетраграмму ИВНН), которую Моисей принял, чтобы открыть ее старшинам Израиля, и десятую, *malkut* (=тетраграмму, произнесенную Адонай), которую сообщил всему Израилю. В *Zogare* та же основная мысль выражена несколько иначе: «Есмь, который есмь» означает развитие и зарождение всего под видом милости и строгости. «*Ehjeh* есть привилегированный символ *keter*; первая *sefira*» и иногда бывает тождествен *En Sof*, скрытому Богу (*Deus absconditus*), в самом строгом смысле.¹¹²

«Бытие» как шифр глубокой сокрытости, Бытие, тождественное абсолютному апофатическому Ничто и одновременно являющееся опаляющей Близостью сефиротского овнешнения, Близостью, существенно тождественной самому Божеству, Истине:¹¹³ в такой плоскости мыслилось Сущее и в хасидизме, и в еврейской мысли XX века.

Хасиды подчеркивали, что Бог есть Ничто;¹¹⁴ в самооткровении Имени Божьего они усматривали приглашение к *avoda* (служению Богу), *tefila* (молитве) и *tešuva* (обращению).¹¹⁵

¹¹⁰ Вождь заблудших (1,56); тезис о (плюральности) плюрализме онтологий Рамбама и радикальном апофатизме убедительно выразил S. Pines. Dieu et l'Être selon Maimonide, в: Celui qui est. Interpretations juives et chretiennes d'Exode 3, 14, eds. A. de Libera, E. Zum Brunn (Paris: Patrimoines. Religions du livre, 1986). P. 15–24.

¹¹¹ Ср. G. Vajda. Le Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques, Paris 1969, с. 40, 334, 338. Анализу каббалистической экзегезы книги Исход 3:14 у Азриела из Героны, Моисея бен Нахмана, Иосифа Гикатила и в *Zogare* см. в N. Séd. L'interprétation kabbalistique d'Exode 3,14 selon les documents du XIII^e siècle, в: Celui qui est, op. cit., p. 25.

¹¹² См. G. Vajda. Bref aperçu sur l'exégèse d'Exode 3,14 dans la littérature rabbinique et en théologie juive du Moyen Age, в: Être et Dieu, op. cit., p. 73.

¹¹³ Двойной *ehjeh* является численным эквивалентом (441) древнееврейского *em-et*, слова, которое означает истину, верность, постоянство, как подчеркивали позднейшие каббалисты. Ср. E. Starobinski-Safran. Exode 3,14 dans l'interprétation de rabbi Isaac Luria et chez quelques maîtres hassidiques, в: Celui qui est, op. cit., p. 208.

¹¹⁴ Ср. главу L'apparition de l'étant à partir du néant divin, в отличной работе: Y. Jacobson. La pensée hassidique, Paris 1989 (hebrejski izvirnik Torata šel hahasidut, Jeruzalem 1985), p. 29–39.

¹¹⁵ Ср. E. Starobinski-Safran, op. cit., p. 212.

Для Германа Когена (Hermann Cohen) Сущее есть имя, которое принадлежит только Богу.¹¹⁶ Для Франца Розенцвейга (Franz Rosenzweig) и Мартина Бубера *haуа* имеет «динамический смысл творения, наступления, происшествия».¹¹⁷ Один из красивейших памятников современного еврейства немецкий перевод «Писания» Бубера и Розенцвейга явленное в Откровении Имя Божие переводит как обещание ускользающего способа приобщения: «Ich werde dasein, als der ich dasein werde, “Здесь буду как тот, который будет здесь”».

Вернемся к истокам христианства: в Новом Завете — вопреки греческому языку — семитическая онтология «дополнена, и не отвержена» (ср. Мф. 5:17). Это хорошо видно из новозаветного текста, где понимание «существования» как спасительного присутствия более всего поражает в Евангелии от Иоанна 7,39: «Духа еще не было (*ouk ên*)». Переводчики иногда пытаются избежать трудностей интерпретации и переводят: «Дух еще не пришел»¹¹⁸, или «Дух еще не был дан».¹¹⁹ А святые отцы держались текста и объясняли, что глагол «быть» в контексте Евангелия означает «целостное *пребывание* (*katoíkēsis*) Святого Духа в людях».¹²⁰ «Существование» третьей Божьей Ипостаси, Господа таинственного и животворящего, «Духа истины», «который от Отца исходит», евангелист не связывает с понятием «бытия»...

Новый Завет имеет своеобразную онтологию: с вочеловечением Божиим «получила посвящение богочеловеческая онтология».¹²¹

Ее основные очертания превосходно отметил Жан Люк Марион (Jean Luc Marion):¹²² «Библейское откровение, несомненно, не знает (*ignore*) онтологической разницы, науки о сущем как таковом, и поэтому также не знает вопроса о бытии. Но совсем неточным является предпо-

¹¹⁶ «Этим выражено, что никакое другое бытие (Sein) не может выразить этой связи бытия с собою («Religion aus den Quellen des Judentums. Köln, 1959. S. 49); «Вечный (ИВН) означает Сущего как Бога, как единого, против которого мир не имел бы никакого бытия (dem gegenüber die Welt kein Sein haben soll)... Бог не есть Сущее (das Seiende), и даже не Одно, но Единый Суший».

¹¹⁷ «den dynamischen Sinn des Werdens, Eintretens, Geschehens» (*F. Rosenzweig: Kleinere Schriften. Berlin, 1937. S. 187.*); ср. *M. Buber. Moses. Heidelberg, 1952. S. 49; König-tum Gottes. Berlin, 1936.*

¹¹⁸ Ср. *Sveto pismo nove zaveze. Ljubljana, 1985.*

¹¹⁹ Напр. англ. TEV Good News: At that time the Spirit had not yet been given; Living Bible: the Spirit had not yet been given.

¹²⁰ Св. Кирилл Александрийский в комментарии *In ad loc.*

¹²¹ *G. Triantaphyllides: Ellámpseis Theïou Photós. Thessaloniki, 1984. S. 134.*

¹²² *Dieu sans l'être. Paris, 1982. P. 124–148.*

ложение, что откровение не говорит ни слова о сущем и существовании (*l'étantité*)...» Французский католический мыслитель, пользуясь оригинальным объединением философского вопрошания и экзегезы, анализирует два основных «онтологических» отрывка из посланий апостола Павла. Позволь мне процитировать его почти целиком, ведь речь идет о текстах, в которых с великой строгостью мысли высказаны существенные слова для нашей темы. Марион вначале выявляет «онтологическое» измерение слов Павла в Послании к Римлянам 4,17:

«В этом тексте... речь идет о вере первого верующего, Авраама. Для апостола Авраам стал “отцом всех нас, как написано: Я поставил тебя отцом многих народов”, по свидетельству Того, в Которого веровал, Бога, который воскрешает мертвых и который называет не-сущее (вещи) как сущее *kaloúntos tà mè ónta hós ónta*. Если то, что написано, остается написанным, мы должны понять то, что таким образом выражается. Эта строка сразу помещается внутри веры не только потому, что Авраам веровал, но и потому, что из этой изначальной (*originaire*) и отцовской веры исходит тот, кто пишет, и те, кто читают; даже более, вера признает, что Он, которому верующие доверяют, воскрешает даже и умерших. Оттуда исходит изначальное выражение (*formule*), которое в строгом смысле — керигматично: веруем в Бога, который (заново) дает жизнь (*fait / re / vivre*). Но с сего момента текст нас поражает: керигматическое заявление (*enoncé*) удваивается другим выражением, явно построенным по схеме первого, но с новым, даже странным словарем (*léxique*): Павел здесь говорит, как говорят философы о переходе (*passage*) между *tà mè ónta* и *tà ónta*, между не-сущими и сущими (вещами) ... Как Павел понимает такой радикальный переход (*passage*)? Ответ становится возможным лишь в случае, если непосредственно улучшить саму формулировку последнего вопроса: ведь переход здесь не зависит от того, как Павел его *понимает*, поскольку это означало бы, что мы о нем можем иметь хотя бы и самое малое доктринальное знание (*connaissance*). Здесь дело в способе выражения (*discours*), который выходит из веры и является образом речи о вере. Даже больше, если того перехода не может понять ни сам Павел, ни Авраам, ни какой бы то ни было человек, это является следствием другой невозможности: переход этот не зависит от (*mè*) *ónta* (т. е. от /не/ сущих вещей), которых все равно касается в их предельной глубине: *ónta* здесь не имеют никакого “имманентного принципа движения”, никакой внутренней потенциальности, которая от них могла бы требоваться или которая бы подготавливала их довершение. Переход приходит из вне и пресекает их от одного конца до другого, приходит отсюда и продолжается по ту сторону. Переход восстанавливает *ónta* через совсем внешнее восстановление, внешнее в смысле, в котором говорим о “внешнем оправдании”. Почему внешний переход из не-сущего в сущее? Если сущие вещи (*étants*) остаются без причины и функции в этом переходе, текст для этого дает ясное обоснование: переход этот не зависит от (не)сущих вещей, но от Того, Кто их призывает. Что означает этот призыв (*appel*)? Не-сущее вещи не суть (или не суть более): это ничто имеет свою причину, которая его делает праведным и

непревосходимым, а именно смерть. Мир оставляет этих людей мертвыми, т. е. не-сущими. В мире для них нет спасения (*salut*). И мир больше не по-здравляет их (*salue*), не называет их и не призывает. Онтическая разница между сущим и не-сущим не позволяет никакого призыва: в мире все разыгрывается (*joue*) без призыва. Но Бог¹²³ призывает с другого места, не из мира. Он оттуда призывает к своей собственной ин-дифференции к разнице между сущим и не-сущим. Оттуда призывает к своему призыву. И его призыв позволяет быть этой индифференции, так что призыв не призывает лишь не-сущие вещи, чтобы стали сущими (*hòs ónta* здесь может иметь причинный и/или финальный смысл), но призывает их (не-сущие), как если бы они (вещи) были сущими. Призыв не знает разницы между сущими и не-сущими вещами; не-сущие призваны в такой степени, в какой они не являются сущими. Не-сущие показываются в силе призыва так, как если бы они существовали (*hòs* здесь имеет этот противоречивый смысл, *tanquam ea quae sunt*, как говорит Вульгата). Основная онтическая разница между тем, что есть, и тем, чего нет, становится безразличной — поскольку все становится безразличным перед различием между миром и “Богом” ... Подведем итоги: онтическая разница между сущим и не-сущим так или иначе лежит в тени керигмы¹²⁴; но она не действует по нормам сущего, а на основе факторов (вера, призыв, как если бы), которые, не вливаясь в онтическую разницу, творят так, что она кажется безразличной, и при этом ее оставляют незатронутой. То, что онтическую разницу находим затронутой безразличием, как контраст, который до того момента был хорошо виден, но исчезает в общем ослеплении, направляет нас к другой разнице, пока еще анонимной, но уже действующей. Между (не-)сущими вещами появляется различие, пользуясь сущим, и отвращает его от онтической разницы, где разделяются сущие и не-сущие вещи. Мы должны еще более ясно различать ту другую возможную разницу. Мы должны еще решить, затрагивает ли безразличие к разнице между сущими вещами саму онтологическую разницу».

Потом Марион анализирует отрывок из Первого послания к Коринфянам апостола Павла (1 Кор. 1:26–29). При этом подчеркивает, что «этот текст имеет большую значимость, поскольку чтобы определить отношение богословия с философией» Хайдеггер на него ссылается. Марион констатирует, что в этом отрывке «непосредственно познаем то, что мы уже идентифицировали как безразличие к разнице между сущими и

¹²³ Перечеркиванием слова «Бог» Марион обозначает инаковость новозаветного Бога. Крест для Мариона имеет и символическое значение, как ссылка на крест Иисуса — эпифанию Божественной инаковости и сверхсущественного, любовно-жертвенного присутствия.

¹²⁴ «Посмотрите, братья, каково ваше призвание (*tèn klésin hymòn*): не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира (*agenè, ignobilia*, переводит *Vulgata*) и уничиженное и ничего не знающее избрал Бог, чтобы упразднить значущее — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом».

не-сущими вещами». В продолжении он с оригинальной экзегезой приближается к смыслу священного текста:

«Итак, посмотрим, как текст Павла “срывает игру” (*déjoue*) Бытия, когда сущему позволяет играть (*joue*), как если бы оно не было заложено в складках Бытия. Ведь если Павел заслуживает название “жуткого обманщика”, мы это должны воспринять в более радикальном смысле, чем его понимал Ницше, во вне-моральном смысле определенной перекошенности (*gauschissement*) сущего.¹²⁵ Что здесь значит не-сущее, *tà mè ónta*? Как кажется ни парадоксально, но речь идет о том, что здравый рассудок называет “сущим” или “вещью”. Речь идет о людях, христианах в Коринфе, которые там есть, как это показывают распри между ними. Но Павел называет их “не-сущими”. Надо ли сделать вывод, что для Павла не-сущее не значит не-сущее, что не-сущее не означает того, чего нет, и что выражение применяется независимо от про-исходящего в и через Бытие? Прежде, чем это выяснить, посмотрим на факты. Чтобы понять намерение Павла, обратим внимание на то, как текст построен: в начале “братия” (строка 26), а потом “не-сущие” (упраздненные — ст. 28). Речь идет об одних и тех же, которые в начале “есть”, а в конце больше “не есть” (хотя на самом деле «всегда есть»). Что случилось в промежутке? Вот что: если приблизиться к “братьям”, но не как к тем, чем они сами по себе являются — т. е. сущие, как и все остальное — но как к тем, чем они являются “по плоти” (ст. 26), или в глазах “мира” (ст. 27, 28), тогда братия «разрушается» (*se défont*). Эта разруха (*défaite*) усиливается: вначале “братия” все еще люди, хотя и совсем неодаренные: они не мудрые, не сильные, не высокого происхождения, в них нет “ничего благородного” (ст. 26). А потом все более уничижаются, поскольку недостаточность в глазах мира делают их не только слабыми, неразумными, достойными презрения и неблагородными, но отрицается все, вплоть до человечности. Прилагательные переходят из множественного мужского в средний род: “мир” на них, как и на узников, смотрит как на “вещи”, нечистые и простые вещи. В них апостол явно не узнает “братьев”, даже просто людей, но лишь “меньше чем ничто”; меньше чем ничто, за порогом узнавания / признавания (*reconnaissance*), где другость / инаковость (*altérité*) показывается как другая / инаковая (*autre*) потому, что представляет собой минимум узнаваемой реальности. Это меньше, чем ничего, это степень меньше нуля. Степень, которую “мир” больше и не именуется, ведь в ней не видит ничего собственного и (с миром) общего, Павел называет, *от имени “мира”*, не-сущее, *tà mè ónta* (средний род!). Это имя, которое ниже всякого имени, появляется в конце редукции, которую совершил мир. На каком основании “мир” считает не-сущим то, что является хотя бы голым существованием? Чтобы найти ответ, мы должны вернуться назад и спросить, на основе чего Павел мог узнать как “братию” то (средний род!), на что “мир” смотрит как на меньшее, чем ничто. Ответ находится в начале текста: “посмотрите (*considérez*), братия,

¹²⁵ Ницше вводит это выражение сразу после того, как в Антихристе 45 цитирует 1 Кор. 1:20–28.

к чему вы призваны” (ст. 26 — по греч. оригиналу и фр. переводу). Павел не говорит “посмотрите на себя”, ведь если бы они были внимательны к себе (*blépete* буквально значит “смотрите”!) в изначальном *cogito*, они бы видели себя так, как видит их мир, видели бы, что они “меньше ничто”. Но Павел от них, наоборот, требует, чтобы посмотрели на то, чем они не являются, или, лучше, на то, что не исходит ни из них самих, ни из их грубого существования (*etantité brute*), ни из “мира”: посмотрели на то, “к чему призваны”, буквально, “на призвание, к ним обращенное”, т. е. не их призвание, но призвание, которое к ним было обращено (*tèn klésin hymôn*, ст. 26). Какое призвание может быть к ним обращено? Призвание, которое мы уже встретили в Послании к Римлянам 4,17: речь идет о призвании “Бога”, который оживотворяет и “призывает не-сущие вещи как (если бы были) сущими, *tà mè ónta hos ónta*”. После “Божьего” призвания, те, которые меньше ничто, появляются как сущие. Не в собственных глазах и не в глазах мира; наоборот, там они как мудрость против мудрости, как безумие против безумия — не-сущие. Отсюда другая очевидность: решение о существовании не зависит от категорий философского дискурса, и не от Бытия, которое развивается (*déployant*) в онтологической / онтологическую разницу, а от инстанций, которые разделяет грань между “миром” и “призванием” животворящего Бога.

Интересно хотя бы для информированного чтения: несуществование того, что все-таки есть, происходит от “мира”, тогда как “Бог” вне мира призывает / вызывает (*provoque*) существование не-сущего. Как в этом случае понять, что “мир” отвергает все, включая существование людей, которые сами по себе (*en soi*) есть? Ведь, по правильной логике, “мир”, следуя за своей мудростью, которая завершается в философии, должен был бы знать, что сущее в нем, и узнавать это сущее повсюду, где оно есть. Почему мир, по крайней мере для Павла, меняет свою собственную логику, почему первым нарушает правильное употребление понятий *tà ónta / tà mè ónta*? Ответ: потому, что “мир” в своей основе не зависит ни от онтологической разницы, ни от ряда Бытие / сущее. Мир основывается сам на себе, на своих “деяниях” и старается “хвастаться перед Богом” (ст. 29). “Мир” сам нарушает понимание *tà ónta / tà mè ónta*, когда “меньшим чем ничто” не называет ничто, которого абсолютно нет, а называет то, на чем сам не может утвердить основания, чтобы хвалиться перед “Богом”. И даже тогда, когда как *tà ónta* называет то, что здесь, в этой точке, и то “малое”, которое “там” и в чем можно обосноваться, как в своем присвоенном основании, чтобы самому хвалиться перед “Богом”. Повреждение “существующности”, следовательно, не происходит от Павла; Павел ограничивается тем, что показывает повреждение, свойственное “миру”, который в правильном философском дискурсе скрывает свое основание. Основание дискурса мира, следовательно, — не в холодном управлении (*gérance*) существующим, но в себя-обосновании (*prise de fonds*) против Бога. Перед разницей между сущим и Бытием, связью сущего и Бытия, перед “складкой” онтологической разницы “мир” пользуется дискурсом себя-обоснования — самовосхваления перед “Богом”. Но в крайних случаях, например перед христианами, которые избраны (*pris*) меж незначительных людей, “мир” спонтанно признается в испорченности своего языка. Под невидимым светом, ко-

торый его освещает из области вне “мира”, “мир” “безумствует” так, что сам уводит сущее на неправильную дорогу (*devoyer*), вне дороги Бытия, и препятствует (*déjouer*) Бытию в сущем, раз-артикулирует онтологическую разницу. “Мир” в свете “Бога” открывается как фальсификатор самого себя. Он признает, что его основание не находится в онтологической разнице, но в его старании (*prétention*) “хвастаться” перед “Богом”. То, что он смотрит на “братию” как на не-сущих, показывает, что “мир” в своем основании не зависит от онтологической разницы. Что в таком случае отвечает “Бог”? Что спасение не от “дел, *ouk ek érgon*, чтобы никто не хвалился” (Еф. 2:9); ведь, “я могу похвалиться в Иисусе Христе” (Рим. 15:17); “похвалу вашу, которую я имею во Христе” (1Кор. 15:31); итак, “хвалящийся хвались Господом” (1Кор. 1:31). Спор между сущими и не-сущими вещами не разыгрывается в полном безразличии к онтической и онтологической разнице, если здесь само противоречие двух вариантов “хвалы” не творит разницу. Все — и прежде всего разница (не)сущее/Бытие — погружается во мрак безразличия при виде двух хвалений, или лучше, двух источников славы/величия (*gloire*): основания “мира” и призвания Христа. Само это противоречие творит переход от несуществующего в сущее; “миру” в качестве сущего не показывается (*apparaît*) то, что есть, но то, что позволяет поставить основание (*fond*); и как не-сущее не исчезает (*disparraît*) то, чего нет, но то, что не предлагает никакого основания (*fonds*). Для Христа, наоборот, сущее не то, что есть, но то, что верит своему призванию... Между прочим, и потому, что здесь речь не идет о существовании, которое мысленно выводим из Бытия, Божья инверсия “мира” сегодня не подразумевает никакого онтического уничтожения: “Бог” не уничтожает, он ставит вне силы (*katargése*) суд мира. Ставит вне силы, рассматривает как ничтожный или недействительный закон — не нуждаясь в опровержении его. Черту, по которой мир делит на сущее и не-сущее то, на чем хочет поставить основание, пересекает (*croise*) другая черта, на которой призвание учреждает сущее и не-сущее в меру их веры».

Конечно, во многих местах Священного Писания «быть» означает качество, невыразимую «реальность» фактичности Другого, а само Писание явно дает «языку сынов человеческих» и другие возможности, концепцию самостоятельной «онтологии»...

Подобное понимание существования, о котором свидетельствует Новый Завет, свойственно и апостольским отцам¹²⁶, особенно св. Игнатия Антиохийскому. Онто-теология для Игнатия является богословской исповедью неопровержимой истинности личностного отношения внутри истории: «Но если, как говорят некоторые безбожники (*átheoi*), т. е. неверующие, [Христос] страдал лишь видимо (*tò dokein*) (но они сами — види-

¹²⁶ См. мои сноски, в которых пытаюсь показать «философскую релевантность» текстов апостольских отцов: *Spisi apostolskih očetov*. Celje, 1996.

мость), почему тогда я ношу узы, почему даже желаю бороться с дикими зверями? Зря, значит, умираю и о Господе говорю ложь...»¹²⁷

Те, которые в Иисусе не узнают Бога — сами существуют как «видимость»: в тех парадоксальных словах на самом глубоком уровне выражается основной (мета)онтологически переворот, который случился в христианской мысли и который дает ей совсем новое направление по сравнению с мистиками Востока и онтологией греков. В архаической мистике и мысли Абсолютное понимается как Единое сущее или как апофатическое Ничто, «мир» многогранного и для повседневного опыта сущего показывается как не-сущее.¹²⁸ А Игнатий выражает опыт мысли, которая вырастает из радикального *повита*, из-за которого в пыль рассыпаются несомненные «природные» мистическо-онтологические различия. В Иисусе из Назарета Бог явил абсолютное, радикальное Молчание, т. е. явил Себя в конечном, в историческом, в «видимом». Истина Абсолютного в христианском горизонте узнается лишь глазами веры в то, что для критериев архаической мистики является «несуществующим»: в кажущийся лик воскресенно Исчезнувшего и евхаристически Присутствующего. В болезненной хрупкости следа, который вписывается в (по вере в керигму преображенную) память, в случайность воображенного и недостаточность символического, вера узнает само *Сущее*. Настаивание на различии Сущего и видимости (в этом смысле гностики, несомненно, являются сторожами почитаемого древнего духовного предания) показывается как отсутствие «обновления ума» (*anakainosis tou nous*, ср. Рим. 12:2), отсутствие новой Жизни мысли, и поэтому как остаток мертвой, непреработанной, в глубине неверующей, лишь человеческой мистики, как «сущая видимость». Поэтому святой Игнатий как «предшественник и учредитель» действительно входит в «плеяду учителей», которые становятся «решающим переломом в истории онтологического вопроса».¹²⁹

Вопреки ее неререфлексируемости — или именно из-за нее — в каждой строке апостольских отцов видно: Божие существование есть бесконечная, поглощающая глубина, которая все-таки никогда не бывает Его завершенностью. Апофаза здесь превзойдена: на своем пути в смерть/Жизнь св. Игнатий «Богоносец» (*Theophógos*) загадочно возглашает: «Логос пришел из Молчания». Но и сегодня ничего не изменилось: «Один учитель, который сказал, и это случилось. Что сделал молча, до-

¹²⁷ Послание Игнатия к Тралийцам. 10,1.

¹²⁸ См. введение в *Parmenid: Fragmenti*. Maribor, 1995.

¹²⁹ *Ch. Jannaras: Philosophie sans rupture*. Genève, 1986. P. 179.

стойно Отца. Кто имеет слова Иисуса, может слушать и Его молчание. Таким образом, будет совершенным, по своим словам будет действовать, а по тому, о чем молчит — будет опознан». ¹³⁰

Неартикулированное соединение библейской речи о Божественном существовании и невыраженного апофатизма, опыта действенного Присутствия и сущного апофатического воздержания — это пред-философский костяк христианской мысли. Уже в первых серьезных попытках высказать и в понятиях сформулировать церковную онтологию у так называемых апологетов (Аристида, Татиана, Тертуллиана, Афинагора, Минуция Феликса, Лактанция, Арнобия), а особенно у Иустина «Философа и Мученика/Свидетеля» и Климента Александрийского, был выработан — конечно, постепенно и неровно — апофатизм как философско-богословская точка зрения. Не имеем право односторонне отрицательно оценивать это философское оформление богословия, вопреки опасностям, которые оно действительно принесло. По словам современного протестантского богослова В. Панненберга:

«Церковь христиан, приходящих из язычества, и ее богословие могли уверовать в Бога израильского народа как в своего Бога и Бога всех людей, и как такового Его проповедовать лишь в случае, если в Нем опознали Творца всей твари. Поэтому христианская проповедь в античном мире с самого начала согласилась с философской постановкой вопроса об истинном образе (*Gestalt*) Божественного как источника мира. Факт, что христианское богословие пыталось утвердиться через доказательства философской теологии, основан на том, что по меркам философского понимания мира библейский Бог должен был показаться истинным источником (*Ursprung*) всей твари... Факт, что встреча (*Auseinandersetzung*) с философией получила и сохранила такое чрезвычайное значение для христианского мышления, мы не должны понимать как отчуждение (*Ueberfremdung*) от Евангелия. Сюжет философии — опыт Реального в его полноте; и имея в виду этот опыт, речь о Боге должна свидетельствовать силу своей истины. Если божественность Бога означает, что он является причиной (*Urheber*) всего сущего и что без Него не существует ничего, тогда без *этого Бога* нельзя глубоко ничего понять, но без Него, в лучшем случае, можем что-то поверхностно описать». ¹³¹

Характерным примером раннего, простого апофатизма апологетов является теория Божией «анонимности», безымянности ¹³² у св. Иустина (прибл. 100–165 гг.):

¹³⁰ Цит. по *Die apostolischen Väter*, изд. F. X. Funk. Tübingen, 1906. S. 84.

¹³¹ *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*. Gütersloh, 1982. S. 42.

¹³² Конечно, для древних имя было несравнимо более значимо, чем для нас: выражение сути вещей, выражение, которое участвует в сути.

«Нет имени, которым можно было бы именовать Отца всей твари. Все, кто назван неким именем, имеют старшего, т. е. того, кто дал имя. Отец, Бог, Творец, Господь (*kýrios*), Владыка (*despótes*) не являются именами, но именованьями (*prosrhéseis*), вытекающими из благ, которые Он нам дает, и из (Его) деяний. Его Сын, который один именуется Сыном в настоящем смысле слова (*kýrios*), т. е. Логос, который был в общении с Ним и родился прежде всей твари (*tà poiémata*) уже тогда, когда Бог через Него все сотворил и украсил (*ekósmese*), зовется Христос, потому что Бог через Него помазал и учредил все вещи. Но и это имя имеет недоступное значение (*ágnostos semasia*), как и именование (*prosgóreuma*) «Бог» не является именем, но мнением о нечто Неопишваемом, сущностно помещенным в человеческую природу (*prágmatos dysexegétou émphytós te anthropíne phýsei dóxa*)». ¹³³

«Никто не может произнести имени невысказываемого Бога. Если кто-то утверждает, что (это имя) существует, он совсем сумасшедший». ¹³⁴

Немало подобных мест, которые восхваляют Божью инаковость, можно процитировать тебе и из творений других греческих и латинских апологетов. Но св. Иустин был первым, кто непроизносимого «сущностно/истинного» Бога (*ho óntos Theós*), ¹³⁵ который по Логосу был и присутствует во всем (*ên kai éstin ho en pantí ón*), ¹³⁶ связывал с Тем, кто — если употребить выражение Платона — «по ту сторону сущности/бытия» (*epékeina tês ousías*). ¹³⁷

У Климента Александрийского (прибл. 150–215 гг.) с усвоением Филоновых концепций ветхозаветного ощущения Божией инаковости

¹³³ Вторая апология 6,1, цит. по изд. P. Chrestos, Thessaloniki, 1985, s. 212.

¹³⁴ Первая апология 61,12, op. cit., s. 182.

¹³⁵ Первая апология, op. cit., s. 92.

¹³⁶ Первая апология, op. cit., s. 230.

¹³⁷ См. Разговор с Трифоном (*Diálogos pròs Trýphona*) 4,1, op. cit., s. 274. Этот текст вопреки всему не можем оценивать как начало христианской апофатической (мета)онтологии, поскольку платоническое «определение» Иустин помещает в воспоминания о своей предхристианской, платонической жизни. Ни в коем случае *ousia* здесь и в позднейшей мысли не можем понимать в смысле (постсхоластически) понятого «бытия», «эссенции» — противопоставленную «существу», «экзистенции», поскольку *ousia* в античной и патристической философии означает «общее свёрхпонятие для сущего» (*der allgemeine Oberbegriff des Seienden*) (*H. Theill-Wunder: Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie. München, 1970, s. 151*); это видно из словарного запаса учебников, которые были написаны в позднейшей патристике, напр. *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi* (= Учение отцов о воплощении Слова), изд. F. Diekamp, Münster in Westf. 1907, s. 39: «Имя сущности означает (*semantikón hypárchei*) просто существование сущих вещей (*haplòs tou éinai tôn ónton hypárxeos*)».

уже образуются основные терминологические парадигмы христианского апофатизма: отрицание, что Бог есть «сущее» (*tò ón*), богословие существенной непознаваемости, катафатически выраженный апофатизм.

Климент — как и Филон — толковал Откровение в понятиях античного апофатизма (во II веке это был так называемый средний платонизм), для которого абсолютное Единое было *epékeina tês ousías* (= по ту сторону сущности/бытия), «причина существования самой истины и сути, которая по ту сторону всего, но разуму доступна (*noetós*) по некой неисповедимой силе», как сказал платоник Цельс у Оригена.¹³⁸ Но Клименту этого было недостаточно для обозначения другости личностного и мета-онтологического, живого Бога христианского откровения, «которого не можем познать и не можем его высказать, но можем Его познать исключительно через Силу, которая приходит от Него».¹³⁹ И поэтому он написал: «Бог есть Единица, по ту сторону Единицы и сверх самой Единицы (*monás*)».¹⁴⁰ Для Климента «суший» Бог есть вечно то, что он есть (*ón aeì hò ésti*).¹⁴¹ Его существование для нас является «природной очевидностью» (*émpphasis fisiké*).¹⁴² Но если поставим вопрос о смысле того бытия, получаем радикально апофатический ответ:

Иоанн апостол говорит: «Бога же не видел никто никогда, Единородный Сын, суший в недрах Отчих, он явил» (Ин. 1:18), называя недра Божии невидимыми и неизреченными. Именно поэтому многие называли их «бездной» (*bythós*), поскольку они все содержат и в них все *внедрено*, недосыгаемо и беспредельно. Воистину это слово о Боге наиболее труднодоступно. Ведь первоначало всего (*arché*) трудно постижимо. Первое и старейшее первоначало и первопричину всего, становящего и ставшего, трудно представить (*genésthai kai genoménous eínai*). В самом деле, как можно словами выразить то, что не является ни родом, ни различием, ни видом, ни неделимым (*átomon*), ни числом, ни каким-либо привходящим качеством, ни основанием чего-либо привходящего (*hò tò symbékekén ti*)?¹⁴³ Что он есть не может быть выражено правильно и в полной мере. В своей величии он относится ко всему в равной мере и всему Отец (*tôn hólon*). Никакая часть не может быть о нем *сказана*, поскольку единое неделимо, а поэтому также и неопределимо, если мы понимаем это последнее

¹³⁸ См. Против Цельса 7,44.45.

¹³⁹ Stromateis 5,11,71.

¹⁴⁰ Педагог 1,8.

¹⁴¹ Stromateis 4,14.

¹⁴² Stromateis 4,13.

¹⁴³ Т. е. не является носителем никакого акцидентального качества.

не как что-то невысказанное дискурсивно, но как неизмеримое и не имеющее пределов, а потому бесформенное и безымянное.

Именуя Бога некоторыми именами, например, говоря, что он *есть* Единое, или Благо, или Ум (*noûs*), или Самосущее (*autò tò ón*), или Отец, или Бог, или Творец, или Господь, мы делаем это не в собственном смысле слова. Затрудняясь (*aporía*) выразить собственное его Имя, мы используем наиболее хорошие из них, чтобы рассудок не блуждал среди всех остальных (*peri álla*) и имел в них опору. При этом ни одно из этих имен не выражает Бога, но они все в совокупности показывают силы (*dýnamis*) Всемогущего. Сказуемое — это или то, что сказано о чем-то присущем (*prosónta*) вещам как таковым, или же касающееся их взаимоотношения. Но ни то, ни другое неприменимо, если мы говорим о Боге. Никакое знание его не может быть доказательным (*apodeiktikè epistème*), поскольку любое такое знание должно базироваться на первых и уже известных принципах. Но ничто не предшествует (*prohypárchei*) нерожденному.

Только силою божественной благодати и через его Логос нам открывается неведомое. В *Деяниях апостолов* Лука упоминает слова Павла: «Мужи Афиняне, по всему я вижу, что вы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором начертано: Неведомому Богу. Сего, которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17:23).¹⁴⁴

Помимо этого высказанного отрицания Божьего существования у Климента (как и у Филона) находим и развитое богословие Божьей существенной непознаваемости. Это апофатический способ речи, который отрицает возможность познания Божьей сущности (*ousía*), но одновременно предполагает познаваемость Божьего существования.¹⁴⁵ Конечно, из-за этого существования Бог еще не является «сущим». Его «есть» выражает фактичность опыта радикально инаковой Бездны, это сверхсущественное «есть», которое образуется в Богочеловеческом облике: «Бог был неизменным, когда еще не стал человеком... Но Логос является Божиим ликом (*prósopon*), и через Него Бог освещается и познается».¹⁴⁶

Основание христианского опыта Божьего «существования» есть тайна, соединение «облика» и апофазы. Словами Климента: «Если ввер-

¹⁴⁴ Деян. 17, 22-23; цитата из *Stromateis* 5, 12.

¹⁴⁵ Что, в итоге, для отцов «существование» Бога отдельно от этого непостижимого единства, апофатического *prius* «истинности» перед всякой эссенцией и экзистенцией? Ответ скрывается в предыдущей цитате из Климента: речь идет об опыте пребывания в области (широко понятой) Божьей благодати, снисходящего, энергического присутствия.

¹⁴⁶ Педагог, 1,7,57,2.

гнутья в величие Христа и оттуда со Святостью — в Бездну (*tò achanés*), можно будет хотя бы как-то приблизиться к познанию Вседержителя, так что познаем не то, что Он есть, но то, что нет». ¹⁴⁷

Приблизительно во времена Климента появился и псевдо-иустиновский текст «О Божиим единовластии» (*Peri monarchías*), в котором встречаем ясно выраженный третий основной способ обоснования существования Бога, который, правда в более грубых формах, можно найти и у греческих платоников, ¹⁴⁸ и у Филона, и у самого Климента. Писатель обозначает Бога как «Того, который действительно есть», который «Суший» (*ho ón*) — но одновременно определяет все не-божии вещи как несущее. Подобную мысль находим в творении «Побуждение греков». ¹⁴⁹ Автор развивает знакомую теорию о первенстве евреев: Платон, якобы, свое учение о «сущем», особенно в «Тимее», взял у Моисея из рассказа об откровении Божиего имени. Вопреки неисторичности такой теории, интересно, как автор герменевтически объединил Платона и Моисея: Платон, якобы, как и Моисей, понял, что «сущее» не является настоящим именем Божиим, потому что Бог «не именуем». Для автора, этот апофатизм превращается в загадочное (*mystikós*), опять апофатическое учение об «одном и едином Боге», Сущем, в противоположность всему, что не есть (*toís mè óusin*). Все, что не есть, само вечно Сущее (*tò aei ón*), все, что «становится» (*tò ginómenon*), есть несуществующее. ¹⁵⁰ Хотя и кажется парадоксальным, что теологическую парадигму, которая Бога обозначает как «Того, который истинно есть», понимаем апофатически, остается фактом, что подобное катафатическое богословие является лишь способом выражения, а не концептуальным определением, которое бы было противопоставлено апофатизму. ¹⁵¹ Мыслить себя как несуществующего означает распятие мысли перед воскресением...

И для псевдо-Иустина, автора труда «О монархии», Божье слово Моисею: «Аз есмь Суший» на самом деле означает лишь Божье качество,

¹⁴⁷ Stromateis 5,11.

¹⁴⁸ Напр. у Плутарха, О Е. в Дельфах 17–20, 391 F-393C: «Богу говорим “Ты есть” и таким образом даем ему истинное и точное название, *единственное, которое ему самому подобает*: название бытия»; у Нумения, фраг. 13 (изд. Des Places, Paris 1973); у Порфирия, Комментарий платонового Парменида, в: P. Hadot. Porphyre et Victorinus. Paris, 1968. P. 60–113.

¹⁴⁹ Наверное, из середины III века; автор — неизвестен.

¹⁵⁰ Поощрение 20;21.

¹⁵¹ О тождестве содержания двух парадигм см. D. Turner. The darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge, 1995. P. 34.

но качество, которое отличает Его от всего остального — поскольку все остальное не-сущее. Итак, Бог через «причастие “Сущий” показывает разницу между сущим Богом и не-сущими вещами». ¹⁵² Поэма Парменида была предчувствием апофатизма. ¹⁵³

Но истина о творении *ex nihilo*, которая была открыта отцам, позволяет описать загадочную пропасть между Творцом и творением, не жертвуя «реальностью» мира. В середине XIX века мудрый Филарет Московский это онтологическое ощущение отцов весьма удачно выразил: «Тварь поставлена на слове Божиим как на алмазном мосту над бездною своего небытия под бездной Божьего всемогущества».

Св. Иринея (прибл. 130–200 гг.) ¹⁵⁴, который разговоры о невыразимой, сверхсущественной Глубине совмещал с «бесконечными генеалогиями» (1 Тим. 1:4) своего «ложного» познания, обосновал в своей полемике против гностического катафатизма несколько вечных принципов христианского апофатизма. ¹⁵⁵ В его библейском богословии скрытость Божия не замолчана, но превышает резонерское противопоставление этой скрытости благодатной и животворящей близости «Бога с нами»: «Бог есть с нами (*synesti*) ... достигает нас», утверждал св. Иринея. «Сущий» для него является, прежде всего, именем, которое показывает, что Бог, Господь, которого чтит Церковь, единый Бог. Вследствие христоцентризма мысли Иринея, существование всегда является путем к осязанию Иисусового Божества: «Никто не может быть назван Богом или Господом кроме Бога и Господа вселенной, который сказал Моисею: “Есмь тот, который есмь”, и нашего Господа Иисуса Христа, который тех, кто верит в Его имя делает сыновьями Божиими». ¹⁵⁶ Наконец и святой отец, который мученичеством утвердил подлинность своего опыта Божьего существования, повторил девиз апологета Афинагора: «О Боге (лишь то), что (открыто) Богом», будучи «без Бога, не можем понять Бога».

После Климента апофатизм в Александрии стал традиционной характеристикой «христианской философии». И Ориген (прибл. 185–154 гг.), ¹⁵⁷ для которого не характерно постоянное подчеркивание Божи-

¹⁵² О единоначалии 21; PG 6, 279.

¹⁵³ См. гл. Hermenevtični apriori prevoda (Герменевтические априори перевода); в: Parmenid: Fragmenti. Maribor, 1995, s. 29.

¹⁵⁴ См. о нем следующую главу.

¹⁵⁵ См. следующую главу.

¹⁵⁶ Против ересей 3.6.2.

¹⁵⁷ См. А. Louth, op. cit., p. 84; G. Kocijančič: Grški očetje o molitvi. Celje, 1993. S. 27; Ориген, О началах. Самара, 1993.

ей непостижимости — великий экзегет, как никто другой осознающий особенности речи Сущего Бога (Священного Писания) и смысла экзегетической речи о сущем Боге — тоже знал определение, по которому Бог «что касается его достоинства и силы — по ту сторону сущности». Но он принимал это определение¹⁵⁸ лишь как возможность толкования Божией действительности, поскольку осознавал ее многосмысленные герменевтические предпосылки: «Много спорят о сущности, чтобы показать, или Бог трансцендентен сущности по своему достоинству и силе, ведь дает часть сущности всем, дает ее в согласии со своим Логосом и дает ее и самому своему Логосу — или Он и сам есть сущность, только по природе / сущности (*phýsei*) является невидимым».¹⁵⁹ «Ощущение божественности Бога, которая невыразимо трансцендентна»,¹⁶⁰ парадоксальным образом лишь увеличивает фактичность и осмысленность библейской речи о Боге.

Это хорошо видно из отрывка толкования Оригеном Евангелия от Иоанна, который резюмирует всю тайну *христианской* апофатической онтологии: «Как к Храму вели ступени, по которым входили в Святую Святых, так наверно и для нас все ступени представляет Единородный Сын Божий. Ступени, которые от первой, нижней — т. е. от человеческой природы — ведут до Его Божества, до Него, “который есть Сущий”. Невозможно увидеть Бога иначе, чем через Логос (*apò lógon*). Кто созерцает Премудрость (*sophía*), поднимается от познания Премудрости до Ее Отца. Без того, чтобы Премудрость вела тебя вперед, не можешь понять Бога Премудрости. Тоже можно сказать и об Истине¹⁶¹: никто не мыслит или созерцает Бога, а только потом Истину, но сначала Истину. Таким образом, можно подойти к видению (*tò enideîn*) сущности Божией, т. е. к видению Божией силы (*dýnamis*) и природы (*phýsis*) по ту сторону сущности (*epékeina tês ousías*)».¹⁶² Апофатическая воздержанность Ори-

¹⁵⁸ См.: R. Mortley. *From Word to Silence II*. Bonn (Hanstein), 1986. P. 74.

¹⁵⁹ Против Цельса 6:64; ср. и Толкование Евангелия от Иоанна 13:21. P. Nautin (Je suis celui qui est, Exode 3,14 dans la théologie d'Origène, в: *Etre et Dieu*, op. cit., p. 119) правильно подчеркивает, что Ориген, вопреки основной структуре своей мысли, по которой должен бы Бога, особенно Бога Отца, однозначно поместить по ту сторону бытия, однако, не решался, т. е. приписывал бытие Богу, наверно из-за экзегетской верности Божьему самооткровению: «Исх. 2:4 сам Бог именовал себя как Сущего. Хотя эти слова не цитируются во всех приведенных местах (где Ориген размышляет о бытии Божьем), я уверен, что они были существенным элементом его колебания в этом вопросе».

¹⁶⁰ Против Цельса 5, 11.

¹⁶¹ В идеях Оригена, конечно, истина — сам Иисус, который сказал: «Аз есмь Путь, Истина и Жизнь» (Ин 14:6).

¹⁶² Толкование Евангелия от Иоанна, XIX 6 (1), 36–37.

гена видна и из того, что «семь самых важных цитат (самообъявления Божиего Имени “Аз сущий”)... у него представляют особенный род религиозной антропологии, основанием которой является причастность бытию Божию». ¹⁶³ Все, что существует, существует лишь по мере парадоксального участия в существовании едино Сущего:

«Только в Послании к Ефессянам находим слова “святым”, “сущим” — и если не лишнее к “святым” добавить “сущим”, (тогда спросим), что бы это могло значить? Смотри, если, как в Исходе, Тот, который открывается Моисею, говорит свое имя, “Сущий”, так и здесь “сущими” становятся те, которые причастны Сущему (*metéchontes tou óntos*) и как-то призваны из небытия в бытие. “Бог ведь избрал не-сущее” (вещи), как говорит апостол Павел...» ¹⁶⁴ «Кто эти не-сущие (вещи), если не те, кто лишены Сущего и не причастны Ему, и так названы в отличие от тех, кто причастен Ему, сказавшему: Аз Сущий. И называет их “не-сущими”, чтобы стали послушными и чтобы по благодати подарить им бытие (*hína ... charísetai tò eínai*)». ¹⁶⁵

В труде «О началах» Ориген связывает действие Бога Отца как начала бытия с непостоянным существованием вещей: «То, что каждое сотворенное существо есть и продолжает быть, есть действие Бога Отца, который говорит: “Есмь тот, который есмь”». ¹⁶⁶ И когда Ориген именование Бога употребляет в абсолютном смысле, всегда речь идет об апофатической парадигме, которая исключает «существующность» чего бы то ни было сотворенного: «Нет ничего святого, кроме Господа; нет ничего, кроме Тебя». ¹⁶⁷ К такому познанию не может привести никакой философский прием и никакое изощренное платоническое апофатическое богословие: ¹⁶⁸ Бога можем познать лишь «по некоторой Божественной милости... по некоторому Божественному вдохновению». ¹⁶⁹

¹⁶³ M. Harl: Citation et commentaires d'Exode 3,14 chez les Pères Grecs des quatre premiers siècles, в: Etre et Dieu, op. cit., p. 93. Ср. напр. Толкование Оригеном Евангелия от Иоанна 2,13 (7), 95–96.

¹⁶⁴ Толкование Послания к Ефессянам, 2; изд. в: Journal of Theological Studies III, 1901/2, p. 235.

¹⁶⁵ Толкование Послания к Римлянам, 25, изд. в: Journal of Theological Studies XIII, 1911/12, p. 361.

¹⁶⁶ О началах I,3,6, по переводу Руфина: *Sed et hoc ipsum quod est et permanet omnis creatura, operatio est Dei patris.*

¹⁶⁷ *et non est, praeter te* (Беседа на Первую книгу царств I,11, GCS VIII, изд. Baehrens, s. 20); см. еще Origen: O molitvi 24,2; в: G. Kocijančič: Grški očetje o molitvi, s. 91.

¹⁶⁸ *et non est, praeter te* (Беседа на Первую книгу царств I,11, GCS VIII, изд. Baehrens, s. 20); см. еще Origen: O molitvi 24,2; в: G. Kocijančič: Grški očetje o molitvi, s. 91.

¹⁶⁹ Против Цельса 7,44.

Схожую апофатическую онтологию встречаем в творениях учеников Оригена (Дионисия Александрийского, Григория Чудотворца, Феогноста, Пиерия, Дидима Слепца и особенно «философа между отшельниками», великого подвижника Евагрия Понтийского).¹⁷⁰ Для Дидима (313–393), который был слепым с детства, но прекрасным знатоком Священного Писания и проникновенным догматическим богословом, Бог — это «сверхсущественная сущность, сверхсущественная природа».¹⁷¹

Конечно, многие великие богословы (напр. св. Ипполит Римский, св. Киприан, св. Мефодий Олимпийский) придерживались простого библейского способа выражения. Вообще, можно констатировать, что христианские авторы не часто останавливаются на объяснении откровенного Божиего имени. Имя «Суший» больше всего использовалось как Божие имя, свидетельствующее о Божественности Сына.

Но апофатизм можно *expressis verbis* встретить у одного из самых авторитетных отцов, св. Афанасия Александрийского (296–373). Этот «столп православия» в борьбе за признание *homoousion* (= единосущности) Христа с Отцом, часто писал о Боге, что Он *hyperousios*, «Сверхсущный», или *epékeina tês ousías*, «по ту сторону сущности». В работе «Против греков» он говорит:

«Бог, Творец всего, и Владыка всего, существует (*hypárchon*) по ту сторону любой сущности и по ту сторону любого человеческого понятия (*énnoia*). Но потому что Он Благий и Прекрасен (*hypérkalos ón*), Он сотворил человеческий род по собственному подобию, через свой Логос, Господа нашего Иисуса Христа. Сделал человека созерцателем и знатоком (*theoretês kai epistémon*) сущих вещей (*ónta*) — по своему подобию — и дал ему понятие и познание собственной вечности (*aidiótes*)...»¹⁷² «Существование» сверхсущественного Бога, т. е. «суть» Сушего — непознаваемые, непостижимые и непри- сваиваемые, *akatáleptos tou óntos ousía*.¹⁷³

И после св. Афанасия мистически вдохновенные богословы Александрии соревновались в попытках выразить трансцендентность Троице-единого Бога и тайну Христова Божества. Св. Кирилл Александрийский (умер в 444 г.) говорит: «Сверхсущественный Бог... с непостижимыми качествами (*pleonektémata*) своей Природы, более чем превосходит (*hyperaníschon*) все творение...»¹⁷⁴

¹⁷⁰ См. главу «Этос и мысль».

¹⁷¹ О Святой Троице 2, 4.

¹⁷² Против греков 1, 2.

¹⁷³ О собраниях 35.

¹⁷⁴ Толкование на Евангелие от Иоанна 1:3.

Святой Епифаний Кипрский (315–403), образованный «муж шести языков» (помимо греческого он владел древнееврейским, арамейским, коптским и латинским), епископ Саламина и решительный борец против ересей, которых в его время уже было навалом, хорошо знал грань и славословящую силу языкового начала. В своем известном «Панарионе» («Лекарство против всех ересей») он заложил основы доксологического апофатизма: «Как Бог непознаваем и непостижим, так непостижимо и то, что о Нем сказано... И даже это мы в силу своего понимания сказали Богу в славу (*eis doxologian tou̅ Theou̅*) человеческим языком. Не можем же употреблять другой язык, чем тот, который нам, в меру, дал Бог, хотя в уме о Боге знаем больше. Но уста не могут выговорить то, что в уме, поскольку связаны мерой и удержаны телесными органами. Поэтому Бог нас понимает и принимает наше знание о Нем и нашу хвалу (*doxologia*), которая превышает наши силы, не потому, что Богу что-то дала, но потому, что — по нашим силам — мы *прославляли* Божество, так что с правильным трепетом мыслили и не отступили от Его милости и истины».¹⁷⁵

И в антиохийской школе (Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский), более «резвой» и известной по своей фактографической экзегезе Священного Писания, встречаем апофатизм Божьей существенной непознаваемости. Св. Иоанн Златоуст¹⁷⁶ в своих беседах 386 года «О Непостижимом» (*Peri akataléptou*) в восторге приглашал антиохийцев славить Бога, «Его, который невыразимый и непостижимый Бог, невидимый и неудобопонятный; Его, который побеждает силу человеческого языка; Его, который превосходит силу понимания смертного разума; Его, которого не знают ни ангелы, не видят Серафимы, не разумеют Херувимы, не познают Власти, Престолы и Силы, который невиден вообще всему творению — и которого познают только Сын и Дух Святой».¹⁷⁷

Похожие мысли находим у классиков духовного богословия христианского Востока, например у глубокого мистика ощущения (*aísthesis*) Бога св. Диадоча Фотикийского (серед. V в.),¹⁷⁸ как предположенную онтологию, а в более имплицитном виде — у Варсонофия, Иоанна из Газы, Марка Подвижника, Фаласия, Иоанна Карпатского, Исихия Иерусалимского и, наконец, у великого систематизатора аскетических преданий св. Иоанна Лествичника, который в своей *Лествице* (*Klímax*) простым, но превосходным образом исповедал суть христианского апофатизма: «Бог есть лю-

¹⁷⁵ Панарион 3, 70, 8.

¹⁷⁶ О нем см. в главе об Апофатическом богословии.

¹⁷⁷ Беседа третья, цит. по изд. E. Meretakis. Thessaloniki, 1984. S. 80–82.

¹⁷⁸ Ср. A. Louth, op. cit., p. 175–183.

бовь (*agápe*). Но тот, кто пытается заключить Его в какое бы то ни было понятие, подобен слепцу, который исчисляет песок на берегу моря».¹⁷⁹

И палестинские отцы трепетали перед инаковостью Того, Кто ступал по их земле: Евсевий Кесарийский (260–340) в своем *Приготовлении к Евангелию* (*Euangelikè proparaskeuè*), выражает Божью трансцендентность, прибегая к платоническому апофатизму и с его помощью,¹⁸⁰ а в *Доказательстве Евангелия* (*Euangelikè apódeixis*) читаем, что Бог «возвышается выше любого именованя, Он невысказываем, невыразим, непостижим...»¹⁸¹

Св. Кирилл Иерусалимский (315–386) в немудреных, но премудрых *Огласительных поучениях* учит, что Божия *hypóstasis* (ипостась, внутреннее, интимное «существование», суть) непостижима, и так выражает «достоинство» апофатического неведения: «Не стыдись своего незнания, ибо вместе с ангелами не знаешь...»,¹⁸² и его смысл:

«Кто-то мог бы сказать: если Божие существо (*hypóstasis*) непостижимо, почему о нем говоришь? Но, будем ли потому, что не можем выпить все реки, не черпать даже умеренно и то, что мне полезно? Буду ли потому, что устройство моих глаз не может воспринять всего солнца, не смотреть столько, сколько мне нужно? ... Сейчас хочу славословить Господа, не пытаюсь Его объяснить, хотя и знаю, что славословие не будет достойно Его, но все-таки, по-моему, делом правильного благоговения (*eusébeia*) является уже и то, что вообще стараюсь».¹⁸³

Богословие Божией существенной непостижимости в IV веке окончательно оформили «великие каппадокийцы» (Василий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский) в своих полемиках против «технологического», совсем катафатического¹⁸⁴ богословия еретика Евномия, который провоз-

¹⁷⁹ Третья ступень, 2, 6, цит по изд. Aster. Atene, 1983. S. 167.

¹⁸⁰ Во II книге *Подготовления к Евангелию* читаем главу О сущем у Моисея и у Платона; параллельное чтение Исх. 3:14 и книги Премудрости Соломона 1:9–10, два отрывка из *Тимея* Платона 27D–28A и 37E–38B, а также отрывков из текста Нумения *О добре* (11,10) и текста Плутарха *О Е в Дельфах*.

¹⁸¹ I, 4, 1.

¹⁸² PG 33,707; цит. по изд. K. Mpones, в: *Bibliothèque tôn Hellénon Patéron kai ekklesiastikôn syngráfheon* 39. Atene, 1969. S. 132.

¹⁸³ PG 33,595; op. cit., s. 88.

¹⁸⁴ R. Mortley — в своей чрезвычайно эрудированной, но в мыслях запутанной книге *From Word to Silence II*, Bonn (Hanstein) 1986, с. 128 и далее, попробовал показать, что арианство в духе Евномия является настоящей *via negativa* по сравнению с якобы псевдо-апофатизмом каппадокийцев. Мортли свои доказательства подытоживает торжественным выводом, который нас освобождает от обязанности доказывать противоположное: «Иными словами — для Евномия отрицание было эпистемологической техникой, а для Григория — голым признаком невозможности именованя». Именно то другое — означить Неименоваемого — и есть суть настоящего апофатизма, а первое — превратить это обозначивание в технику, без духовного опыта — и есть характеристика ложной отрицательной теологии.

глашал абсолютную постижимость Бога, его тождественность прирожденным человеку понятийным структурам, особенно понятию «нерожденности». При этом они особенно подчеркивали, что «Сущий» — это имя Сына, вмещающая таким образом понимание существования в совсем христологический контекст церковного опыта и тем определяя дальнейшее развитие экзегезы откровенного Божьего имени.¹⁸⁵

Св. Василий Великий (прибл. 330–379) разработал даже своего рода апофатическую *ontologia generalis*: он защищал точку зрения, по которой и конечные вещи по сути непознаваемы, что в них заложено «непознаваемое основание, которое представляет их истинную, неопределимую суть»¹⁸⁶ — но в большей мере, конечно, эта непознаваемость относится к сущности Бога, поскольку все имена, которыми Его именуем, указывают лишь на Его «энергии действия». Этим он выразил богословие, которое через рецепцию Дионисия стало фундаментом поздневизантийской теологии: «Вещи показывают нам Силу, Премудрость и Искусство (*téchne*), но не саму сущность (*ousía*); т. е. вещи не представляют всех сил Творца, ведь художник может не употребить все свои силы в действии (*enérgeia*), но свои творения делает с ограниченными силами. Но даже если бы со всей силой взялся за работу, по этим творениям можно было бы измерить лишь силу Его, но не узнать, какая Его сущность...»¹⁸⁷

Философ и «отец христианской мистики» св. Григорий Нисский (прибл. 330–395)¹⁸⁸ свидетельствует, каким ужасным экзистенциальным трудом бывает мистическая инверсия, переворот апофазы в катафазу, преобразование отрицания сущности в утверждение абсолютной сущности, рождение в христианскую философию:

«Познание того, что есть (*tò ón*), является очищением от мнения о том, чего нет (*tò mè ón*)... Истина — это достоверное разумение того, что истинно есть (*toú óntos óntos*). Лишь так, долгое время в тишине (*di'hesychías*) живя в любви к премудрости (*emphilosophésas*) и в возвышенных размышлениях, в трудах, поймешь, что есть Сущее, которое имеет бытие (*échei tò eînai*) по природе (*phýsei*), а что не-сущее существует лишь видимо, поскольку его природа сама по себе не существует (*anypóstaton*). Моисею богоявление позволило узнать, что кроме трансцен-

¹⁸⁵ См. *M. Harl*, op. cit., p. 103, сноска 64.

¹⁸⁶ *В. Н. Лосский*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991 (фр. первоисточник *Vladimir Lossky. Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient. Paris, 1944*), с. 44.

¹⁸⁷ Против Евномия, PG 29.648.

¹⁸⁸ Ср. *A. Louth*, op. cit., p. 135; *Г. В. Флоровский*. Восточные отцы IV века. Париж, 1931 / М. 1992; *G. Kocijančič*, op. cit., s. 135.

дентной Сущности и Причины всего, от которой все зависит, ничего другого, что ощущаем и созерцаем нашим разумом, — в истине (*tô ónti*) не существует». ¹⁸⁹

Но все человеческие понятия, идеи и мнения являются идолами, ¹⁹⁰ поскольку от нас скрывают живого Бога. Единственное настоящее Божие «имя», для Григория, есть удивление души: «В том истинное познание Искомое, и в том видение — в невидении, ведь Искомое находится по ту сторону всякого познания из-за непостижимости, как некоторой Тьмой отдаленное от всего...» ¹⁹¹ Эту непостижимость никогда не сможем «деифологизировать» и превратить в рассудочную технику, ведь ее смыслом является *молитвенное* поклонение: «Высоту славы (*dóxa*) Того, Которому мы в молитве поклоняемся (*proskynouménou*), познаем именно так, что с аналогичными мыслями (*analogizómenoi*) не можем разуместь несравнимости Его Величия». ¹⁹²

Григорий учил, что и в посмертном обществе с Богом никогда не прекращается бесконечный ¹⁹³ динамизм искания, но вечная жизнь на самом деле является вечным распространением (*epéktasis*) в сторону бездонной глубины триединой любви. «Истинно Сущее есть истинная Жизнь и истинно Сущее является недоступным для познания — и если животворящая Природа превосходит познание, тогда то, что познаем, никоим образом не есть Жизнь». ¹⁹⁴ Таким образом, великий богослов вечного богоискательства мог своего Бога именовать лишь именем, которое личностным образом, с любовью Песни песней, преображает любую онто-теологию: «Ты, которого любит душа моя...»

Св. Григорий Назианзин (329–389) занимал — и занимает — особое место между греческими отцами. Позже именовали его Богословом (*Theológos*), первого после св. Иоанна, «возлюбленного ученика», который слушал богочеловеческое сердце и который, «потому что был исполненный любовью, стал также исполненным богословия», как поет греческая литургия...

¹⁸⁹ О жизни Моисея PG 44, 333 В.

¹⁹⁰ «Всяка мысль (*νόεμα*)... идолопоклонствует»; PG 44, 377 D.

¹⁹¹ О жизни Моисея, PG 44, 377 А.

¹⁹² Против Евномия 3,1,109.

¹⁹³ Понятие бесконечности, которое в идеях Григория является центральным, в отличие от античного языческого предания, где оно, как правило, связано с неопределенностью, безличностностью и т. п., (ср. Физику Аристотеля 267a1), получает совсем новое значение мистической полноты, апофатической истинности личностного Бога; ср. *Mühlenberg, E.: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. Göttingen, 1966.*

¹⁹⁴ О жизни Моисея, PG 44 235.

У древних было принято, что истинную веру имеет тот, кто согласен с Григорием — а в его «словах» можно найти много примеров христианского апофатизма и преображенной онтотеологии. Позволь процитировать тебе пример воздержанной речи из 30 слова:

«Мы должны начать с того, что Божество именовать не можем... ведь как мог бы тленный голос раскрыть непреходимое и уникальное бытие / природу (*phýsis*)? Еще никто никогда не вдохнул всего воздуха — и никакой ум не разумел в полноте Божией сущности Бога, и голос того не выразил. На основе вещей вокруг Него очерчиваем (*skiagraphoûntes*) то, что Он имеет (*tà katà autón*), и так собираем мутное, слабое и посредственное (*állel ap'állou*). Итак, для нас лучшим богословом является не тот, кто все открыл — ведь наша связанность¹⁹⁵ не воспринимает всего — но лучший тот, кто имеет чуть больше впечатлений, чем другой, и в себе собирает больше отражений истины, тени истины, или как бы это не называли. Но из того, что нам доступно, “Сущий” (*ho ón*) и “Бог” в некоем смысле более всего подходящи как имена (той) существенности (*ousía*)...»¹⁹⁶

Или отрывок из 12 слова, в котором видна чудесная свобода святоотеческого богословия:

«Бог — самое великое и прекраснейшее из всего сущего (*ónta*) — если, конечно, не предпочитают о Нем думать как о Том, Кто превосходит сущность (*ousía*), или, еще лучше, полагать в Него все бытие (*tò eínai*), которое от Него принимает все остальное...»¹⁹⁷

Апофатической является песнь Богослова, «Гимн молчания»:¹⁹⁸

О, Ты, превосходящий все — как бы смел Тебя воспевать иначе?
 Как Тебя восхвалит слово? — ведь невыскажем еси для всякой речи.
 Как разуметь Тебя? — ведь непостижим еси для каждого ума.
 Единый невыразимый — ведь Ты родил все что выразимо.
 Единый непостижимый — ведь Ты родил все что постижимо.
 Все, что говорит и не говорит, взывает к Тебе.
 Все, что мыслит и не мыслит, Тебя славит.
 И все вместе томится, вместе страдает болью —
 Желая Тебя. Тебе все молится, Тебе все,
 что увидело знамение Твое, поет гимн молчащий.
 Из-за Тебя все стоит, из-за Тебя движется,
 Причиной всего еси, Один, и Все, и Никто,
 Ты не Одно (*ouk hèn ón*), не Все — Всеимянный,

¹⁹⁵ Т. е. наша ограниченность.

¹⁹⁶ *Hápanta tà érga*, тет. 4, *Lógoi dogmatikoí*, изд. S. M. Sakkos. Thessaloniki, 1976. S. 184.

¹⁹⁷ Цит. по: *D. Petavius. De theologicis dogmatibus*. Venetiis, 1745. С. 56.

¹⁹⁸ *Ho Christòs páschon, Épe dogmatiká*; изд. Ignatios Sakkalis. Thessaloniki, 1977. S. 364.

как мне именовать Тебя, единственный Неименуемый (*ákleistos*)?
 Какой небесный ум может проникнуть сквозь небесные завесы,
 сверх туманов?
 Помилуй, о, Ты, по ту сторону всего (*epékeina pánton*),
 ведь как я дерзнул бы петь Тебя иначе!

Наконец мы с тобой приблизились к св. Дионисию.

Богословие Ареопагита является синтезом христианского апофатизма, который мы встречали до сих пор. Отношение слова и мышления к бытию, сущему и ничто у него выражено классическим образом, как вечное предупреждение богословию, чтобы не увязнуть в объективизации, онтификации и наивном антропоцентризме. По словам современного греческого толкователя «божественного Дионисия»:

«Для Дионисия, богопознание возможно лишь, если отбросить объективацию мифического символического языка. Тексты Ареопагита определяют демифологизацию как радикальную абстракцию, как неприятие никакого онтического прилагательного, понятия или символизма: “Молимся о том, чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем отнятия (*aphairesis*) всего сущего, подобно создателям статуи (*ágalma*), изымая все облегаящее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту...” Это можно толковать как исходную методологическую точку богословия отрицания, как исходную точку бесконечного описывания Бога, который скрывается *in tenebris aeternis* (в вечной тьме), с помощью прилагательных, которые относятся к миру, но к ним добавлено *alpha privativum*. Но прилагательные, которые относятся к миру, в этом отрывке были исключены, а не превращены в отрицающие (*arnetikoí*) определения. Концом / целью восходящего негативного мышления (или “демифологизации”) не является концепт, но Красота, присутствие личной особенности, которая не может быть объективирована в утверждающие или отрицающие определения. Незнание абстрактной “демифологизации” показывает нам выход из ограниченности природной онтологии, открывает нам неверие в Бога аналогичных восхождений; незнание определяет упразднение Бога как сущего: “Отдаленность, которая отделяет сущее от Бога, является одинаковой или хотя бы подобной той отдаленности, которая раздвигает сущее и полное несуществование сущего, т. е. “никак не сущее” (*medamós ón*). Таким образом, Бог — не-сущее, ведь находится по ту сторону всякой сущности».¹⁹⁹

В трудах Ареопагита «восходящая абстракция, т. е. отрицание любой мысленной категории, онтического понятия или символического начертания, и трансцендирование любого методологического пути (*methodikè hodós*), устраняет принципиальное препятствие богопозна-

¹⁹⁹ Ch. Jannaras. Heidegger kai Areopagites è peri apousías kai agnosías toú Theoú. Athenai, 1988. S. 92.

нию: антропоцентрическую самоуверенность естественного познания. Все, кто ищут Бога, но бескомпромиссно сопротивляются любому редуцированию Его под определения сотворенных сущих вещей (определение места, времени, сущности (*ontótes*), облика, аналогичного отношения), могут в апофатической абстракции найти путь, который в высшей мере соответствует освобожденности от конвенциональных и компромиссных понятий, понятий, которые удовлетворяют антропоцентристские требования. Причиной сущего является нечто “более” и нечто “иное” от того, что мы через наш опыт с сотворенными экзистенциями называем существованием. Он несуществующий (“никоим образом сущий”) по отношению к тому, что мы понимаем как существование (*ontótes*)». ²⁰⁰

Как и у других отцов, это никакой не агностицизм: «Упразднение Бога как сущего не значит, что Бога *определяем* как несуществование (*anyparxía*) или несуществующее — это было бы такое же аналогичное (лишь силлогистическое) следствие, которое тезисы Ареопагита не позволяют. “В случае противоположностей, соответствующая пара (каждой вещи) есть сокращение (*stéresis*)”, говорит Аристотель, “и все сводится к сущему и не-сущему, одному и множеству”. ²⁰¹ Но в случае богословского апофатизма упразднение (*medenismós*) не имеет намерения уничтожить, но превзойти категорию сущего, и поэтому соответствующий антипод в таблице противоположностей, т. е. категорию не-сущего. Апофатизм превосходит и антитезис между одним и множеством в церковном опыте Божества, “троичного” в единице (*triadikè en monádi*) — единственной и единой жизни, которая выше существования и к которой в ее откровении можем приближаться как к взаимопроникновению воли и деятельности трех Ипостасей с абсолютной личностной дружостью (*heterótes*)». Дионисий — как и все Предание — утверждает, что «человеческий язык является несомненно единственной возможностью для сообщения церковного опыта отношения с Богом, который раскрывается личностным образом. Богословский апофатизм лишь настаивает на том, что мы должны превосходить эти выражения, что должны их понимать лишь иконологически, что означаемое (*semainómenon*) не должны исчерпать в мысленных границах означающего (*semáinon*)... “Ничто” богословского апофатизма, как крайнее гносеологическое обозначение Бога и сущих вещей (абсолютно неопределимое и непостижимое, поскольку человеческий ум / *noûs* / всегда движется в координатах онтических данностей), нам “открывает” — как в зеркале, в загадке (1 Кор. 13:12) — причину и цель (*télos*) действительной человеческой жажды жизни. Никакая метафизическая выдумка и никакая силлогическая схема не могут утолить этой неутолимой жажды — любые доказательства “природной теологии” и апологетики идут вразрез с нашим “более божественным разумением” Бога и существования. И разумение это черпает силу именно из

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Метафизика Гамма 2,1004 b 27.

опыта нашей жажды жизни. Лишь бездонная (*abyssálea*) разница между нашим сотворенным, тленным и ограниченным существованием, и Божиим “истинным существованием” определяет меру нашей экзистенциальной жажды (*epithymía*). Мы жаждем той полноты, которая, т. к. измеряется разницей между сущим и ничто, эту разницу и упраздняет, ведь эта полнота является “мерой” и причиной всего, что мы называем существованием, и всего, что называем “ничто”. Словами Максима Исповедника: “Бог тоже является Причиной ничто, ведь все вещи позднее Его, и в смысле причинности (*aitía*) бытия, и причинности небытия. Ведь и само ‘ничто’ есть сокращение (*stéresis*). Но Бог имеет бытие (*échei tò eínai*), и не есть ничто от сущих вещей и сам является не-сущим, потому что Он есть и сверх-есть (*dià to eínai kai hypereínai*), и есть все, как Творец, и ‘есть’ ничто (*medèn ón*), ведь находится выше всего, т. е. лучше сказать, есть более, чем сверх всего, и есть сверхсущественно Суший (*hyperoúsios ón*) ”». ²⁰²

В богословиях негреческого Востока способ богословствования вначале был чисто библейским, ведь там не было «эллинизации»²⁰³ и с ней нужды в экспликации апофатической теологии и онтологии. Каким образом семитское ощущение *mysterium tremendum et fascinans* Непостижимого присутствует в самой сердцевине этого богословия, ты увидишь в сирийском богословии св. Афраата, св. Ефрема Сирина, у монофизитских и несторианских богословов: у Севера Антиохийского, который вообще первым ссылается на св. Дионисия, у Филоксена Мабугского, Якова Барадея, и особенно у бездонно-глубокого мистика VII века св. Исаака Сирина. Уже в VI веке Сергей из Ришайна перевел творения Дионисия на сирийский,²⁰⁴ и таким образом определил мета-онтологический горизонт духовной мудрости сирийских подвижников.

И у армян можно лишь восхищаться мистическому лиризму величайшего поэта, «армянского Пиндара», Григора Нарекаци, и опыту, выраженного в поэзии Нерсеса Шнорали.²⁰⁵ У грузин тебя поразит восточное ощущение Инакового, сопряженное с православной, халкидонской христологией и апофатической онтологией, в которой оно обосновано.

А что с латинянами? В творениях ранних апологетов мало говорится об онтологии, хотя сентенции, которые относятся к неименуемости Божией, совпадают с греческим апофатизмом. Пламенный Тертуллиан, напри-

²⁰² Ch. Jannaras, op. cit., с. 1033; последняя цитата из Схолий к ареопагитскому корпусу, PG 4, 260 D, 261 A.

²⁰³ Слово это ставлю в кавычки потому, что во время мнимой эллинизации христианства на самом деле произошла полная христианизация эллинизма.

²⁰⁴ Ср. Г. Флоровский. Восточные отцы V–VIII века. Праж, 1933. С. 96.

²⁰⁵ Ср. Nerses IV Šnorhali. Jezus, edini Sin Očetov, в: Tretji dan XXIV (208), 1995, н. 3, с. 28–30.

мер, говорит: «Никому не было обнаружено имя Бога Отца. Даже тот, кто спросил — Моисей — слышал некое другое имя. Но нам (это имя) открыто в Сыне».²⁰⁶ Минуций Феликс отвергает любое именование Бога: «Удали все имена, которые Ему приданы, и увидишь в полноте Его блистание».²⁰⁷ Новациан в тексте *О Троице*²⁰⁸ развивает парменидовскую аргументацию: «Перемена удаляет то имя “что есть” (*quod est*); всегда, при изменении чего-то, обнаруживается его смертность уже самим фактом перемены» — и эта аргументация дополнена настоящим апофатизмом.²⁰⁹

Для латинских отцов вне Африки на первый взгляд характерна катафатическая «онтотеология»: для св. Хилария из Пуатье Бог есть *esse*, «бытие», а для св. Амвросия, «ничего нет более свойственного Богу, чем вечное бытие (*nihil tam proprium Deo quam semper esse*)».²¹⁰ Но смысл «бытия» у этих отцов понимается подчеркнуто апофатически. «Каким образом Бог есть... невозможно сказать».²¹¹ Объяснение Божьего имени «Сущий» у Амвросия «решительно христологическое»:²¹² «Не был Отец в купине, не был Отец в пустыне, но Моисею говорил Сын...»²¹³

Как и греческие отцы, латиняне знают мистическую инверсию апофатизма: св. Иероним ясно говорит, что вещи более кажутся, чем на самом деле являются сущими, ведь единый Сущий есть Бог.²¹⁴ Подобные мысли на Западе встречаем у всех до «последнего отца», св. Бернара Клервосского (1090–1153), который о личностном Боге своего опыта написал: «Ничего не может быть без Него, как и Он не может быть без Себя. Он сам себе все. И поэтому лишь Он (*solus est ipse*) тот, который является бытием (*esse*) для себя и бытием всех».²¹⁵ Наверно через Иеронима это богословие Божией единосущности пришло в самый читаемый средневековый библейский комментарий, так называемую *Glossa ordinaria*, которая создана, вероятно, в школе Ансельма из Лаона в XIII веке.²¹⁶

²⁰⁶ О молитве 3,1; см. также Против Пракса 17,1–3.

²⁰⁷ Октавий 18,10.

²⁰⁸ 4,4–6.

²⁰⁹ Ср. 7,2–3.

²¹⁰ Толкование псалмов XII, пс. 43, 20,2.

²¹¹ Св. Иларий. О Троице 2,7.

²¹² G. Madec. Ego sum qui sum de Tertullien à Jérôme, в: Etre et Dieu, op. cit., p. 120.

²¹³ О вере 1,13,83; ср. тоже 5,1,26; Ехамерон 6,7,41 и G. Madec. Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974. P. 63–65.

²¹⁴ *Etiam si videntur esse, non sunt*; 15. письмо Дамазу, 4; PL 22, 357.

²¹⁵ De Consideratione 1, прев. по Petavius, op. cit.

²¹⁶ Ср. PL 113, 193 A–B.

Латиняне, независимо от греческих отцов, встретились с платоническим апофатизмом — и по христиански переосмыслили его. Это прежде всего относится к переводчику Плотина, великому мыслителю, который св. Августину показал, как философ может стать христианином, не оставляя любви к Премудрости — к Марию Викторину (умер 363).²¹⁷ Для него Бог «выше любого существования (*existentia*), выше любой жизни, выше любого сознания, выше любого сущего (*super omne «ón»*), и Сущий над всеми сущими вещами (*super «pánton ónton ónta»*); Он не-сущ и предтеча любого существования (*proón*),²¹⁸ но Он тоже Сущее «по ту сторону всякого рода», «то Сущее, которое одно и единое Сущее».²¹⁹ Это учение, которое Викторин развил в сложное троическое богословие,²²⁰ основано на разработанной онтологии из четвертой книги труда против Ария: Викторин ясно различает двойное значение существования, которое может означать или «универсальное и в изначальном смысле Начальное (*univetsale... et principaliter principale*), если относится к Богу, или акт существования творения, «родов, видов и других подобных вещей».²²¹ В первом смысле можем говорить о существовании Бога, а в другом Бог сверхсущ, как *potentia ipsius tou óntos* (возможность самого сущего):

«Поскольку все в Едином, т. е. Единое есть все и все есть с Единым, т. е. ни одно и ни все — Единое бесконечно, нераздельно, непостижимо; то, о чем истинно говорим *aoristia*, или бесконечность и неопределенность. Поистине, Единое есть бытие (*esse*) всей твари, жизнь всех, разумение всех. Единое, которое не должно мыслить ничего другого (*sine phantasia alterius*). Поэтому не является даже и не Единым, ведь оно начало всех вещей — значит, и начало Единого. Итак, мы вынуждены о Боге сказать, что Его бытие, Его жизнь и мышление непостижимы, но мы не только вынуждены сказать, что это непостижимо, но и что Он, который выше всего, вообще не есть это. Поэтому о Нем говорим, что Он без существования (*anýparktos*), без сущности (*anoúsios*), без разума, без жизни — но это не из-за лишения (*per steresin*), но по превосходству (*superlatio*). Все, что эти слова (*voces*) именуют, ниже Его. Поэтому Он не есть суший (*nec ón*), но скорее пред-суший (*proón*)...»²²²

²¹⁷ См. о нем *P. Hadot. Porphyre et Victorinus*. Paris, 1968.

²¹⁸ О рождении 2,3, PL 8,1021.

²¹⁹ *Ibidem*, 15.

²²⁰ Ср. Кандиду 14; в: *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*; изд. P. Henry/P. Hadot, SC 68. P. 150: «Что рождает Бог? То, что было внутри. И что было внутри Бога? Ничто другое, как *tò ón*, истинный *tò ón*, или, еще лучше, *proón*, который над общим родом *ón*, который над *óntos ónta*, поскольку *ón* уже осуществляет с силой. А это и есть Христос. Ведь Он сказал: если спросят тебя, кто тебя послал, скажи “*Ho ón*” лишь *tò ón*, которое извечно *ón*, является *ho ón*».

²²¹ PL 8,1127.

²²² Цит. по изд. Gallandus, в: *Bibliotheca veterum Patrum*, t. VIII. Venetiis, 1772. P. 194.

Хиларий из Пуатье (315–367) говоря о Божием откровении имени «есмь тот, кто есмь» записал, что «восхищается этим абсолютным наименованием Бога, которое выражает познание, непостижимое по природе, таким способом, который является самым уместным для человеческого разума». ²²³ В этих словах видна апофатическая дистанция.

Хотя богословие Августина упрекали в рационализме, «теологической метафизике», ²²⁴ в его трудах встречаются и такие заявления: «Бог... лучше всего познается с помощью не-познания (*qui scitur melius nesciendo*)», ²²⁵ или: «в душе нет никакого познания Бога, кроме знания о том, что она Его не знает (*scire quomodo eum nesciat*)», ²²⁶ или: «если ищешь подходящее имя (для Бога), то не найдешь его». ²²⁷ Августин в трактате «О христианском учении» (*De doctrina christiana*) спрашивал: «Сказал ли я что-нибудь, или произнес какой-то звук, достойный Бога? Напротив, я сознаюсь, что не сделал ничего, а лишь *желал* говорить. Когда я говорил что бы то ни было, это не было тем, что я хотел высказать. Как это узнать, если Бог не был бы невысказываемым?» Правда, апофаза «бытия» как Божия сущность остается недоступна для рефлексии, которая хотела бы из предрелигиозного априори вывести законы общей «онтологии».

Ты ведь не должен забыть личного, интимного оттенка онтологии Карфагенянина, который не позволяет, чтобы невысказываемый Бог стал «сущим между другими сущими». ²²⁸ Его онтология никак не соответствует школьным предрассудкам об «эссенциалистском» богословии, но выражает *поуит* христианского опыта бытия. ²²⁹

Августин никогда не говорит о рассудочной мысли, которая могла бы приблизиться к абсолютному Бытию; в него проникает лишь «духовный ум (*intellectus mentis*), или внутренний взгляд (*interior aspectus*), который соответствует *поуs*-у платонической традиции, и которого Авгу-

²²³ О Троице 1,5–6.

²²⁴ Кажется, что его позднее учение о предопределении несовместимо с безусловностью человеческой свободы, которая так значима для христианской антропологии, и что слишком жесткое, катафатическое сближение мира идей и Божьей сущности иногда вводит его в ненужные богословские и философские апории.

²²⁵ О порядке 2, 16, 44.

²²⁶ О порядке 18, 47.

²²⁷ Толкование Евангелия от Иоанна 13, 5.

²²⁸ *A being among beings*; ср.: J. H. Heise. St. Augustine and Negative Theology. New Scholasticism, 1989. P. 79.

²²⁹ См. É. Zum Brunn: Le dilemme de l' être ou du néant chez saint Augustin, des premiers dialogues aux Confessions. Paris, 1968; La dialectique du 'maius esse' et du 'minus esse' chez saint Augustin, в сборнике Le néoplatonisme. Paris, 1971. P. 373–383.

стин, соответственно патристической практике, отождествляет с библейским “знанием сердца”.²³⁰ Только то видение, которому должен быть причастен тот, кто хочет рефлексировать его, прикасается тайны, которую Августин называет *ipsum esse, idipsum esse*²³¹ или просто «то, что истинно есть».²³² Но опять ты должен быть внимательным к катафатически выраженному апофатизму Августина, к мистической инверсии апофатизма. Так, в толковании псалма 134 Карфагенянин пишет: «Он существует таким способом, что по сравнению с Ним все сотворенное не существует. Если вещи не приравниваем Ему, тогда они есть, поскольку они от Него; но если их к Нему приравнять, тогда они не есть, потому что истинное бытие (*verum esse*) не подлежит перемене, а это лишь Он сам».²³³

Онтологическая парадигма Августина, которая как парадигма «онтологии духовной жизни», «сотериологической онтологии»,²³⁴ была, несомненно, рамкой ранней средневековой мысли Запада, является чем-то совсем иным, чем *явное доказательство* христианской метафизики, которую бранят аналитики духовной истории, лишенные духовного чувства. Бытие Августина вписывает в сердце сущего неумолимое «герменевтическое» требование: «я настолько самое бытие, что не хочу быть отсутствующим среди людей...»²³⁵

А как дело обстоит с Византией?

Мысль св. Дионисия и св. Максима Исповедника, как законченное выражение личностного апофатизма, была образцом в искусстве (поэзии и иконографии), философии и богословии восточной христианской империи (например, у Леонтия Византийского, Афанасия Синайского, Софрония Иерусалимского, Фотия, Феодора Раитского (Raithu) и Иоанна Дамаскина):

«Вся церковная жизнь греческого Востока вертится вокруг оси апофатическо-любовного Богопознания. Иконография и песнопения с помощью техники усмиряющего перехода дают чувственному (*aisthetopoioûn*) богословию Красоты направление к “изначальному образцу” (*tò protótypon*) личной непосредственности, иконически представленному и воспетому в гимне. Монашество

²³⁰ É. Zum Brunn. L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et la métaphysique de l'Exode, в: Etre et Dieu. Op. cit., p. 142.

²³¹ См. О бессмертии души 7,12; О свободной воле 3,20–21; О церковных привычках 1,14,24.

²³² Монологи 1,1,5.

²³³ Толкования псалмов 134,6; ср. О граде Божиим 8,12; О Троице 1,1,3; Толкования псалмов 38,6.

²³⁴ É. Zum Brunn. Op. cit., p. 146, 163.

²³⁵ *Sic sum ipsum esse ut nolim hominibus deesse*; Беседы (Sermones) 7,7.

представляется как высочайший подвиг (*áthlema*) любовного отрицания себя, а аскеза — как путь богословского познания *katexochén*, как причастность красоте “образа Господня”. Цель аскетического подвига и любого богословия есть “присутствие/приход (*parousía*) только уму доступного света”, как читаем в ареопагитских текстах. Света, “который объединяет истинное, чистое и целостное познание”.²³⁶ Опытная причастность нетварному свету Богопознания позднее, в паламитской литературе, будет представлена как специфическое отличие церковного познавательного опыта, по сравнению с любым другим... Выражение и опосредование того познания — полностью освобожденного от любой аналогической относительности — является лишь доксологическим, славословящим... Это благодарственное, евхаристическое и славословящее богословие останется в церковном сознании греческого Востока мерой и образцом опытного познания для всех, кто не только учится, но и живет по Богу». ²³⁷

Это доксологическое богословие узнает в литургическом славословии символ «Сущего», осуществленного в Господе Христе:

«Он, который в давние времена говорил с Моисеем на горе Синайской через символы (*dià symbólon*); и который сказал: “Аз есмь Сущий”, сегодня преобразился на горе Фавор, и перед учениками показал изначальную (*archétypon*) Красоту иконы, когда взял в себя человеческое бытие». ²³⁸

Христологический опыт существования для неверующих может быть лишь крайним герметизмом, который как таковой неизвестен «мысли», неопознан и непостижим.

Основной богословский «учебник» средневековой империи Ромеев, труд св. Иоанна Дамаскина *Точное изложение православной веры* (*Perè písteos orthodóχou*), начинается так:

«Бога никтоже виде нигдеже. Единородный Сын, сый в лоне Отчи, той исповеда (Ин. 1:18). Итак, Божество (*tò theíon*) неизреченно и непостижимо; ибо никтоже знает Отца, токмо Сын, ни Сына, токмо Отец (Мф. 11:27). Также и Дух Святыи ведает Божие, подобно тому как дух человеческий знает то, что в человеке (1 Кор. 2:11). Кроме же Самого первого и блаженного Существа, никто никогда не познал Бога, разве только тот, кому Он сам открыл, — никто не только из людей, но даже и из премирных Сил, из самих, говорю, Херувимов и Серафимов.

Однако Бог не оставил нас в совершенном неведении; ибо познание о том, что Бог есть (*toú eínai theón*), Он Сам насадил в природе (*physikòs*) каждого. И само создание мира, его сохранение и управление (*kybérnēsis*) возвещают величие Божества (Прем. 13:5). Сверх того, Бог, сперва через закон и пророков, потом через Единородного Сына Своего, Господа и Бога и Спасителя нашего

²³⁶ DN 4, VI.

²³⁷ Ch. Jannaras, op. cit., p. 1045.

²³⁸ Mégas kai hieròs synékdemos orthodóχou. Athenai, 1984. S. 788.

Иисуса Христа сообщил нам познание о Себе, какое мы можем вместить... Ибо если Бог благ, то Он и податель всякого блага, и непричастен ни зависти, ни другой какой страсти, ибо зависть не сродна естеству Божию как бесстрастному и единому благу. А поэтому Он как всеведущий и промышляющий о благе каждого то, что нам потребно знать, открыл нам, а чего не можем понести, о том умолчал. Этим мы и должны быть довольны, в этом пребывать и не преступать пределов вечных (Притч. 22:28) и предания Божия». ²³⁹

А когда Дамаскин определяет смысл «бытия», он говорит:

«Кто же хочет выразить сущность (*ousía*) какой-нибудь вещи, тот должен сказать, что она есть, а не то, что не есть. Впрочем, нельзя сказать о Боге, что Он есть по существу; но гораздо свойственнее говорить о Нем через отрицание всего (*ek tês pánton aphairéseos*). Ибо Он не есть что-либо из числа вещей существующих (*tà ónta*), не потому, чтобы вовсе не существовал (*mè ón*), но потому, что превышает всего существующего, превышает даже самого бытия. Ибо если познание имеет предмет своим вещи существующие, то уже то, что выше познания, конечно, выше и бытия, и снова: то, что превышает бытие, то выше и познания.

Итак, Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость (*toúto mónon autoú katálepton, he apeiria kai he akatalepsía*). ²⁴⁰

Для нас с тобой интересно, что и Константин Философ (IX век), известный как св. Кирилл, апостол славян вместе со св. Мефодием, очень почитал св. Дионисия и, по свидетельству Афанасия Библиотекаря, наизусть цитировал ареопагитские тексты. ²⁴¹

Радикальный апофатизм можешь найти в творениях и гимнах одного из самых больших византийских мистиков св. Симеона Нового Богослова (949–1022), который со своим учеником Никитой Ститатом в Византии был вестником пророческой «свободы, которую нам даровал Христос» (Гал. 5:1): «Поскольку (Бог) выше всякого именованного имени, слова и речи, он выше всего. Он превосходит и умственные силы всякого ума, ведь Он — Ничто (*medén*)». ²⁴²

И для Симеона Бог выше сущности (*ousía*) и не является ничем сущим: «Потому что, если Ты действительно совсем необъясним, невиден, недоступен, неведом и непостижим, Спасе, как Тебя именовать, как дерзну сказать, что Ты некая сущность (*ousía*)? Ведь, воистину, Ты не являешься ничем от всего, о мой Боже!» ²⁴³

²³⁹ Ékdosis akribès tês orthodóxou písteos, изд. Н. Nikodemos, Athenai, s. a., с. 1. Русский перевод: Точное изложение православной веры. М. 1992. С. 73.

²⁴⁰ Op. cit., с. 7.

²⁴¹ В Г. Флоровский: Восточные отцы V–VIII века. Париж, 1933. С. 97–98.

²⁴² Theol. 3, 108–11.

²⁴³ Himn. 47, 38–42

Поэт «гимнов божественной любви» не является рабом отрицания:

«Божественная и несотворенная сверхсущественная Природа именуется сверхсущей, потому что превосходит существование всех вещей — но, однако, она во-осуществлена (*enoúsios*) и во-ипостасна (*enypóstatos*) сверх любой сущестственности. Конечно, мысль не смеет ее ни в чем сравнивать с сотворенным сущим, ведь она изначально неопишима...»

«Слушай о тайнах неизречимого Бога, о неизречимых тайнах, необычных (*parádoxa*) и всем странных: Бог истинно есть, воистину/сущностно (*óntos*) есть — это исповедуют все благоговейные — но, однако, не является ничем от того, что мы знаем, ничем от того, что знают ангелы. В этом смысле, говорю, Бог есть Ничто, ни одна из всех (вещей), как Творец всех; Он сверх всех вещей...»²⁴⁴

Смысл отрицания бытия есть сверхбытийное личностное отношение:

«Ты, Спасе мой, заполняешь собою всю вселенную, Ты выше всего, Владыко, выше любого начала, всякой сущности (*ousía*), выше природы сущих вещей...»²⁴⁵

Я мог бы выписать еще много примеров из истории позднейшей византийской философии и богословия (например, из творений Михаила Псела; Никифора Влеммида, патриарха Каллиста, и особенно Георгия Пахимера).

Опыт Сверхсущественного воспевала гимнография. Известный рождественский кондак св. Романа Мелода (Сладкопевца, умершего в 556 г.)²⁴⁶ начинается так:

«Дева днесь Пресущественнаго раждает,
и земля вертеп Неприступному приносит,
Ангели с пастырьми славословят,
волсви же со звездою путешествуют:
нас бо ради родися отроча младо,
Превечный Бог».

В прекрасном Великом каноне св. Андрея Критского²⁴⁷ читаем:

«Сверхсущная Троице,
во Единце покланяемая,
возьми бремя от меня тяжкое греховное
и яко благоутробная,
даждь ми слезы умиления».

²⁴⁴ Сар. 2,19, Гимн. 50, 68–88.

²⁴⁵ Гимн. 15, 67–69.

²⁴⁶ Переведено по изд. Р. Мааса, в: *Byzantinische Zeitschrift* 24, 1. 1923/24, p. 1; ср. Стихиру: Дева днесь... Романа Сладкопевца (Мелода), рождественское богослужение.

²⁴⁷ Троичен первой песни. Цит. по: *Mégas kai hieròs synékdemos orthodóhou*. Athenai. 1984. S. 877.

Апофатизм как рамка духовности присутствует в сборниках монашеских изречений, в библейской экзегезе (например, у Феофилакта Охридского, Михаила Глики и Ефимия Зигавина), короче, во всех манифестациях основного жизненного и мысленного поведения православия, вплоть до падения Византии, когда под турецким владычеством тайна апофазы превратилась в фактическое молчание, а исповедь любви к Пресущественной Троице подписывалась собственной кровью новомучеников.

Мистические фрески и иконы «Раненого» Христа и сегодня свидетельствуют о временах, когда духовный слух по ту сторону молчания и речи вслушивался в таинственный звук: «Христианин — бедный человек, но он знает, что есть Некто, кто беднее его, Нищий любви, у дверей сердца; “Смотри, стою перед дверьми и стучусь. Если кто слышит мой голос и откроет двери, я вступлю к нему и буду с ним ужинать, а он со мною”». (Николай Кавасила).

Приведу тебе еще отрывок из диалога *Феофан* св. Григория Паламы (1296–1359), афонского мистика и богослова, ведь творения Паламы рассматриваются как окончательное и обязывающее выражение восточной ортодоксии по вопросам смысла и содержания христианского апофатизма. Интересно, что в онтологически важных полемиках поздней Византии²⁴⁸ как Палама, так и его оппоненты (Варлаам Калабрийский, Акиндин) держались дионисиевского апофатизма как само собой разумеющегося выражения христианского опыта «бытия» и «Ничто». Проблема состояла лишь в толковании...²⁴⁹ Великий богослов защищал истинность обожения (*théosis*), истинного мистического Общества со сверхсущим Богом, смысл «плоти» (=тела и материи), способной для духовного обожения, эсхатологическое преображение в свете Святого Духа. Его экзегеза ареопагитского богословия является нежелаемым²⁵⁰ прерыванием бездонной молитвенной тишины (*hesychía*) и созерцания Божественных действий — его сила и убедительность состояла именно в том, что это рефлексия является отражением личного опыта, а не произведением мысли: «Любое слово может опровергнуть другое слово, но какое слово может опровергнуть жизнь?»²⁵¹

²⁴⁸ Лучшим введением до сих пор остается работа *J. Meierdorff*. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959.

²⁴⁹ См.: *G. Podskalsky*. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. S. 148.

²⁵⁰ «Я бы не говорил, если бы не вынудил меня тот, который говорит против нас; борюсь потому, что защищаюсь»; *Tómos synodikós* синода из 1351 года, цит. по *P. N. Trempeles*. *Mystikismós-арофатизмós-kataphatikè theologia*, тет. 2. Athênai, 1980. S. 42. Паламу вынудила прервать молчание необоснованная критика аскетического богословия и молитвенной практики, которая процветала между афонскими монахами.

²⁵¹ *Нυπερ τὸν hierós hesychazónton*, изд. *J. Meierdorff*. Louvain, 1959. P. 136.

В защиту «святых исихастов», афонских созерцателей, Григорий, ссылаясь на каппадокийцев, развил богословие различения Недоступной Божьей сущности и доступных Божьих обожествляющих энергий, которые Ветхий Завет называет Божий *Кабод* (Божья слава/величие, *dóxa tou Theou*) и Образ, а Новый Завет описывает их в рассказе о Преображении Христовом, о сиянии нетварного света на горе Фавор:

«Слушай и знай! Пресущественная (*hyperousiotes*) природа Божия не может быть ни выражена словом, ни охвачена мыслью или зрением (*theorêsai*), ибо удалена от всех вещей и более чем непознаваема (*hyperágnoston*), будучи носима непостижимыми силами и выше небесных умов (*nóoi*), непознаваема и неизреченна для всех и навсегда. Нет имени, ни в сем веке, ни в будущем, чтобы ее назвать, ни слова — найденного душою и выраженного языком. Нет какого-нибудь чувственного или сверхчувственного касания, нет образа, могущего бы дать о ней какое-нибудь сведение, кроме совершенной непознаваемости, которую мы исповедуем, отрицая (*apopháseis*) все, ведь от Нее трансцендентным образом (*hyperochikôs*) мы должны абстрагировать то, что существует (*ésti*) и может иметь имя. Кто познает Истину сверх всякой истины, не может назвать Ее сущностью (*ousia*) или Природой (*phýsis*)...»²⁵²

А как обстоят дела со средневековым Западом?

Хотя уже для папы св. Григория Двоеслова (540–604) Ареопagit является «древним и чтимым отцом»²⁵³ и следы его учения находим в мистическом богословии Григория, все-таки более известным дионисиевско-максимовское богословие становится лишь в IX веке, через переводы аббата Хилдуина (*Hilduin*), и особенно через творения ирландского монаха Скота Эриугены, который перевел на латынь ареопагитские писания и *Ambigua* Максима (толкование трудных мест из св. Григория Богослова и св. Дионисия); вскоре после этого грек Афанасий Библиотекарь в Риме перевел и схолии к ареопагитскому корпусу.

В величественном эриугеновом видении «природы», богословие в прямом смысле апофатично; онтологические определения в нем — чисто дионисиевско-максимовские. Сверхсущный Бог (*hyperessentialis*) для него есть бытие, которое более бытия (*esse qui plus quam esse est*), или просто «Ничто» (*nihil*). Такие трактовки находим не только в его *Periphyseon*. Даже в рождественской проповеди о прологе Евангелия от Иоанна видна освобожденность богословия от онтологии.²⁵⁴

²⁵² Цит. по *Gregoriou tou Palamâ. Orthodóxou Theophánous diálexis ktl.*, в: *Nápana tà érga*, тет. 3, изд. P. Chrestos. Thessaloniki, 1983. S. 408.

²⁵³ PL 76,1254.

²⁵⁴ См. о нем главу «Эриугена и деконструкция онтологии».

«Возрождение XII века» подарило Западу новый перевод св. Дионисия, работу Иоанна Сарацина, друга Иоанна Солсберийского. Ареопагитский корпус не только читали, но и богословски усвоили. Упомяну тебе лишь Фому Галлюса (умер в 1246 г.), каноника в парижском монастыре Святого Дионисия и аббата в итальянском Веричелли, который в своих обширных толкованиях трудов Дионисия (в *Extractio*²⁵⁵ и в еще неизданном *Explanatio*²⁵⁶) и в толковании Песни песней пронзительно комментировал смысл апофазы: «Мы должны Его *восславлять* как воздвигнутого и удаленного от любого слуха, движения, жизни, мечтания, мнения, имени, слова, мышления, разума, субстанции, состояния, конца, бесконечности — и вообще всего сущего (*generaliter ab omnibus existentibus*) — и *не должны переставать Его восславлять...*»²⁵⁷ У Галлюса «толкование “словаря бытия” более, нежели в абсолютность Божью, направляет на возможности человека, т. е., лучше сказать, на положение человека, стоящего перед Богом, его Творцом, который по себе именуем». ²⁵⁸ Это положение никогда не сможет до конца выразить философское, рациональное познание, которое всегда «энigmatично», но оно удел «христианской мудрости», «сверх-разумного» мистического богословия в его теоретическом и практическом измерениях. Речь о каком бы то ни было бытии, которое в своей разнице с сущим одновременно превосходило бы Бога как высшее сущее, с точки зрения Фомы, является абсурдной: Бог «есть» причина всего сущего (*omnium existentium*) именно потому, что есть причина самого бытия (*ipsum esse*)». ²⁵⁹ Поэтому ясно, что для него *Ego sum, qui sum* не означает Бога как бытие. Из этого можем заключить, что если бы бытие было предметом метафизики, для Фомы не могло бы быть никакой метафизики, которая была бы основанна на *Ego sum, qui sum*. ²⁶⁰ Выражение «бытие/сущее» вытекает из «общего понимания», т. е. имя Божие *Qui est* можно применить для «народа», который с Богом не соединен. Но только Моисею было открыто имя *Ego sum, qui sum* «как самое глубокое Имя, которое выше всякого имени — и его

²⁵⁵ Выдержки из трудов Дионисия «О Божественных именах», «О мистическом богословии», «О небесной иерархии» и «Послания Титу».

²⁵⁶ Толкование книг «О Божественных именах», «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии».

²⁵⁷ Пер. по R. A. Lees. The negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology — An approach to the Cloud of Unknowing. Salzburg, 1983 (Analecta Cartusiana 107). P. 183.

²⁵⁸ P. Vigneaux. Mystique, scolastique, exégèse, в: Etre et Dieu, op. cit., p. 206.

²⁵⁹ Extractio 675,41.

²⁶⁰ F. Ruello. La mystique de l'Exode (Exode 3,14 selon Thomas Gallus, commentateur dionysien, † 1246), в: Etre et Dieu, op. cit., p. 221.

познает только любовь».²⁶¹ В этой глубине, в открытом Божьем Имени, имени Сущего перед бытием, Фома, как и после него Майстер Экхарт, узнают тайну триединости «круговой», сверхживой Жизни.

Апофатизм в раннем и позднем средневековье присутствовал особенно в творениях так называемого духовного богословия. Не только наличие ареопагитского корпуса на Западе²⁶² свидетельствует об осознании того, что «бытие всего есть Божество, которое сверх бытия» (Эриугена), но и оригинальная «мистическая теология», в которой концептуализирована личностно-апофатическая духовность тех веков.²⁶³ Ареопагитская традиция особенно выделяет картезианское богословие — от *Письма о духовной жизни* Гуига (Guig) II, до глубокого трактата *Viae Syon lugent* (Дороги оплакивают Сион), известного и под названием *De triplici via* (О тройном пути) Гуго (Hugo) из Бальма, настоятеля картезианского монастыря Мейрат (1289–1304). На XIV век пришелся расцвет оригинальной апофатической теологии в Англии: самыми известными памятниками рецепции св. Дионисия являются перевод на английский труда «О мистическом богословии» (*Deonise Hid Diuinite*) и новые тексты высокой христианской духовности: «Облако незнания» и «Книга тайных наставлений».

То же можно сказать и о немецкой мистике: об идеях Мейстера Экхарта, которые являются ареопагитско-опосредованной духовностью христианского Востока, объединенной с августинизмом,²⁶⁴ о его учениках — Иоханне Таулере и Генрихе Сузо (Heinrich Seuse), о фламандской мистике Рейсбрюке (Ruysbroek), об австрийской мистике второй половины XIV и XV веков...

Остановимся на Мейстере Экхарте. Его онтология²⁶⁵ родственна с древнейшей эллинистической мистикой.

²⁶¹ Толкование Песни песней; изд. Varbet, p. 167 A; цит. по F. Ruello, op. cit., p. 233.

²⁶² Между 1275 и 1286 годами «книга Дионисия с толкованием» наряду с трудами св. Августина и св. Фомы была в Париже стандартным учебником для студентов богословия. Знаменитый Роберт Гростет (Robert Grosseteste) в XIII веке заново перевел и комментировал Дионисия. См. H. F. Dondaine. Le Corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle. Roma, 1953.

²⁶³ Ср. P. Szarmach (изд.). An Introduction to the Mystics of Medieval Europe. Albany (SUNY Press), 1984.

²⁶⁴ См. ecce Korenine samobitnega: Eckhart v kontekstu, в: Mojster Eckhart: Nemške pridige in traktati, пер. М. Каč et al.; ред. G. Kocijančič. Celje, 1995. S. 435–462.

²⁶⁵ Об этой онтологии см. K. Albert. Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis, в: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, изд. K. Ruh. Stuttgart, 1986 (Germanistische Symposien, Berichtsb. 7). S. 7–16; K. Albert. Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Saarbrücken, 1976; W. Bange: Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein. Dargestellt mit

Сущее / бытие / сущность у Экхарта, как и у Парменида, является центральным понятием. Однако оно несравнимо более дифференцировано, вписано в идейную конструкцию, которая творчески резюмирует категориальные миры греческого, арабского и особенно христианского платонизма и томистского аристотелизма: «У него онто-теологический вопрос развился до крайних пределов, т. е. до мысли, которую, если учесть философские и богословские предпосылки, а также и дальнейшее развитие, можно считать самой высокой и дифференцированной».²⁶⁶ Здесь, конечно, я не могу тебе показать всю сложность этой онтологии, которая выражается как философским, так и экзегетско-богословским образом. Дерзну очертить сложную онтологию Мейстера лишь потому, что лучшие знатоки утверждают, что сложность в экхартовом дискурсе значительно релятивизирована, если учесть его мистическое созерцание Единого сущего: «Экхарт является спекулятивным *мистиком* и его мистическое созерцание (*intuitus mysticus*) — то, что было глубоко заложено в его суть: глубокое понимание, которое всю многогранность сущего видело трансцендентно, во всеедином бесконечном Бытие и объятый Одним».²⁶⁷ Мейстер это свое понимание самым подробным образом выразил в комментарии Исхода (*In Exodum*, параграфы 14–21) по поводу Божьего самоименования «Я есмь тот, который есмь» (Исх. 3:14). Экхарт здесь ссылается на августиновскую и томистскую онтологию, и согласно первой парижской квестии и тезису *esse est Deus* (бытие есть Бог) в своем *Opus tripartitum* объясняет,

besonderer Berücksichtigung der lateinischen Schriften, Limburg a. d. Lahn, 1937; M. Bind-schedler. Zu den deutschen Seinsbezeichnungen bei Meister Eckhart, в: *Ista, Mittelalter und Moderne. Gesammelte Schriften zur Literatur*, изд. André Schnyder, Bern/Stuttgart, 1985. S. 198–202; S. Breton. Le rapport: être-Dieu chez Maître Eckhart, в: *L'être et Dieu. Colloque de Strasbourg, Mai 1985, travaux dirigés par Dominique Bourg, préface de H.-B. Vergote*. Paris, 1986 (*Cogitatio fidei*, тет. 138). P. 43–58; R. Imbach. Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz, 1976 (*Studia Friburgensia, Neue Folge*, тет. 53); A. de Libera. Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1980 (*Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, тет. 4); R. Schönberger. Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter, Berlin/New York, 1986 (*Quellen und Studien zur Philosophie*, тет. 21); É. Zum Brunn. Dieu n'est pas être, в: *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*. Paris, 1984 (*Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses*, тет. 86). P. 84–108.

²⁶⁶ W. Beierwaltes. Deus est esse - esse est deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, в: *той-же, Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972 (*Philosophische Abhandlungen*, тет. 40). S. 34.

²⁶⁷ J. Quint. «Einleitung», в: *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*. München, 1979. S. 22.

что надо мыслить Бога как чистое сущее/бытие (*lûter wesen* немецкого текста) и как «голую субстанцию» (*mera substantia*). Рассматривание элементов Божиего самоименования (*Ego, qui, sum*) и его структуры приводит Мейстера к выводу, что Бог есть тождество самого бытия (*ipsum esse*) и его сути (*essentia*),²⁶⁸ прилагательного (другое *sum*) и субъекта (первое *sum*); что Он ни в чем не нуждающаяся, неизменяемая и безвременная субстанция без акциденций. «Это грамматическое объяснение не только утверждает уместность откровенного Имени, но и его *исключительную уместность*».²⁶⁹ Бог исключает всякое отрицание; Он есть то «отрицание отрицания (*negatio negationis*), которое является костяком и вершиной высшего утверждения».²⁷⁰ Вопрос о Божием «бытии» приводит к (лишь кажущемуся тавтологическим) познанию, что Божие бытие есть сам Бог. Поэтому высшее совершенство, самое совершенное и чистое бытие²⁷¹ и чистое «Сущее», в противоположность томистской аналогике, не означает восстановления иерархических ступеней существующности, которые бы венчал Бог как «высшее сущее». *Ведь лишь Он есть «сущее»: solus Deus proprie est ens.* «Предмет» мистически созерцающего ума (*intellectus*) есть именно это простое и абсолютное Сущее.²⁷² Все остальное, что привычно называем сущим (и что Экхарт называет *esse hoc et illud*; в немецких проповедях *diz und daz*), отделено от самого бытия, является ничто.

Экхарт (в отличие от св. Фомы) *аналогию сущего* прежде всего понимает в *атрибутивном*, а не в *пропорциональном* смысле. «Эквивокно сущее» в его учении означает разные вещи, которые обозначены одним и тем же выражением; «синонимически сущее» — разные грани одной вещи; тогда как «аналогически сущее» означает разные способы существования одной и той же реальности. Аналогика Экхарта является аналогикой «зеркального отражения», радикальной несамостоятельности второго члена аналогии и таким образом парадоксального «единства» двух членов. Поэтому: *«Omne autem ens divisum a Deo, dividitur et distinguitur ab esse,*

²⁶⁸ Ex. n. 158; 140,5.

²⁶⁹ *A. de Libera. L'être et le bien: Exode 3,14 dans la théologie rhénane, в: Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14, изд. A. Dibelius, E. Zum Brunn. Paris 1986. P. 152.*

²⁷⁰ Joh. 207, LW (= *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke*, изд. J. Koch, H. Fischer, K. Weiss, K. Christ, B. Decker, A. Zimmermann, B. Geyer, E. Benz, E. Seeberg und L. Sturlese, Stuttgart 1936) 3, с. 175, 3.

²⁷¹ *Summa perfectio, plenissimum et purissimum esse*; Ex. n. 21; 27; 14.

²⁷² *Obiectum autem intellectus proprie est ens nudum simpliciter et absolute*, In Joh. n. 677, LW III, с. 591, 6.

quia Deus est ipsum esse; divisum autem ab esse et distinctum, necessario nichil est».²⁷³

В немецких проповедях это «парменидовское» познание многократно выражено с мистагогическим дерзновением: «Все сотворенные существа являются полным ничто. Там, где нет ни “здесь”, ни “там”, там, где существует забвение всех сотворенных существ, там находится и полнота бытия».²⁷⁴

«Все существа — полное ничто. Не говорю, что не имеют ценности, или что они вообще являются чем-то: они — полное *ничто*. То, что не имеет бытия — ничто. А все сотворенные существа — без бытия, поскольку их бытие зависит от Божьего присутствия. Если бы Бог лишь на мгновение отвернулся от всех сотворенных существ, все они отошли бы в ничто (*würden sie ze nihte*). Когда-то я сказал, и так оно и есть: кто весь мир прибавил бы Богу, не получил бы ничего больше, чем если бы имел лишь Бога. Все сотворенные существа не имеют без Бога более (бытия), чем бы без Бога имела бытие муха; именно настолько, не менее и не более».²⁷⁵

В Экхартых творениях находим много раз высказанную мистическую гносеологию, отождествляющую созерцание и Сущего:

«Его (=Божие/Существенное) бытие есть Его познание, и есть одно и то же, когда меня творит познающим и когда я познаю».²⁷⁶

От парменидовской мистики Мейстера отделяет совокупная апофатическая традиция, которая, в инверсии парменидовской парадигмы высказывания абсолютной инаковости, истинно Сущего называет «не-сущим» и отрицает всякую возможность Его именованя. Бог на самом деле несуществующ, ведь «бытие как личное имя Божие не доступно нашему привычному познанию, но лишь философскому или мистическому созерцанию (*intuitus philosophicus* или *mysticus*). То, что обычно называем сущим, на самом деле есть не-сущее из-за своей ограниченности, которая происходит из отпадения от бытия, *casus ab esse*».²⁷⁷

²⁷³ «Каждое сущее, которое отделено от Бога, отделяется и разлучается с бытием; ведь Бог есть само бытие; и что отделено от бытия и разлучено с ним, то нужным образом — ничто; Exp. in Sap., в: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge III, с. 412.

²⁷⁴ Одиннадцатая проповедь, в *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, odd. I: Die deutschen Werke, изд. J. Quint, Stuttgart 1936. = DW).

²⁷⁵ Четвертая проповедь, op. cit.

²⁷⁶ *Sin wesen ist sin bekennen un ez ist daz selbe, daz er mich machet bekennende und daz ich bekenne* (Pr. 76, DW II, 320,8–10.)

²⁷⁷ É. Zum Brunn / A. de Libera. Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative. Paris, 1983. P. 228–229.

На основе такой платонической инверсии видна отдаленность Экхарта от любой онтологии:

«Если Бога взять в бытии, тогда берем его в его преддверии, ведь бытие есть его преддверие, в котором Он есть. Но что тогда является Его храмом, в котором Он блистает, как свет? Ум является храмом Божиим. Бог нигде не пребывает так подлинно, как в своем храме, в уме, как сказал бы учитель: Бог есть ум, который живет только в познании самого себя, пребывающий лишь в самом себе, где никогда и ничего не коснулось Его; ведь здесь он один в своей тишине. Бог в познании собственного Я познает самого себя в себе самом».²⁷⁸

Дистанция дополняется в самой радикальной апофазе бытия:

«Бог действует сверх бытия, в бесконечности, где может двигаться; он действует в не-бытии. Прежде, чем было бытие, действовал Бог; он осуществлял бытие, когда бытия еще не было. Недуховные (*grobem*) учителя²⁷⁹ говорят, что Бог якобы чистое бытие; но он так высоко над бытием, как самый высокий ангел над мухой. Если бы я именовал Бога бытием, сказал бы нечто настолько неправильное, как если бы солнце хотел именовать бледным или черным. Бог не то, не другое. И некий учитель сказал: Кто здесь думает, что познал Бога, и при этом познал хоть что-нибудь, тот Бога не познал. Но если бы я сказал, что Бог не является никаким бытием и что он выше бытия, этим я Его не лишил бы бытия, но только его в нем возвысил. Если держу медные деньги в золотом сосуде, тогда они там (бывают) более возвышенны, чем сами по себе».²⁸⁰

«Учителя говорят, что Бог есть бытие и что познает все твари. А я говорю: Бог не есть бытие и не умное бытие, и не познает то или другое».²⁸¹

Однако в этом нет решающего различия между архаической онтологической мистикой и экхартовым видением, ведь из текстов Экхарта явствует, что утверждение единственной бытийности сущего Бога и отрицание всякого имени представляют на самом деле два способа выражения, которые ограниченными приемами языка, ограниченного конечным миром, пытаются выразить тайну увиденного Абсолюта.²⁸²

²⁷⁸ Девятая проповедь, *op. cit.*

²⁷⁹ Наверно имеются в виду два францисканца, Гонсальвус де Валлебона (*Gonsalvus de Vallebona*) и его ученик Иоанн Дунс Скот (*Ioannes Duns Scotus*), с которыми Экхарт спорил в первой парижской квестии.

²⁸⁰ Девятая проповедь, *op. cit.*

²⁸¹ Пятьдесят вторая проповедь, *op. cit.*

²⁸² Это подчеркиваю в противоположность тезису Бретона (*S. Breton. Le rapport être-Dieu chez Maître Eckhart*, в: *L'être et Dieu. Colloque de Strasbourg, Mai 1985, travaux dirigés par Dominique Bourg, préface de H.-V. Vergote. Pariz, 1986, Cogitatio fidei*, тет. 138. P. 43–58), который разные модусы изречения о Боге у Экхарта понял как хронологическую последовательность: от онтологии, через меонтологическую ноэтику, до радикального апофатизма, который сохраняет лишь элементы предыдущих парадигм речи о Боге. Если правильно понимать онтологизм и ноэтику Экхарта, тогда нетрудно увидеть, что обе эти «катафатические» парадигмы соглашаются с радикальным апофатизмом.

Разница в том, что для Экхарта «Я, который есмь», «не является лишь само-заявлением (*Selbstaussage*) бытия... в отвлеченном философском смысле, но и в конкретном: Божие бытие выражается как “я”; и потому что оно “Я”, оно выговаривает свое имя».²⁸³ Себя-именование очерчивает пространство видения троичной жизни «внутри» обнаженности едино-Сущего, которая сверх сущности и сверх ничто:

«Также мы должны обратить внимание на то, что Он дважды говорит: “есмь, который есмь” и так показывает чистоту утверждения, в котором в Боге отсутствует все отрицающее; тоже показывает некоторую замкнутость бытия на самое себя и то, что оно остается или утверждается в себе; а также и некоторое порождение себя — оно сияет в себе и в себя, течет и кипит, свет из света и в свет, полностью пронизывает себя собою... в согласии со словами мудреца: “Монада рождает или родила другую монаду, и на саму себя обращает любовь и огонь”. Поэтому в первой главе Евангелия от Иоанна сказано: В нем (=Слове) была жизнь».²⁸⁴

В этом поразительном экхартовом описании «троическая жизнь на самом деле становится жизнью самого бытия».²⁸⁵

Спрашиваешь, какой была судьба апофатики в схоластике?

В размышлении о ней мы не должны повторить ошибки хайдеггеровской духовно-исторической схемы: незнания, упрощения и недопустимого обобщения. Схоластика — это очень сложное духовное явление, диахронически²⁸⁶ и синхронически²⁸⁷ многогранное. Для нее характерен именно плюрализм, даже по вопросу самых основных онтологических проблем. Исследователи средних веков не должны особо бороться за

²⁸³ W. Beierwaltes. *Deus est esse - esse est deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, в: *Isti: Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972 (Philosophische Abhandlungen, т. 40). S. 64.

²⁸⁴ *Tertio notandum quod bis ait: sum qui sum puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat. Rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui in se fervens, et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens. Lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: ‚monas monadem gignit vel genuit et in se ipsum reflexit amorem sive ardorem’. Propter hoc loh. I dicitur: ‚in ipso vita erat’. Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quolibet sui quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra; Ex n. 16; 21, 7–22,6.*

²⁸⁵ A. de Libera. *L'être et le bien: Exode 3,14 dans la théologie rhénane*, в: *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, изд. A. Dibelius/E. Zum Brunn. Paris, 1986. P. 154.

²⁸⁶ См. M. Grabmann. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg, 1900, работа, которая до сегодняшнего дня превосходит всех своей эрудицией.

²⁸⁷ См. A. de Libera. *Penser au Moyen Age*. Paris, 1991.

“иное” средневековье, ведь все признают его разнообразность».²⁸⁸ Даже если бы кто-то *per impossibile* знал все до сих пор опубликованные и доступные основные метафизические труды раннего и позднего западного средневековья, но множество неопубликованного не позволило бы нам обобщать. Никакое повторение магических слов об «истории бытия» не может освободить нас от основных требований духовно-исторического толкования: знания материи, о которой делаем отвлеченные выводы, истинного желания познать сложную мысль прошлого, а не только воспользоваться ею для предоставления «сногшибательных» и идеологически полезных априорных тезисов. Кроме того, надо быть осторожным, когда мы судим о готической взрывчатой мысли, которую духовно не достигаем. Поэтому вот лишь несколько интуиций:

У «отца» схоластики, св. Ансельма Кентерберийского, которого критики схоластики снова и снова обвиняют в рационализме в богословии и юрицизме в христологии, в самой сердцевине мира идей, где должна была бы обосноваться только рациональность сущего в целом, и с ней рациональный дискурс о Боге, — можешь найти сознательную трещину. Изобретатель онтологического доказательства бытия Божия,²⁸⁹ от которого ожидаешь акцента на ключевом понятии *essentiae*, в своем молитвенном обращении, в «Прослогионе», трансцендирует это понятие. Бог, *summit omnium quae sunt, essentia sive substantia sive natura* (все, что есть, сущность — или субстанция, или природа), парадоксальным образом находится «сверх сущности». Все рациональное и юридическое построение богословия Ансельма становится способом выражения, который убедителен и экзистенциально обязателен лишь в определенном духовно-молитвенном контексте, но никак не ограничен мысленной, универсалистской онтологией, и поэтому непостижим для ума, который сознательно выступает из горизонта молитвенного эроса.²⁹⁰

²⁸⁸ R. Imbach / F. X. Putallaz, в: K. Flach. Introduction à la philosophie médiévale, Fribourg / Paris, 1992. P. 5.

²⁸⁹ По сути, это философское переложение в понятие инверсии христианского апофатизма, которое мы встретили в богословии отцов: подумай о Боге, действительно о Боге, а не о своих ничтожных идолах — и ты увидишь, когда превратишься в пыль и пепел, что ЕСТЬ и чего нет. Св. Бонавентура продолжил наследие Ансельма, когда «онтологическое» доказательство переделал в требование созерцания божественности Бога: «Если Бог — Бог, то Бог есть».

²⁹⁰ Ср. K. Barth. Fides quaerens intellectum : Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zollikon, 1958, 2. изд.; J.-L. Marion. L'argument relève-t-il de l'ontologie?, в: Questions cartésiennes : methode et metaphysique. Paris, 1991.

«Прослогион» подступает к Богу-Бытию лишь через величие единого Бога, который один достоин поклонения ... Эта перспектива экстаза подводит нас к вопросу, не поглощает ли (*dévore*) бесконечность Божиего величия суть *essentia-и*, которую ему приписываем».²⁹¹

У Абельяра в известном *Введении в богословие*, выражено убеждение, что Бог по сути непознаваем. Подобные мысли встречаем и у его ученика Арнольда из Брешии. Платонизм типа Боэция и платонизм шартрской школы, которые становятся составными частями идейного синтеза средневекового Запада, в самых глубоких онто-теологических определениях также превосходят онтологизацию Бога, «Единого» и «Доброго».

Схоластика, начиная с *Сентенции* Петра Ломбардского, считалась с дионисиевским апофатизмом. Одно из самых совершенных выражений верности Ареопагиту встречаем в монументальной *Summa de Bonno* (Сумма Добра) доминиканца Ульриха из Страсбурга, в которой симфонически представлены все варианты речи о Божией трансцендентности, которые мы встречали до сих пор.²⁹² Приведем отрывок о Божьем имени «Тот, который есть»:²⁹³

«Это имя, “Тот, который есть”, Суший, означает — если его применить к Богу — бытие, освобожденное (*absolutum*) от любой зависимости (между тем, как бытие всех вещей зависит от своей причины). Означает сверх-полное бытие, которое неисчерпаемо изливается в (из причин выведенные) вещи (*causata*); означает бытие, которое с помощью какого-то добавленного определения, не суженное в разновидность (*species*), а также не индивидуализированное своим участием (*participatione*), но везде бывает вечно. Это хочет сказать и Дамаскин,²⁹⁴ когда говорит, что это имя означает океан бесконечной сущности (*substantia*), а не ее качество. Океаном называет Божие бытие, в смысле, в котором оно совершенно не только в себе, через совершенство всех разновидностей, “как все реки текут в море” (Еккл. 1:7), а и потому, что сверх-совершенно (*plus quam perfectum*) изливается из себя и является неисчерпаемым началом всех вод. Так это имя приписываем Богу в смысле причинности (*causaliter dicitur*). Сущностью Дамаскин называет ту природу, которая совершенна сама по себе (*ens per se existens*), а не из-за другого — и это есть единственная Божия природа, которая имеет все и которую не имеет никакая вещь, которой она сама дает существование. Лишь бытие такой сущности есть бытие, нужное в абсолютном смысле... — и поэтому оно в своей единственной возвышенности отличается от любого сотворенного

²⁹¹ P. Vigneaux. *Mystique, scolastique, exégèse*, в: *Etre et Dieu*, op. cit., p. 207, 208.

²⁹² См. многогранную рецензию Ульриховой (Ulrich) онтологии в *A. de Libera*. *L'être et le bien: Exode 3,14 dans la théologie rhénane*, в: *Celui qui est*, op. cit., p. 138.

²⁹³ Liber II, Trac. 2, Cap. III.

²⁹⁴ Св. Иоанн Дамаскин: *Об истинной вере* 1, 9.

бытия (*ab omni esse creato*). Поэтому бытие приписываем Богу в смысле возвышенности (*per eminentiam*), а на той возвышенности обосновано отрицание, с помощью которого более соответствующим образом называем (*dicitur*) Бога не-сущим, чем сущим. Имя сущего берем от нам известного сущего...»²⁹⁵

Путь Фомы Аквинского (1225–1274) начинается с комментария св. Дионисия Ареопагита и кончается в мистической апофазе, в молчании:

«*Omnia, quae scripsi, videntur mihi sicut paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi,*»²⁹⁶ доверил св. Фома перед смертью своему собрату и секретарю Регинальду, когда тот спросил, почему не хочет закончить богословскую «Сумму».

В комментарии к св. Дионисию Фома записал: «Последнее, к чему можем прийти в этой жизни по вопросу познания Бога (*cognitio divina*), есть то, что Бог над всем, что можем мыслить, и что поэтому самое соответствующее (*maxime propria*) Богоименование (*nominatio Dei*) есть именование по отниманию (свойств)».²⁹⁷ Аквинат сознается, что означает «все»: в своем комментарии «Сентенций» Петра Ломбардского он решительно говорит об апофазе бытия (*esse*):

«Когда к Богу приближаемся путем отнимания, во-первых, отрицаем в Нем телесные прилагательные (*corporalia*), потом и умопостигаемые (*intellectualia*), сколько (*secundum quod*) их находим в вещах (например доброту и мудрость). Тогда в нашем уме остается лишь (сознание), что есть (*quia est*), и более ничего. Поэтому оно как-то неясно (*in quadam confusione*). Наконец, удаляем от Него и то самое бытие (*hoc ipsum esse*), как оно в вещах — и тогда Он остается в некоем мраке неведения, через который (по словам Дионисия) лучше всего соединяемся с Богом, насколько это возможно, пока являемся странниками в этом мире (*quantum ad statum viae pertinet*). В том мраке, по словам [Писания], есть Бог».²⁹⁸

Именно эти апофатические жемчужины антиномичным образом дают достоверность «научному», катафатическому богословию Фомы, и релятивизируют его (для нашего ощущения иногда чуждую и терпкую) сухость, рассудочность, схематичность и «до конца договоренность», универсальность дискурса, который в отличие от богословия отцов не требует

²⁹⁵ Пер. по изд. F. Collingwood, в: *Nine mediaeval thinkers, A collection of hitherto unedited texts.* Toronto, 1955. P. 296–297.

²⁹⁶ «Все, что я написал, как солома по сравнению с тем, что я видел и что мне было открыто»; цит. по: *Fontes vitae sancti Thomae Aquinatis*, ed. D. Prümmer, Toulouse, s. a., p. 376.

²⁹⁷ I, lect. 3, no. 83.

²⁹⁸ I. Sent. D. Q. 1, a. 1. ad 4.

покаяния, мистики совпадающего проникновения в иное бытие.²⁹⁹ С самых ранних своих творений — вдохновенного Дионисием «Комментария» к «Сентенциям» Петра Ломбардского и сочинения «О сущем и бытии» (*De ente et essentia*) — Аквинат придерживался тождества существования и бытия в Боге, противоположно их различению в каждом сотворенном существе. Эта онтологическая схема, о которой обычно многословно говорят как о чем-то самом по себе понятном, становится «понятной» лишь когда увидим, что этого тождества нельзя мыслить, и когда вместе с Фомой в абсолютном тождестве бытия и сущего узнаем апофатический шифр того, что невысказуемо и чего вообще не знаем: Фома это, несомненно, идентифицирует со сверх-сущим Дионисия.³⁰⁰ «Кроме того, что различает Божие *esse* в силе аналогичного переноса от *actus essendi*, Фома говорит, что эта аналогия означает Бога лишь в той мере, в которой ему не приписывает никакого определение сотворенного существа в согласии с конечной модальностью. Неопределенность понятия бытия в томистской метафизике взяла на себя роль, которую можно сопоставить с ролью апофатизма в мистике Дионисия».³⁰¹ Любой честный философский диалог с Фомой должен изъять богословское намерение этого великого метафизика из панцирей литературных жанров средневекового дискурса³⁰² и встретиться с обоснованием Фомой возможности катафатического богословия. Это обоснование ведет в величайшие онтологические глубины, как в «*Primme*» Богословской суммы, так еще более в *Quaestiones disputatae*, и в комментарии Боэциевого труда *De hebdomadibus*. В идеях Аквината Бог никогда не был мыслим так, как этого ожидает наивный схематизм «истории бытия». «Бытие», как *actus*, в идеях Фомы является наследником неоплатонического, Порфириевого (мета)онтотеологического начертания:

²⁹⁹ Тематизация этой релятивности в самой сердцевине учения Фомы очень значима именно для словенской христианской философии, ведь лишь таким образом она сможет найти контакт между своим (рождающимся) постмодернистским образом и своим (потерянным, закрытым, *вытесненным* в психоаналитическом смысле) философским преданием: *необходимый* контакт, который в настоящий момент на философском уровне не осуществлен, что явно выражается в некритическом восхвалении великого прошлого, или в предвзятом уничижительном отношении к «метафизике», которое хочет продемонстрировать «свободу после второго Ватиканского собора».

³⁰⁰ См. *Об истине* q. 10 а. 12; Об обособленных подметах (субстанциях) 94, ср. также С. *Fabro*. *Participation et causalité selon saint Thomas d' Aquin*, Louvain/Paris, 1961. P. 223.

³⁰¹ *É. Zum Brunn*. *La métaphysique de l'Exode selon Thomas d' Aquin*; в: *Etre et Dieu*, op. cit., p. 249.

³⁰² См. *M.-D. Chenu*. *Introduction à l'étude de saint Thomas d' Aquin*. Montréal-Paris, 1950. P. 234.

«Единое, которое сверх бытия и сущего, не является ни сущим, ни бытием, ни действием, но *действует*, само есть чистое действие, так что есть само бытие (*tò eînai*), которое перед сущим.

Участвуя в этом бытие, второе Единое принимает от того бытия выведенное из него бытие: это значит быть причастным сущности (*ousía*).

Таким образом, бытие есть двойное: первое существует перед сущностью, а второе есть произведение Единого, которое трансцендентно, которое и есть само «бытие» в абсолютном смысле слова, и которое некоторым образом есть созерцание / идея сущности».³⁰³

Катафатическое богословие Фомы как богословие аналогии такой двойственности бытия и сущего *предполагает духовную открытость Абсолютному* — и поэтому предполагает апофатическое богословие св. Дионисия.³⁰⁴ Его учение об аналогии сущего, если читать целые тексты, а не только выбранные отрывки, представляется как весьма сложное и ни на что не сводимое многогранное творение.³⁰⁵

Сегодня христианская герменевтика должна констатировать, что вопреки убеждению Фомы, что его аргументация применима во всех случаях, она фактически является обязующей лишь в экзистенциальном обществе тех, кто связан общим эросом Божественного, кто открыт для Абсолютного, но кто, однако, не примыкает к радикальному «мятежничеству» мистической онтологии и, «идя за Аристотелем, уже на уровне тварного мира, узнает изначальную аналогию (тварного мира) с высшим субъектом, с тем *ipsum esse subsistens* — хотя эта аналогия является очень отдаленной».³⁰⁶ В кризисе рациональности стало ясным, что «богословие Фомы в “*De Deo uno*” не простая теодицея, как можем думать на основе структуры текста *Contra Gentiles*, но развивается под знаком Откровения, даже когда, на первый взгляд независимым образом, пользуется философскими источниками».³⁰⁷ Эта основанность на Откровении,

³⁰³ Порфирий. Толкование платоновского «Парменида» XII, 20–35, в: P. Hadot. Victorinus et Porphyre II. Paris, 1959. P. 105.

³⁰⁴ Ни одного отца, кроме св. Августина, не цитирует так часто в «Сумме».

³⁰⁵ См. K. Müller. Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie, Frankfurt am Main et al. 1983; P. Faucon de Boylesve. Etre et savoir: Étude de fondement de l'intelligibilité dans la pensée médiévale, особенно с. 122 сл., Paris, 1985, и G. Klubertanz. St. Thomas Aquinas on Analogy. A textual Analysis and Semantic Synthesis. Chicago, 1960. P. 35: «Подход Фомы к аналогии многогранен и частичен (*partial*) и указывает как на сложность его учения, так и на множественность, которая зависит от перемены его интересов и метафизических познаний».

³⁰⁶ É. Zum Brunn. La métaphysique de l'Exode selon Thomas d'Aquin; в: Etre et Dieu, op. cit., p. 251.

³⁰⁷ É. Zum Brunn, op. cit., p. 262.

которую сам Фома не рефлексировал, является легко узнаваемой сегодня как непреодолимое препятствие для сегодняшней идолопоклоннической мысли, которая хотела бы себя обосновать как Мысль, так, чтобы господствовать над томизмом, над его относительным, но классическим выражением оригинальной христианской мысли.

Проблема смысла «существования» была основной проблемой схоластического обосновывания богословской предикации. Многие мыслители (Альберт Великий, Бонавентура, Вильгельм Парижский, Генрих де Гандальво, Жан Жерсон и другие)³⁰⁸ сохранили по поводу *lógos* в аналогии сущего благоговейный трепет, апофатическую дистанцию.

Альберт Великий подчеркивает, что Бог в своей бесконечности и неопределимости возвышается над любым человеческим именованием, хотя это еще не упраздняет возможность предикации «бытия», «сущности» или «субъекта» — но лишь когда мы сознаемся в ограниченности нашей речи.³⁰⁹ Онтологические выражения для Альберта применимы к Богу *in ultima analysi* потому, что означают Его как *причину* бытия, которая самая общая и самая основная между всеми Его творениями, и которую Он как Творец бесконечным образом имеет в себе.³¹⁰

Analogia entis схоластиков, таким образом, стала выражением апофатической тайны,³¹¹ с которой находимся в отношении и которая вписывает в нас «существующий» образ так, что призывает нас к «существованию». Дорога к «бытию» всегда геременивтически обусловлена духовным опытом: даже у Бонавентуры, где на первый взгляд имеем чистый онтологизм, в котором «бытие» мыслится как «самый чистый акт сущего», эта безусловность является лишь видимой. Мышление приходит к «бытию» лишь когда уже находится на высокой ступени «пути духа к Богу». Только в этом месте описания «путешествия к Богу» — когда душа созерцает следы Творца в творении и в самой душе, она узнает лик Троицы, и по Божией милости заново начинает приобретать утраченное подобие с Архетипом — Бонавентура пишет о непосредственном познании Бога-бытия.³¹²

Опыт бытия как такового в схоластике является совсем христологическим: «Тогда Моисей спросил: Кто ты, Господи? И Господь ему от-

³⁰⁸ См. В. Cordier. S. Dionysii Areopagitae Opera omnia, t. I. Venetiis, 1755, p. 581.

³⁰⁹ См. In I. Sent. d. 2 a. 13 Sol.

³¹⁰ См. Толкование Божественных имен Дионисия I, с. 5,23; с. 13,28.

³¹¹ См. Алан из Лилла. Правила 39; Роберт из Мелуна: Сентенции I,5,46, в: Oeuvres de Robert de Melun, изд. М. Martin/R.M. Galet. Louvain, 1952. P. 260–272.

³¹² См. Описание пути ума к Богу (Itinerarium mentis ad Deum) 5 и интересный анализ Д. Тарнера (D. Turner) в The darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge, 1996. P. 102–134.

ветил: “Есмь тот, который есмь” и дал ему двойной факел: свет вечной сущности (*lumen essentiae aeternitatis*) и свет вечной истины (*lumen aeternae veritatis*). Купина была в пламени, и не сгорала: это указывает нам тайну вочеловечения». ³¹³

На основе библейских (Откр. 1:4; 4:8) и литургических текстов, которые называют «Сущим» Богочеловека Иисуса, Гуго из Сан-Шера, Александр Гэльский и Бонавентура, Альберт Великий и Фома Аквинский разработали «христологическую герменевтику» Исхода 3:14. ³¹⁴ Гуго при этом имя «Сущий» читает в свете «апофатизма, в отношении способности человеческого разума познать смысл того загадочного Имени, которое сама тайна Бога-Троицы, и одновременно в свете откровения, которое приносит лишь воплощенный Христос». ³¹⁵

Синтез духовного апофатического богословия и превосходного владения схоластической томистской мыслью обнаруживают сочинения Дионисия Картезианца (1402–1471), названного *doctor extaticus*. Дионисий написал один из лучших и красивейших комментариев к ареопагитским текстам, для которого характерно объяснение аристотелевской схоластики и апофатизма ему тезоименитого богослова — как комплементарных аспектов богословия. ³¹⁶

Конечно, хайдеггеровская критика онтологической метафизики не выдумана; наверно и она что-то скажет тебе о крайних тезисах Дунса Скота об унивоцитете бытия, ³¹⁷ которые чужды оригинальному христианскому Преданию, о катафатизме метафизики Суареса, ³¹⁸ о неохлоластических упрощениях и несомненно слишком большом доверии к человеческому рассудку в неотомизме... Однако критика заблуждений

³¹³ Coll. De decem praecipis, col. 2,12 (V,512).

³¹⁴ См. *É. Weber*. L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiens du XIII^e siècle, в: *Celui qui est*, op. cit., p. 47–101.

³¹⁵ *É. Weber*, op. cit., p. 63.

³¹⁶ См. *D. Turner*, op. cit. p. 211–225.

³¹⁷ т. е. учения, по которому бытие прилагается Богу и вещам в одном и том же смысле. Здесь имею в виду одностороннее учение «школы Скота», боле чем сложные онтологические спекуляции самого Дунса Скота, «тонкого учителя», который в своей глубоко молитвенной (ср. *P. Vigneaux*. *Métaphysique de l'Exode et univocité de l'être chez Jean Duns Scot*, в: *Celui qui est*, op. cit., p. 103–104) мысли всегда различал человеческие, метафизические спекуляции как сказания о Боге *sub specie Deitatis* от невысказимой Божией действительности в Его «самой конкретной» истине. Позиция эта сохранилась в парадоксальной повторной разработке аналитики бытия с самой дерзновенной традицией школы Скота в богословии Иоанна от Риппи. См. *P. Vigneaux*. *De saint Anselme à Luther*. Paris, 1976. P. 313–437.

³¹⁸ См. *J.-F. Courtine*. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, 1990.

не касается Пути; толкование частицы является ничтожным, если его сопоставить с несводимой многогранностью целого.

Недостатки схоластической онтологической философии при переходе от средневековья к Новому времени заметили и христианские философы. Йохан Ек (Johann Eck, 1486–1543), знаменитый противник Лютера, в своем комментарии Текста Дионисия *О мистическом богословии* так описывает судьбу «отрицательного богословия» на средневековой *universitas*:

«Этот способ философствования о более чем благословенной Причине всего, с отнятиями и отрицаниями был много лет пренебрегаем, ведь богословы парижского образца (*more Parrhisiensium*)... в непрестанных бдениях, день и ночь старались и толковали Сентенции Петра Ломбарда...» И продолжает: «Но наконец отрицательное богословие заново ожило... столько лет слабело, лежало зарытым и запущенным, но сейчас восстало, и его факел самым удивительным образом возжег Николай Кузанский, самый ученый немец, награжденный пурпурным плащом. За ним в толковании и усовершенствовании отрицательного богословия (*in ea explicanda et dilatanda*) последовали многие (*plurimi*) неутомимые богословы прошедшего и нашего времени...»³¹⁹

Кардинал Кузанский, который с великим знанием философии и богословия определил смыслы для синтетического обзора «решающей гносеологической проблематики апофатизма»,³²⁰ не был предвозвестником «философии Нового времени», но был лишь истолкователем для Нового времени древнейшего христианского апофатизма святых отцов: св. Григория Нисского, св. Дионисия, св. Максима и их наследников... Свет христианского апофатизма, для которого Бог как Суший «бесконечно раз бесконечно» превосходит сущее (св. Максим Исповедник), светил на Западе от времен флорентийских платоников, испанской мистики и антиномичных двустий Ангелуса Силезиуса, до Е. Пживара (Przywara), Х. У. фон Бальтазара, С. Бретона и Ж. Л. Мариона; от протестантских спиритуалистов Валентина Вейгля (Wiegler), Себастьяна Франка, до апофатических аккордов введения в *Römerbrief* Карла Барта и его «онтологии» Божьего бытия, которое доступно лишь как открытое бытие Троицы.

Свет этот светил на Востоке от начал русского паламитского богословия, которые связаны и с переводом Ареопагитик и Схолий Максима на славянский язык,³²¹ через все возрождения «Добротолубия» до апофатизма «православной философии» XIX и XX веков, основанной

³¹⁹ Dionysii Areopagite De mystica Theologia... Joannes Eckius Commentarios adiecit, Ingolstadii, s. a., A II.

³²⁰ H. Theill-Wunder. Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie. München, 1970. S. 166.

³²¹ Итоги этой работы подвел афонский старец, сербский монах Исая, в 1371 году; см. Г. Флоровский. Пути русского богословия.

именно на философской концептуализации дионисиевско-максимовско-паламитского богословия (Владимир Соловьев, Николай Бердяев, Павел Флоренский, Георгий Флоровский, Сергей Булгаков, Киприан Керн, Владимир Лосский, Павел Евдокимов, Оливье Клеман, Христос Яннарас).

Христианское понимание бытия во всех веках — от апологетов до наших дней — сохраняло бесконечную разницу между Божественным Бытием и сущим — и одновременно единого Бога в настоящем смысле называло Бытием и Сущим. Хайдеггерианцы, которые мыслят не-сущее бытие — и мы, христиане, верующие, что «бытием всего является Божество, которое выше бытия» (св. Дионисий) — все вместе стоим перед единой, огромной, бездонной последней Тайной. Однако это не означает участия во взглядах другого, общности опыта. *Никакая мысль* не проникает более «глубоко», чем богословие в *a priori* богословия, в различие, о котором бы уже не размышляла сама теология. Неверующая мысль, в Боге непреображенная мысль, не может знать, каким является опыт мысли благодарствующих, молящихся, соединяющихся.

Поэтому хайдеггеровская критика не может объявить ничего нового (мета)онтологии христианского Предания. Наоборот, церковный апофатизм может объявить любой критике, что инаковость Ничто (*nihil absolutum*) незначительна по сравнению с инаковостью Бога, сверхсущественной Троицы. «Пустое ничто» страшно из-за своей инаковости — а ужас пустого ничто есть рассудочное ублажение страха, который мы должны иметь только по отношению к Другому, несравнимо более чем ничто отдаленному от существования «как мы знаем его»: «страшно впасть в руки Бога живаго» (Евр. 10:31).

Ужас перед Ничто является агрессивно субъективистской, «метафизической» спецификацией отношения к Другому, который является «также причиной Ничто». Самый большой ужас нигилизма «перед пустым Ничто» поэтому скрывается в предощущении, что ужас возможен только по отношению к «приватному» Ничто, к Ничто меня самого. Честная и поистине радикальная открытость Другому как Другому не является ужасом, но страшным и бездонным, однако, неизмеримо радующим богоискательством, «беспокойным сердцем» начала Исповеди Августина, удивлением, которое достигает совершенства в удивленной вере, в надежде без слов, в экстатической любви.

Церковный апофатизм может объявить хайдеггерианству, что все — святое, и что святое как святое всегда и исключительно бывает Божиим. «Яко свят еси и источник всей святости...», слышим перед самым святым моментом литургии. Можно еще объявить, что, конечно, возможно говорить о святом как не-Божием в феноменологическом смысле,

в случаях, когда разные духовности еще не открыты для чуда Источника святости в Его личности и ошибочно понимают бого-объявленность творения.³²² Но в свете христианского апофатизма святое как таковое онтологически обосновано только как теофания сверх-сущей личности Господа. Святое «есть» лишь в меру своей причастности в освящающих энергиях сверхсущей Троицы.

Но все это — лишь предвкушение настоящего Объявления.

Только когда онтология и ее де(кон)струкция, феноменология и религиология, дискурс о ничто и святом замолкнут, сверхсущественная Тайна, к которой идем, начинает отражаться в иконах и мистически себя дарить в историческом *concretissimum* — и тогда церковный апофатизм может хайдеггерянству объявить неисповедимую «новость»:

«Но от князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение, равно и смерть Господа, три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божьем. Как же они открылись векам? — Звезда воссияла на небе ярче всех звезд, и свет ее был неизреченный, а новость ее произвела изумление. Все прочие звезды, вместе с солнцем и луною, составили как бы хор около этой звезды, а она разливала свет свой на все. И было смущение, откуда это новое, непохожее на те звезды, явление. С этого времени стала падать всякая магия, и все узы зла разрываться, неведения проходить, и древнее царство распадаться: так как Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни...»³²³

Лик последней Тайны ведь не является неоновой холодной ясностью бытия, о которой мечтают поэты и мыслители. Лик последней тайны есть икона, которая — обшитая порфирой историчности и на золотом фоне Сверхсущности — огнем троичной любви сияет на все и каждого, лик Его, который «есть и был и грядет» (Откр. 1:8), лик Иисуса, Господа нашего:

Он, который есть образ Бога невидимого,
рожденный прежде всякой твари;
Ибо Им создано все,
что на небесах и что на земле,
видимое и невидимое...
все Им и для Него создано;
и Он прежде всего, и все Им стоит... (Кол. 1:15–17)

Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его
и держа все словом силы Своей,
совершив Собою очищение грехов наших... (Евр. 1:3)

³²² «Но как они, познавши Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили» (Рим. 1:21).

³²³ Св. Игнатий Антиохийский: Послание к Ефесянам 19:1–3, изд. Funk. Tübingen, 1906. S. 85.

Иринеи Лионский
(около 130–220)

Каким является отношение христианского апофатизма к основной (мета)онтологической структуре *гностической* духовности, этой важной составной части западной философии?³²⁴

Ответ попробуем поискать, читая св. Иринея.³²⁵

Иринеи был крупнейшим христианским богословом II века. В молодости в малоазийской Смирне дружил со старым владыкой Поликарпом, который знал еще апостола Иоанна, со «старейшинами», которые ему передали многие апостольские поучения, а, может быть, и с Папием, собирателем незаписанного предания об Иисусе. По его собственным словам, речи богомудрого учителя Поликарпа, который умер мученической смертью, «записались не на бумагу, но в сердце».³²⁶ Был весьма образован — Тертуллиан называет его «весьма любопытным исследователем всех наук»,³²⁷ — и в его творениях действительно можно заметить глубокое знание античной риторики, литературы и философии.

Не знаем причины его переселения в Галлию, в *Lugdunum* (сегодняшний Лион во Франции), который был тогда одним из самых важных городов Запада. Молодой пресвитер жил в духе иоанновского предания: письмо лионского общества папе Элевтерию уже говорит о нем как о «ревнителе Завета Господня».

В 177 году случилось гонение на христиан в Галлии. Лионский епископ Потин (*Pothinós*) умер мученической смертью. Иринеи был наследником его кафедры. Действовал миссионерски во всей долине Роны не только между греками и латинянами, но и между жившими там кельтами, чьему языку научился. Позднее посылал проповедников и в северную Галлию, и в западную Германию.

³²⁴ См. отличный сборник с работами лучших современных специалистов: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, изд. P. Koslowski. Darmstadt, 1988.

³²⁵ См. о нем: *H. J. Jaschke*. Irenaeus von Lyon. Die ungeschminkte Wahrheit. Roma, 1980; *Antonio Orbe*. Teología de San Ireneo I, 1985 (BAC); *Y. de Andia*. Homo Vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irenée de Lyon. Paris, 1986; *Y. Toritsu*. Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon. St. Augustin, 1991.

³²⁶ *Евсевий*. История Церкви 5,20,7.

³²⁷ *mnum doctrinarum curiosissimus explorator*; *Adversus Valentinianos* 5.

Самая важная деятельность Ириней — церковно-политическая и богословская борьба против гностиков, которые тогда процветали. «Ириней был одним от первых богословов, которые осознали, что [для борьбы против гностиков] недостаточно опровергнуть отдельные гностические учения, но что нужна перестройка Церкви и определение ее учения».³²⁸

Святой Ириней умер мученической смертью в гонениях во время правления Септимия Севера в 202 году.

Предлагаю отрывок из его главного труда *Опровержение и отмена лжеименного знания* (*Élenchos kai anatropé tês pseudonýtou gnóseos*), который обычно называют: *Против ересей*.

ПРОТИВ ЕРЕСЕЙ

Хорошо говорит Писание: прежде всего веруй, что Один Бог, все создавший и устроивший и все приведший из небытия в бытие... Это есть Слово Его, Господь наш Иисус Христос, Который в последние времена сделался человеком среди людей, чтобы конец соединить с началом, т. е. человека с Богом. Поэтому пророки, получая от того же Слова пророческое дарование, предсказали Его во плоти пришествие...

Как и видящие свет находятся внутри света и причастны его сиянию, так видящие Бога находятся в Боге и причастны Его сиянию. Сияние же Его животворит их, поэтому видящие Бога причастны жизни. И потому Он непостижимый, необъятный и невидимый сделал Себя видимым, объемлемым и постижимым для верующих, дабы оживотворить приемлющих и видящих Его верою. Ибо как величие Его непостижимо, так и неизреченна Его благодать, по которой Он бывает видим и дарует жизнь видящим Его. Невозможно жить без жизни; а бытие (*hýparxis*) жизни происходит от общений (*metoché*) с Богом; общение с Богом состоит в принятии Бога, и наслаждении Его благодатью. (Против ересей, 4:20)

³²⁸ P. Chrestou. Hellenikè patrologia. Períodos diogmôn. Tómos B'. Thessaloniki, 1991, 2. изд. S. 693.

ТО, ЧТО ПОЗНАЛИ ХОТЬ И НЕМНОГИЕ, НЕ ЕСТЬ НЕПОЗНАВАЕМО

Заглавие следующего размышления является цитатой из творения Иринея, отрывок из которого я привел как *textus*.³²⁹ Контекст цитаты — это Иринеева критика гностического понятия трансценденции, гностической «апофатической» т. е. «отрицательной» теологии, если воспользоваться выражениями, которые позднее усвоило восточное и западное церковное предание. После обзора христианского апофатического предания хочу представить тебе, как Ириней сопоставил церковный, христианский апофатизм с самым отвлеченным образцом герметической и гностической духовности, которая становится сегодня, во время «возвращения святого», заново привлекательной для людей, не находящих контакт с церковным преданием.

Намерение этого сопоставления не историографическое и не литературоведческое или «религиоведческое», но исходит из убеждения, что заключения святого свидетеля/мученика Христова на самом деле достигают онтологических глубин, которые вневременным образом учреждают не только правильно мыслящее, но и правильным образом славящее (*orthôs doxázon*) отношение к большинству современных эзотерических парадигм.

Чтобы не было недоразумения (ведь возможно, что гнозис тебе хорошо знаком), я сознаюсь в том, что «Ириней несправедлив в отношении многообразных ересей своего времени и к нюансам, которые различаем мы».³³⁰ Несомненно, новые находки рукописей значительно изменили древние схематические представления о гнозисе и гностицизме³³¹ в

³²⁹ Речь идет о *Adversus haereses* (далее: АН) IV, 8, 4; PG 7, 988, которое в оригинале так звучит: *Quodcunque enim vel a paucis cognoscitur, non est incognitum*. Я пользовался критическим изданием А. Rousseau/L. Doutrelau/В. Hemmerdinger/С. Mercier (с реконструкцией утерянного греческого текста и французским переводом), которое в десяти томах выходило в Париже с 1962 по 1982 годы, в библиотеке Sources chrétiennes.

³³⁰ А. Benoit. *Irenée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon*; в: *Ecclesia orans, Mélanges A. Hamman*. Roma, 1980. P. 66.

³³¹ Как и большинство современных исследователей, «гнозис понимаю как особую форму сознания, которая касается божественных тайн и которая ограничена группой избранных». Ее можно встретить «в разных религиозных и философских течениях во времени и пространстве». Гностицизм тоже понимаю как «религиозное движение, которое началось

античности, не говоря уже о разновидности эзотерических концепций, с которыми имеем дело в средневековье и в страстном их пробуждении в наши дни. Также охотно признаюсь тебе, что «св. Иринея не учитывал и разновидности эзотеризмов своего времени, ведь для него валентинианский гностицизм является итогом всех ересей, и опровержение Валентина — опровержением ересей, которые все заканчиваются хулой на Творца (IV, ptef.4)». ³³²

Однако мне кажется, что стоит поставить вопрос, были ли разные эзотерические концепции в своих онтологических основаниях на самом деле так многообразны, как это кажется историческому и «научному» духовно-историческому сознанию? Несомненно, (мета)онтологическим основанием гностицизма как такового была *theologia negativa*.³³³ в гностических текстах находим дискурс о Непознаваемом (*ágnostos*), о приключениях загадочной ипостаси Молчания (*Sigé*), об упразднении артикулированной молитвенной апострофы...

Позволь привести тебе несколько основных гностических идей.

В *Евангелии истины* (17:5) в начале «все существовало в невысказанно Непостижимом, который возвышен над любым мышлением». Сам Иринея³³⁴ рассказывает, что для гностиков «в невидимых и неименуемых высотах был пред-сущий, совершенный *Aión* ... [который] непостижим и невиден, вечен и несотворен». А в другом месте говорит, что по их учению «Праотца познал лишь Единородный, который стал из Него, т. е. из *Noûs*, тогда как Он всем остальным был невиден и непостижим».

Такие апофатические заявления не останавливаются лишь на отрицании постижимости или выражаемости, но не боятся и самых дерзновенных способов выражения отрицательного богословия. Это видно, например, в (мета)онтологической сжатости повествования так называемого *Апокрифа от Иоанна*:

в I веке нашей эры, но нам известно по большому количеству документов, прежде всего второго века, и от гнозиса отличается по своим формам, намерениям и заданиям». *G. Filoramo. Gnosi/Gnosticismo*, в: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, изд. A. di Bernardino, Roma 1984, vol. II, p. 1642.

³³² См. *F. H. M. Sagnard. La gnose valentinienne et la temoignage de St. Irénée*. Paris, 1947; *A. Orbe. Estudios valentinos I–V*. Rima, 1955–1966.

³³³ См. *J. Hochstaffl. Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. München, 1976. S. 49–65 (глава. *Agnostos Theos und gnostischer Mensch*); ср. еще *R. Norris. The Transcendence and Freedom of God. Early Christian literature*, в: *Festschrift R. M. Grant*. Paris, 1979. P. 87–100.

³³⁴ АН I,1,1; ср. также Panarion 31,9,1 *Епифания*.

«Никто не может познать Его, ведь Он не есть ничто из сущих, но (над всем) возвышеннейший». ³³⁵

Это еще лучше видно в двух известных тезисах гностика Василида, которые цитирует св. Ипполит в своем *Опровержении*:

«Так сотворил не-сущий Бог не-сущий мир из не-существующего»... ³³⁶ и даже: «То ... что можно именовать, не является просто невысказываемым; мы Его, хотя и именуем невысказываемым, но оно тоже не является таковым. Ведь То, что не есть невысказываемо, и не называем “невысказываемым”, ибо Оно возвышено над всяким именем, которым его возможно именовать». ³³⁷

Вопрос, который по поводу этого ставит Иринея, поражает: *действительно ли Бог гностиков так инаков, как кажется на основе этих дивных изречений?* Его ответ недвусмыслен: следующая за христианским Преданием, чье противопоставление основной онтологической структуре гностицизма прослеживается, начиная с новозаветных посланий, ³³⁸ ересиология Иринея решительно отвечает: *Нет*. Почему?

Для церковного Предания, авторитетно подытоженного в «Опровержении ложноименного знания», Бог гностического «познания» *слишком мало* апофатичен и лишь *видимо* радикально другой: Его непостижимость, по мнению отцов, показывается как маска постижимости, прежде всего в гностическом мифе об истории Бога, и одновременно в упразднении историчности истории как единственной истинной, иконической (т. е. почитающей абсолютную Другость) епифании Трансцендентного. Гностическая «эстетическая безразличность и двузначность, которая музыкально играет со всеми положениями, не связываясь ни с одним из них... порождает и эстетическую слепоту вообще». ³³⁹

Показателем этого «безразличия» является утаивание историчности истории спасения и хулительное — либертинистическое или враждебно-аскетическое — отношение к материи. Гностики перешагнули

³³⁵ Das Apokryphon des Johannes 24, 19; цит. по: E. Hennecke / W. Schneemelcher. Neutestamentliche Apokryphen I. Tübingen, 1959. S. 229.

³³⁶ АН VII, 21, 3.

³³⁷ АН VII, 20, 3.

³³⁸ Об этом в более широком контексте см. две обзорные статьи B. Aland. Gnosis und Kirchenväter, в: Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen, 1978. S. 158–215 и Giulia Sfameni Gasparro. Fede, rivelazione e gnosi nel cristianesimo e nello gnosticismo, в: Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione. Roma, 1984. P. 13–99 (с библиогр.).

³³⁹ H. U. von Balthasar. Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik. II. Band: Fächer der Stile (глава Irenäus). Einsiedeln, 1962. S. 38.

«правую меру»³⁴⁰ мысли и с этим — «Божью меру».³⁴¹ Их квази-апофатизм хорошо знает, что *есть* Бог и чем Он *не является*. Ириней сопротивляется этому: «Кто будет бесконечно терпеть твое *Sigé* (Молчание), которое так много болтает, которое именуется Неименуемого, высказывает Невысказываемого и постигает Непостижимого?» Такое осуждение гностического понимания Другости хорошо подытожил историк отрицательного богословия Иозеф Хохштаффль (Hochstaffl): «Христианскую критику гностического понимания Трансценденции можно сжать в афоризм: гностики делают вид, что то, что называют непостижимым, они в своем гнозисе уже познали».³⁴²

Сам Ириней, в силу своего «внутреннего ощущения бытия, земного (*erdhaft*) жизненного терпения»,³⁴³ знает, что единственное богопознание есть именно парадоксальная *встреча* в природе, которая стала историей, и в природно-реальной истории знает, что это богопознание является осуществлением бездонной Божией свободы: «Человек не может сам видеть Бога, но Бог свободно дает видеть Себя человеку: дает видеть тем, кому Он хочет, когда хочет и как Он хочет...»

Такую «критику», конечно, нельзя рассудочно, или «умно», диалектически, через понятия доказать: речь идет просто о сопоставлении двух сверх-рациональных интуиций, двух видений разных ликов божественного и Бога; в конце концов, Бог, с точки зрения радикальной апофазы, *мог бы* быть и другим, чем является в опыте Церкви. Но все равно остается феноменологический факт — *удивляющий* факт, — что богословие «великой Церкви» (богословие, которое, по мнению многих современников, должно быть по горло погружено в катафазу, метафизику и которое должно быть смертным врагом отрицающей свободы) именно в Иринее видит свою единодушную соборность и против квази-апофатических гностиков защищает Божью «всегда другую» Другость. Тезис этот, скорее всего, является неожиданным для современного увлечения еретической духовностью, всегда связанной со страстным восприятием всего негативного (*viae negativae*). Для церковной мысли, которая почитает Божью другость, истинность истории и фактичность ответственной свободы от начала до сегодняшнего дня, никогда не было и не будет малейшего сомнения в том, что гностический миф, который, вопреки своей

³⁴⁰ АН 2, 380.

³⁴¹ АН 1, 344; 2, 411.

³⁴² *H. U. von Balthasar*, op. cit., p. 93.

³⁴³ *H. U. von Balthasar*, op. cit., p. 51.

апофатической обоснованности, всегда заканчивается катафатической теогонией, *не* выражает и *не может* выразить истины Его, *Deus semper maior* (Бог всегда больше).

В этой философски важной точке христианская мысль соглашается с самыми глубокими языческими мыслителями поздней античности: «Ириней и Плотин отвечают на гностическое самосознание сходным до деталей аргументом: человек, не хотящий заранее лишиться всякой истины, должен себя видеть там, где есть на самом деле, в порядке бытия, со своей ограниченностью и небольшими возможностями по отношению к непостижимости “Предмета”, о котором дерзает делать заявления». ³⁴⁴

Античные и современные гностики «бессилие своего естества приписывают Богу. Не знают ведь ни Бога, ни себя, но являются ненасытными и неблагодарными, и не хотят быть тем, чем сотворены: т. е. людьми, которые подвержены страстям... и до того, как стали людьми, уже хотят быть подобными Богу Творцу и не хотят никакой разницы между несотворенным Богом и человеком, который только что был сотворен. Они менее восприимчивы для Логоса, чем животные, у которых нет логоса». ³⁴⁵

Отрицание историчности, которое в различных формах докетизма стало частью почти всех гностических христологических проектов, ³⁴⁶ является показателем катафатически вычеркнутой пропасти между историческим и Сверх-историческим. Лишь крипто-катафатическая мысль, мысль «модернистской... трансценденции» ³⁴⁷ (Х. У. фон Бальтазар), которая Божие понимает непозволительно близким к человеческому, может бояться фразы, на которой основана вся христология Церкви: *kai ho Logos sarx egeneto*, («и Слово стало плотью»).

Суть апофатизма Иринейя, христианского, православного и католического / соборного богословия, выражена в дивных словах второй книги «Против ересей»: «Лучше и полезнее ничего не знать, или очень мало знать (*idiotas et parum scientes existere*), и так приблизиться к Богу по любви, чем думать, что знаем много и что опытни во многом, но при этом оказаться хулителями своего Господа...» ³⁴⁸

³⁴⁴ N. Brox. Antignostische Polemik bei Christen und Heiden, в: Münchener Theologische Zeitschrift 18, 1967. S. 288.

³⁴⁵ АН IV, 38,4.

³⁴⁶ См. А. Орбе: Christologia gnóstica, 2. тет. 1976 (ВАС 834, 835).

³⁴⁷ Op. cit., с. 59; на с. 59–60 Бальтазар приводит все важнейшие места из трудов Иринейя, которые относятся к «кажущемуся парадоксальным» подчеркиванию Божьей неудобопознаваемости.

³⁴⁸ АН II, 26, 1.

Когда в нас есть любовь, когда *agápe* действительно является началом и принципом богословия, по учению Иринея, можно узнать лишь при встрече, в которой сохранена бесконечная трансцендентность, но в ней, однако, случается — в невыразимой реальности и святости истории и материи — благодарственный анамнез дара. Во встрече, которая признает радикальную разницу, но, однако, верит в Приближение:

hemîn dè sýmphonos tê gnóme he eucharistía kai he eucharistía bebaioî tèn gnómen

«Наше видение согласно с евхаристией и евхаристия подтверждает наше видение».³⁴⁹

³⁴⁹ АН IV, 7, 7.

Иоанн Скот Эриугена
(около 810–877)

Более тысячи лет отделяют нас от монаха Иоанна,³⁵⁰ который со своим спекулятивным дерзновением и философской пронизательностью воссиял на небе девятого христианского века — но его мысли и сегодня могут воодушевить так, как и тогда, когда при окончательном уходе античного мира появилась заря средневековой культуры. Значит ли это, что находимся перед порогом «нового средневековья» Бердяева, или близость далекого лишь раскрывает надвременность и надисторичность Истины, ложь всех историзмов, которые хотят самим себе доказать, что забвение Единого на потребу не является делом сердца, но судьбы?

Не знаем ни точного года рождения, ни смерти Иоанна: «Из истории исчез так, как и вступил в нее: загадочно».³⁵¹ Знаем, что был из Ирландии. Ирландия в раннем средневековье была «островом ученых», островом отшельников и монастырей, которые объединяли «божественный эрос» египетских пустынников с сознанием, что во времена сумерек просвещения они являются последним прибежищем и крепостью культуры на христианском Западе.

Аскетическое рвение, которое должно было потеснить искушение «культурой» (с которой мы, светские люди, часто развлекаемся и пытаемся забыть, что это дело серьезное), было в Ирландии так велико, что

³⁵⁰ Самую исчерпывающую библиографию работ об Эриугене опубликовала Мари Бренан (*Mary Brennan. A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenian Studies 1800–1975*, в: *Studia medievalia* 18, 1977. P. 401–477). Она же собрала и все известные библиографические материалы: *Materials for biography of Johannes Scottus Eriugena*, *Studia medievalia* 1986, 27, н. 1. P. 413–460. О нем см.: *D. Moran. The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*. New York (Cambridge University Press), 1989; *W. Otten: The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*. Leiden, 1991. В богатой литературе хочется выделить образцы тонкого анализа *J. Trouillard: Erigène et la naissance du sens*, в: *Platonismus und Christentum*, FS Heinrich Dörrie, изд. H. D. Blume/F. Mann, 1983. P. 267–76 и статью *W. Beierwaltes: Eriugena. Aspekte seiner Philosophie*. P. 337–367, он же: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkgeschichte*, Frankfurt 1985. О слове *Vox spiritualis* см.: *G. A. Piemonte. Mas alla de la contemplacion. Observaciones sobre el capitulo 1 de la Vox spiritualis de Eriugena*, в: *Patristica et medievalia* 1983/84, 4–5; p. 3–22; он же: *Les realidades que superan toda inteligencia. Observaciones sobre el capitulo 1 de la Vox spritualis de Eriugena*, в: *Patristica et Medievalia* 1985, št. 6, p. 19–41.

³⁵¹ *Maieul Cappuyns. Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Paris/Louvain, 1933. P. 231.

монахи, без вреда для строгости своей жизни и несмотря на эсхатологические ожидания, могли сохранить завидное латинское образование и даже некоторое знание греческого языка. В этом проникновении ирландского монашества в предание античной *oikuméne* надо искать вдохновение для величественной идейной постройки Иоанна Скота. Однако лишь культурно-исторические рамки не могут объяснить его эрудиции: ведь известно, что непосредственно до него Викинги разрушили остров, и нет доказательств, что во времена Скота в монастырях Ирландии еще сохранялось знание греческого или свидетельства о возвышенной метафизике предыдущих времен. Уже современники поэтому удивлялись способностям этого *vir barbarus, in finibus mundi positus* (варвара, живущего где-то на краю мира)...³⁵²

О временах его проживания в Ирландии нет никаких сведений; источники упоминают о нем лишь со времени, когда он был на континенте, при дворе Карла Лысого. Король пригласил его как учителя. Он учил семи искусствам в Палатинской школе, а есть свидетельства и о его посещении древнейшего монастыря Лаон.

Он принял участие в тогдашнем споре о предопределении, который разгорелся из-за учения Годешальца (*Godeschalch*) из Орбеа. Тот утверждал «двойную предестинацию»: предопределенность некоторых людей для вечной жизни, а других — для вечной смерти. Эриугена в своем сочинении *De praedestinatione* (О предопределении) столь страстно взял под защиту человеческую свободу и ответственность, выступив против августиновского благоговейного фатализма, что, по мнению современников, его формулировки были близки пелагианской ереси, которая отрицала необходимость благодати для спасения: дерзновенные тезисы ирландца были осуждены на поместных соборах в 855 и 859 годах.

Но не смотря на это, Карл Лысый доверил ему перевод «божественного Дионисия», *corpus areopagiticum*. Иоанн Скот закончил работу между 860 и 862 годами; потом на латынь перевел еще и *Ambigua* св. Максима Исповедника, между 862 и 862 — *De hominis opificio* (О творении человека) св. Григория Нисского, а между 864 и 866 — *Quaestiones ad Thalassium* (Вопросы Фаласию).

Наряду с переводческой работой написал *Annotationes in Martinianum Capellam* (859/860) и между 864 и 866 свой важнейший труд *De divisione naturae* (О разделении природы), известного под греческим названием *Peri phýseos merismou* или *Periphyseon*. Богословская «система»

³⁵² Слова Афанасия Библиотекаря Карлу Лысому. Цит. по: *É. Gilson. La philosophie au moyen âge. Paris, 1976. P. 222.*

Эриугены повлияла на попытки синтеза христианского учения вплоть до конца XII столетия (Реми из Осера, Мартин из Лаона, Хуквальд из Сен Амана). Его репутации повредило движение раннесредневековых пантеистов (Амальрика из Бена и его учеников), которое ссылалось на *De divisione naturae*. Парижский собор 1210 и папа Гонорий III в 1225 году осудили пантеизм и поэтому запретили чтение этого сочинения.

Во время перевода Ареопагита у Эриугены бывали проблески чудесных толкований мрачноватого мастера: так, между 865 и 870 гг. был написан значительный комментарий «Небесной иерархии», сохраненный под названием *Expositiones super ierarchiam caelestem sancti Dionysii*. Лебединая песня великого ирландца — это незаконченный комментарий Евангелия от Иоанна, который часто обозначают первыми словами *Vox spiritualis*.

Эриугена загадочным образом появился из тьмы истории, легенда, однако, сохранила рассказ, который на глубинном уровне — ты поймешь, как — отражает истинную судьбу мастера. После возвращения на остров, куда его пригласил король Артур, Эриугена умер в аббатстве, «а в его тело были вонзены пишущие перья юношей, которых он учил» (*a pueris, quos docebat, graphiis perfossus*)...

Рождественская проповедь *Vox spritualis*³⁵³ не только последнее, но и самое завершенное творение Эриугены.³⁵⁴ В ней он подводит итоги своим главным мыслям — и одновременно основным чертам христианской философии, с которыми мы с тобой уже встречались: апофатизму св. Дионисия и св. Максима Исповедника, в аскетике обоснованной гностики Евагрия Понтийского. Проповедь *Vox spritualis* в средневековых рукописях обнаруживалась и под именами св. Иоанна Златоуста, св. Григория Назианзина и Оригена: чувствительные средневековые читатели еще могли в ней узнать полноту соборного опыта, соборной мысли.

³⁵³ Перевожу по критическому изданию *Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean. Introduction, texte critique, traduction et notes de Edouard Jeuneau, Sources chrétiennes 151. Paris, 1969*; отсюда я брал и материал для сносок.

³⁵⁴ Й. Хубер даже записал: «*Vox spritualis* по содержанию и форме является самым завершенным трудом Эриугены» (*J. Huber. Johannes Scotus Eriugena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter. München, 1861. S. 123*).

VOX SPIRITUALIS...

I. Голос духовного орла³⁵⁵ потрясает слух Церкви. Да воспримет внешнее чувство преходящий звук, да проникнет внутренний дух в устойчивый смысл! Голос зоркого летуна, что реет не только над воздухом телесного, над эфиром» или над оком всего чувственного мира,³⁵⁶ но который выходит, быстролетный, крылами сокровенного (*intima*) богословия³⁵⁷ и взорами яснейшего и высшего созерцания за пределы любого умозрения,³⁵⁸ дальше всего, что есть и что не есть (*ultra omnia quae sunt et quae non sunt*).³⁵⁹ Тем, что есть, я называю [вещи], которые отнюдь не бегут ни человеческого, ни ангельского чувства, ибо существуют после Бога и пребывают в числе сотворенного единой причиной всего. А тем, что не есть, — [вещи], которые совершенно недосыгаемы для сил понимания (*intelligentia*). Итак, реет блаженный богослов не только над тем, что может быть понято и высказано словом, но проникает еще и в то, что превосходит всякий смысл (*intellectus*) и значение (*significatio*), возвышается невыразимым полетом ума до тайн единого Начала всего; и ясно различая невыразимые соединенную пресущественность (*superessentialitas*)³⁶⁰ и разделенную сверхсубстанциальность (*supersubstantialitas*) Самих Начала и Слова, то есть Отца и Сына, начинает он свое Евангелие, говоря: *В начале / Принципе*³⁶¹ было Слово (Ин. 1:1).

II. О, блаженный Иоанн, ты не напрасно зовешься Иоанном. Иоанн — имя еврейское; по-гречески его перевод — *hō echarisato*, на ла-

³⁵⁵ Или: *Духовный голос орла*. Орел — один от четырех «живых существ» Отк. 1:6–8 (ср. Иез. 1:5–21), в древнем церковном предании является символом евангелиста Иоанна — остальные живые существа, по этому толкованию, конечно, другие евангелисты.

³⁵⁶ Эриугена, в согласии с традиционным взглядом, разделяет пространство между землей и сферой звезд на две части: пространство между землей и луной есть атмосфера, воздух; пространство от луны до «второго неба» (т. е. до звезд) называет эфир (ср. PL 122, 436 C5-11, 986 A 3-10).

³⁵⁷ Эриугена, как и греческие отцы, этим выражением обозначает не «богословскую науку», но экстатическое созерцание Троицы, опытное общение с Богом.

³⁵⁸ *Theoria*, транскрипция греческого выражения для созерцания, смотрения, для Эриугены по смыслу тождественна с лат. *contemplatio*.

³⁵⁹ Апофатика Скота дерзновенно следует св. Дионисию Ареопагиту и св. Максиму Исповеднику; Бог не бытие, а источник бытия (PL 122, 484 A-B1, 589 B 2-5), в других местах Бога даже называет «Ничто» (*nihil*; PL 122, 897 D 3-4).

³⁶⁰ *Superessentialitas* является переводом *hyperousiotes* Дионисия (напр.. PG 3,5-88 A6, 593 C 7 itd.).

³⁶¹ Принцип (*principium*, гр. *Arché*) согласно последующим объяснениям Скота, означает Бога Отца.

тинском же — «кому даровано». Ибо кому из богословов даровано то, что тебе, а именно: проникать в недоступные тайны высшего Блага и их, что открыты и явлены тебе, доверять человеческим умам и чувствам? Скажи мне, кому даровано столько и такой милости? Возможно кто-то скажет: «Главнейшему из апостолов³⁶²,» — я говорю о Петре, — «который Господу, вопрошавшему, за кого тот Его почитает, ответил: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16). Не будет, полагаю я, опрометчив тот, кто скажет, что Петр ответил так более по типу веры и действия, чем знания и созерцания. Отчего? На том, разумеется, основании, что Петр представляет собой образ действия и веры, Иоанн же воспроизводит тип созерцания (*contemplatio*) и знания.³⁶³ Ибо один возлежал у груди Господней (Ин. 13:23), что есть таинство (*sacramentum*) созерцания, а другой часто колебался, [что является] как бы символом смятенного действия. Ведь прежде чем действие (*actio*) [в осуществлении] божественных предписаний установится, суждение Петра иногда распознает четкие формы добродетели, а иногда заблуждается, омраченное туманом плотских помыслов. Взор же сокровенного умозрения, после того как однажды постиг облик истины, никогда не отвращается, никогда не заблуждается, во веки не укрывается никакой мглой.³⁶⁴

III. Оба ведь они бегут ко гробу (Ин. 20:1–8). Гроб Христов есть божественное Писание, в котором сокровенные тайны Его божества и человечества привалены грузом буквы, словно неким камнем. Но Иоанн бежит скорее Петра. Ведь в глубочайшие тайны божественных знаков дальше и легче проникает сила полностью очищенного созерцания (*contemplatio*), а не действия (*actio*), еще только требующего очищения.³⁶⁵

³⁶² Уже св. Дионисий сказал: «Петр, главный (*koryphaia*) и старейший (*presbytate akrótes*) вождь богословов» (DN 3,2; PG 3,681 D 2-3).

³⁶³ Подобное толкование находим уже у св. Августина (ср. О согласии евангелистов 1,5), но это был особенно любимый сюжет св. Максима Исповедника: «Петр — символ деятельности (*práxis*), а Иоанн — символ созерцания (*theoria*)» (*Quaestiones ad Thalassium* = Вопросы Фаласию, PG 90 274 B).

³⁶⁴ Эриугена, в согласии с учением отцов Церкви, как начало духовного восхождения к Богу определяет веру (*fides*), следующая ступень — путь очищения (*purificatio*, гр. *kátharsis*) через деятельность (*actio*); через деятельность можем подняться до знания (*scientia*), а через знание — до мистического созерцания, или богословия (*contemplatio, speculatio sive theologia*).

³⁶⁵ Эриугена сам определяет «деятельную философию» (*activa philosophia*) в своем толковании Евангелия от Иоанна: «Деятельная философия есть та, которая занимается единением *sam opredeli v svojem komentaru Janezovega evangelija: (adunationes)* и различением (*discretionones*) добродетелей (PL 122,312 B 8-10).

Однако, первым во гроб входит Петр, потом Иоанн, и как оба бегут, оба входят. Если Петр — символ веры, Иоанн знаменует разум. И как написано: «если не поверите, не уразумеете» (Ис. 7:9),³⁶⁶ так необходимо первой во гроб святого Писания входит вера, следуя вторым, вступает разум, доступ которому готовится через веру.

Итак, Петр признал Христа богом, а также человеком, что родился во времени (*in temporibus*), и говорит: «Ты — Христос, Сын Бога Живо-го» (Мф. 16:16). Высоко воспарил. Но выше — тот, кто постиг (*intellexit*) этого Христа, как Бога, рожденного от Бога прежде всякого времени, и произносит: *В начале было Слово* (Ин. 1:1). Пусть никто не считает, что мы предпочитаем Иоанна Петру. Кто стал бы делать это? Кто из апостолов может быть выше того, кто есть и кого называют главою их? Мы не Иоанна предпочитаем Петру, но сравниваем созерцание с действием, дух (*animus*), полностью очищенный, с духом, еще требующим очищения, добродетель, уже достигающую неизменяемого состояния, с добродетелью только восходящей к нему. Ведь теперь мы рассматриваем не достоинство личностей апостолов, но исследуем славное различие божественных тайн. Итак, Петр, то есть действие [в осуществлении] добродетели, видит силу веры и действия (*actio*) — Сына Божиего, удивительным и невыразимым образом очерченного (*circumscriptum*) плотью; Иоанн же, то есть высочайшее созерцание истины, дивится Слову Божию самому по себе (*per se*), до плоти, отдельному и неограниченному в начале Своем, то есть в Своем Отце. Петр, ведомый божественным откровением, видит сразу вечное и временное, соделавшиеся во Христе единым, а Иоанн вводит в познание верных душ тодько Его вечное.

IV. Итак, духовный быстрокрылый птах, боговидец — я говорю об Иоанне Богослове — поднимается выше всякой видимой и невидимой твари, превосходит всякое понимание и входит, обоженный (*deificatus*), в обожествляющего Бога. О блаженный Павел, ты был восхйщен, как сам заявляешь, на третье небо (2 Кор. 12:2), в рай; но ты не был восхйщен выше всякого неба и рая. Иоанн выходит за пределы всякого воздвигнутого неба и всякого сотворенного рая, то есть за пределы любой человеческой и ангельской природы. На третьем небе, о Павел, избранный сосуд (Деян. 9:15) и учитель языков (2 Тим. 1:11), ты услышал слова,

³⁶⁶ Эриугена известные слова Исаяи цитирует по Септуагинте. В Вульгате: *Si non credideritis, non permanebitis* («если не будете веровать, не удержитесь»). О значении этого стиха для западной патристики и средневековой спекулятивной мысли см. *É. Gilson. Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1949. P. 39, 42.; M. Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg. 1909. S. 129–133; 272–280.*

которые человеку не дозволено пересказать (2 Кор 12: 4). Иоанн, созерцатель сокровенной истины, в раю раев, дальше всякого неба, то есть в причине всего, услышал единое Слово, через которое все начало быть, и было ему дозволено произнести то слово и проповедать людям, насколько возможно людям проповедать, и уверенно он возглашает: *В начале было Слово.*

V. Поэтому не человек был Иоанн, но больше, чем человек, ибо превзошел и себя самого, и все, что есть; и вступил посредством невыразимой силы мудрости и яснейшей остроты ума в то, что превыше всего — в тайны единой сущности в трех субстанциях и тайны трех субстанций в единой сущности.³⁶⁷ Ибо мог он взойти в Бога не прежде, чем сам стал Богом. Ведь как луч наших глаз может воспринимать формы и цвета чувственных вещей не раньше, чем смешается с лучами солнца и станет единым в них и с ними,³⁶⁸ так дух святых не в силах обрести ясного разумения вещей духовных и превосходящих всякое понимание, доколе не делается достойным приобщиться невыразимой истины. Итак, святой богослов, претворенный в Бога, причастный истине, повествует, что Бог Слово пребывает в Боге Начале, то есть Бог Сын в Боге Отце. *В начале*, — говорит он, — *было Слово.* Смотри на отверстое небо (Ин. 1:51), то есть на явленную миру тайну высочайшей и святой Троицы и Единицы! Следи, как ангел Божий восходит к Сыну Человеческому, нам, как видно, возвещая, что Слово само прежде всех пребывает в начале, а потом нисходит к тому Сыну Человеческому и возглашает: *И слово стало плотью* (Ин. 1:14) Нисходит, благовествуя всем Бога Слово, сверхъестественно ставшего человеком от Девы; восходит, провозглашая то же Слово, пресущественно рожденное от Отца до и прежде всего.

VI. *В начале*, — говорит он, — *было Слово.* Нужно заметить, что в этом месте блаженный евангелист посредством слова *было* (*erat*) вводит значение не времени, но субстанции. Ибо исходная форма слова — есмь,

³⁶⁷ Эриугена для выражения тайны Троицеединого Бога пользуется понятиями греческого Востока («одна *ousía* в трех ипостасях», «Одна сущность в трех существованиях»), а не латинского Запада (одна *substantia* в трех личностях).

³⁶⁸ Эриугена берет традиционную физиологию, которую можем проследить от платоновского Тимея (45 В-D) и — в средневековье популярного — комментария этого диалога от Халкидия (гл. 245–248; изд. J. H. Waszink, London/Leiden, 1962. P. 256–259). Согласно этой теории, видение основано на слиянии двух лучей, первого, который выходит из глаза, и второго, который передает осветленный предмет. Таким образом, в гносеологии Платона видим вершину древнегреческой мысли, что «подобное осознается с помощью подобного» (*hómoion tó homoío ginósketai*; см. Platon, Тимей 45 С). Ср.: A.J. Festugière. *Contemplation et la vie contemplative selon Platon*, Paris 1950, P. 105–122.

из которой оно образуется неправильно, — содержит двоякий смысл (*intellectus*). Иногда оно означает пребывание (*subsistentia*) некоей вещи, о которой идет речь, безо всякого временного развития (*motus*), и по этой причине называется субстантивным глаголом, а иногда отражает временные изменения по аналогии с другими глаголами.³⁶⁹ Поэтому, когда [блаженный Иоанн] говорит: *В начале было Слово*, это значит, как если бы он прямо сказал: «В Отце пребывает (*subsistit*) Сын». Ибо кто, находясь в здравом уме, стал бы утверждать, что Сын когда-либо был в Отце временно? Ведь там, где понимается лишь одна неизменная Истина, мыслится одна только вечность.

И чтобы кто-нибудь не посчитал, что Слово в начале пребывает так, что не подразумевается никакого различия субстанций, он тотчас добавил: *И слово было у Бога* (Ин. 1:1), то есть: «и Сын пребывает с Отцом в единстве сущности (*ессенциа*) и субстанциальном различии». А с другой стороны, чтобы не вкралось в чью-либо душу то вредоносное заразительное [заблуждение], что Слово существует лишь в Отце и лишь совместно с Богом [Отцом], а не само Слово есть Бог, который пребывает субстанциально; и единосущно Отцу — а такое заблуждение овладело неверными арианами — он тотчас прибавил: *И слово было Бог* (Ин. 1:1).

Видя также, что не будет недостатка в тех, кто говорит, что евангелист писал не об одном и том же Слове: *В начале было Слово* и *Слово было Бог*, но имел в виду одно «Слово в начале» и другое «Слово было Бог»; разрушая это еретическое мнение, он, соответственно, добавляет: *Оно было в начале у Бога* (Ин. 1:2), как если бы сказал: «это Слово, которое есть Бог, само есть у Бога, и ничего другого не было в начале». Однако яснее³⁷⁰ это может быть понято из греческих списков. Ибо в них пишется *autós*, что значит он сам и может относиться к обоим, то есть и к Слову, и к Богу, так как эти два имени — *Theós* и *Lógos*, Бог и Слово — у греков суть мужского рода. А значит это может пониматься так: «И Слово было Бог, Он был в начале у Бога», — как если бы яснее ясного говорил евангелист: «Он, Бог Слово, который у Бога, есть Тот, о Ком я сказал: *В начале было Слово*».

³⁶⁹ Это толкование Эриугены встречаем в лучших стандартных библейских комментариях средневековья: в т. н. «Глоса ординария» (многочисленные издания, напр. *Textus biblie cum Glossa ordinaria, Nicolai de Lyra postilla...* Pars Quinta, Basel 1507, fol. 185 v), а также в *Expositio continua super quatuor euangelistas* св. Фомы Аквинского (изд. J. Nicolai, тет. III. Paris, 1869. P. 110).

³⁷⁰ Буквально *боле значимо* (*signifiantius*): Эриугена часто пользуется этим выражением, чтобы подчеркнуть преимущества греческого оригинала перед латинским переводом.

VII. *Все через него начало быть* (Ин. 1:3). Через Самого Бога Слово или через Само Слово Бога все произошло. И что значит «все через него начало быть», как не: «когда рождался Он прежде всех от Отца, все с Ним и через Него возникло?» Ведь рождение (*generatio*) Его от Отца само есть сотворение причин всего, а также вершение и осуществление всего, что из причин происходит в роды и виды. Ибо посредством рождения Бога Слова от Бога Начала произошло все. Так услышь божественную и несказанную странность, неразрешимую загадку, незримую, глубокую, непостижимую тайну: через не сотворенного, но рожденного, — все сотворенное, но не рожденное. Начало, от которого — все, есть Отец; начало, через которое — все, есть Сын. Когда Отец произносит свое Слово, то есть Отец рождает свою Премудрость (1 Кор. 1:24), — возникает все. Пророк говорит: «Все соделал Ты премудро» (Пс. 103:24), и в другом месте, от лица Отца: «Излилось из сердца Моего» (Пс. 44:1). А что излилось из его сердца? Он сам пояснил: «слово благое, Я говорю» (Пс. 44:1), произношу доброе слово, рождаю доброго Сына. Сердце Отца есть Его собственная субстанция, из которой рождена собственная субстанция Сына.³⁷¹

Отец предшествует (*praecedit*) Сыну не природой, но причиной.³⁷² Услышь, что говорит сам Сын: «Отец мой более Меня (Ин. 14:28), его субстанция — причина моей субстанции». Предшествует, говорю я, Отец Сыну причинно (*causaliter*), предшествует Сын всему, что через Него возникло, по природе. Субстанция Сына совечна Отцу. Субстанция того, что произошло через Слово, начала в нем быть прежде вековых времен (*ante tempora secularia*): не во времени, но вместе со временем. Ведь время возникло среди прочего, что возникло; и возникло не до него, не предпочтено, но со-сотворено.

VIII. А каковы последствия порождения слова, что произнесли уста Всевышнего (Пс. 82:19)? Ибо не в пустоту произнес Отец, не бесплодно, не без великого результата. Ведь даже люди, когда говорят между собой, производят нечто в ушах слушателей. Поэтому мы должны верить и постигать, что есть три: изрекающий Отец, произнесенное Слово и то, что посредством Слова совершается. Отец изрекает, Слово рождается, все со-

³⁷¹ Это толкование принадлежит Августину: «Некоторые поняли, как будто речь идет о личности Отца, который говорит: “Извергло сердце мое доброе слово”, и тем описывает несказанное рождение (*nativitas ineffabilis*)» (Толкование псалма XLIV, 4; PL 36, 496).

³⁷² Скот вместо слова «начало» (*principium*) для обозначения троичных отношений охотнее пользуется (как и греческое богословие) словом «причина». Ср. PL 122, 601 A2-B9; 999C 2-5).

вершается. Внемли пророку: «ибо Он сказал, — и сделалось» (Пс. 32:9), то есть породил Слово свое, посредством которого все произошло.

А чтобы случайно не подумал ты, что из того, что есть, хотя нечто и возникло по слову Божию, что-то, однако, вне Его либо произошло, либо через себя самое (*existentia per semetipsa*) обладает существованием, так, что не все, что есть и что не есть, сводится к одному началу, при-совокупляет он заключение всего вышеизложенного богословия: *И без него ничто не начало быть* (Ин. 1:3). То есть ничто помимо Него не возникло, потому что Он, [Бог Слово], сам охватывает и обнимает в себе все (*ambit intra se omnia*); и ничто не мыслится Ему совечным, консубстанциальным или единосущным, за исключением его Отца и его Духа, от Отца через Него исходящего.³⁷³

И легче это дано понять по-гречески. Так как там, где латиняне ставят «без Него» (*sine ipso*), там греки — *choris autoû*, то есть «вне Его» (*extra ipsum*). Сходным образом и сам Господь говорит своим ученикам: «Вне Меня (*extra me*) не можете делать ничего» (Ин. 15:5). «Как сами вы,» — говорит Он, — «вне Меня не могли возникнуть, что можете делать вне Меня?» Ведь и здесь греки пишут не *áneu*, но *chorís*, то есть не «без» но «вне» А оттого легче, сказал я, понять по-гречески, что когда кто-нибудь слышит «без Него», то может подумать «без Его соучастия и поддержки», и поэтому не полностью, не все Ему воздает; слыша же «вне», совершенно ничего не оставляет, что в Нем и через Него не возникло бы.

IX. *Что начало быть в Нем была жизнь* (Ин. 1:3–4). После того как блаженный евангелист открыл божественные тайны, недоступные никакому рассудку и уму, то есть Бога Слово в Боге глаголющем, оставляя созерцателям постигать в Них обоих Святого Духа божественного Писания (ведь так, как говорящий, в слово, которое говорит, необходимо привносит дыхание, так Бог Отец одновременно и разом и Сына своего рождает, и Дух свой через рожденного Сына производит / *producit* /), и после того как он прибавил, что через Бога Сына все произошло, и нет ничего, что пребывает вне Его, то словно от другого основания протянул он цепь [выкладок] своего богословия, произнеся: *Что начало быть в Нем была жизнь*. Ведь ранее он сказал: *все через Него начало быть*, и словно спрошенный кем-нибудь о том, что возникло через Бога Слово, каким образом и что именно было в Нем, происшедшее через Него, он ответил и говорит: *Что начало быть в Нем была жизнь*.

³⁷³ Вечность первозданных причин сущего для Эриугены не является со-вечной вечности сверсущественного Логоса, но в ней лишь участвует; единственная истинная со-вечность есть со-вечность личностей Троицы. Ср. PL 122,562 A1-6, A 6-9.

Это положение читается двояко.³⁷⁴ Ведь можно отделить *что начало быть*, и затем добавлять *в Нем была жизнь*, а можно так: *что начало быть в Нем*, а затем прибавить *была жизнь*. И поэтому в двух чтениях мы усматриваем два смысла (*intellectus*). Ведь не совпадают учение (*theoria*), которое говорит: «то, что возникло, разделено по месту и времени, распределено по родам, видам и числам, заключено или разделено в чувственных и умопостигаемых субстанциях, это все в Нем была жизнь», и учение которое объявляет: «то, что возникло в Нем, было ничем иным как жизнью», как если бы смысл был таков: все, что через Него произошло, в Нем есть жизнь и едино. Ведь оно было (то есть пребывает) в Нем причинно (*causaliter*), прежде чем совершиться в самом себе. Ибо одним образом суть подле Бога Слова те, что через Него произошли, и другим в Нем суть те, что есть Он сам.³⁷⁵

Х. Все, таким образом, что произошло через Слово, в Нем неизменно живо и есть жизнь. И не было в Нем ни для чего различий ни по времени, ни по месту, и не будет; а только превыше всякого времени и места в Нем едино и целокупно³⁷⁶ пребывает видимое, невидимое, телесное, бестелесное, разумное и не разумное; и просто небо, земля, бездна (*abyssus*)³⁷⁷ и все, что на них есть; в Нем живо, суть жизнь и вечно пребывает. И те, что кажутся нам лишенными всякого жизненного движения, живы в Слове. Но если ты вознамеришься узнать, как и каким образом все что произошло посредством Слова, пре бывает в Нем жизненно, единообразно и причинно (*vitaliter et uniformiter et causaliter*), внемли примерам (*paradigmata*) тварной природы и узнай Создателя через то, что в Нем и посредством Не-

³⁷⁴ До сих пор остается экзегетической проблемой, как ставить пунктуацию в Ин. 1:3–4. Подход Эриугены, от которого исследователи Библии могли бы многому научиться, хорошо охарактеризовал Е. Жоно (E. Jauneau) в прим. ad loc.: «перспектива Эриугены далека от той, которая преобладает у современных экзегетов. По их мнению, речь идет о том, что при наличии двух разных экзегез одну предпочитаем другой, одну отстраняем и оставляем другую. Ничего подобного у Иоанна Скота: дело не в том, чтобы выбирали, но чтобы созерцали (*contempler*). Разные смыслы не исключаются; напротив, созерцание питается их множественностью и даже их разницей» (с. 244). Думаю, что сегодня с помощью герменевтики и лингвистики можно показать разумную обоснованность такого дозвещения полисемии текста.

³⁷⁵ Почти буквальная цитата из св. Августина: (*ea, quae Ipse est*) (De Genesi ad litteram II, VI, 12; PL 34, 268).

³⁷⁶ Ср.: св. Августин: «Там вещи не были, и не будут, но только СУТЬ, и все суть жизнь; лучше сказано: одно есть и одна Жизнь есть» (PL 42, 888).

³⁷⁷ Для Эриугены небо и бездна означают изначальные причины умопостигаемых духовных существ; земля же символизирует изначальные причины видимых вещей. (Ср. PL 122, 546 A10-B6; 550 C 6-14; 556 A2-8.).

го возникло «Ибо невидимое Его», — как говорил апостол, — «является взору, когда постигнуто через тварное» (Рим. 1:20).

Возри, каким образом причины всего, что объемлет шарообразность этого чувственного мира, пребывают разом и сообща в этом солнце, что зовется величайшим светильником мира. Ибо от него исходят формы всех тел, от него — красота разнящихся цветов и прочее, что можно назвать в чувственной природе. Рассмотря многообразную и беспредельную силу семян: каким образом каждое множество трав, плодов, живых существ разом заключено в единичных семенах, каким образом из них прорастает прекрасное и неисчислимо многообразие форм. Взгляни внутренними очами [на то] как многочисленные принципы в мастерстве Мастера объединены и в духе располагающего их живы, каким образом бесконечное число линий сходится воедино в одной точке, и изучи подобного рода естественные примеры (*exempla*). А от них, словно бы поднятый надо всем крылами естественного умозрения (*physica theoria*), Божией милостью поддержанный, просвещенный, ты сможешь разузнать проницательным умом тайны Слова, и увидишь, насколько дано ищущим Бога своего с помощью человеческих умозаключений, каким образом все, что посредством Слова произошло, в Нем живо и суть жизнь! «Ибо Им», — как глаголют божественные уста, — «мы живем и движемся, и существуем» (Деян. 17:28). И как говорит великий Дионисий Ареопагит, «бытие (*esse*) всего есть превышающее бытие (*superessentialis*) Божество».³⁷⁸

XI. *И жизнь была свет человеков* (Ин. 1:4). Сына Божьего, которого ты, о блаженный богослов, прежде называл Словом, теперь именуешь жизнью и светом. И именование ты изменил не напрасно, но чтобы представить нам разные значения. Ведь оттого назвал ты Сына Божиего Словом, что все посредством Него изрек Отец: «ибо Он сказал — и сделалось» (Пс. 32:9); Светом же и Жизнью — ибо Сын тот есть Свет и Жизнь всего, что посредством Него возникло. Что он освещает? Ничто иное как себя самого и своего Отца. Итак, Он есть свет и себя самого освещает, себя самого миру являет, себя самого незнающим открывает.

Свет божественного знания отделился от мира, когда человек отступил от Бога. И вот, двояко являет себя вечный Свет миру, а именно: через Писание и творение. Ибо божественное знание восстанавливается в нас не иначе, как через знаки божественного Писания и облики тварного. Изучай божественную речь и вбери в ум свой ее смысл, в котором познаешь Слово. Восприми телесным чувством формы и красоту чувствен-

³⁷⁸ О небесной иерархии IV, 1.

ных вещей и в них ты постигнешь Бога Слово. И не явит тебе истина во всех них ничего, кроме Него, создавшего все, вне Которого ничего не суждено тебе созерцать, ибо Он есть все. Ведь во всем, что есть, чем бы оно ни было, Он есть. И как нет помимо Него никакого самосущего блага, так нет никакой сущности (*essentia*) или субстанции.

XI. *И жизнь была свет человеков* (Ин. 1:4). Отчего, прибавил он, — «свет человеков», как если бы свет был только и особенно у людей: тот, который есть свет ангелов, свет сотворенной вселенной (*universitas*), свет всех видимых и невидимых? Или, возможно, говорят, что Слово, все животворящее, только и особенно — свет людей, оттого, что в человеке Оно явило себя не только людям, но еще и ангелам и всей твари, могущей стать причастной божественному знанию? Ведь не через ангела — ангелам, и не через ангела — людям, но через человека — и людям и ангелам [Бог Слово] явил себя, не в видении, но в самой подлинной человеческой природе, которую Он целиком воспринял в единство своей субстанции, и всем Его познающим свое знание предоставил. Вот отчего является светом человеков Господь наш Иисус Христос, который явил Себя в человеческой природе всякой рассуждающей и понимающей твари, и открыл сокровенные тайны своей божественности (*divinitas*), которая равна [божественности] Отца.

XII. *И свет во тьме светит* (Ин. 1:5). Внемли апостолу: «Вы были», — говорит он, — «некогда тьма, а теперь — свет в Господе» (Еф.5:8). Внемли Исае: «на сидящих в стране сени смертной свет воссияет» (Ис. 9:2). Свет во тьме светит. Весь род людской из-за первородного греха пребывал во тьме, не [во тьме для] внешних очей, которыми ощущаются формы и цвета чувственного, но очей внутренних, которыми различаются виды и красота умопостигаемого; не во тьме здешнего мглистого воздуха, но во тьме неведения истины; не в отсутствии света, который делает видимым мир телесного, но в отсутствии света, который озаряет мир бестелесного. После рождения Его от Девы, Свет во тьме светит, а именно, в сердцах познающих Его.

А так как весь род людской словно делится на две части, то есть: на тех, чьи сердца озарены знанием Истины, и на тех, кто пребывает во все еще непроглядной тьме неверия (*impietas*) и вероломства (*perfidia*),³⁷⁹ евангелист добавил: *и тьма не объяла (comprehenderunt) его* (Ин. 1:5). Как если бы ясно говорил: «Свет во тьме верных душ светит, и светит все ярче и ярче, начинаясь от веры, становясь зримым, вероломство же и неведение неверующих сердец не объяли Слова Божия, блистающего

³⁷⁹ В области света существуют и тени: ереси и схизмы.

во плоти». «И омрачилось», — как говорит апостол, — «несмысленное их сердце, и считающие себя мудрыми сделались глупы» (Рим. 1:21–22). Но это — нравственный смысл (*sensus moralis*).

XIII. А естественное (*physica*) умозрение этих слов таково. Природа человеческая, даже если бы не грешила, своими собственными силами светить не может. Ведь она по природе (*naturaliter*) не есть свет, но лишь причастна свету, способна (*capax*) к восприятию мудрости, но не есть сама мудрость, приобщением к которой может стать мудрой. Следовательно, как этот воздух сам по себе не светит, но нарекается именем тьмы, и лишь способен к восприятию солнечного света, так наша природа, рассматриваемая сама по себе, есть некая темная субстанция, способная к восприятию и причастная свету мудрости. И точно также как об упомянутом выше воздухе, когда его пронизывают солнечные лучи, не говорят, что он сам светит, но говорят, что в нем проявляется блеск солнца таким образом, что он и природную свою омраченность не утрачивает и вбирает в себя просиявший свет, так разумная часть нашей природы, поскольку присутствует в ней Бог Слово, не сама познает умопостижимое и своего Бога, но посредством воспринятого божественного света. Услышь само Слово: «Не вы,» — поучает Он, — «будете говорить, но дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф. 10:20). Одним этим наставлением хотел Он научить нас понимать то же и в прочих [случаях], чтобы всегда в слухе нашего сердца невыразимым образом звучало: «не вы — те, кто светит, но Дух Отца вашего светит в вас, то есть открывает вам, что Я свечу в вас, ибо Я — свет умопостижимого мира, то есть рассуждающей и умной природы. Не вы — те, кто постигает Меня, но Я сам в вас Духом своим себя самого постигаю, ибо вы — не самосуший свет, но лишь соучастие (*participatio*) в пребывающем самостоятельно свете». И вот свет во тьме светит, ибо Слово Божие, жизнь и свет человеков, в нашей природе, которая, будучи изучена и рассмотрена сама по себе, оказывается некоей бесформенной тьмой, светить не прекращает, и от нее, сколь бы не прегрешала, не желало отступить и никогда не отступало. Но сообщает ей форму, объемля (Прем. 1:7) ее через природу, и восстанавливает в форме, обожествляя через благодать (*per gratiam deificando*). И так как сам Свет непостижим никакой тварью, — *тьма его не объяла*. Ибо Бог превосходит всякое чувство и понимание», и единый имеет бессмертие (1 Тим. 6:16). Свет Его по превосходству [природы] называют мраком так как он никакой тварью, чем или какой бы она ни была, не объемлется.

XIV. *Был человек, посланный от Бога: имя ему Иоанн* (Ин. 1:6). И вот орел плавным летом снижается с величайшей вершины горы богословия в глубочайшую долину истории, от неба к земле духовного мира

отпускает крыла высочайшего созерцания. Ведь божественное Писание есть некий умопостигаемый мир (*mundus intelligibilis*), составленный из своих четырех частей, словно из четырех элементов. Посредине, а вернее, вроде центра его — земля, которая есть История. Ее окружает подобием вод бездна нравственного толкования (*abysis moralis intelligentiae*), обыкновенно называемого греками *ethiké* [этикой]. Со всех сторон эти словно бы две нижние части вышеупомянутого мира, я говорю об Истории и. Этике, овеивает воздух естественного знания, которое греки именуют *physiké* [физикой]. А вне и дальше всего клубится тот эфирный, палящий жар неба, эмпирея, то есть высшего созерцания божественной природы, которое греки называют Богословием, за пределы коего не выходит никакое разумение.

Итак, великий богослов, я говорю об Иоанне, который в начале своего Евангелия достигает высочайших вершин умозрения и проникает в тайны неба духовных небес, поднимаясь за пределы всякой Истории, Этики и Физики, [ныне] к тому, что произошло несколько ранее воплощения Слова и должно быть рассказано согласно Истории, словно в некую землю отклоняет умопостигаемый свой полет и говорит: *Был человек, посланный от Бога.*

XV. Соответственно, Иоанн вводит в свое богословие Иоанна; бездна бездну призывает (Пс. 41:8) зовом божественных тайн; евангелист рассказывает историю предтечи; тот, кому даровано познать Слово в начале, припоминает того, кому было даровано предшествовать Слово во плоти. *Был*, — говорит он. Не просто сказал: «Был посланный от Бога», но *был человек*: чтобы отличить человека, причастного одной только человеческой природе, который предшествовал, от человека, в котором объединены и заключены (*coadunato et compacto*) друг в друге и человечество и божество (*divinitas et humanitas*), пришедшего после; чтобы отделить преходящий голос от Слова, пребывающего вечно и неизменно; чтобы представить утреннюю звезду³⁸⁰ (Откр. 22:16), появляющуюся на заре царствия небесного (Мф. 5:3), и указать на просиявшее Солнце правды (Мал. 4:2). Он отличает свидетеля от того, о ком тот свидетельствует, посланного — от того, кто посылает; светильник, мерцающий во мраке, от ярчайшего света, заливающего мир и уничтожающего тьму смерти и прегрешений рода

³⁸⁰ В другом месте Эриугена поясняет: «Иоанна называют утренней звездой, которую греки обозначают *ástron proinón*, потому что, как и звезда, которую астрологи именуют «светоносной», и Господний Предтеча первый в мире, а сонм правды ему следовало» (PL 122,305 B12-C1).

человеческого. Итак, предтеча Господа был человек, не Бог; Господь же, Коего он был предтечей, был сразу и человек и Бог. Предтеча был человеком, имевшим перейти в Бога посредством благодати. Тот, кому он предшествовал, был Богом по природе и имел воспринять человека посредством умаления себя и желания нашего спасения и искупления.

Человек был послан. От кого? От Бога Слова, которому предшествовал; миссия его — предшествование. Вопиющий предпослал [себе] голос: «глас вопиющего в пустыне» (Ин. 1:23). Вестник готовит приход Господа. *Имя ему Иоанн*, коему даровано стать предтечей Царя царей (Откр. 19:16), открывателем (*manifestator*) воплотившегося Слова и крестителем Его в духовное сыновство,³⁸¹ гласом и мученичеством [своими] — свидетелем вечного света.

XVI. *Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете* (Ин. 1:7). То есть о Христе. Услышь свидетельство: «Вот Агнец Божий, который берет грех мира» (Ин. 1:29). И далее: «за мной идет Муж, который стал впереди меня» (Ин. 1:30), что яснее читается по-гречески: *émprosthén mou*, то есть «подле меня, перед моими глазами возник Он». Как если бы ясно говорил: «когда я еще был в утробе моей неплодной матери (Лк. 1:7), я увидел пророческим взором как тот, кто в порядке времен родился во плоти после моего рождения, возник передо мной во чреве Девы как плод и как человек».

Он не был свет, но — чтобы свидетельствовать о Свете (Ин. 1:8). Вышеизложенное уразумей и понимай так: он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о свете. Предтеча света не был светом. Отчего тогда зовут его светильником горящим (Ин. 5:35) и звездой утренней? Он был светильник горящий, но горел, зажженный не собственным огнем, светил не собственным светом. Он был звездой утренней, но не от себя получил свой свет. Благодать того, Кому он предшествовал, горела и сияла в нем. Он не был свет, но был причастен свету. Не принадлежало ему то, что сверкало в нем и через него. Ведь как мы сказали выше, никакая рассуждающая или понимающая тварь сама по себе не есть самосуший свет, но светит благодаря причастности единственному и подлинному самосущему свету (*lumen substantialis*), который умопостигаемо светит везде и во всем.

Поэтому добавляется: *Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1:9). Истинным Светом

³⁸¹ Св. Максим Исповедник так объяснил смысл Иисусового крещения: «По природе Бог нас ради принимает рождение в духовное усвоение через крещение» (PG 91, Ambigua 1348 B12-14).

именует он самосущего Сына Божия, рожденного прежде всех век от самосущего Бога Отца. Истинным светом именует он того Сына, что ради человек стал человеком от человеков. [Это] Он — свет истинный, Который говорит о себе самом: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни вечной» (Ин. 8:12).

XVII. *Он был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в этот мир.* А что значит приходящего в мир? и кто этот всякий человек, приходящий в мир? откуда пришел он в мир? и в какой мир пришел? Если ты отнесешь эти слова к тем, кто приходит в здешний мир из потаенных недр природы посредством возникновения в [каком-либо] месте и времени, то какое просвещение в этой жизни у рождающихся, чтобы умереть, у возрастающих, чтобы разрушиться, у составленных, чтобы распасться, у падающих из покоя безмолвной природы в непокой волнующихся невзгод? Скажи мне, какой свет был духовным и истинным у рожденных в мимолетной и лживой жизни? Неужели сей мир — подобающая обитель для отчужденных от истинного света? Неужели [не] справедливо говорят о стране сени смертной (Ис. 9:2), долине плача (Пс. 83:7), бездне неведения и брэнной обители (Иов. 4:19), отягочающей человеческий дух (Прем. 9:15) и отграничивающей внутренние очи от лицемерия истинного Света?

Следовательно, не тех, кто из потаенных причин семян (*seminum causae*) исходит в телесные виды, должны мы подразумевать в словах «который просвещает всякого человека, приходящего в этот мир», но тех, кто духовно, через возрождение благодати (*per generationem gratiae*), что дается в крещении, приходит в мир невидимый; тех, кто рождение по тленному телу отвергает, кто избирает рождение по духу; кто нижний мир попирает и к вышнему миру восходит; кто тень неведения и смерти покидает, света мудрости и жизни взыскует; тех, кто сынами человеков быть прекращает и сынами Божиими становится; кто мир порока отстраняет и в себе разрушает, кто мир добродетели перед мысленным взором помещает и всеми силами взойти к нему жаждет. Поэтому истинный Свет просвещает тех, кто приходит в мир добродетели, а не тех, кто низвергается в мир порока.

XVIII. *В мире был* (Ин. 1:10). В этом месте [евангелист] именует миром не только вообще чувственное творение (*sensibilis creatura*), но в частности также — субстанцию разумной природы, которая находится в человеке.³⁸² Ибо во всем этом, а говоря проще, — в сотворенной все-

³⁸² По убеждению Эриугены, слово «мир» имеет тройное значение: невидимый мир чистых духов, видимый мир телесного, и человека, как синтеза двух миров.

ленной Слово было Светом истинным, то есть пребывает и всегда было, так как никогда не прекращало быть. Ведь как у говорящего, когда тот перестает говорить, голос прерывается и умолкает, так и Отец небесный: если бы перестал изрекать свое Слово, то осуществление Слова, то есть тварная вселенная, бытия не продлила бы. Ибо утверждением и обеспечением тварной вселенной является речение Бога Отца, то есть вечное и неизменное рождение Им своего Слова.

И не без основания можно отнести к этому чувственному миру высказывание, которое гласит: *В мире был и мир через него начал быть* (Ин. 1:10). Чтобы случайно какой-либо причастник ереси манихеев не посчитал, что сотворенный мир, доступный телесным чувствам, был сотворен» от дьявола, а не от Творца всех видимых и невидимых, богослов добавляет: *в мире был*, то есть в этом мире пребывает тот, кто объемлет все, *и мир через нею начал быть*. Ибо создатель обитает не в чужой постройке вселенной, но в своей, которую сам соделал.

XIX. Должно отметить, что блаженный евангелист говорил о мире четырежды. Однако нам надлежит различать три мира. Первый из них тот, что целиком наполняется одними только невидимыми и духовными субстанциями сил (*substantiae virtutum*);³⁸³ кто бы ни вошел в него, полностью причастен истинному свету. Второй во всем противоположен первому, так как целиком составлен из видимых и телесных природ. И хотя он занимает нижнюю часть вселенной, в нем все же было Слово, он произошел через Слово и является первой ступенью для тех, кто хочет достичь посредством чувств знания истины, так как облик видимого приводит рассуждающий дух к знанию невидимого. Третий мир тот, что, будучи посредником (*ratione medietatis*), сочетает в себе самом и возвышенное духовного и низменное телесного, и делает из двух одно. Он постигается в одном только человеке, в котором сводится воедино вся тварь. Ведь [человек] состоит из тела и души. Сочетая тело от этого мира и душу от мира иного, он собирает их воедино. Тело при этом обладает всей телесной, душа же — всей бестелесной природой, которые, когда сливаются в одно целое, составляют все мирское убранство: человека (*mundanum hominis ornamentum*). По этой причине человека называют «всем», ибо вся тварь переплавляется в нем словно бы в некоей мастер-

³⁸³ Лат. выражение *virtus* двусмысленно, ведь так можно перевести и гр. *areté*, но из переводов Эриугены видно, что в контексте речь идет о гр. *Dýnamis*, которое означает ангельские существа.

ской (*officina*).³⁸⁴ Оттого и сам Господь ученикам, шедшим проповедовать, повелел: «Проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16:15).

Итак, этот мир, то есть человек, Творца своего не познал; и ни через символы писаного Закона, ни через образцы видимого творения не пожелал он познать своего Бога, оплетенный путами плотских помыслов *И мир его не познал* (Ин. 1:10). Не познал человек Бога Слово ни до вочеловечения Его, нагого, в одной лишь божественности, ни после вочеловечения, облаченного только воплощением. Невидимого не знал, видимого отрицал. Не пожелал найти ищущего его, не пожелал услышать зовущего, не пожелал почтить обожествляющего (*noluit colere deificantem*), не пожелал принять принимающего.

XX. *Пришел к своим* (Ин. 1:11), то есть к тем, которые через Него произошли, и через это, по справедливости, свои Ему суть. *И свои его не приняли* (Ин. 1:11). Свои — суть все люди, которых восхотел Он искупить и искупил.

А тем, которые приняли Его, тем дал власть стать чадами Божиими, верующим во имя Его (Ин. 1:12). Теперь разделяется не человеческая природа разумного мира, но воля. Отделяются принимающие воплотившееся Слово от отвергающих Его. Верные — веруют в пришествие Слова, и охотно принимают своего Господа. Неверующие отрицают и упорно отвергают; иудеи из зависти, язычники по неведению.³⁸⁵ Принимающим Он дал власть стать чадами Божиими, не принимающим все еще дает срок принять Его. Ни у кого ведь не отнимается возможность верить в Сына Божия и возможность быть Сыном Божиим: ибо это назначено свободному выбору человека и содействию благодати. Кому дал Он власть стать чадами Божиими? Принимающим Его, то есть верующим во имя Его. Многие принимают Христа. Ариане принимают Его, но не веруют во имя Его; не веруют в едиnorodного Сына Божия, консубстанциального (*consubstantialis*) Отцу; отрицают, что Он *homooúsios*, то есть единосущен Отцу, и утверждают, что Он — *heterooúsios*, то есть — иной сущности, чем Отец. А потому не приносит им пользы принятие Христа, когда пытаются они отрицать Его истину. Тем, кто подлинно принимает

³⁸⁴ Учение Эриугены о человеке как космическом посреднике опирается частично на св. Августина, но особенно на св. Григория Нисского (напр. PG 44,181 В-С) и св. Максима Исповедника (напр. PG 91,1305 А 15; 1305 В15).

³⁸⁵ Когда Иоанн Скот выступает против язычников, он имеет в виду диких викингов, которые в его время разоряли Ирландию, страну процветающего христианства. Ср. *L. Musset: Les invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VI–XIe siècles)*. Paris, 1965. P. 332–333; 163.

Христа, как истинного Бога и истинного человека, и непоколебимо (*firmissime*) в это верит, — тем дана возможность стать чадами Божиими.

XXI. *Которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бою родились* (Ин. 1:13). (В старых греческих списках пишется только: *которые не от крови, но от Бога родились*). «Не от крови», — говорит он, — то есть не телесным рождением родились те, кто обретает усыновление чад Божиих по заслугам веры, но [родились] от Бога Отца через Духа Святого в сонаследование Христу, то есть в совместное сыновство едиnorodному Сыну Божию.

Ни от хотения плоти, ни от хотения мужа. [Здесь] он вводит состоящий из двух частей пол, из которого распространяется множество тех, кто рождается плотским образом во плоти. При этом именем «плоти» евангелист обозначил женское состояние, а именем «мужа» — мужское.

А чтобы ты случайно не сказал: «кажется невозможным, чтобы смертные становились бессмертными, тленные — тления не имели, те, что всецело — люди, были чадами Божиими, временные — обладали вечностью», прими довод от большего (*a fortiori*),³⁸⁶ дабы мог ты обрести уверенность в том, относительно чего сомневаешься: *И Слово стало плотью* (Ин. 1:14). Ведь если большее несомненно прошло [этим путем], отчего кажется невероятным, что меньшее может ему следовать? Если Сын Божий сделался человеком, — в чем никто из тех, кто Его принимает, не сомневается, — что удивительного, если человек, верящий в Сына Божия, сделается Сыном Божиим? Ибо для того Слово сошло в плоть, чтобы она сама (то есть человек, верующий посредством плоти в Слово), поднялась к Нему, чтобы через подлинного едиnorodного Сына многие чада получили усыновление. Не ради себя Слово стало плотью, но ради нас, которые лишь через плоть Слова смогли бы претвориться в чад Божиих. Один сошел Он — взошел со многими, из людей делает богов тот, кто из Бога соделал человека.

И обитало в нас (Ин. 1:14), то есть овладело нашей природой, чтобы соделать нас причастными — своей.

XXII. *И мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца* (Ин. 1:14). Где видел ты, о блаженный богослов, славу воплотившегося Слова, славу вочеловечившегося Сына Божия? Когда видел? рассматри-

³⁸⁶ «Как вопрос о том, каким образом Слово Божие снисходит в человека, — превосходит всякий ум, так и вопрос о том, каким образом поднимается к Богу, превосходит всякий разум» (Periphýseon II,23; PL 122,576 C2-5). Ум (*intellectus*), как возможность интуитивного познания, одарен схватыванием смыслов (*ratio*) — поэтому Эриугена убежден, что его аргумент имеет силу *a fortiori*.

вал какими глазами? Я думаю — телесными: на горе во время Преображения (Мф. 17:1–2). Ведь тогда ты был там третьим свидетелем божеского прославления. Ты сам присутствовал, как полагаю, в Иерусалиме и слышал голос Отца, что славил своего Сына, говоря: «Прославил и еще прославлю» (Ин. 12:28). Слышал как вереницы детей возглашали: «Осанна Сыну Давидову!» (Мф. 21:15). Что сказать мне о славе Воскресения? Ты видел как Он воскресал из мертвых, когда к тебе и другим соученикам твоим вошел Он запертыми дверями (Ин. 20:19) Ты видел славу Его, входящего к Отцу, когда Он был взят ангелами на небо (Деян. 1:9–11). И сверх всего этого высочайшим взором ума (*mentis contuitus*) созерцал ты Его, я имею в виду Слово, в начале Его, у Отца, где видел ты славу Его как *единородного от Отца*.

XXIII. *Полное благодати и истины* (Ин. 1:14). У этого периода двойной смысл. Ведь можно допустить, [что речь идет] о человечестве и божестве воплотившегося Слова, так чтобы полнота благодати соотносилась с человечеством, полнота же истины — с божеством. Ибо воплотившееся Слово, Господь наш Иисус Христос, принял полноту благодати согласно своему человечеству, так как Он — глава Церкви (Еф. 5:23), рожденный прежде всей твари (Кол. 1:15), то есть [прежде] вообще всей человеческой природы, что в Нем и через Него исцелена и восстановлена. Я говорю «в Нем», так как Он — величайший и первейший (*principale*) образец благодати, которой безо всяких предшествующих заслуг человек делается Богом; и в Нем первоначально (*primordialiter*) это было явлено.³⁸⁷ А «через Него» — оттого, что от полноты Его мы все приняли благодать обожения: через благодать веры, которой в Него веруем, и [благодать] делания, коим заповеди Его соблюдаем.

Полноту благодати Христовой можно еще постичь согласно Духу Святому. Ибо Дух Святой — раздатель и вершитель даров благодати — обыкновенно именуется благодатью. Седмиобразное действие этого Духа заполнило человеческую природу Христа, и в Нем почил. Вот как говорит пророк: «И почиет на нем дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух знания (*scientia*) и благочестия, и преисполнит его дух страха Господня» (Ис. 11:2–3). А потому, если в отношении Хри-

³⁸⁷ Своим Воскресением Христос конкретным образом (*specialiter*) совершил возвращение всего человечества и всего творения к Богу. В конце времени это возвращение совершится всеобщим и вселенским образом (*generaliter et universaliter*) (PL 122,912 B9-C1): «Потом вся тварь объединится с Творцом и будет в Нем и с Ним одно... Все это наш Господь и Спас Иисус Христос совершил в Себе, и тем, что воскрес из мертвых и заранее показал пример всего будущего (*omnium, quae futura sunt*) (PL 122,893).

ста ты хочешь понять через Него самого то, что названо «полным благодати», познавай согласно человечеству [Христову] полноту обожения Его и освящения. Я говорю «обожения» — которым человек и Бог соединены в единство одной субстанции, «освящения» же — которым не только от Духа Святого Он зачат, но и полнотой даров Его преисполнен; как если бы на верху таинственного подсвещника Церкви — в Нем и от Него — засверкали лампы благодати.

Но если склонен ты понимать полноту благодати и истины воплотившегося Слова в соответствии с Новым Заветом, то вот как, похоже, полагает тот же евангелист несколько далее. Ведь он говорит: «Закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа» (Ин 1:17). Вполне согласно [с этим] возвестишь ты, что полнота благодати Нового Завета дарована через Христа, и истина символов Закона в Нем исполнена. Как говорит апостол: «в Нем обитает полнота божества телесно» (Кол. 2:9), очевидно называя полнотой божества тайные смыслы тени Закона, относительно которых Христос, пришедший во плоти, учил и явил [нам], что они обитали в Нем самом телесно, то есть истинно, потому что Он сам — источник и полнота благодати, истина символов Закона, предел пророческих видений. Слава Ему с Отцом и Святым Духом во веки веков. Аминь.

ЭРИУГЕНА И ДЕКОНСТРУКЦИЯ ОНТОЛОГИИ

Позволь мне, вкратце сформулировать основные мысли Эриугены, которые онтологически обрамляют проповеди «Духовного голоса орла».

Первая черта, которая шокировала уже его современников, есть видимый «рационализм» ирландца: «Рассудок (*ratio*) первичен по природе... авторитет (*auctoritas*) ведь происходит от истинного основания (*ratio*), а основание никогда из авторитета. Всякий авторитет, который не одобряет истинное основание, кажется слабым»³⁸⁸.

Подобные заявления, какие можно часто встретить в сочинениях ирландца, конечно, представляют лишь западню для позднейшего понимания рассудка. Иоанн подчеркивает, что первенство рассудка (*ratio*), его открытость смыслу действительно, лишь если рассудок является «правильным, здравым, истинным». Но, *recta (vera, sana) ratio*³⁸⁹ как преображение жизни зависит от очищения, просветления, во-церковления мысли, и поэтому совпадает с истинной религией: «Истинная религия есть истинная философия и наоборот, истинная философия есть истинная религия», повторяет Эриугена вслед за святым Августином.³⁹⁰ *Theoria* (т. е. духовное созерцание) возможно лишь через аскезу и выполнение Божьих заповедей. Христианский эрос является условием философии; единомыслие святых отцов и вдохновленное слово Священного Писания являются гносеологическим критерием как для истины философии, так и для истины этоса: «Не тех, кто из потаенных причин семян (*seminum causae*) исходит в телесные виды, должны мы подразумевать в словах «который просвещает всякого человека, приходящего в этот мир», но тех, кто духовно, через возрождение благодати (*per generationem gratiae*), что дается в крещении, приходит в мир невидимый; тех, кто рождение по тленному телу отвергает, кто избирает рождение по духу; кто нижний мир попирает и к вышнему миру восходит; кто тень неведения и смерти покидает, света мудрости и жизни взыскует; тех, кто сынами человеков быть прекращает и сынами Божиими становится; кто мир порока отстраняет и в себе разрушает, кто мир добродетели перед мысленным взором помещает и всеми силами взойти к нему жаждет. По-

³⁸⁸ О преопределении (*De praedestinatione*) I,1,358.

³⁸⁹ Правильный (истинный, здравый) рассудок.

³⁹⁰ *Vox spiritualis* XVII.

этому истинный Свет просвещает тех, кто приходит в мир добродетели, а не тех, кто низвергается в мир порока».³⁹¹

Для Эриугены всемирность всего, «природа» (*phýsis*) разделена на четыре уровня — конечно, такое разделение представляет лишь приблизительный эскиз неопишуемого пространства сущего и несущего; указатель пути, который должен способствовать концептуализации Непостижимого вопреки осознанию ограниченности таких стремлений.

Первый уровень — это уровень Бога, «который творит и несотворен», область божественных Мрака и Тьмы. С ним можем встретиться исключительно в Теофании,³⁹² Богоявлении, когда Недоступный приближается к твари ее способом, сам не меняя себя. Иоанн ссылается на библейский апофатизм³⁹³ и библейскую почтительную воздержанность подчеркивает еще ареопагитскими определениями Божьей инаковости: «Ничего не можем сказать о Боге в настоящем смысле (*proprie*)... Незнание о Нем является истинной мудростью; более истинно и более согласно с верой (*verius fideliusque*), когда о Нем все отрицаем, чем утверждаем».³⁹⁴ Эриугена систематически от Бога удаляет все аристотелевские категории; даже «отношение» (*relatio*) применимо к Богу лишь в косвенном смысле (*translative, non proprie*).³⁹⁵ Современников особенно шокировало утверждение, что Бог себя не познает: «*Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui* (Бог не знает, что Он сам есть, ведь Он не есть “нечто” — Он непостижим как для самого себя, так и для любого ума)» — мысль, которая в апофатической традиции парадоксально-мистагогически означает бесконечную Божественную возвышенность над образом конечного «познавания».

Первую, истинно «онтологическую», сущностную и для логоса доступную природу Эриугена расчленяет, объясняя библейский рассказ о творении (к этой задаче мы едва подступили, ведь «объяснение Священного Писания не имеет конца»³⁹⁶). Его *Hexaemeron*, объяснение шестидневного творения, совсем удаляется от «буквы». Духовное объяснение Писания основано на убеждении в способности твари иерархически мыс-

³⁹¹ О понятии теофании у Эриугены ср. J. C. Foussard. Non apparentis apparitio: Le théophanisme de Jean Scot Erigène ; в: Cahiers de Université St. Jean, Jerusalem, 1986, n. 12. P. 120–148.

³⁹² Ис. 40:13; Рим. 11:33–35; 1 Кор. 2:16; Флп. 4,7; 1 Тим. 6:16.

³⁹³ Periphýseon I, 510 B.

³⁹⁴ Ibidem, 464C-465C.

³⁹⁵ *Interpretatio Sacrae scripturae infinita est*, Periphýseon I, II, 20 (PL 122, 560A)

³⁹⁶ Expositiones II, 146 C.

лить: «Не душа человеческая сотворена для Божественного Писания, в котором она не нуждалась бы, если бы не грешила, но Священное Писание соткано для человеческой души, в разных символах и учении, чтобы наше смысл постигающее (*rationabilis*) естество было возвращено в высоту былого чистого созерцания (*contemplatio*)». ³⁹⁷ Исходной точкой интерпретации «Шестоднева» является понятие изначальной причины. Первоначальные причины вещей, согласно учению св. Дионисия, Иоанн разделяет на прообразы (*paradeigmata*), смыслы, которые творят сущности (*ousiopoioi logoi*), и динамический аспект мистической осмысленности творения, на акты Божьей воли (*theia thelemata*). И сами причины являются трансцендентными для своих последствий; но их трансцендентность несопоставима с Божьей инаковостью. Поэтому могут быть посредники между Сверхсущим и творением как таковым, которые являются «пространством Богоявления» — в них Бог выходит из своего небытия. Его «быть» — которое есть бытие всего — имеет обязывающий смысл как от-носительный, релятивный опыт сотворенной иерархии сущест: «Бытие всего есть Божество, которое выше бытия», как читаем в десятой главе *Духовного голоса орла*.

Следующий онтологический уровень есть область последствий действия первоначальных причин. И на этом уровне через Эриугену говорит библейский рассказ о творении. Ирландский философ не признает никакой временной последовательности между первобытными структурами и их воплощениями; причины «одновременно и вечно» бывают с последствиями, как и причины с Причиной причин (*causa causarum*).

Как и позднее Фома Аквинский, ³⁹⁸ Иоанн Скот диалектику вечности и времени помещает в безвременную сотворенность всего и интегрирует неоплатонический имманентизм в христианское учение о *creatio ex nihilo* (творение из ничего). Вселенная не является лишь вещью, но и теофаническим раскрытием: «Божия природа творит себя (*creatur a seipsa*) в изначальных причинах, т. е. начинает проявляться (*apparere*) в своих богоявлениях». ³⁹⁹ И библейский антропоморфизм можно объяснить в рамках иконической онтологии: «Священное Писание часто именует “Богом” способ (*modus*), в котором Он проявляется разумной или рассудочной твари в зависимости от ее способностей». ⁴⁰⁰

³⁹⁷ См. его трактат *De aeternitate mundi*, о котором писал *M. D. Chenu*. Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris 1954. P. 289–291.

³⁹⁸ *Periphyseon* III, 689, AB.

³⁹⁹ *Op. cit.*, I, 446 CD.

⁴⁰⁰ *Op. cit.*, IV, 768 B.

Человеческий грех разбивает вечностный механизм иконического отражения. Зеркало треснуло, падение Адама есть и рас-падение всего природного мира. Наш *noûs* (ум и сердце) стал прикреплен к телу, к внешности, ограниченности. Даже само половое деление для Иоанна (как и для многих других отцов Церкви) является следствием грехопадения. Космогонической, вселенную рождающей последовательности сверхонтологических и онтологических областей, поэтому, должно соответствовать «космолитическое», вселенную от-решающее мышление, которое ум возвращает в экстатическую близость Сверхсущественного. В таком обращении (*conversio*) человек покидает свою собственную покинутость, свой «исход из причин», свою *substitutio*, как это состояние называет Эриугена, и вступает в состояние формирования (*formatio*), завершающееся благодатным обожением (*deificatio*, гр. *théosis*). Только жесткая рационализация отношений между Богом и тварью, а также пренебрежение церковным преданием о тайне обожения, могли быть поводом для упреков в пантеистичности богословия Эриугены.

Антропологическим условием обожения является само человеческое естество: «Некое вечное понятие (*notio*), вечно сотворенное в Божием уме». ⁴⁰¹ Как творческой является премудрость Божия, творческой является и сотворенная София, человеческая природа: «Все, что в ней сотворено, она познала до того, как было сотворено, и само познание того, что прежде было познано, чем стало быть, есть истинная и неопровержимая сущность (*essentia*)». ⁴⁰² Конечно же, Логос Божий все творит как Причина (*causaliter*), а сотворенный ум (*mens*) — лишь как следствие (*mens effectualiter*). Основные двусмысленные сюжеты немецкого идеализма в этой системе на грани тысячелетий еще были интегрированы в рамки ортодоксальной христианской духовности.

Человек в себе подводит итоги всему творению, он является «единением всего под одной головой» (*anakephalaíosis*), центром и серединой (*medietas*) сущего в целом: «А третий мир есть тот, который из-за посредования (*ratione medietati*) в себе объединяет высший мир духовных существ и низший мир телесных вещей, и из двух творит одно. Этот мир ощущаем лишь в человеке, ведь в нем соединена вся тварь. Человек состоит из тела и души: вместе они творят вселенную / украшение (*ornatum*). Тело ведь имеет всю телесную, а душа всю душевную природу; когда эти двое объединяются одной связью (*compagine*), тогда человек

⁴⁰¹ Op. cit., IV 778 D-779 BC.

⁴⁰² Vox spiritualis XIX.

становится украшением мироздания (*mundanum hominis ornamentum*). Поэтому написано: “во всяком/целостном человеке” вся тварь объединена как в некоей мастерской (*officina*)». ⁴⁰³ Но человек не является лишь микрокосмом. Эриугена, как и все великие духовные богословы, в душе ощущает многогранную игру троического отражения: душа есть сущность (гр. *ousía*, лат. *essentia*), (воз)можность (гр. *dýnamis*, лат. *virtus*), действие (гр. *enérgeia*, лат. *operatio*); ум (гр. *noûs*, лат. *intellectus*, *mens*, *animus*), логосность, открытость для мысли (гр. *lógos*, лат. *ratio*) и разум (гр. *diánoia*, лат. *sensus interior*), и августиновское «быть, знать, любить» (*esse, nosse, amare*). Динамизм этих аспектов личности есть отражение бесконечной Божественной жизни. Разум понимает последствия в их многогранности, логосность их понимает в простоте первоначальных причин, а ум созерцает сверхумную Причину причин...

Но радикально спросив, что есть человек, в ответ слышишь загадочное эхо ответа на вопрос: что есть Бог? Мысленный опыт присутствия (*cogito*) констатирует фактичность существования и одновременно полную непознаваемость сути. Богоподобие человека для Эриугены есть его непостижимость. ⁴⁰⁴ А непознанный человек перед Непознанным Богом имеет опыт и знает, что сам пропадает в грехе... Возвращение, «редукцию» не можем совершить сами, но это может быть благодатным даром — а благодать эта фактически предложена всем. Возвращение возможно лишь во Христе. Он является непостижимой близостью Неприближаемого, и одновременно первообразом и возможностью экстаза из греховной растленности. Христология Эриугены ортодоксальна, хотя необычным способом объединяет восточную и западную богословскую понятийность.

Выбор Христа и жизни с верой в Него для ирландца значит радикальный выбор апофатического, сверхсущного Ничто, которое мне, как существу, открывается в богоявлении, которое по вере открывает тайну сверхразумного триединства и причащает меня собою, по своим заповедям и священным таинствам — жизнь в неверии представляет выбор несравнимо более легкой преданности «меоническому», в мир спускающемуся ничто зла, греха и забвения. Иоанн знает, что должен быть — и что может быть — единственной причиной выбора Христа — сам Христос:

⁴⁰³ О глубоком апофатическом богословии Эриугены, которое продолжает мысль св. Григория Нисского, но по сути выражает соборное ощущение Церкви о том, что есть человек, см. *B. Mc Ginn. The negative element in the anthropology of John the Scot*, в: *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*. Paris, 1977. P. 315–325; *B. Stock: Intelligo me esse: Eriugena's cogito*, op. cit., p. 349–356.

⁴⁰⁴ *Periphýseon V*, 989 A.

«Не надо желать ничего, кроме радости в Истине — которая Христос. И ничего не надо избегать, кроме того, чтобы Он отсутствовал. Его отсутствие является единственной и окончательной причиной вечной грусти. Возьми от меня Христа, ничего хорошего у меня не останется, никакое наказание более не страшно будет: быть лишенным Его, Его отсутствие — это, и ничего больше, и есть наказание для всей логосной твари...»⁴⁰⁵

Омегой странничества всего сущего есть четвертый онтологический уровень: Бог является тем, кто «не творит и не сотворен», как эсхатологическая Полнота, которая, согласно словам апостола Павла, «все во всем». Иоанн Скот, конечно, подчеркивает, что эта четвертая часть «природы» отделена от Альфы лишь «для нас», как отражение нецелостности нашего видения, и что, следовательно, существует лишь интенционально.⁴⁰⁶ Поэтому вместе с первым уровнем понимаем его радикально апофатически: цель (*télos*) бытия (*physis*) есть не-сущее, потому что соответствует радикальной трансценденции Эсхатона.

Остановимся на так понимаемой трансценденции, Омеги, которая одновременно и Альфа.

Ставится вопрос: может ли дискурс, который в целом определен фоном *такой* трансценденции и *его* овнешнения, вообще быть предметом какого бы то ни было анализа. Или м. б., апофатизм Эриугены, вместе со святоотеческим, который подытоживает, ускользает от онто-теологического устройства метафизики?

Как ты уже знаешь, одно из самых радикальных направлений в современной философии, так называемая «деконструкция», утверждает, что апофатизм разделяет судьбу других форм богословского мышления, и, следовательно, является разновидностью метафизического *genus*-а.

Как понять этот тезис?

Лучшим собеседником для нас в этом несомненно будет родоначальник и самый пронизательный представитель деконструкции Жак Деррида, имевший дело с апофатизмом почти всю свою жизнь.⁴⁰⁷ Его анализ значения, через интенсивное сопротивление остаткам «метафизичности» в сосюрловском понимании языка (как системы различий без «положительных» понятий) и через радикализацию гуссерлевых фено-

⁴⁰⁵ *Propter duplicem nostrae contemplationis intentionem*, op. cit., II, 527 B.

⁴⁰⁶ См. K. Hart. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, theology and philosophy*, Cambridge University Press. 1989; Derrida and Negative Theology, изд. H. Coward/T. Foshay, Albany: State University of New York Press, 1992.

⁴⁰⁷ J. Derrida. Of an apocalyptic tone recently adopted in philosophy, в: Semeia (An experimental Journal for Biblical Criticism) 23: Derrida and Biblical Studies, изд. R. Detweiler, 1982. P. 82.

менологических анализов (особенно через подчеркивание глубинной временности «я», которая разрушает его идентичность, себя-владение и себе-присутствие), привел Деррида к заключению о не-сущей отдаленности основывающего «субъекта», к раз-присутствованию метафизического основания, которое все еще определяло якобы совсем пост-метафизическую мысль.

Этот алжирский еврей с помощью блестящей, почти танцующей философской прозы, которая, однако, с точностью выражает почти неуловимые нюансы смысла и бессмыслия, попытался повернуть западную философию к творчеству. Гениальная склонность к игре в мышлении выражает серьезность личного видения, прежде всякой игры: «энигматическая жажда внимательного бдения, объяснения, критики и истины».⁴⁰⁸ Фон, на котором Деррида рисует свои выводы, есть видение недостаточной *серьезности* западной мысли как мышления идентичности, преимущества Основания перед основанным, мышления для себя самой присутствующей сущности без цезуры между источником и самосознанием и т. д. Деконструкция со своим подчеркиванием сложности, разницы, дифференциального междоусобного обусловливания Основания и основанных, с парадоксом и неотменимым противоречием является поэтому попыткой вернуть серьезность западному мышлению, некоторой очной ставкой со смертью. Этот ее аспект христианская мысль должна воспринять как собственный и поучиться у Деррида скептическому исследованию Значения и значений.

Но серьезность созерцающей *мысли* еще не означает истину созерцающего. Осознанные сложность и обособленность, как правило, уже в момент своего узнавания включаются в новый *за-мысел*, который не следует за увиденным. Так у Деррида различие (т. е. трансцендентальное *a priori* устанавливания различий в сетке перетекающих друг в друга значений, т. е. «условие возможности существования и действия каждого знака»⁴⁰⁹) обозначено как ноэтический и онтологический принцип в жесте мышления, который не является само собой разумеющимся. Акт различения знаков, «письмо» (*écriture*) становится величественной, привилегированной метафорой события сущего, параболой сути бытия сущего. Как сказано поэтом: «Письмо не согласовано с вещью, но оно есть — вещь сама».⁴¹⁰

⁴⁰⁸ J. Derrida. *Marges de la philosophie*. Paris, 1972. P. 5.

⁴⁰⁹ S. Becett, цит. по M. C. Taylor. *Errance. Lecture de Jacques Derrida. Un essai d'a-théologie postmoderne*. Paris, 1985. P. 168.

⁴¹⁰ Hent de Vries. *Theologie im pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion*, Kampen 1989. P. 309.

Бытие, *a priori* различия сущего как сущего, в такой понятийной рамке — немислимо: «Сознание того, что свой *raison d'être* ум не находит в себе самом, в своем отождествляющем и тотализирующем акте (*Vollzug*), но его подстрекает или вдохновляет открытое измерение — это осознание в формальной и квази-трансцендентальной идее “*différance*” Деррида присутствует в меньшей степени, чем в мысли Адорно о нетождественном или в идее Бесконечного Левинаса. Во всех случаях имеется в виду другость, она постоянно задерживается вне области познания, практики или эстетического суждения». ⁴¹¹ Письмо выходит за пределы любой онтологии: «как игра различий, которая устанавливает отношения, устанавливает то, что есть, и то, чего нет; письмо не является чем-то (*n'est pas une chose*), но, однако, не является и ничем». ⁴¹²

В таком мышлении другости критики много раз узнавали преображенный апофатизм. К такому мнению вело само понятие «различия» (*'différance'*) ⁴¹³ у Деррида, которое для него не является только «исчезновением различия, но здесь он хочет сказать, что источник (*origine*) и не исчез, и никогда не был установлен иначе, чем возвратно, через «неисточник» и поэтому является «источником источника». ⁴¹⁴

Деррида иначе понимает свою роль. Его мысль сознательно вписывается в ницшеовско-хайдеггеровскую историософию «смерти Бога» и тематизирует ее последствия: «деконструкция есть “герменевтика” смерти Бога». ⁴¹⁵ При этом речь не идет о поверхностном социологическом (всегда совсем произвольном и необидительном) констатировании «религиозного расположения» Запада, но об онтологически фундаментальном учении: «Бог есть собственное имя того, что нас лишает нашего собственного естества, нашего собственного рождения, и который поэтому всегда скрытно будет говорить перед нами. Бог есть различие, которое вписывается между я и я (*moi et moi*)». ⁴¹⁶ В таком горизонте возможна лишь «негативная а-теология», которая не является простым атеизмом, но «выговаривает отсутствие центра тогда, когда надо бы уже подтвер-

⁴¹¹ M. C. Taylor, op. cit., p. 171.

⁴¹² *différance* (различение) — французский неологизм Деррида, в отличие от *différence* (различие). Ср. русский перевод текста Деррида «Различение», в «Голос и феномен», СПб. 1999. (Прим. переводчика.)

⁴¹³ De la grammatologie. Paris, 1967. P. 90.

⁴¹⁴ M. C. Taylor, op. cit., p. 20.

⁴¹⁵ J. Derrida. L'Écriture et la différence. P. 269–270.

⁴¹⁶ J. Derrida, op. cit., p. 432.

дить (*affirmer*) игру».⁴¹⁷ Поэтому Деррида давно уже предупреждал, чтобы не путали деконструкцию и апофатизм, который всегда является ориентированным на Бога, «единого, имеющего бессмертие» (Тим, 6:16). В сочинении *Le différance* (1968) он попытался так поставить черту разграничения: «Надо было обозначить (*marquer*), что *différance* (различия) *нет*, оно не существует, не является неким сущим-присутствующим (*étant-présent* т. е. *ón*), несмотря на то, что такое могло бы быть; и будем вынуждены означить все, что оно не есть, что значит *все*; и поэтому не имеет ни существования, ни бытия. Не принадлежит никакой категории сущего, будь оно присутствующим или отсутствующим. И все-таки то, что говорим о *différance*, не является теологическим, ни в самом отрицательном ряде отрицательного богословия, причем, как мы знаем, богословие всегда было озабочено тем, чтобы освободить сверх-бытие по ту сторону конечных категорий существования и сущности, и всегда ревниво старалось напомнить, что если не признаем за Богом существования, то делаем это для того, чтобы признать за Ним модус верховного, непостижимого, невысказываемого бытия».⁴¹⁸

Этот отрывок интересен не только из-за отмежевания от апофатизма, но еще более из-за характерного непонимания отрицательного богословия, которое здесь уже по-своему обрисовывается. Деррида это окончательно сделал в своих иерусалимских лекциях под названием «Затаивания. Как не говорить».⁴¹⁹ В них он попытался показать, что «вопреки ожиданиям, *via negativa* является лишь переворотом, который ничего не меняет, но только повторяет, так что поворачивает онтологические и эпистемологические принципы, лежащие в основаниях западной мысли и культуры».⁴²⁰ Его размышление об отрицательном богословии, вопреки разочарованию, не остается простой отвергающей критикой, но он пытается пойти третьим путем, который должен быть выше утверждающего свидетельства, решения «за», а также выше отрицания⁴²¹ — в согласии с его подчеркиванием того, что его деконструкция не есть де-струкция, но что префикс *con* выражает «положительное» намерение⁴²² и результат

⁴¹⁷ *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, 1987. P. 539.

⁴¹⁸ *J. Derrida*, op. cit., p. 535–595.

⁴¹⁹ *M. C. Taylor*. Nots, Chicago/London 1993, с. 3.

⁴²⁰ См.: *V. Snoj*. Dekonstrukcija in negativna teologija, *Phainomena*, Ljubljana, 1994, с. 225.

⁴²¹ «Деконструкция означает разрушение крепостных стен западной метафизики не с намерением их уничтожить, но чтобы их заново построить (*re-construire*)» (*M. Frank*. Was ist Neostukturalismus? Frankfurt, 1984. S. 281).

⁴²² *M. C. Taylor*, op. cit., p. 39.

детективного узнавания следа онтотеологизма в разных философских и художественных проектах прошлого и современности. Деррида старается, как констатирует М. К. Тейлор (M. C. Taylor), «негативную теологию читать иначе, чем онтотеологию». ⁴²³

Но именно во встрече с духовной мыслью, с апофатизмом, которые коренятся в живом опыте Абсолютного, де-кон-струкция Деррида остается свидетельством собственного бессилия. В радикальном пространстве от-решенного отношения, которое раскрывает апофаза, нет третьего пути. Квази-трезвая воздержанность нужным образом вырождается в отрицающую критику, хотя Деррида пытается уравновесить ее так, что превращает ее в критику «конфессионально» определенных апофатик. Критика становится речью с рассудочной, якобы вне-конфессиональной точки зрения. Речь кого-то, кто мыслил более радикально, предупреждает о половинчатости, о «движении в сторону сверхсущности, в котором не превзойдено не только любое утверждение утверждения, но, в конце концов, и отрицание отрицания», ведь он знает, что «негативность превращается в позитивность, или, более точно, отрицание, которое предполагает утверждение и относится к ряду сущего, в этом движении отрицает и само себя и через этот ряд нацеливается в утверждение». ⁴²⁴

«Сверх», греческое *hypér*, таким образом, становится отправной точкой (*punctum saliens*) деконструктивистской критики Деррида платоническо-христианского апофатизма. По его мнению, «с помощью деконструкции логическо-риторической структуры предложения можно показать, что задействованное движение в направлении сверх-сущности является гиперболическим. Это движение пользуется отрицанием, чтобы задействоваться, но потом оно интегрирует негативность в *hypér*, преобразуя отрицание в утверждение... При этом перемещает мысль, которая обычно придерживается философских понятий, из какого бы то ни было категориального охватывания сущего: из сущности в сторону сверх-сущности. Но, наконец, добавляет и несколько определенных, пусть и совсем трансцендентных: Бог есть *hyperoúsios* или, словами Деррида, *бытие над бытием*». ⁴²⁵

Платоническо-христианский апофатизм, по мнению Деррида, «по ту сторону любого отрицания, даже по ту сторону бытия... сохраняет сверхсущность, бытие (*un être*) по ту сторону бытия». ⁴²⁶ «Сверх-реаль-

⁴²³ V. Snoj, op. cit., p. 218.

⁴²⁴ J. Derrida. *Psyché, Invention de l'autre*. Paris, 1987. P. 564; цит. по переводу В. Сноя, op. cit., p. 221.

⁴²⁵ J. Derrida, op. cit., p. 540.

⁴²⁶ M. C. Taylor. *Nots*, Chicago/London 1993. P. 47.

ное можем выразить лишь с помощью отрицательных понятий. В этом случае отрицание одновременно является утверждением». ⁴²⁷ Такое бытие должно для платонического и тем самым христианского апофатизма быть «высшим сущим (*étant suprême*), которое нельзя сравнивать с бытием всего, что есть» ⁴²⁸ — и поэтому для него, как и для Платона, «онтология оставалась возможной и необходимой». ⁴²⁹ С такой точки зрения даже молитва, апострофа, обращение (которых Деррида, под влиянием марионовского анализа Дионисия, понимает как фактическое содержание апофатического пути в христианском контексте, т. е. в богословии св. Дионисия, Экхарта, Бернара из Клерво и Августина), оказываются онтологизацией абсолютной тайны. Христианская молитва как конфессиональная молитва всегда является молитвой к *сверхсущностной* — и тем самым все-таки имеющей отношение к сущности — Троице. Даже Эриугена, по-видимому, вписывается в такое онтологизирование, которое Бога мыслит как чистую «субсистенцию». ⁴³⁰

Но — «сущее выговариваем во многих смыслах», даже и таких, о которых Аристотель и не думал, как, например, инверсия или субверсия Сущего в апофатическое ничто. Если Эриугену, авторитетного толкователя «платоническо-христианского» апофатизма, спросить, бывает ли роковой *hypér* однозначно «сверхсущественным» утверждением, получим однозначно отрицательный ответ. По учению ирландца, которое есть выражение Предания, ⁴³¹ — все новообразования с *hypér* (сверхсущный и подобные) являются лишь шифрами радикальной трансценденции:

«(Тезис) “сверхсущественный существует” является одновременно утверждением и отрицанием (*abdicatio*). На поверхности (*in superficie*) он есть отрицание (*negatio*), но по смыслу (*in intellectu*)

⁴²⁷ J. Derrida, op. cit., p. 542.

⁴²⁸ J. Derrida, op. cit., p. 565.

⁴²⁹ «Евангелист с этим словом “была” (*erat*) не вводит время, но понятие субстанции (*substantia*). Изначальный облик (*positivum*), то-есть *sum* (=есть) из-за неправильного склонения источника облика *erat* (=был, была, было) имеет двойное значение (*intellectus*). Может означать постоянность (*subsistentia*) вещи, о которой говорится, без всякого движения во времени (*motus*) — и (в этом случае) называется “глаголом существования” (*verbum substantivum*), а может, по аналогии с остальными глаголами, означать движение во времени» (*Vox spiritualis VI*).

⁴³⁰ Ср. подобный пересказ у Григория Паламы: «Катафатическое богословие имеет значение / силу (*dýnamis*) апофатического»; *Kephálaia physika ktl.*; в: *Philokalía*, изд. Aster, тет. 4, с. 177; цит. по P. N. *Trepelas*. *Mystikismós-apophatismós-kataphatikè theología*, тет. 2, Athinai 1980. S. 29.

⁴³¹ *Perýphyseon* 462 CD.

речь идет о сильном отрицании (*negatione pollet*). Ведь кто говорит «сверхсущественный существует» не говорит того, что есть, но то, чего нет». ⁴³²

В этом определении скрыт решающий ответ на доводы Деррида. Мысль Эриугены об Источнике и Конце ставит вопрос о значении деконструктивистского понимания онтологического устройства христианского апофатизма. Более того, в его определении значения сверхсущественности узнаем духовно-историческую позицию этой пронизательной ⁴³³ критики, т. е. его попытки присвоить себе христианский апофатизм. Если *hyperousios* не является остатком концептуализированной сущности, который (остаток) бы позволил общую онтологию, но является *negatione pollet*, если речь идет о сильном отрицании, которое так сильно, что отрекается от самой силы своего отрицания и становится открытой, смиренной, вслушивающейся мыслью, «открытой динамикой, которая сопротивляется своим овеществлениям и онтологиям, становится языком дис-онтологии...», ⁴³⁴ тогда деконструктивистская позиция становится профессиональной. ⁴³⁵ *Transcedentale* де-конструктивистской критики христианского апофатизма показывается как не-христианская негативная теология, сверх-рациональный модус опыта Бога и его истины.

Христианский апофатизм является мыслью, которая стала верующей, поскольку ее жажда трансценденции настолько радикальна, что «неизбежность в ней не только подтверждена, но и осуществлена (*performed*)», ⁴³⁶ и поэтому в состоянии отречься от «логоцентристского» требования, которое волей неволей владеет мыслью Деррида, хотя он пытается избежать его. Речь идет о требовании, чтобы Бог, бесконечный святой Бог, подвергся силе отрицания конечного субъекта, плоти и крови. Совсем неапофатическому — но глубоко теологическому ⁴³⁷

⁴³² Особенно если ее сравнить с более или менее механической хайдеггерянской «акробатикой» в схеме бытие-сущее.

⁴³³ M. Sells. *Mystical languages of unsaying*. Chicago/London, 1993. P. 7.

⁴³⁴ Конечно, здесь имеется в виду профессиональность в общем смысле как живое со-изречение, личностная согласованность с определенным общим опытом логоса (гр. *homologia*), а не социологическо-формальная принадлежность институции.

⁴³⁵ M. Sells, *op. cit.*, p. 3.

⁴³⁶ См. J. Caputo. *Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart*, в: *Continental philosophy II*, изд. H. Silvevan. New York, 1989. P. 30.

⁴³⁷ *Post Scriptum: Aporias, Ways and Voices*, в: *Derrida and Negative Theology*, изд. H. Coward/T. Foshay, Albany: State University of New York Press, 1992. P. 311. Это, наверное, в смысле литературы самый интересный текст Деррида об апофатизме: шизофреническое множество взглядов, которые параллельно возникают из *claire-obscur* философ-

требованию. Истина апофатического *отрицания* для него становится истиной *отрицания*: «апофатическое начертание (*design*) тоскует по независимости от откровения, от буквального языка новозаветной событийности, прихода Христа, Терпения, догмата о Троице. Непосредственная, но без интуиции Мистика является неким абстрактным кенозисом. Этот язык освобождает от всякого авторитета, всякого рассказа, всякой догмы, всего верования (*belief*) — и, наконец/на грани (*at the limit*) освобождает от *всякой веры (faith)*. На конце/граница эта мистика остается независимой от всей истории христианства, абсолютно независимой, даже свободной от идеи греха, освобожденной, может быть спасенной, от идеи спасения». ⁴³⁸

На основном (мета)онтологическом уровне поэтому мысль Деррида можем упрекнуть в *недостаточной* радикальности и недостаточной критичности по отношению к самой себе: «Деконструктивистская релятивизация человеческого, слишком человеческого умственного наследия и сама нуждается в... релятивизации». ⁴³⁹ Для христианского учения, которое исповедует и Эриугена, конечный субъект должен в терпении созерцательно-экзегетского перерождения переродиться и в смысле языка, ⁴⁴⁰ переродиться для глубинного преклонения перед Абсолютным, которое (преклонение) открывает сверхдифференциальную осмысленность значений сущего: «Свет божественного познания *покинул* мир, когда человек покинул Бога. Сейчас вечный Свет *открывает* себя в мире двумя способами: через Священное Писание и через Творение. Божественное познание в нас *обновляется* лишь через возвышенность Божественного Писания и с помощью красоты/идейности (*species*) творения. Изучай Божьи слова и в сердце (*animus*) познай их смысл (*intellectus*), потому что так поймешь (*intelliges*) Слово». ⁴⁴¹

«Затаивание» Деррида при этом обращении является сохраняющим признанием тайны, но осознанным отрицанием ее *возможного* само-

ствующего сознания, мешает нам взять какую бы то ни было дефиницию как окончательное выражение доктрины автора. «Учение» остается шизофренией, но наконец-то действительно *становится* учением... Цитированный отрывок — голос между голосами — более чем фрагмент. Он ограничивает горизонт.

⁴³⁸ *Hent de Vries*: Theologie im pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Kampen, 1989. S. 312.

⁴³⁹ См. *W. Beierwaltes*: Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache, в: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984). S. 523–543.

⁴⁴⁰ Vox spiritualis X.

⁴⁴¹ Vox spiritualis XI.

раскрытия. Христианский апофатизм ведь не является (только) открытостью для требования лика как лика, Другого как Другого, но определенного лика, определенного Другого: «Кто отречется (*arnésetai*) от Меня перед людьми, отречусь от того и Я перед Отцом Моим Небесным (Мф. 10:33)». Словами Эриугены: «(Слово) не появилось ангелам через ангела, и людям через ангела, но в качестве человека как ангелам, так и людям; не как привидение, но в самой истинной человечности (*humanitas*), которую взяло к себе в единство существования и дало себя познать всем, кто его познает. Итак, Светом для людей является наш Господь Иисус Христос, который в человеческой природе открылся всей разумной и умной твари, и заново открыл скрытые тайны своей Божественности (*divinitas*), которая одинакова с Отцовской». ⁴⁴² «И мир Его не узнал. Человек не узнал Бога Слова, ни тогда, когда было еще по себе, голое и лишь в божественности, ни после вочеловечения, когда облекло себя в воплощенность. Не узнал Невидного и отрекся от Видного. Не захотел искать Того, который искал человека, не захотел слышать Того, который призывал его, не захотел поклоняться Тому, который оживает его (*noluit colere deificantem*), не захотел принять Того, который его принял». ⁴⁴³

Христианская гимническая молитва и сверх-онтология, которая в ней возникает, не суть конфессионально катафатические потому, что основаны на некоем неосознанном бытийно-историческом промахе, но потому, что вместе с радикальным отречением от онтологического владения сверхестественной тайной веры «по ту сторону причины» *принимают* Божие откровение. ⁴⁴⁴

Трансцендентная беспричинность христианского верующего мышления не является не-логичностью системотворчества хаотичного инстинктивного бегства от Ничто, ни иллюзией слабых перед бездной и ни метафизическо-дисциплинированным сочинением навязчивых идей и представлений, которые должны позволить забвение Инакового, но, наоборот, сверх-логическим дерзновением согласиться с абсолютной апофатичностью Начала вместе с абсолютной лишенностью иллюзий о нашем положении перед Ним. ⁴⁴⁵ Поражение конечного еще недостаточно для

⁴⁴² Vox spiritualis XIX.

⁴⁴³ См.: B. McGinn. Negative Theology in John the Scot, в: Studia patristica 13. P. 232–238.

⁴⁴⁴ Об этом см. этюд A. Wohlman: L'acte libre, démission et courage d'être devant le sensible selon Jean Scot Erigène, в: Revue thomiste, 1984, 84. P. 581–608.

⁴⁴⁵ Triadikós kanón (Троичный канон, цит. по Megas kai hieròs synékdemos orthodóxou, Athenai 1984. S. 233.

близости к Бесконечному. Бог, ведь, безусловно, требует праведности и святости конечного, которые, по вере, дает лишь вступление в динамизм Троицной жизни. Только сам Бог может охранить нас от окаменевшей преданности существу, от окончательного уничтожения в Ничто; т. е. от окончательной отчужденности от Бога, охранить от пекла: «Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10:39). Сама «определенность», «христианскость», само «Меня ради» этого апофатического богословия, конечно, не является философски обязывающей «христианскостью», но делом *веры*, сверх-логического, свободного решения сердца, опыта Величия и милости:

«Находясь на бездорожье (*aporoûntes*), не имея осмысленных (*semantikôn*) слов для Твоего непостижимого трисолнечного Божества, однако славословим Тя, человеколюбивый Господе, и величаем Силу Твою.

...Ты ведь не покинул Отцовского Величия, но пришел до нашего ничтожества (*eshatiá*), воплотился, благоизволивый тако, Пресущественный, и все возвысивший до своего Божиего Величия, благоутробный».⁴⁴⁶

Христианский апофатизм оказывается мыслью, которая окрашена кровью. Как и любая мысль — в том числе и деконструктивистская. Это неохотно, в недоумении, признает и сам Деррида. Его настаивание на отречении имеет узнаваемый образ уже решенного, духовного определения мысли. В ключевых словах иерусалимских лекций он так говорит:

«Три времени, или три места существуют, так или иначе, чтобы избежать вопроса, который не смогу обсуждать, от которого не смогу отречься или о нем говорить так, чтобы о нем не говорить, т. е. говорить способом отрицания: Что (нам сказать) о негативной теологии и ее призраках (*phantômes*) в традиции, которая не является греческой или христианской? Иначе говоря, как в этом смысле обстоит дело с иудейским и арабским мышлением?»

А потом в примечании продолжает:

«Вопреки той тишине, а на самом деле из-за нее, может быть мне позвольте прочесть эту лекцию как самый “автобиографический” дискурс, который когда бы то ни было я дерзнул произнести. Поставьте это слово во всевозможные кавычки. Надо с осторожностью оградить подмену самопредставления через чужой дискурс об отрицательном богословии. Но если когда-то надо было бы говорить о себе, ничего в этом рассказе не стало бы говорить о вещи самой, если бы я не затронул этот факт: я еще никогда, из-за недостаточной возможности, компетенции само-авторизации, не мог говорить о том, что бы мне — по моему происхождению, как говорится, — было бы ближе всего: об еврее, об арабе».⁴⁴⁷

Комментатор богословского элемента в идеях Деррида по этому поводу пишет:

⁴⁴⁶ J. Derrida, op. cit., p. 562.

⁴⁴⁷ M. C. Taylor, op. cit., p. 53–54.

«Если бы когда-то [он] должен был рассказать свою историю/рассказ... Поверили бы затаиваниям Дерриды? Не говорит ли он о своем происхождении и о том, что ему ближе всего — о еврее, арабе?» И констатирует: «Атеология Деррида не имеет ничего общего с отрицательным богословием: не относится “к событию или акту, постановлению или обещанию, и даже к отсутствию обещания или постановления. Ее голый, радикально нечеловеческий характер обязывает нас о ней говорить и быть с ней в отношении определенным, единственным способом, как с совсем инаковой, которая не является даже ни трансцендентной, абсолютно удаленной, ни имманентной и близкой”. “Совсем инаковой”, может быть, означает затаивание еврейского и арабского преданий, затаивание, которое совершает квази-автобиографический текст Деррида. Может быть. *А может быть, и нет*». ⁴⁴⁸

Неопределенность Тейлора и вопрос в эссе Сноя⁴⁴⁹ — и то и другое являются последствием деконструкционного чтения самой деконструкции — имеют свой вес. Но не должны от нас скрывать того, что *можем* определить и на что уже есть *ответ*: факт, что отречение Деррида от апофатического Бога осуществилось перед чтением, в тени определенного эроса, в сумраке некоего *katá*, некоего *diá*. Может быть, в постмодернистском призраке еврейско-просветительского неприятия аналогии и спасительного снисхождения Абсолютного, но, несомненно, в силе предсущностного, пред-разумного и сверх-разумного решения. Такого решения, которое с *философски* недопустимой манипуляцией закрыло себе вид на то, что тысячу лет назад созерцал ирландец: Пресущественный в переизбытке негации может эпифанически раскрыться — и остаться, без доступного нам присутствия, все равно здесь — в некоем странном равнине, бессильном исцелителе, до слез уединенном утешителе, Божиим поэте, во всеильном муже болей.

⁴⁴⁸ «То, что отделяет одно мышление (апофатическое) от другого (деконструктивного), есть именно граница конечности. И на что может надеяться мышление *différence* как мышление, которое появляется в эпоху конца метафизики в той мере, в которой рисует эту границу?» (op. cit., p. 227).

⁴⁴⁹ Ср. В средневековом иудаизме напр. Иккарим Иосефа Альба (умер 1444): «Не-что, что сопротивляется разуму, так что разум не может себе представить... не может быть вероятным и мы не можем думать, что Богу это по силам», цит. по *K. H. Rengstorf / S. von Kortzfleisch: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, тет. 1, Stuttgart, 1968. S. 331, а в Новое время то, как Спиноза отвергал любую аналогию, одновременно чувствуя философскость, «умность» своего конфессионального отвергания; напр. *Письмо Спинозы Ольденбергу*, в: Орега, изд. С. Gebhard, тет. IV, 1924. P. 309, Ep. N. 73: «По поводу другого... что Бог взял человеческую природу, признаюсь, я не знаю, что они утверждают, и если сказать по правде, мне не кажется, чтобы говорили менее абсурдно, чем если бы кто сказал мне, что круг облекся в природу круга». Для дальнейших цитат, которые освещают эту парадигму апофатизма без аналогии см. в: *E. Jüngel. Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen, 1982. S. 382.

V АПОФАТИЧЕСКАЯ АГИОЛОГИЯ

Иоанн Златоуст
(347–407)

В опыте бытия, освобожденного от сомнительного дискурса мифологического гнозиса, для символического логоса открывается пространство предсущественного присутствия святого.

Может быть, тебе близка эта мысль Мартина Хайдеггера именно благодаря воплощению в слова таинственных отношений святого и мистерии бытия. Думаю, что могу тебя понять.

Несомненно, герменевтика Хайдеггера (в лучшем смысле, как возможность словесного объяснения и понимания языковых предпосылок), его анализ бытийного и святого имели корни в глубоком осознании того, что любая мысль предполагает определенное опытное, безосновное (не имеющего основания) понимание бытия и святости. Но, думаю, ее основное заблуждение было в том, что в начале сознательно, а потом — на «повороте», что еще более опасно, — неосознанно, решила, что лишь она сама является исключением из этой икономии безосновности, и что может без участия в опыте других провозглашать свою установленность.¹ Философия Хайдеггера в своем завершенном виде нереллексированным образом объединила *универсальный* герменевтический проект (который желает установить таковость любой мысли) и духовно предположенный *неоязыческий* дискурс. Беда в том, что общая герменевтика бытия, которая должна интерпретировать бытие и священное, навязывает, словно истину, такой опыт святости, который я, как христианин, не могу принять: «Такое бывает с жадными: многие и много раз посягали на большие вещи, а уничтожили и то, что уже

¹ Это убедительно показал Капуто (*J. D. Caputo*) в работе *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington / Indianapolis 1987, где при посредничестве деконструкции Деррида и философии позднего Хайдеггера ему удалось показать, как нецелостно осуществлялись самые основательные идейные предпосылки в этих двух философских проектах, и очертить направление, в котором должна была бы двигаться «радикальная герменевтика», которая осознает, что осталась без преимущественной точки зрения, с которой провозглашаются законы исторического мышления.

было. А те, которые ожидают, что здесь возымеют все, потеряют даже часть» (Иоанн Златоуст). Только понимание того, что мысль не может быть изъята из икономии безосновности конституирует истинный «постмодернизм» мысли, т. е. новый «релятивизм», который приводит не к радикальному скепсису, а к параллельному существованию духовно пред-положенных пониманий бытия, которые в «этом мире» не могут быть по-настоящему подтверждены.

Христианская философия спокойно может *снизойти* в это сосуществование опытов как один из возможных способов миропонимания. Ее мистическая уверенность, что в причастности к вечной Божественной истине она есть *philosophia perennis*, ее внутренний опыт церковной веры и связь со Святой Троицей являются *духовной* гарантией, которая дана лишь «находящимся внутри».

Окончательное подтверждение того, что христианское понимание бытия и святости истинно или ложно, для христианина является «событием» *вне этого мира* (что частично уже литургически-молитвенно предвозвещено и осуществлено). Это молитвенно-доксологическая встреча с Богом как абсолютной истиной и *единым* критерием сущего, бытия и ничто, добра и зла. Встреча с Богом как «*Святым Богом, Святым Крепким, Святым Бессмертным, который для нас был распят*».

С таким кенотическим отрицанием конечной основанности христианская мысль может избежать заблуждения псевдо-постмодернизма, который свой опыт бытия пытается «философски» обосновать, ссылаясь на до-бытийную «святость», но лишь уменьшает, таким образом, гуманистический потенциал своего изначального герменевтического видения.

Пусть нашими проводниками к мистерии бытия будут святые отцы, которые изначальное в глубинах своей богомудрой молитвы прикасались к неотмирному *Eshaton*, но так, чтобы одновременно им не была закрыта духовная обусловленность их опыта.

Святой Иоанн Златоуст,² был знаменитым учителем Церкви и самым известным проповедником античного христианства. После получения образования в Антиохии стал пустынножителем, но здоровье его подвело, и он вернулся в город. В 386 году он принял сан, и его превосходные проповеди, в которых он объяснял Священное Писание антиохийским христианам, вскоре стали известными. На иконах мы видим его вместе со св. Апостолом Павлом, который Златоусту на ухо шепчет, что имел в виду, когда писал свои непростые для понимания послания.

² См.: А. Hamman. Les racines de la foi. Paris, 1982.

В 398 году Златоуст стал константинопольским патриархом и эту должность выполнял как «столп истинной веры». Его евангельская строгость и непреклонность по отношению к нравственной распущенности византийской знати навлекла на него ненависть императрицы Евдоксии, к чему из зависти присоединился патриарх Александрии Феофил. Пресловутый Собор у Дуба (403) осудил Златоуста, которого сослали сначала в окрестности Антиохии, а потом в Понт. На пути в изгнание, измученный, почувствовав близость смерти, он облекся в белые литургические одежды и умер со словами: «Слава Богу за все».

Проповеди о Непостижимом он произнес в Антиохии осенью 386 г.³

О НЕПОСТИЖИМОМ. СЛОВО ПЕРВОЕ

Что это? Пастырь отсутствует, а овцы стоят весьма благочинно. И в этом заслуга пастыря, что пасомые не только в присутствии его, но и в отсутствии показывают полное усердие. С бессловесными животными бывает так: когда нет человека, выгоняющего овец на пастбище, они по необходимости остаются в загонах, или, если вырвутся из загона без пастуха, долго блуждают; здесь же не случилось ничего такого, но и в отсутствии пастыря вы стеклись на обычные пастбища с великим благочинием; или, лучше сказать, и пастырь здесь присутствует, если не телом, то произволением, если не присутствием телесным, то благочинием паствы.

Поэтому особенно я удивляюсь и ублажаю его, что он мог внушить вам такую ревность. И военачальнику мы в особенности удивляемся тогда, когда даже в его отсутствии войско соблюдает порядок. Этого и Павел требовал от учеников: *тем же, говорит он, возлюбленные мои, якоже всегда послушасте мене, не якоже в пришествии моем точию, но много паче во отшествии моем* (Филипп. 2:12). Почему: *много паче во отшествии моем?* Потому, что в присутствии пастыря, хотя бы и пришел к стаду волк, он легко прогоняется от овец; когда же пастырь отсутствуете, пасомые по необходимости бывают в большем беспокойстве, так как никто не защищает их. Притом, если пастырь присутствуете, он разделяете с пасомыми награды за усердие, а не присутствуя он дает возможность ясно обнаружиться собственной их заслуги. Это го-

³ Цит. по: *Ioánnou Chrisostóμου. Hápanta tà érga* 35, изд. E. G. Meretákis. Thessaloniki, 1984. S. 5.

ворит и учитель наш, сказавший вам, что, где бы он ни находился, он представляет себе и нынешнее ваше собрание и взирает не столько на тех, которые теперь находятся и присутствуют при нем, сколько на вас отсутствующих. Я знаю его любовь кипящую, пламенеющую, горячую и непреодолимую, которую он укоренил в самой глубине души и хранит с великим усердием. Он совершенно знает, что любовь есть глава, корень, источник и мать всех благ, и что без нее все прочее не приносит нам никакой пользы; она есть знак учеников Господа, отличное свойство рабов Божьих, признак апостолов. *О сем разумеют вси*, говорит (I. Христос), *яко Мои ученицы есте* (Иоан. 13:35). Что же, скажи мне, значит — *о сем*? О воскрешении ли мертвых, или очищении прокаженных, или изгнании бесов? Нет, говорит Он; и умалчивая о всем этом, присовокупляет: *о сем разумеют еси, яко мои ученицы есте, аще любовь имате между собою*. Такие дела суть дары одной вышней⁴ благодати, а любовь есть добродетель, зависящая и от человеческого усердия. Человека доблестного обыкновенно отличают не столько дары, посылаемые свыше, сколько заслуги собственных его трудов. Потому Христос и говорит, что Его ученики узнаются не по знамениям, а по любви. Когда есть любовь, то стяжавший ее не имеет недостатка ни в какой части премудрости, но обладает всецелою, всесовершенной и полной добродетелью; равно как без нее он лишается всех благ. Поэтому и Павел восхваляет и превозносит ее, или вернее сказать, сколько бы он ни говорил, никогда не в состоянии вполне выразить ее достоинства.

2. Что может сравниться с той, которая заключает в себе пророков и весь закон и без которой ни вера, ни знание, ни видение тайн, ни самое мученичество и ничто другое не может спасти того, кто достиг всего этого? *Аще предам тело мое*, говорит апостол, *во еже сжещи е, любви же не имам, никакая польза ми есть* (1 Кор. 13:3). И еще в другом месте объясняя, что любовь больше всего и есть глава всех благ, он сказал: *аще же пророчества упразднятся, аще ли языцы умолкнут, аще разум испразднится, пребывают вера, надежда, любви, три сия: больши же сих любви* (1 Кор. 13:8, 13). Впрочем, речь о любви привела нас к немаловажному вопросу. Что *пророчества упразднятся и языцы умолкнут*, это не тяжело; потому что эти дарования принесли нам в свое время пользу и прекратившись не могут несколько повредить учению; так, например, теперь нет ни пророчества, ни дара языков, и, однако, учение благочестия не встречает никакого препятствия; а что и знание прекратится, это требует исследования. Сказав: *аще пророчества упразд-*

⁴ Т. е. от Бога.

няться, *аще ли языцы умолкнут*, апостол присовокупил: *аще разум испразднится*. Если же прекратится знание, то дело будет клониться у нас не к лучшему, а к худшему; потому что без знания мы совершенно перестанем быть людьми: *Бога бойся*, говорит (премудрый), *и заповеди Его храни, яко сие всяк человек* (Еккл. 12:13). Если быть человеком значит бояться Бога, а страх Божий происходит от знания, знание же *испразднится*, как говорит Павел, то мы, когда не будет знания, совершенно погибнем, все у нас исчезнет, и мы будем несколько не лучше бессловесных, но еще гораздо хуже; потому что мы превосходим их разумом, а во всем прочем телесном много уступаем им. Итак, что значит и о чем говорит Павел в словах: *разум испразднится*? Не о всецелом знании, а о части знания он говорит это, называя упразднением переход к лучшему, так что частное, по его упразднению, будет уже не частным, а совершенным. Как возраст дитяти упраздняется не уничтожением его существования, но возрастанием и переходом его в возраст совершенного мужа, так бывает и с знанием. Это малое, говорит он, уже не будет малым, когда сделается впоследствии великим; вот что значит: *испразднится*; это яснее нам он выразил в следующих словах. Чтобы кто-нибудь, услышав об упразднении, не подумал, что оно есть совершенное уничтожение, но знал, что это только некоторое возрастание и переход к лучшему, он сказав: *испразднится*, присовокупил: *от части бо разумеваем, и от части пророчествуем: егда же придет совершенное, тогда еже от части упразднится* (1 Кор. 13:9, 10), так что знание будет уже не отчасти, но совершенным. Несовершенство его упразднится тем, что оно будет уже не несовершенным, а совершенным. Таким образом, это упразднение есть восполнение и переход к лучшему.

3. И посмотри на мудрость Павла; он не сказал: часть мы разумеваем, но: *от части*⁵ *разумеваем*, выражая, что мы обладаем частью части. Может быть, вы желаете слышать, какой частью мы обладаем и какой нам недостает, и большей ли мы обладаем, или меньшей? Чтобы ты знал, что обладаешь меньшей частью, и не просто меньшей, но, можно сказать, сотою или тысячною, выслушай следующее. Впрочем, прежде прочтения вам апостольского изречения⁶, я приведу пример, который, сколько возможно для примера, может показать вам, какой части недостает нам и какую мы ныне обладаем. Какое же различие между знанием, которое будет дано нам, и настоящим. Такое различие, какое между мужем совершенным и грудным мла-

⁵ Букв. *ek mérous*.

⁶ Букв. апостольский голос.

денцем; так велико превосходство будущего знания в сравнении с настоящим. А что это истинно, и что первое действительно настолько выше последнего, об этом пусть опять скажет сам Павел. Сказав: *от части разумеваем*, и желая показать, от какой части и что мы именно обладаем ныне малейшею частью, он присовокупил: *егда бых младенец, яко младенец глаголах, яко младенец мудрствовах, яко младенец смыслях: егда же бых муж, отвергох младенческая* (1 Кор. 13:11), причем сравнил настоящее знание с состоянием младенца, а будущее знание с состоянием совершенного мужа. И не сказал: когда я был отроком, — ибо отроком называется и двенадцатилетний, — но: *егда бых младенец*, представляя нам младенца грудного, еще питающегося молоком и сосущего грудь. А что Писание такого именно называет младенцем, выслушай слова псалма: *Господи, Господь наш, яко чудно имя Твое по всей земли, яко взятся великолепие Твое превыше небес: из уст младенец и ссущих совершил еси хвалу* (Пс. 8:1, 2). Видишь ли, что младенцем везде (Писание) называет грудное дитя? Потом, приводя духом бесстыдство будущих людей, апостол не удовольствовался одним только этим примером, но и вторым и третьим подтвердил нам тоже. Как Моисей, посылаемый к иудеям, получил в удостоверение три знамения, дабы, если они не поверят первому, послушались голоса второго, а если пренебрегут и этим, то устыдились бы третьего и приняли пророка (Ис. 4), так и Павел приводит три примера: один — младенца, когда говорить: *егда бых младенец, яко младенец мудрствовах*; второй — зеркала, и третий — гадания. Сказав: *егда бых младенец*, он присовокупил: *видим ныне зеркалом⁷ в гадании* (1 Кор. 13:12).

Вот второй пример нынешней нашей немощи и того, что наше знание несовершенно; третий еще: *в гадании*. И младенец видит, слышит и говорит многое, но ясно ничего не видит, не слышит и не говорит; он и мыслит, но ни о чем не мыслит отдельно; так и я, хотя знаю многое, но не разумею способа существования предметов. Я знаю, что Бог существует везде и то знаю, что Он везде существует всецело; но каким образом, этого не знаю; знаю, что Он безначален, нерожден, вечен; но как, этого не знаю, потому что ум не может постигнуть, как может быть существо, не имеющее начала бытия своего ни от себя самого, ни от другого. Я знаю, что Он родил Сына, но как, этого не разумею; знаю, что Дух из Него; но как из Него, этого не постигаю; я вкушаю яствы, но как они обращаются в мокроту, в кровь, в соки, в желчь, не знаю. Того, что

⁷ Т. е. металлическим, мутным зеркалом.

мы каждый день видим и вкушаем, мы не разумеем; как же мы хотим исследовать существо Божие?

4. Итак где те, которые говорят, что они получили все знание, а между тем впали в бездну неведения? Ибо они, утверждая, что постигли все в настоящее время, в будущем лишают себя всецелого знания. Когда я говорю, что знаю только отчасти, и затем утверждаю, что это знание упразднится, то я ожидаю лучшего и совершеннейшего, так как частное упразднится и наступит совершеннейшее; а тот, кто говорит, что он обладает полным, всецелым и совершенным знанием, и потом признает, что оно в будущем упразднится, объявляет себя лишенным знания, так как это знание упразднится, а другое совершеннейшее не наступит, если настоящее, по их мнению, есть совершенное. Видите ли, как они, усиливаясь здесь иметь все, и здешнего не имеют, и там лишают себя всего? Таково зло — не оставаться в пределах, которые от начала назначил нам Бог! Так и Адам, в надежде на большую честь, лишился и той, какая была⁸; так бывает и с сребролюбцами: многие, желая большего, часто теряют и настоящее; так и эти люди, надеясь здесь иметь все, лишились и части. Посему увещаю избегать их безумия; ибо крайнее безумие — присваивать себе знание того, что есть Бог по существу. А дабы убедиться, что это крайне безумно, я объясню вам это из пророков. Пророки, как видно, не только не знали, что есть Бог по существу, но и о премудрости Его недоумевали, как она велика, хотя не существо зависит от премудрости, а премудрость от существа. Если же пророки не могли постигнуть с точностью даже этого (свойства Божия), то как безумно было бы думать, что собственными суждениями можно определить самое существо Божие? Итак выслушаем, что говорит пророк о премудрости Божией: *удивися разум Твой от мене* (Пс. 138:6). Впрочем, начнем речь с другого места: *исповемся Тебе, яко страшно удивился еси* (ст. 14). Что значить: *страшно*? Многому мы удивляемся теперь, но не со страхом; например — красоте колонн, произведениям живописи, цветам тел; удивляемся и величию моря, также и неизмеримой бездне, но со страхом тогда, когда в эту бездну будем погружаться. Так и пророк, углубившись в без предельное и неизмеримое море премудрости Божией, изумился и в удивлении с великим страхом отступил, взывая так: *исповимся Тебе, яко страшно удивился еси: чудна дела Твоя*; и еще: *удивися разум Твой от мене, утвердися, не возмогу к нему* (Пс. 138:14, 16). Посмотри на признательность раба: благодарю Тебя, говорит он, за то, что я имею не-

⁸ Ту, которую имел, букв. существующую.

постижимого Владыку; говорит здесь не о существе Его; — это он оставляет, как уже признанное непостижимым; — но говорит здесь о вездесущии Божию, выражая, что он не знает и того, как Бог везде присутствует. А что он именно об этом говорит, послушай следующее: *аще възду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во ад, тамо еси* (ст. 8). Видишь ли, как Бог везде присутствует? И, однако, пророк не знает, но изумляется, недоумевает и ужасается при одной только мысли об этом. Итак не крайне ли безумны те, которые, будучи столь далеки от благодати пророка, усиливаются постигнуть самое существо Божие? Тот же пророк говорит: *безвестная и тайная премудрости Твоя явил ми еси* (Пс. 50: 8); и однако, познав безвестное и тайное премудрости Его, о ней самой он говорит, что она безпредельна и непостижима. *Велий Господь*, говорит он, *и велия крепость Его, и разума Его неть числа*, т. е. нет возможности постигнуть его (Пс. 146:5). Что же ты говоришь? Для пророка премудрость (Божия) непостижима, а для нас постижимо и существо Его? Не явное ли это безумие? Величие Его не имеет предела, а ты ограничиваешь существо Его?

5. Размышляя об этом, и Исаия сказал: *род Его кто исповесть* (Ис. 53:8)? Не сказал: кто исповедает, но: *кто исповесть*, устранив возможность этого и в будущем. Давид говорит: *удивися разум Твой от мене* (Пс. 138:6); а Исаия говорит, что не ему только, но и всему человеческому роду недоступно это исповедание. Впрочем посмотрим, не знал ли этого Павел, так как ему дана была большая благодать; но он сам говорит: *от части разумеваем, и от части пророчествуем* (1 Кор. 13:9), — и не только здесь, но и в другом месте, где рассуждает не о существе (Божием), но о премудрости, видимой в промышленности, и притом исследует не всецелую премудрость Божию, по которой Он промышляет об ангелах, архангелах и вышних силах, а только ту часть промысла (Божия), по которой Он промышляет о людях на земли, и даже только часть этого промысла. Он исследует не всю премудрость, по которой Бог совершает восход солнца, по которой вдыхает души, по которой образует тела, по которой питает людей на земли, по которой содержит мир, по которой дает ежегодную пищу; но, оставив все это и исследуя некоторую малую часть промысла Божия, по которой Он отверг иудеев и принял язычников, и при взгляде на эту самую малую часть, как на беспредельное море, он изумился и, увидев неизмеримую бездну, тотчас отступил и громко воскликнул: *о глубина богатства и премудрости и разума Божия, яко не испытани судове Его* (Рим. 11:33); не сказал: непостижимы, но: *не испытани*; если же невозможно испытать их, то тем более невозможно постигнуть. *И неисследовани путие Его*. Ска-

жи мне, если пути Его неисследимы, неужели сам Он постижим? Но что я говорю о путях? Даже ожидающие нас награды непостижимы; ибо *око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог, любящим Его* (1 Кор. 2:9), И дар Его невыразим: *благодарение же Богови*, говорит апостол, *о неисповедимом Его даре* (2 Кор. 9:15). *И мир Его превосходит всяк ум* (Филипп. 4:7). Что же ты говоришь? Судьбы Его непостижимы, пути Его неисследимы, мир превосходит всякий ум, дар невыразим, уготованное Богом любящим Его не приходило на сердце человеку, величие не имеет предала, разум без числа, все непостижимо, а сам Он постижим? Не крайняя ли это степень безумия? Удержи еретика; не позволяй ему удалиться; спроси, что говорит Павел в словах: *от части разумеваем?* Может быть, он скажет, что Павел говорит здесь не о существе (Божием), а о делах домостроительства. Тем лучше, если у него была речь и о делах домостроительства, то еще больше наша победа; ибо, если дела домостроительства Божия непостижимы, то гораздо больше — Он сам. А что здесь апостол говорит не о делах домостроительства, но о самом Боге, выслушай следующее. Сказав: *от части разумеваем, и от части, пророчествуем*, он присокупил: *ныне разумею от части тогда же познаю, якоже и познан бых* (1 Кор. 13:9, 12). От кого же он познан был: от Бога, или от дел домостроительства? Очевидно, от Бога; следовательно, Его он и *разумеет от части*. *От части*, сказал он не в том смысле, будто одну часть Его существа он знает, а другой не знает (Бог — существо простое), но он знает, что Бог существует, а того, что Он есть по существу, не знает; знает, что Он премудр, а насколько премудр, не знает; не знает, что Он велик, а насколько велик, или каково величие Его, этого не знает; знает, что Он везде присутствует, а как это, не знает; не знает, что Он промышляет, содержит все и сохраняет в целостности, но каким образом Он делает это, не знает. Посему он и сказал: *от части разумеваем и от части пророчествуем*.

6. Но, если угодно, оставим Павла и пророков и взойдем на небеса, нет ли там кого-нибудь знающего, что есть Бог по существу. Конечно, хотя бы там и нашлись знающие, у них нет ничего общего с нами; ибо велико различие между ангелами и людьми; однако, чтобы ты сильнее убедился, что и там ни одна созданная сила не знает этого, послушаем ангелов. Что же? О существе ли Божием они беседуют там и вопрошают друг друга? Нет, но что? Они прославляют, поклоняются, непрестанно с великим трепетом воссылают хвалебные и таинственные песнопения; и одни говорят: *слава в вышних Богу* (Лук. 2:14); серафи-

мы взывают: *свят, свят, свят* (Ис. 6: 3), и отвращают очи свои, не имея сил сносить даже снисхождения Божия; а херувимы восклицают: *благословенна слава Господня от места Его* (Иезек. 3:12), не потому, чтобы было место у Бога, — да не будет, — но как мы сказали бы, выражаясь по-человечески: где бы Он ни был, или как бы Он ни был, — если только и это безопасно сказать о Боге, так как наш язык — человеческий. Видишь ли, какой страх вверху, и какое пренебрежение внизу? Те прославляют, а эти исследуют; те славословят, а эти испытывают; те закрывают лица, а эти усиливаются бесстыдно взирать на неизреченную славу. Кто не будет воздыхать, кто не будет оплакивать их бессмысленность и такое крайнее безумие? Я желал бы еще продолжить речь, но так как я теперь в первый раз вступил в эти состязания, то, думаю, для вас полезно будет пока удовольствоваться сказанным, чтобы множество предметов, о которых будет сказано, сменяясь с великою стремительностью, не изгладило и этого из памяти; но непременно, если Бог допустит, мы еще много будем заниматься этим предметом.

7. Я давно питал желание вести с вами речь об этом, но медлил и отлагал, видя, что многие из зараженных этою болезнью с удовольствием слушают нас; не желая отгонять добычу, я до сих пор удерживал язык от этих состязаний, чтобы, сильнее привлеки их, потом и выступить на борьбу; а так как, по благодати Божией, они сами, как я слышал, приглашают и вызывают меня на эти состязания, то я уже смело выступил на борьбу и взял *оружия*, помышления *низлагающе и всяко возношение, взимающееся на разум Божий* (2 Кор. 10:4, 5). Впрочем я взял это оружие не для того, чтобы низложить противников, но чтобы восстановить лежащих; сила этого оружия такова, что любящих споры оно может поражать, а благонамеренных слушателей исцелять с великим успехом; оно не наносит ран, но исцеляет раны.

8. Итак, не будем сердиться и гневно относиться к ним, но будем кротко беседовать с ними; ибо нет ничего сильнее скромности и кротости. Посему и Павел повелел тщательно придерживаться этого, сказав: *рабу же Господню не подобаешь свариться, но тиху быти ко всчъм* (2 Тим. 2:24); не сказал: к братьям только, но: *ко всем*. И еще: *кротость ваша разумна да будет*, — не сказал: братьям, но — *всем человеком* (Филип. IV, 5). Ибо что пользы, говорит (Господь), *аще любите любящих вас* (Мф. 5:46)? Если дружба с кем-нибудь вредит и влечет к участию в нечестии, то, хотя бы то были родители, удались от них; хотя бы то был глаз, исторгни его. *Аще*, говорит Господь, *око твое десное соблажняет тя, изми е* (Мф. 5:29); Он говорит не о теле: как это может быть? Если бы Он говорил о телесной природе, то вина падала бы на Создателя

природы; притом надобно было бы исторгнуть не один глаз; потому что, если останется левый, то он также может соблазнять владеющего им. Но чтобы ты знал, что здесь речь не о глазе, Господь прибавил: *десное*, указывая на то, что хотя бы кто был для тебя так дорог, как правый глаз, вырви его и расторгни свою дружбу с ним, если он соблазняет тебя. Что пользы иметь глаз, если погибнет целое тело? Итак, если дружба, как я сказал, причиняет вред, то будем избегать ее и удаляться; а если она несколько не вредит нашему благочестию, то будем привлекать и привязывать к себе друзей; если же сам ты не приносишь пользы другу, а от него получаешь вред, то предпочитай оставаться невредимым в разлуке с ним, и избегай дружеских связей, если они вредят, — только избегай, а не ссорься и не враждуй. Так увещевает и Павел следующими словами: *аще возможно, еже от вас, со всеми человеки мир имейте* (Рим. 12:18). Ты — раб Бога мира; Он, изгонявший бесов и совершавший множество добрых дел, когда называли Его беснующимся, не ниспослал молнии, не поразил поносителей, не сжег языка столь бесстыдного и неблагодарного, хотя мог сделать все это, а только отклонил укоризну, сказав: *Аз беса не имам, но чту пославшего Мя* (Ин. 8:49). А когда раб первосвященника ударил Его, что сказал Он? *Аще зле глаголах, свидетельствуй о зле: аще ли добре, что мя биеши* (Ин. 18:23)? Если же владыка ангелов отвечает и оправдывается пред рабом, то нет нужды говорить более. Храни только эти слова в уме, часто повторяй их и говори: *аще зле глаголах, свидетельствуй о зле: аще ли добре, что мя биеши?* Представляй себе, Кто говорит это, кому говорит и почему, и будут для тебя эти слова некоторым божественным и непрестанным припевом, который в состоянии будет утишить всякое раздражение; представляй достоинство Оскорбленного, ничтожество оскорбившего, чрезмерность оскорбления. Раб не только поносил, но и ударил, и не просто ударил, но в ланиту; нет ничего поноснее такого удара; однако Господь все перенес, чтобы ты наилучшим образом научился смиренномудрию. Об этом не только будем рассуждать теперь, но вспомним и тогда, когда придет время. Вы похвалили сказанное, но выразите мне эту похвалу делами. Ратоборец упражняется в своей школе для того, чтобы при ратоборстве показать пользу этих упражнений; так и ты, когда разгневаешься, покажи пользу здешнего слушания, и непрестанно повторяй эти слова: *аще зле глаголах, свидетельствуй о зле; аще ли добре, что мя биеши?* Начертайте это в своем уме; для того я непрестанно и повторяю вам эти слова, чтобы все сказанное внедрилось в вашей душе, чтобы осталось неизгладимым в вашей памяти, и от этого памятования была польза. Если мы будем иметь эти слова ясно начертанными в нашем уме, то никто не

будет столь каменным, непризнательным и бесчувственным, чтобы когда-нибудь увлечься гневом; эти слова, лучше всякой узды и всяких удил, могут удержать наш язык, выходящий из пределов умеренности и благопристойности, успокоить возбужденный ум, расположить к постоянной скромности и водворить в нас полный мир, которым да сподобимся мы наслаждаться всегда, благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с Которым Отцу и Святому Духу слава, держава и поклонение, ныне и всегда и во веки веков. Аминь.

НАСКОЛЬКО ХРИСТИАНСКОЙ ЯВЛЯЕТСЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СВЯЩЕННОГО: РУДОЛЬФ ОТТО И СВ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ

«Вид неясного — это лишь то, что кажется» (*ópsis tôn adélon tà phainómena*),⁹ говорит старая мудрость, а мудрость всегда молода.

Phainómenon, который будет предметом нашего размышления по поводу текста Златоуста, связан с идеями Рудольфа Отто о священном.¹⁰ Как и все, что кажется, и эта мысль видна лишь на ускользающем фоне неясного, неуловимого, загадочного. Для большинства людей этот фон неприятен, и поэтому волевым усилием такую мысль стремятся прояснить: объяснением, которое у-знает смысл неясного. Зафиксированная мысль демонстрируется всем, поэтому каждый может ее объяснять и о ней спорить. Но этот феномен является чем-то особым: уже сам по себе понимается как объяснение неясного, кажимости. *Неясное, которое тематизирует мысль Отто, не открывается каждому:*

«Приглашаем (читателя), пусть подумает о моменте сильной и предельно односторонней религиозной взволнованности. Кто не готов к этому или вообще не знает таких состояний, тот может дальше не читать».¹¹

Нелишне повторить эти слова, «чей вызов актуален сегодня, как и в момент, когда были записаны Отто» (*Вилярд Г. Окстоби / Willard G. Oxtoby*)¹². Может быть, и тебе кажется, что много раз, даже сегодня — и особенно сегодня — из слов людей, которые говорят о Божественном, явствует, что они рассуждают лишь о вымышленных, преувеличенных проекциях своих нуминозных страхов и желаний. Слова Отто являются столь важными потому, что в той посткантовской духовной атмосфере, которая незримо определяет и нашу постмодернистскую эпоху,¹³ они

⁹ *Anaxagoras*, frg. 21 a; Sextus adv. math. VII, 140.

¹⁰ См.: *R. Otto. Das Heilige*.

¹¹ *Das Heilige*, 3. izd, 1919. S. 8.: «Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten, nicht weiter zu lesen».

¹² *Idea of the Holy*, в: *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 6, 1987. P. 437.

¹³ См.: *Ph. C. Almond. Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill, N. C. 1984; *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, ed. E. Benz. Leiden, 1971; *A. Davidovich. Religion as a province of meaning: the Kantian*

вновь выражают древнейшую аксиому религиозной мысли об аутентичности и несводимости духовного опыта. Что бы ты не думал о приглашении Отто, несомненно, что *без религиозного опыта нельзя размышлять о его феноменологии Священного на должном уровне*. Конечно, можно эту феноменологию проигнорировать как *phainómenon*, который для тебя подтверждает тот или иной образ заранее очевидной идеологии, но никак нельзя без нуминозного опыта постичь *то* Скрытое, о котором говорит Отто.

Аутентичный религиозный опыт, правда, выражается *в языке*, с помощью которого разные скептически настроенные герменевтики могут заманить нас в ту или иную ловушку своей редукции. Но из опыта непосредственно известно, что самораскрытие Невидимого есть истина, которая — *norma sui et falsi*, сама себе критерий и одновременно критерий не-истины, как в ином контексте написал Спиноза. Любая философская — чтобы не говорить о социологическом, психологическом и психоаналитическом редукционизме — попытка приручения этого рефлексивного религиозно-мистического опыта забывает тот факт, что в рамках религиозной мысли такой опыт уже давно нашел способы, с помощью которых наше мышление смогло обезопасить свою изначальную аутентичность. Единство этих приемов представляет *апофатизм*, или *отрицательное богословие*, как страхование опыта, который не боится отрицания бытия как первой стадии человеческой мысли. С другой стороны, «идеограмматическую», как сказал бы Отто, значимость *катафазы* (утверждения) апофатизм выражает в мистическом повороте отрицания. Отто прекрасно понимает, что духовному опыту нечего бояться недуховной мысли: «Мистика... не довольствуется тем, чтобы (нуминозный объект) ставить как противоположность (*kontrastieren*) всему естественному и светскому, но окончательно ставит его как противоположность “бытия” и самого “существующего”». ¹⁴ «Сотворенному существу... не отрицается лишь действие, но сама его реальность (*eigentliche Realität*), полное бытие (*Sein*) и все бытие, вся бытийная полнота приписывается бытию как таковому (*dem Seinenden schlechthin*)».

foundations of modern theology. Minneapolis, 1993 (Harvard theological studies); G. Pfeleiderer. Theologie als Wirklichkeitswissenschaft : Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler. Tübingen, 1992 (Beiträge zur historischen Theologie 82); Robert. F. Streetman. Some Later Thoughts of Otto on the Holy, в: Journal of the American Academy of Religion 48 (1980). P. 365–384; хорошее введение в исследования, которые последние десятилетия были посвящены идеям Отто см.: J. Ries. Les chemins du sacré dans l'histoire. Paris, 1985. P. 273–274.

¹⁴ Das Heilige, цит. изд., s. 31.

Эти два экстремальных онтологических приема, которые метафизический дискурс претворяет в речь по принципу «аналогии существующего» (как и аналогичная религиозная речь) бывают всецело обусловлены опытом. Тогда смысл бытия и ничто в той «мистике, которая явно выросла не из метафизики бытия, но может ее использовать в своих целях»,¹⁵ понятен лишь через очевидную соборность духовного опыта, но именно этот опыт Священного из-за своей уникальности никогда не может стать *научно* обязывающим.¹⁶

Предварительным условием постижения Священного является выполнение хотя бы части *conditio sine qua non* (*обязательного условия*): нам необходим опыт того мысленно непостижимого Другого, который из-за своей инаковости является *Non-Aliud* (*Не-Другим*) (Николай Кузанский), и как сверхприсутствующая *Arché* и сверхсмысленный *Télos* своей тайной «творит» и освещает всякое существующее и несуществующее. Сам наш опыт является схематизацией Тайны, очертанием «моментов нуминозного», которые Отто с мастерской простотой и очевидностью заставляет вспомнить. В человечность человека вписана рамка иконы, позволяющая опасную многогранность уподоблений — от самого низкого идола до *живописи* Рублева: опасную и одновременно делающую счастливым, ведь она раскрывает свободу религиозного.

Перед нами возникает другой решающий вопрос, а именно вопрос о *христианскости* феноменологии Отто. Насколько объяснение нуминозного (которое вместе с «обожествлением» открывает его самый прекрасный и истинный Вид в Святом, в Божьем и, наконец, в иконе, мистически тождественной с Одиночностью виденного¹⁷), объяснение, которое, иными словами, узнает полноту религиозного опыта в теистическом и, наконец, в христианском опыте, насколько такое объяснение в основе остается верным изначальному, сильному и (онтологически) неререфлексируемому внедрению Другости в человеческое сердце?

В европейской мысли несогласие с выводами Отто часто связано с упреком, что в его понятии нуминозного отсутствует личностное измерение¹⁸. Но в словенском духовном пространстве это не так. В эссе

¹⁵ Das Heilige, s. 34.

¹⁶ Но она обязывает *философский*: опыт философии как философии в основе нуминозен.

¹⁷ Словами Отто «Его, который есть Сын»; op. cit. с. 224.

¹⁸ См.: J. Splett. Die Rede vom Heiligen. Ueber ein religionsphilosophischen Grundwort. München, 1971. S. 53–54, 223.

«Обожествление священного»¹⁹ Тине Хрибар понимание Отто отношения между нуминозным и священным, т. е. Божественным, трактует в обратном смысле.

Прошу, чтобы мою «защиту» Отто не поняли как попытку апологии лишь перед критическим взглядом словенского хайдеггерианца, но и перед неосхоластическими / рационалистическими²⁰ и наивно катафатически персоналистическими критиками Отто.

В герменевтическом горизонте Хрибара основное заблуждение размышлений Отто видится как имплицитное присутствие целостно Священного (в смысле Отто) в Нуминозном, т. е. потенциальное упразднение трансцендентного священного (в Хрибаровом смысле), за счет лично / нравственно / иррационального и т. д. Онтотеология, которая содержится в нуминозном опыте, разоблачает видение Отто непосредственно нуминозного как квази-феноменологию, как христианско-метафизическую экзегезу.

Герменевтическое предположение такого анализа определено априорным представлением о возможных отношениях между изначальной и позднейшей фазой в духовно-исторической реальности.

Несомненно, что для Отто «Священное как таковое, нуминозное» изначально является недостаточным, и что позднейший исторический процесс этизации и рационализации идеи Бога для него «не значит ... выталкивания или выдавливания нуминозного»,²¹ т. е., словами Отто, что этизация и рационализация не означают победу над нуминозным, но преодоление его одностороннего доминирования».²²

Из этого тезиса нельзя вместе с Хрибаром делать заключение, что «Отто развитие нуминозного, в котором на иррациональное священное, т. е. нуминозное, наслаиваются рациональные моменты священного, понимает гегельянским образом».²³

Если бы это было так, это означало бы, что изначальное внедрение Другости, Таинства как Таинства, согласно Отто, должно быть включено в процесс, который определяет логика гегелевской *Aufhebung*, и в согла-

¹⁹ Nova revija 111 / 112, p. 1081.

²⁰ J. Geysler. *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Ottos Buch Das Heilige*. Freiburg, 1921; F. K. Feigel. *Das Heilige. Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch*. Tübingen, 1948 (доступно и в С. Colpe. *Die Diskussion um das Heilige*. Darmstadt, 1977.); P. W. Schmidt. *Menscheitswege zum Gotterkennen*, Kempten / München, 1923.

²¹ NR 111 / 112, p. 1083.

²² Op. cit., p. 1090.

²³ Op. cit., p. 1086.

сии с этой логикой преображено в теистическое или христианское Священное: «языческий» трепет удивления перед существенно священным на фоне Другости («Ничто») должен быть качественно иным, чем опыт Священного как составленного понятия. Тексты Отто в определенной мере подтверждают этот тезис. Его язык не очень строг, поэтому вполне беззащитен перед попытками поймать христианскую феноменологию в сети, которые мистический дискурс давно преодолел. Отношение между радикально Нуминозным и Священным, т. е. Божественным, остается в *Das Heilige* нетематизированным и метафорическим: «пронизывание», «насыщение», «захватывание», «ублажение», «бесконечное облагораживание»...

Но можно выдвинуть и иную гипотезу: возможно, и в горизонте христианского предания хорошо известно и совсем иное понимание экспликации начального в конечное, понимание, для которого экспликация не является уничтожающей пути установленного в *An-und-für sich Sein* (в-себе и для-себя-бытие) как свою истину. Один из лучших христианских философов XX века Семен Франк такое гегелевское истолкование диалектики понимает как существенную черту христианской мысли: «Мы подчеркиваем это еще раз, и здесь мы стоим в прямой оппозиции к философии Гегеля, — третья, высшая ступень — «синтез» — именно, безусловна, трансрациональна, невыразима ни в каком суждении и понятии, а есть как бы само воплощение «непостижимого»».²⁴

Выдвинем нашу гипотезу: метафорику Отто можно было бы объяснить и как выражение загадочного сосуществования Инакового, которое Франк называет «трансрациональным синтезом».

Как доказательство существования такой возможности приведу тебе несколько характерных предложений из менее известного анализа Отто антиохийских проповедей св. Иоанна Златоуста о Непостижимом, откуда взята и выше приведенная проповедь. Этот анализ был опубликован под заголовком *Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott* в сборнике очерков *Die Aufsätze, das Numinose betreffend*,²⁵ сборнике, который на самом деле является отдельным выпуском добавлений к *Das Heilige*.²⁶ В этом превосходном эссе немецкий мыслитель с помощью конкретного феноменологического анализа развивает свои понятия и одновременно показывает, в каком смысле мы должны их понимать и интерпретировать.

²⁴ Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939 (вт. изд.. München 1971, переиздание М. 1990). С. 119.

²⁵ Gotha 1923, с. 1–10.

²⁶ В ключевых местах этого текста несколько раз появляется имя Златоуста, как своего рода «идеограмма»: ср. с. 44; 115, 133–134; 141.

Богословие Златоуста, которое является жемчужиной православного христианского богословия и которое по своему идейному устройству может представлять христианскую патристику в целом, Отто описывает следующим образом:

«Изначальные переживания (*Urtriebe*) подлинного религиозного опыта царят здесь в своей нуминозной определенности, страстно и вдохновенно воставая против «школярского» Бога перипатетиков. Иррациональное в ощущении Бога здесь направлено против рационального, того, что подлежит рационализации... Удивительное зрелище. Не само ли собой в христианстве понятно, что Бог близок, что Он есть, что Он постижим и что человек является Его «образом и подобием»? Но этот отец Церкви, говоря о сути самого христианства, страстно борется именно за ту истину, что Бог есть то Непостижимое, Невыразимое и Поражающее, То, что ускользает от любого понятия. И это Златоуст не делает с помощью спекулятивных выводов, слов и приемов какой бы то ни было «школы». Но потому, что тонким чутьем и с потрясающей точностью ощущает связь сверхзагадочных слов и месь Священного Писания, их объединяет, делает ощутимыми в их силе, объясняет и пользуется ими так, что они открываются для глубокого переживания их смысла».

Божественное и радикально Священное, или, иными словами, «Священное» и радикально Нуминозное, для Отто в идеях отца Церкви парадоксально объединены:

«*Akatálepton* (непостижимое) для Златоуста является, прежде всего, тем “чрезвычайно великим” в Боге, что ускользает от понимания из-за слабости мысли (*asthénéia tôn logismôn*). Мы это называем Неудобопонятным (“*Unerfassliche*”) и от него отличаем Непостижимое (“*Unfassliche*”), которое происходит не только от «чрезвычайно великого», но и от “*tháteron tou̓ theíu*” (Другости Божьего), от “Совсем Другого”, от Чуждого и Далекого в Боге, от *Mysterium stupendum*. Поэтому поучительно посмотреть, как у Златоуста один *akatálepton* переходит в другой, и как Златоуст другого частично смешивает с первым, а частично ясно сознает его в его отдельности (*für sich*) и отделяет его как что-то еще более высокое. Прежде мы сказали, что “Совсем Другое” приходит (к нам), как Нечто не превосходящее любое понятие, но является совсем инаковым, отличным от всего нашего естества, и поэтому есть нечто, что вызывает оцепенение (*Erstarren-machendes*)... *Akatálepton* отрицает понятие по сравнению со здесь-понятийным (*das Hiesig-Begriffliche*). Таким образом, строятся отдельные отрицательные прилагательные божественного, которые Златоуст часто выстраивает в ряд: *negativa theologia* в малом. Но это апофатическое богословие не является агностицизмом и увяданием (*Leerlaufen und Verrinnen*) веры и падением в ничто. Наоборот: в себе имеет самое большое благоговение (*Andacht*). И из таких “отрицательных” сказуемых Златоуст плетет словесные (*feiernde*) исповеди и молитвы. Таким образом доказывает, что ощущение и переживание простирается и там, где все понятийное (*Begreifen*) более не срабатывает, и что отрицательное понятие очень часто является знаком (*Ideogram*) положительного, хотя и совсем

невыведенного содержания. Одновременно пример Златоуста показывает, что *отрицательное богословие* не может и не должно исходить из “внедрения (*einbringen*) эллинской спекуляции и естественной мистики”, но из подлинно религиозного, т. е. нуминозного корня».

Отто знает, «что “Непостижимое в Боге” для Златоуста осталось «вопросом чести» в христианской теологии (до Латеранского и Ватиканского соборов). В изменяющихся видах: иногда теология утверждала, что Бог существует (*sei*) вне любой предикабельности (*Prädicierbarkeit*)²⁷ вообще, и поэтому есть Ничто или молчаливая пустыня, иногда — что Он является *anónymos-pantónymos-homónymos*,²⁸ иногда — что является предикабельным, но лишь потому, что все предикаты — голые *nomina ex parte intellectus nostri*,²⁹ а в другой раз опять в самом скорбном образе (в традициях Иова), который вновь возникает у Лютера в его идеи *deus absconditus* (Скрытого Бога)...» Но не должно ли это оцепенение перед иным как *христианский* опыт быть лишено «языческого», совсем нерационализованного, неонтологизированного нуминозного трепета, который есть *conditio sine qua non* (необходимое условие) нашей оценки феноменологии «священного» у Отто?

Немецкий мыслитель так не думает. В центральном отрывке своего эссе он вначале приводит толкование Златоустом слов Павла:

«Он есть в недоступном свете»... Обрати внимание на точность ... поскольку не говорит лишь “в непонимаемом”, но говорит гораздо более: “в совсем непостижимом Свете”. Ведь говорим “непонимаемо”, когда нечто ускользает от понимания (*Begriffenwerden*), но не от исследования и вопрошания. Но “Непостижимым” является то, что в принципе нельзя исследовать, То, к чему вообще не можем приблизиться (поиском в сфере понятий). Море, в которое ныряют ныряльщики, было бы лишь *akatalepton*. “Непостижимым” было бы лишь такое море, которое в принципе невозможно ни искать, ни найти».

Потом обращает внимание на глубокое толкование Златоустом *Послания Ефессянам* (3, 8): «Что такое неисследимое? То, что не может быть предметом поиска; то, чего не только нельзя найти, но то, чего и след не можем увидеть».³⁰

В центральной части интерпретации Отто недвусмысленно определяет место подлинного опыта нуминозного внутри одухотворенного богословия Златоуста:

«Ведь НИГДЕ ощущение сверхприродного, с его “страхом” (*Scheu*), с его ужасом и оцепенелостью, более живо и более подлинно пережито, более привле-

²⁷ Т. е. возможности описывать Бога прилагательными.

²⁸ Т. е. безымянные-всеименные-одноименные.

²⁹ Т. е. имена, (которые существуют) лишь в нашем уме.

³⁰ PG 48, 729.

кательно и обязывающе показано, чем здесь. *Expertus loquitur!*³¹ Здесь говорит не платоник или неоплатоник, но говорит античный человек, который в “язычестве”, иудействе и христианстве первоначальным способом (*urwüchsig*) и иногда даже в их первоначальной подлинной силе (*Urgewalt*) имел настоящие моменты и переживания (*Urmomente und Urerlebnisse*), из которых родилась любая религия и без которых ни одна не существует».

И если к этому добавить, что Отто в «Священном» говорит о Златоусте как о человеке, который «тысячу шестьсот лет назад в том же смысле, как и мы, писал об иррациональном»,³² данные для вывода ясны:

1. У Златоуста, как типичного представителя христианского святоотеческого богословия, радикально нуминозный опыт и целостное переживание веры соединены сверхразумным, мистическим способом, в трансрациональном синтезе, т. е. соединены так, что изначальное проникновение Инакового, которое как рациональный, нравственный, онтологический опыт не упразднено в Священном как комплексном понятии, но остается в нем во всей своей первоначальной силе удивления и ужаса.

2. Отто в этом сознается и соглашается с пониманием Златоустом «иррационального в Боге»: поэтому можем его понятийно неопределенные, метафорические дефиниции отношения между радикально нуминозным и Священным, т. е. Божественным в христианском смысле, понимать с помощью одной из основных характеристик святоотеческой духовности, а именно парадоксального «неслиянного соединения» нуминозного опыта безгранично Инакового с личностной Близостью и Благодатью. Феноменологию Священного у Отто — *cum grano salis*³³ — можно включить в неопатристический духовный синтез.

Под конец вернемся еще к интерпретации Хрибара. В центральной точке встречи с Отто наш интерпретатор задается вопросом: можем ли мы после выводов Отто «сказать, что Бог есть “священное как таковое”? Священное как таковое, не нуминозно ли оно? Нуминозно, как иррациональная составляющая Бога?» А потом пишет, что «Бог есть священное в целом, и оно составлено из двух полюсов: иррационального и рационального. Бог есть символ в буквальном смысле слова. Согласно Отто, диалектический³⁴ надрез в этом символе разделяет, раздирает, различает его

³¹ Т. е. говорит тот, кто имеет опыт.

³² *Op. cit.*, с. 115.

³³ Здесь я имею в виду, прежде всего, коррекцию христологии Отто, которая без внутренней феноменологической нужды ограничивается «христологией снизу». Ср. *H. W. Schutte. Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*. Berlin, 1969 (Theologische Bibliothek Topelmann, Bd. 15).

³⁴ Разбрасывающий.

половины. И потом пытается разделенное заново ис-целить, восстано-вить Бога как тождество нуминозного, священного и Божественного». ³⁵

Этой интерпретации можно противопоставить более адекватное понимание феноменологии Отто.

Для Отто «рациональная составляющая» есть парадоксальное единство в Нераздельном и бесконечно Инаковом, не зависящее от наших домыслов о единстве и полярности. Можно предположить, что для него Бог — символ лишь в очень переносном смысле слова. Также можно пред-ставить себе, что великий немецкий теолог не «разделял, раздирал и раз-личал», а потом опят «ис-целял и восстанавливал идентичность», но лишь пытался ограниченными средствами — человеческим языком — просто описать духовность, которая в не-гегельянском тождестве противополож-ностей неслиянно и нераздельно «в трансрациональном синтезе» объеди-няет радикальное, «архаическое» ощущение инаковости Другого с самым чистым, нравственным и догматическим богословием.

По сравнению со структурированной таким образом мыслью, пы-тающейся «человеческим» языком выразить этот феномен, парадоксаль-ным образом как более «онтотеологическая» могла бы показаться имен-но интерпретация Хрибара, над которой, вопреки ее декларированному неонтотеологическому пост(а)теизму, даже *in divinis* довлеет закон ис-ключенного противоречия. Закон *существующего*, закон исключенного третьего (закон, который, по словам греческих комментаторов Ареопа-гита, в сфере Божественного не действителен и потому требует парадок-сального способа выражения Сверхсущественного³⁶) в интерпретации Хрибара проецируется с силой всезахватывающего, бессознательно обоготворенного субъекта «Философии» на экран Несуществующего.³⁷ Такое «феноменологическое» направление не может быть обосновано с помощью феноменологических доводов, ведь оно обходит основную

³⁵ Op. cit., с. 1084.

³⁶ Ср. Paraphrasis Pachymerae in Dion. МТ 1,2.

³⁷ На первый взгляд неосознанно, ускользание философского дискурса в «религи-озный» видно и в других текстах Хрибара. Хайдеггер при этом, конечно, получает роль не-коего Законодателя (который — как и хайдеггеровские Гельдерлин и досократики — дает оригинальную интерпретацию). Напр. в комментариях, которые сопровождали перевод тек-ста Хайдеггера «Учение Платона об истине» (Ljubljana, 1991, с. 50), он пишет так: «Хотя... Хайдеггер *требовал*, чтобы в вопрошании о смысле бытия, т. е. о возможности понимания бытия, перешагивали через бытие, но одновременно *требовал* чтобы не выходили из круга философии, но оставались в его центре...» Можно ли *думать*, что требование Хайдеггера не переступать круга философии (и, конечно, вступить в область теологической, молитвен-ной и апострофической катафазы Сверхсущественного) — действительно *философское*, *общеобязательное* требование? *Credat Iudaeus Apella...*

феноменологическую проблему: «Современное (феноменологическое) вопрошание сконцентрировано на тождестве горизонта (время, бытие, добро и т. д.). Но оно не должно для себя закрывать и другое вопрошание, более простое, хотя и более грубое: *могут ли определенные явления превосходить любой горизонт?*»³⁸

Сумма суммагит: феноменология Отто, рассмотренная в свете Златоуста, не является неопровержимой не только для дискурса, который не имеет нуминозного опыта, но и для мысли, которая из мнимого опыта священного как священного ставит под вопрос его дефиницию отношения между нуминозным и священным. Но неопровержимой она не является не потому, что ей была обеспечена магическая безошибочность в описании и объяснении религиозных явлений,³⁹ а потому, что между Сциллой библейского фундаментализма и Харибдой атеистического редукционизма она спасает истину христианского Предания, пускай с несовершенством, которое свойственно любому искреннему поиску подлинного.

Предание ведь знало, что в вере посреди тьмы абсолютной апофазы *можно* полюбить каждый горизонт, превосходящий лик Неясного, страдающий, раненый и прославленный лик: не левинасовский реальный символ Другости ближнего как места Трансценденции, но образ Христа как вочеловеченной Божественной личности (*prós-орон*), образ рокового места Трансценденции. Предание знает, что *этот* лик можно усмотреть лишь в вере, лишь по благодати. Но одновременно учит, что тем, кто его не полюбит, кто не вступит в прикосновение с пред-существенной Личностью, но кто имеет открытое сердце,⁴⁰ оно показывается сквозь покрывало своей вечной славы (*dóxa*), лично установленной, ино-сущной святости, которая Ему «подобает с Отцом и Духом» (Златоуст). Единой святости единого Святого.

«Ведь, что все прекрасно и достойно удивления, показывает и сам взгляд (*ópsis*); но что оно имеет и Творца и что не является самосотворенным (*autómata*) и несотворенным, можно увидеть из самого объяснения (*hermeneía*)».⁴¹

³⁸ J.-L. Marion. Le phénomène saturé, в: Phénoménologie et théologie. Paris, 1992. P. 116.

³⁹ Таким образом, некоторые тезисы Отто были отвергнуты знатоками истории религий, в частности ученым религиологом о. Вильгельмом Шмидтом (Wilhelm Schmidt).

⁴⁰ Уже в Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie (1909, s. 75) Отто говорит о «просвечивании (das Durchscheinen) вечной истины сквозь покрывало временности *для открытого сердца* (das aufgeschlossene Gemüt); цит. по: J. Splett, op. cit., p. 34.

⁴¹ Иоанн Златоуст: «Толкования псалмов», PG 486.

VI АПОФАТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Эразм Роттердамский
(1469–1536)

Каким образом соборный, воцерковленный опыт бытия, ничто и Бога, который доступен по ту сторону всех онтологий и их деконструкций, определяет философское понимание человека?

Проводником в этот *arcantum* (таинство) будет великий Эразм.

Эразм Роттердамский — по-латински *Erasmus Roterodammensis* или *Roterodamus* — родился между 1467 и 1469 годами. Учился в Гауди, потом в Девентере, где принадлежал «Братству совместной жизни». Это сообщество старалось жить по так называемому уставу *devotio moderna*, что в те времена означало евангельскую простоту и неприязнь к изысканной учености поздней схоластики. Приблизительно в 1487 году Эразм вступил в монастырь Стейн близ Гауди, где изучал классическую литературу. Сан принял в 1492 г., и сразу после этого стал секретарем камбрейского епископа Генриха фон Бергена. Тот дал молодому латинисту скромную стипендию, которая позволила Эразму учиться в Париже с 1495 по 1499 гг. Эразм был несчастен в «сердце средневековой *christianitas*»: с одной стороны, он был в отчаянии из-за духовного формализма самого университета, с другой — его мучила нищета. Выход он находил в том, что читал лекции молодым английским и немецким студентам. Наконец ему удалось связаться с ведущими гуманистами тогдашнего Парижа Робертом Гогинем (Robert Gaugin) и Фаустом Андрелини. Учебу не закончил, уехал в Англию, где в Оксфорде подружился с Джоном Колетом (John Colet), интересным мыслителем, который показывал глубокое понимание Нового Завета, особенно богословия апостола Павла, а также богословия святоотеческого Предания и современных спекуляций платоников Флоренции. В 1500 году Эразм вернулся на континент и начал тогда довольно привычную жизнь бродячего ученого. Вплоть до 1516 г. путешествовал повсюду, был в Орлеане, Ст. Омере, Лувене, опять в Англии и потом в Италии, Базеле, Германии, Брюсселе...

В это же время начал публиковать книги. В 1500 г. опубликовал первую, «*Adagiorum collectio*», — сборник античных поговорок и мудростей, сокровищницу древнегреческого и римского этоса. Важным для него был 1503 год, когда он издал превосходный богословский труд «*Encheiridion militis christiani*» («Оружие христианского воина»). В 1506 году в Турине стал доктором богословия. Между 1509 и 1514 гг. жил в Лондоне и Кембридже, где готовил издание греческого Нового Завета и творений св. Иеронима и где окончательно отредактировал свою самую известную работу «Похвала глупости» (*Laus stultitiae* или *Encomium moriae*).¹ Потом были написаны другие важные книги (упомянем только *Ratio verae theologiae* и текст *Антиварвары*), много мелких статей и многочисленные письма. Неудержимое скитальчество Эразма, конечно, не было в согласии с монашеской *stabilitas loci*, постоянным жительством в одном монастыре; его литературным проектам непрестанно угрожала опасность, что старшина монастыря позовет его вернуться в Стейн, в созерцательную закрытость монашеской жизни. Роттердамец видел смысл своего аскетического пути именно в *litterae*, в загадочном мире литературного творчества, которому изобретенное тогда книгопечатание дало новый взлет. Он просил папу Льва X освободить его от монашеских обетов, и в 1517 году вышел из своего ордена. Несколько лет спустя он поселился в Базеле, в доме известного типографа Фробена. Там публиковал пересказы Нового Завета, издавал отцов Церкви: Арнобия, Хилария, Иринея, Амвросия, Августина, Лактанция и латинский перевод Иоанна Златоуста; тогда же напечатал важные издания Иеронима и Киприана. В 1524 году с Мартином Лютером завязал известную переписку о человеческой свободе и предопределении. Он решительно защищал учение святых отцов и христианского Предания, что Божья абсолютность, бесконечное превосходство и возвышенность не угрожают тайне человеческой свободы и ответственности. Эта переписка включает в себя очерк *Diatribae de libero arbitrio* (Диатриба, или рассуждение о свободе воли), а в ответ на Лютерову *De servo arbitrio* (О рабстве воли) написал новый очерк *Hyperaspistes* (Заступник). Против латинских пуристов выступил с текстом *Ciceronianus* (Цицеронианец).

Вопреки тому, что многие были убеждены, что «Лютер лишь высидел яйцо, которое на самом деле принадлежало Эразму», Роттердамец никогда не покидал лона католической церкви. На упреки, что он закрывает глаза на недостатки в ней, мыслитель, который со своим трезвым

¹ Эразм Роттердамский. Похвала глупости: Сочинения. М., 2000.

умом в столетии страстей был действительно *homo pro se* (как был назван в «Письмах темных людей»²), ответил, что он очень хорошо видит грехи и злоупотребления, которые трудно терпеть, но что и он сам полон ошибок и грехов, которые должна терпеть Церковь...

Когда в Базеле победила реформация, Эразм переселился во Фрайбург. До своей смерти он выступал за терпимость, за политическое и религиозное взаимопонимание; он разработал основы пацифистской мысли и экуменического богословия, что во время, которое «не хотело позволить *juste milieu* (делать выбор) между Лютером и Игнатием Лойолой»,³ конечно, не могли понять. Он умер, когда готовил издание творений Оригена, великого греческого богослова. В последний день Эразма вся его непомерная энергия, которая толкала его на все большую деятельность, собралась в одной центральной точке: друзья, которые были около его смертного одра, передали, что он непрестанно шептал лишь несколько слов: *Miserere mei, Domine. Iesu, misericordia* (Помилуй мя, Господи, Иисусе, милостивый). И, наконец, когда и эта его великая любовь, латынь, стала лишней, он свое предчувствие, которое переходило в видение, передал лишь словами своего детства: «*Liever God, любимый Боже...*»⁴

² Изд. Alois Bömer, Leipzig, 1923, Ep. 59.

³ A. J. Gail. Erasmus. Hamburg, 1974. S. 132.

⁴ Библиографическая заметка: Paraklesis Эразма был мне доступен в трех разных изданиях; в издании собраний сочинений Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia, Tomus quintus, anast. переизд. Hildesheim, 1962. S. 137–144, в богословском интересном издании J. Widmer. Paraklesis des Erasmus von Rotterdam oder Ermahnung zum Studium der christlichen Philosophie — als Grundlage zwölf theologischer Ahandlungen. Luzern, 1820. S. 1–36, и издании G. B. Winkler. Erasmus von Rotterdam: In Novum testamentum praefationes/Ratio. Darmstadt, 1967. S. 1–37, в: Erasmus von Rotterdam: Ausgewählte Schriften, hrsg. von W. Welzig, Bd. III, где помещены также хорошее введение и примечания, но с некоторыми ошибками в переводе; в случае разночтения, я в основном выбирал это издание, из которого брал также данные и примечания. О философских измерениях мысли Дезидерия см. W. Totok. Handbuch der Geschichte der Philosophie III (Renaissance). Frankfurt am Main, 1980. S. 283–314; обзор современных исследований Эразма дают аннотированные библиографии J.-C. Margolin. Douze années de bibliographie érasmiennne 1950–1961, Quatorze années de bibliographie érasmiennne 1936–1949. Paris, 1969; Neuf années de bibliographie érasmiennne (1962–70). Paris/Toronto/Buffalo, 1977; и периодические публикации Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Medieval and Renaissance Studies, Renaissance News, Studies in the Renaissance; биографию Эразма см. в жизнеописании Huizinga-и (нем. Пер.: Erasmus: Europäischer Humanismus. Basel, 1947, 2.изд), а также книгу J.-C. Margolin в собрании Ecrivains de toujours (Seuil); P. Mesnard. Erasme, в собрании «Philosophes de tous les temps» (Seghers) и, наконец, роман-биографию: S. Zweig-а Эразм Роттердамский.

ПАРАКЛИС

или Приглашение к изучению христианской философии

Благородный читатель!

Лактанций Фирмиан,⁵ язык которого более всего ценил Иероним,⁶ для своей апологии христианской веры (*religio*) перед язычниками просил прежде всего риторского умения (*eloquentia*), которое было бы как можно более схоже с умением Тулия⁷ — по моему мнению, с его стороны было нескромностью желать именно такого.

Если бы такие желания действительно могли помочь, я, имея сейчас намерение всех пригласить к святому и благословеннейшему делу изучения христианской философии⁸ и это изучение провозгласить «классическим» предметом (*veluti classicum canens evoco*), очень хотел бы иметь дар речи, тождественный риторическому умению Цицерона, или даже лучше: если бы красноречие Тулия было менее красочным, оно было бы более действенным.

Если кому-то уже был дарован такой дар красноречия (а древние поэты не зря его приписывали Меркурию,⁹ который своей божественной лирой, как волшебной палочкой, мог усыплять или пробуждать ото сна, посылать на тот свет и вызывать обратно, кого хотел), то я хотел бы иметь такую силу, какая была характерна для Амфиона¹⁰ и Орфея: первый двигал огромными скалами, а другой очаровательной музыкой заставлял передвигаться деревья. Мне хотелось бы иметь дар речи, ка-

⁵ Цецилий Фирмиан, прозван Лактанций (прибл. 250–317), христианский философ, апологет, из-за своего отшлифованного способа выражения прозванного «христианским Цицероном»; главный его труд «Божьи постановления». См. Div. Inst. III 1,1; PL 6, 347 CD.

⁶ Hieronim: Pismo 58,10 (Ad Paulinum); PL 22,585.

⁷ Марк Тулий Цицерон (106–143), великий римский оратор и философ.

⁸ Эразм пользуется словом «filozofija» в патристическом смысле; *christiana philosophia* — это христианская мудрость, обоснованная в Божественном Откровении.

⁹ Меркурий, гр. Гермес, в античной мифологии вестник богов и поэтому символ риторического умения. Также изобретатель лиры и защитник литературы, а заодно его связывали с некромантией и колдовством.

¹⁰ Амфион, сын Зевса и Антиопы, который как музыкант-чудотворец с гермесовой лирой двигал даже камни.

кой галлы приписывают Огмию,¹¹ который на драгоценных нитях, которые распространялись от его языка до ушей (слушателей), всех смертных водил туда и сюда, как ему хотелось. Я бы для себя желал ту силу речи, какую былинная древность (*fabulosa antoquitas*) приписывала Марсии.¹² Но чтобы дольше не задерживаться на легендах: еще больше мне хотелось бы иметь ту великую способность дара речи (*eloquentia*) какую Алкивиад приписывал Сократу,¹³ а древняя комедия — Периклу,¹⁴ т. е. такую, которая не только услаждает слух в тленном наслаждении, но бросает копья, остающиеся в сердцах слушателей. Мне хотелось бы иметь такую способность речи, которая очаровывает, преображает, и которая потом покидает слушателя измененным по сравнению с тем, каким он был до встречи.

Об удивительном музыканте Тимофее¹⁵ читаем, что он всегда, когда исполнял свою дорическую песнь, тем вдохновлял Александра Великого на воинские подвиги (*belli studium*). Многие думали, что ничего нет эффективнее изречений, которые греки называют *epodai*¹⁶. Если действительно существуют такие заклинания (*incantamenta*) или такая сила созвучия (*harmonia*), скрывающие в себе истинное воодушевление (*enthousiasmós*),¹⁷ если существует *Peitho*, которая может привлечь к себе сердца (*animae*) — тогда я желал бы ее присутствия; я бы ее просил помочь мне убедить всех людей в том, что полезнее всего (*res saluberrima*). Но еще более желаю, чтобы Сам Христос, о чьем деле идет речь, так настроил струны моей арфы, чтобы эта песнь насквозь потрясла и проникла во все сердца. Для этого не надо риторских выдумок (*epicheirémata*) и пустословия (*epiphonémata*): для этого желания нет ничего более эффективнее самой Истины. Ее речь тем сильнее действует, чем более она проста.

Не хочется уже в самом начале втянуться в спор, который не самый новый, но, к сожалению, является актуальным — и даже не знаю, был ли когда-либо более актуальным, чем сейчас, когда люди так горячо

¹¹ Огмиос, кельтское божество Огом, которого Лукиан (*Herakles LV, 1sl.*) показывает как «галльского Геркулеса».

¹² Марсий, сатир или силен, который дерзнул вызвать Аполлона на состязание по игре на свирели; Аполлон победил и с живого содрал кожу.

¹³ Платон: Пир 215 А.

¹⁴ Аристофан: «Ахарняне». *Aristofan: Acharnjanci*, 530.

¹⁵ Тимофей (прибл. 450–360), поэт дифирамбов, музыкант из Милета.

¹⁶ Еподи : речь идет не об особой строке, но о магическом напеве.

¹⁷ Гр. *enthousiasmós* — экстатическая преданность божеству; в античности ее поощряли особым видом музыки; ср. Аристотель, *Политика* 1340a11, 1342a7.

предаются своим наукам (*studia*), и лишь эту философию Христову осмеивают. Ее осмеивают даже сами христиане; большинство пренебрегает ею, а занимаются ею немногие, да и то лишь тепло-хладно, да и неискренно. Во всех других отраслях (*disciplinae*), над которыми усердствует человек, ничто не скрыто и не спрятано от исследований проницающей мудрости (*ingenii sagacitas*), нет таких трудностей, которые бы не победило человеческое усилие.

Итак, почему мы, которые хотим исповедовать имя Христово и числится Его сторонниками, не придерживаемся всем сердцем Его философии, как она того заслуживает? Если платоники и пифагорейцы, академики, стоики, киники, перипатетики и эпикурейцы так основательно знают учения своих школ, так верно хранят их в памяти и даже готовы за них бороться и прежде умереть, чем отречься от своего учителя — почему тогда мы еще более не заступимся за Христа, нашего Учредителя и Владыку (*princeps*)?

Кто не возмутился бы, если бы человек, считающий себя сторонником аристотелевской школы, не знал, что тот человек (Аристотель) думал о причинах молний, о первоматерии (*prima materia*)¹⁸ и о бесконечном? Хотя знание обо всем этом не прибавит нам счастья, и незнание не сделает нас несчастными. Однако мы, которые многократно введены (в тайну) (*initiati*) и этими таинствами (*sacramenta*) связаны с Христом, не видим вреда и позора в том, что не знаем Его учений, которые всем обеспечивают самое большое счастье.

Я не намерен много доказывать в этом направлении, ведь богохульством и безумием является уже то, что на одном уровне говорю о Христе и Зеноне¹⁹ или Аристотеле, и Его учение сравниваю (мягко говоря) с мелочными предписаниями (*praeseptiuncula*) этих (философов). Пусть они хвалят своих учредителей сколько хотят, Христос есть и будет единый Учитель (*doctor*), Который сошел с Небес, Он единый мог учить как власть имеющий (*certa docere*), ведь Он и есть вечная Премудрость. Он, Основа нашего спасения, единый, кто поучал спасительным учениям, единый, кто полностью осуществлял (*praestitit*) то, чему поучал. Он единый может исполнить все, что обещал. То, что приходит от халдеев и египтян, мы ревностно изучаем уже потому, что к нам дошло из далеких стран. Часть цены зависит от того, пришел ли товар издалека. Часто и с

¹⁸ *Materia prima*: в смысле аристотелевской онтологии материи, которая еще полностью лишена облика, аморфна.

¹⁹ Зенон из Китиона (335–263), учредитель стоической школы.

большим вниманием прислушиваемся к снам незначительного человека, если не обманщика, хотя кроме потери времени не имеем от этого никакой пользы (не говоря уже о потере другого рода, ведь и то достаточно плохо без пользы терять время и силы). Почему тогда в сердцах христиан не возникает такое томление, ведь мы уверены, справедливо уверены, что это учение (Христа) не приходит к нам из Египта или Сирии, но с самых Небес (*ex ipso caelo*)?²⁰ Почему сами про себя не думаем так: «Новая и чудесная должна быть философия», (которая учит) что Он, будучи Богом, стал человеком, чтобы даровать Себя нам, смертным; что Бессмертный стал смертным; что Он, который был в лоне Отца, снизошел на землю? Да, величественным и изумительным должно быть все, что нам пришел возвестить этот удивительный Творец (*auctor*), после многочисленных школ замечательных философов, после таких великих пророков. Почему с почтительным любопытством (*pia curiositas*) не изучаем, размышляем, исследуем любую деталь Его учения — тем более что эту особую Мудрость, которая неожиданно сделала безумием всю мудрость этого мира, можно черпать из немногочисленных книг,²¹ как из прозрачных, чистых источников, с неизмеримо меньшим усилием, чем учение Аристотеля — из многочисленных, полных терний книг и бесконечных, между собой враждующих толкований.

Даже не сказать, насколько более полезно было бы это. Здесь мы не нуждаемся во многих, с трудом усвояемых науках. (Христианская философия) является простым спутником, приспособленным к каждому. Нужна лишь благоговейная и решительная душа, которую, прежде всего, украшает простая и чистая вера. Будь открытым для изучения (*docilis*), и ты уже продвнешься в этой философии. Ведь она сама даст тебе Учителя, Духа, который охотнее всего дается простым душам.

Кроме того, учения философов обещают ложное счастье, они из-за трудности своих предписаний калечат разум (*ingenia submovent*) людей. Эта (Христовая) философия приспособлена для всех без исключения: милостиво поддается отрокам и подлаживается к ним, питает их молоком, носит их, греет и заботится о них; делает для нас все, пока не взрастем во Христе. Она дает себя и малым, хотя и самые великие удивлены перед нею. Да, ты более продвигаешься в ней, более восхищен ее величием. Для малых сих она малюсенькая, для великих — более чем огромна. Она не отталкивает от себя людей никакого возраста и пола, никакой судь-

²⁰ Т. е. от самого Бога.

²¹ Т. е. из Священного Писания.

бы и никакого сословия. Даже солнце не является настолько общим и не настолько всем видным, как Христово учение. Никак и никому не за-прещает подойти к себе, если сам не отталкиваешься, потому что себе не желаешь добра (*ipse sibi invidens*). Я весьма против тех людей, которые не хотят, чтобы Божественное писание, переложенное на народный язык, читали простые люди. Как будто Христос объявлял такое сложное учение, чтобы его едва могли понять малочисленные богословы! Как будто незнание его содержания было сторожем христианской веры! Если властители мира разумно поступают, когда скрывают свои намерения и планы, то Христос, напротив, хочет, чтобы Его тайны как можно больше распространились в народе (*evulgari*).

Желаю, чтобы все женщины читали Евангелие, чтобы читали послания апостола Павла, и чтобы (Священное Писание) было переложено на языки всех народов, чтобы его читали и знали не только лишь шотландцы и ирландцы, но и турки и арабы. Ведь первым шагом является некоторого рода познание. Даже если бы многие смеялись над этим, некоторые бы поняли. Да, было бы хорошо, если бы что-то из Священного Писания пел крестьянин в поле и ткач за своим челноком, и если бы путешественник такими рассказами изгонял свою скуку. О, если бы все содержание разговоров между христианами вытекало из Священного Писания! — особенно потому, что мы являемся таковыми, каковы наши разговоры.

Итак, каждый пусть заботится о том, что может постичь, каждый пусть выразит то, что может, но пусть опаздывающий никогда не завидует быстрому: тот, кто придет первый, пусть позовет медленного за собой, чтобы тот не отчаивался. Почему бы то, что исповедуют (*professio*) все, было ограничено малым числом? Это было бы несправедливо, ведь крест — общий, одним образом дан всем христианам. В нем находится первое исповедание приверженности к христианской философии. Это было бы несправедливо, ведь мы все вместе принимаем таинства и все одинаково уповаем на бессмертие. Должны ли учения оставаться участью малочисленных людей, которых народ сегодня называет «богословы» или «монахи»? Хотя они являются самой малой частью христианского народа, я бы хотел, чтобы они в большей степени соответствовали своему названию. Ведь я боюсь, что между богословами найдутся такие, которые весьма далеки от своего предназначения, ведь говорят о земных, а не о Божиих вещах, и боюсь, что между некоторыми монахами, которые устами своими непрерывно творят Иисусову молитву — можно обнаружить не всегда достойных.

Для меня истинным богословом является тот, кто не только искусным умозаключением, но и жизнью, всем своим обликом учит, как надо

презирать богатство, как христианин не должен уповать на помощь мира, но должен во всем возлагать надежду на Небеса. Он должен показать, как не надо возвращать обиду за обиду, но благословлять тех, кто нас проклинает; как должен стяжать заслуги за тех, кто сами себе вредят; как должен всех добрых людей любить и охранять, ведь они часть одного тела; как должен быть терпимым со злыми, если их невозможно исправить. Он должен показать, как те, которые лишены всех благ, изгнаны из своих владений и которые вызывают жалость, на самом деле являются блаженными и что их не следует оплакивать. Он должен показывать, что для благочестивого человека смерть — нечто желаемое, ведь она есть не что иное, как переход в бессмертие. И кто по вдохновению Духа Господня возвещает такие вещи, кто к ним поощряет, ободряет и вдохновляет, тот истинно заслуживает называться богословом, хотя он может быть и простым работником или ткачом. А если своей нравственной жизнью (*ipsis moribus*) он подтверждает эти учения, тогда он является истинно великим учителем. Кто-то иной, не будучи христианином, может более тонко (*subtilius*), чем он, рассуждать о том, каким образом размышляют ангелы — но задача христианского богослова в том, чтобы внимать ангельской жизни, чтобы очиститься от всякой скверны.

Если бы кто возразил, что такие учения являются грубыми и неотесанными, я ему отвечу лишь то, что Христос научал, прежде всего, таким учениям, и что такие учения распространяли апостолы. И будь они и неотесанными, они дали миру много искренних христиан и примеры многочисленных мучеников / свидетелей. Эта, как им кажется, безграмотная философия подчинила своим законам многочисленные царства и народы, чего не могла сделать сила самодержцев и никакая ученость философов.

Этим никак не хочу сказать, что они не могут — если им кажется нужным — говорить о «мудрости между совершенными». Но смиренный христианский народ может утешиться тем, что апостолы никогда не распространяли таких утонченных учений (*subtilitates*); знали ли они их, или не знали, пусть судят другие.

Действительно, если бы властители, насколько это от них зависит, постарались распространять эти простые учения, если бы священники внашали их с амвонов и воспитатели в школах внедряли их более, чем учение, взятое из аристотелевских или аверроэвских²² источников, христианству не угрожали бы постоянные междоусобицы; не гнались бы

²² Аверроэс (Ибн Рушд из Кордовы, 1126–1198), арабский ученый и философ, который со своим толкованием Аристотеля сильно повлиял на высокую схоластику.

все так неистово за богатством, не боролись бы так жестоко в боях за достижение как священных, так и светских целей. Да, в таком случае христиан отличало бы лишь название от тех, кто не является заступником Христовой философии.

От этих трех сословий (*ordines*), прежде всего, зависит восстановление и распространение христианской веры: от властителей и их заместителей, от епископов и их заместителей, священников, и, наконец, от тех, кто воспитывает детей, которые еще восприимчивы ко всему. Если бы эти три сословия бросили свои обычные дела и от всего сердца (*ex animo*) объединились во Христе, мы бы, несомненно, после нескольких лет увидели бы появление нового, как говорит Павел, настоящего (*gnésion*) рода христиан, которые возвещали бы философию Христа не только лишь в обрядах или заявлениях (*propositiones*), но и всем сердцем и всей жизнью. С помощью такого оружия мы бы непременно быстрее, нежели силою, могли врагов христианского имени привлечь к вере во Христа. Ведь если объединить все силы обороны, нет ничего сильнее от Истины самой.

Кто не прочел трудов Платона — не может быть платоником. Как может быть богословом, да и вообще христианином, тот, кто не познал учение (*litterae*) Христа? Он Сам говорит: «Кто любит Меня, сохранит Мое слово» (Ин. 14:23), итак, Он сам определил этот знак (отличие). Почему тогда мы думаем, что есть что-то более важное, чем Его учение, если мы в сердце христиане, если истинно веруем, что Он был послан с небес научить нас тому, чего не могла мудрость философов, и если действительно от Него ожидаем того, чего нам не могут дать и самые богатые цари? Почему что бы то ни было может нам показаться более древним / подлинным (*antiquius*), чем Его учение. Почему вообще что-то нам кажется ученым, если оно не в согласии с Его законом? Как возможно, что при толковании Писания, достойного всякого почтения, некоторые выказывают лишь такое — или даже меньшее — уважение, какое себе позволяют светские толкователи царских законов или лечебных книг? Как будто речь идет лишь об игре, где кто угодно может толковать, искажать или усложнять то, что ему придет в голову. Небесные учения опускаем до уровня нашей низкой жизни. Всячески стараюсь скрыть, что очень многого не знаем, тащим в кучу все, что нам предлагают светские науки, а то, что в христианской философии является самым важным, мы ограничиваем... малым числом людей, хотя Христос хотел, чтобы это было общим достоянием.

Такая философия основана более на переживаниях (*affectus*), чем на силлогизмах, она более является жизнью, чем рассуждением, более

вдохновением (*afflatus*) Духа, чем ученостью, более преображением, чем пониманием (*transformatio magis quam ratio*). Лишь немногие могут быть учеными, но каждый может быть христианином, благоговейным человеком, и, добавлю дерзновенно, каждый может быть богословом. Ведь в души всех людей легко проникнет то, что в согласии с природой. Философия Христова и не является ничем иным, как повторным становлением (*instaurationis*) истинно сотворенной природы, становлением, которое Он сам именует «возрождением».²³ И хотя никто не говорил более безусловно и действенно, чем Христос, но и в языческих писаниях можно найти многое, что согласуется с Его учением. Ведь ни одна из философских школ никогда не опускалась так низко, чтобы утверждать, что деньги делают человека счастливым. Ни одна не была так бесстыдна, чтобы как верховное Добро провозглашать почести, которые выказывает кому-то народ, или чувственные наслаждения. Стоики знали, что никто, кроме доброго человека, не может быть назван мудрым. Они знали, что нет ничего истинно доброго или честного, кроме добродетели, и ничего страшного или плохого, кроме морального уродства (*turpitudinis*). У Платона Сократ многими способами учит нас, чтобы за обиду не возвращали обидой и что потому, что душа бессмертна, мы не должны плакать о тех, кто умерли с уверенением, что здесь прожили добрую жизнь и поэтому перешли в блаженную жизнь. Кроме того, он учит, как душу надо всевозможными способами предостерегать от телесных страстей (*affectus*) и селить ее поблизости тех вещей, которые существуют истинно, хотя и не всегда кажутся такими (*quae vere sunt, cum non videantur*). Аристотель в своей «Политике» написал, что кроме добродетели нет ничего приятного, что невозможно было бы так или иначе презирать. Даже Эпикур признает, что в человеческой жизни не может существовать ничего приятного, если в этом нет души, которую совесть ни в чем не упрекает и из которой, как из источника, истекает истинная радость. Мало ли было тех, кто в жизнь проводили такое учение, особенно Сократ, Диоген и Эпиктет? Поскольку так, и еще совершеннее, поучал и жил Христос — разве не было бы удивительно, если бы христиане об этом ничего не знали, если бы этим пренебрегали или даже осмеивали?

Все эти учения более принадлежат христианству и поэтому мы их соблюдаем, ведь первые учения (т. е. философские) устарели (*antiquati*). Но если это учение Христово может из нас сделать истинных христиан, почему тогда мы с ним обращаемся как с более устаревшим и недействительным, чем книги Моисея? Мы должны знать, чему учил

²³ Иоанн 3:3; ср. Мф. 19:28; Тит. 3:5.

Христос, и жить в соответствии с Его учением. Иными словами: чтобы никто не думал, что он является христианином только из-за того, что с мучительной сбивчивостью спорит об инстанциях и отношениях, качествах и формальностях.²⁴ Он является христианином, только если соблюдает и (своей жизнью) выражает то, чему учил и чем жил Христос.

Никоим образом не хочется осуждать старания (*studium*) тех людей, которые в таких тонкостях похвально упражняли свои духовные силы. Не хочется никого обидеть, а лишь хочется сохранить свое (если не ошибаюсь, *верное*) убеждение, что чистая и настоящая философия Христова более успешно (*feliciter*) может быть почерпана из Евангелия и апостольских писаний, нежели из других книг. Если кто-то благоговейно философствует с их помощью, если более молится, чем доказывает, и если более чем об ученых штудиях заботится о собственном преобразении, он тогда в тех писаниях найдет объяснение всему, что касается человеческого счастья и жизненного задания (*functio*). Если мы жаждем познания, то кто прекраснейший Творец (*auctor*), если не сам Христос? Если ищем образ жизни, зачем нам нужно что-либо более древнее, чем образ самого Христа? Если ищем лекарство от назойливых душевных влечений, почему думаем, что истинная спасительная сила может быть найдена в другом месте? Спрашиваю вас: если хотим ленивую или расслабившуюся душу ободрить с помощью чтения, где найдем таких живых и более действенных искр? Почему нам более нравятся иные удовольствия, если мы решили наш дух отвернуть от тягот этой жизни? Почему все время черпаем мудрость у людей, а не у самого Христа? У Христа, который своё обещание, что останется с нами до конца мира, исполняет именно в этих писаниях?²⁵ В них он с нами живет, дышит, говорит может даже более эффективно, чем тогда, когда был между людьми. Евреи менее видели и слышали, чем ты видишь и слышишь в евангельских писаниях, если только не заткнешь глаз и ушей, которыми можем видеть и слышать Иисуса. Письма друзей сохраняем, их целуем, носим с собой, снова и снова перечитываем — но существуют многие тысячи христиан, которые к тому же и образованы (*docti*), но во всей своей жизни не прочли евангельские и апостольские писания. Почему это так?

²⁴ Несколько характерных схоластических понятий: *instantia* (= доказательство) принадлежит, прежде всего, области церковного и гражданского права; *relatio* (= отношение) является одним от центральных понятий богословия троичности; *quidditas* (= качество) означает суть вещей, в отличие от их существования *formalitas* (= придавание вида) означает, что существующее уже сформировалось, перешло из возможности в настоящее.

²⁵ Т. е. в Священном Писании.

Мусульмане придерживаются своих учений (*dogmata*), евреи до сегодняшнего дня с колыбели учат наизусть своего Моисея. Почему мы так не поступаем с Христом? Те, кто причислены к ордену Венедикта, придерживаются Типикона, который необразованный человек написал для необразованных, учат его наизусть и вникают в него. Подобно им, принадлежащие к ордену августинцев очень хорошо разбираются в правилах своего учителя. Францисканцы с трепетом и любовью относятся к малейшим преданиям своего Франциска, так что носят их с собой по всему миру; если у них нет с собой книжки, в которой они записаны, они плохо себя чувствуют.

Почему они более думают о типиконе, который написал человек, чем о законе, который Христос даровал всем, и в отношении к которому все одинаково обращаются при крещении?..

По словам Павла, закон Моисея совсем не был величествен по сравнению с величественностью Евангелия, которое ему последовало. О, если бы в глазах всех христиан Евангелия и апостольские писания были так святы, чтобы по сравнению с ними никакой человеческий закон не выглядел святым!

То, что иные готовы приписывать Альберту Великому,²⁶ Александру,²⁷ Фоме,²⁸ Егидию,²⁹ Рихарду³⁰ и Окаму,³¹ по моему мнению, является делом их рассуждения. Не хочу уменьшать славу какого бы ни было человека и бороться против человеческих стараний. И все-таки, пусть старания эти будут так возвышенны, так тонки,³² так серафимски,³³ но мы должны признать, что более всех нами руководят Священные Писания. Павел хотел, чтобы мы различали пророческих духов, от Бога ли они (1 Кор 14:29,

²⁶ Св. Альберт (прибл. 1200–1280) был великим доминиканским богословом, философом и ученым, учитель св. Фомы Аквинского.

²⁷ Александр Галльский (1186–1245), английский богослов старшей францисканской школы.

²⁸ Эразм имеет в виду св. Фому Аквинского (1225–1274).

²⁹ Егидий Римский (1245–1316), томист из ордена августинцев.

³⁰ Рихард из Мидльтона (*Ricardus de Mediavilla*); францисканец, философ и богослов, род. около 1249. Известен своим ясным и подробным толкованием *Сентенций* Петра Ломбарда.

³¹ Вильям Оккамский (1285–1349), английский францисканец, богослов и философ, учредитель номинализма.

³² Лат. *subtilia*: как *doctor subtilis* в средневековье был известен английский францисканский философ и богослов Дунс Скотус (1264–1308).

³³ *Doctor seraphicus* — так называли итальянского францисканского богослова и мистика св. Бонавентуру (1221–1274).

ср. 1 Ин 4:1); Августин, который с рассуждением читал самые разные книги всех возможных писателей, не требует от читателей, чтобы к его трудам относились более снисходительно.³⁴ Лишь в случае этих писаний³⁵ я в молитве преклоняюсь и перед тем, чего не понимаю; этого «Писателя» (*auctor*) нам утвердила не богословская школа, но сам небесный Отец утверждением божественного голоса, причем дважды: первый раз при крещении в Иордане и другой раз во время преображения на Фаворе. Он сказал: «Сей есть Сын мой возлюбленный, в Котором мое благоволение; Его слушайте» (Мк 9:7). Какой твердый, или, как они³⁶ говорят, истинно «несокрушимый» (*irrefragibilis*)³⁷ авторитет! Ведь, что значит: Его слушайте? То, что Он единственный Учитель — и вы должны быть Его учениками. Пусть каждый в своих духовных упражнениях (*studia*) возвышает своего автора сколько хочет — эти слова без ограничений сказаны только об Иисусе. На Него спустился голубь, который подтверждает свидетельство Отца. Его Дух лучше всех исповедует Петр, которому этот высший Пастырь первый, второй и третий раз передал пасти овец, несомненно для того, чтобы их пасти на пастбище христианского учения; Христос заново родится в Павле, которого назвал сосудом избранным и великим проповедником своего Слова (Деян. 9:15); Иоанн в своих писаниях выразил то, что почерпал из этого сверхсвятого (*sacrosanctum*) источника Сердца. Но где можем найти что-нибудь подобное (не желаю, чтобы выглядело, что осуждаю) у Скота или Фомы, хотя и восхищаюсь проницательностью (*ingenium*) первого и даже почитаю святость второго? Почему в школе не философствуем о тех (библейских) великих писателях (*auctores*)? Почему не имеем их всегда в сердце, почему не держим в руках, и почему ими не ограничиваем свое горячее искание и исследование? Почему Аверроэсу посвящаем больше времени, чем Евангелию? Почему почти всю жизнь тратим на человеческие законы и сопоставляем различные мнения? Пусть это будет, если это кому необходимо, делом утонченных богословов; в тех писаниях,³⁸ несомненно, находится огненное крещение (*tyrocinium*) для каждого, кто хочет быть великим богословом.

Мы, которые при крещении заветовались словами Христа — если мы искренне заветовались, — должны были довольно рано, в родитель-

³⁴ Августин: Против манихейца Фауста 11,5; PL 42,248.

³⁵ Т. е. когда читаем Священное Писание.

³⁶ Т. е. схоластики.

³⁷ Как *doctor irrefragabilis* был известен Александр Галльский, который основал францисканскую школу богословия.

³⁸ Т. е. в Священном Писании.

ском лоне и наставлениях наших нянек, проникнуться учением Господа. Ведь проникает в самую глубину и дольше всего удержится то, что в себя принял этот еще не обработанный сосуд (*testula*) духа. Пусть наше первое детское слово будет «Христос», пусть самое раннее детство формируют его Евангелия. Особенно я хотел бы, чтобы Христа преподносили так, чтобы Его возлюбили дети. Строгость некоторых учителей имеет следствием то, что ученики могут возненавидеть науку прежде чем познакомятся с ней. Также существуют и такие, которые философию Христа сделали грустной и мрачной, хотя нет ничего на свете более приятного, чем она. Итак, пусть дети проводят время в этих упражнениях, пока потом не возрастут в «мужа, сильного во Христе».

Другие науки таковы, что в конце многие сожалеют о силах, которые на них истратил, и часто бывает, что люди, все до смерти старающиеся сохранить учения определенной науки, перед смертью отпадают от школы своего знаменитого писателя (*auctor*). Наоборот, счастлив тот, кого смерть застанет размышляющим об этих Писаниях.

Итак, мы должны желать эти учения от всего сердца. Давайте их обнимать, пребывать в них, целовать их, наконец, с ними умирать. Давайте преображаться в них — ведь духовные стремления переходят в нашу нравственность (*abeunt studia in mores*). Кто не в состоянии следить, пусть хотя бы чтят эти Писания как драгоценное сокровище Его Божественного Сердца.

Как мы, христиане, поклоняемся, как чтим, если кто-то нам покажет след, который оставили стопы Христовы! Почему не благоговейно почитаем и поклоняемся Его живой, дышащей иконе в этих книгах? Не прибегаем ли все вместе, со всего мира, если кто-то выставит ризу Его, чтобы могли к ней приложиться? Но даже если бы выставили всю мебель Его, ничего не может более выразительно и более истинно представить Христа, чем евангельские Писания. Деревянную или каменную скульптуру из-за любви ко Христу украшаем золотом и драгоценными камнями. Почему бы лучше не украсить золотом и драгоценными камнями и многим другим, что считается самым драгоценным, т. е. Писания, ведь они намного более приближают к нам Христа, чем любая картинка. Что эти последние могут показать, кроме Его телесного образа, и неизвестно, вообще то ли показывают; а эти священные Писания приносят живой образ Его всесвятого разума (*sacrosancta mens*) и образ самого Христа, который говорит, исцеляет, умирает, воскресает из мертвых. Наконец, Священное Писание так приближает Его в Его полноте, что Он был бы менее виден, если бы имели Его перед глазами.

О ГУМАНИЗМЕ

Введение

«Все мы нуждаемся в Эразме — как символе», написал в 1936 году великий историк Йохан Хейзинга (Johan Huizinga).

«Символ чего?» — спрашиваешь, наверное, ты. Жизнь Роттердамца, конечно, красива, интересна, значима — но ей не были бы удовлетворены сегодняшние агиографы и, конечно, еще меньше сегодняшние теоретики нехристианских образов жизни.

Что такое особенного в словах великого голландского историка и биографа Эразма? Могу тебе ответить лишь обобщенно: Эразма считают одним из самых значительных, если не самым значительным, *гуманистом* XVI века и, наверное, европейской истории вообще. Этот великий ученый, по словам историка гуманизма Хорста Ридигера (Horst Rüdiger), «предельно чисто (*in äussersten Reinheit*) воплощал гуманистические стремления своего времени» и «для большинства сторонников (идеи) человечности (*Anhänger des humanitas*)» был «*homo humanissimus*»,³⁹ человек, который лучше всех воплощал человечность. Слова Хейзинга означают: если сегодня действительно мы нуждаемся в Эразме как символе — значит, нуждаемся в гуманизме.

Знаю, что ты недоволен ответом и что иронически спрашиваешь: «А что такое гуманизм?»

Ответы на этот вопрос могут быть разными. Наш век был свидетелем многочисленных определений гуманизма в полемиках, которые инициировали так называемый «третий гуманизм» Вернера Йегера (Werner Jäger) и, позднее, появление структуралистского антигуманизма — но в них можно увидеть определенную фундаментальную двусмысленность. Первое значение этого поздно разработанного выражения⁴⁰ стандартные философские словари определяют как «движение духа, которое воплощают ренессансные “гуманисты” (Петрарка, Поджио/Roggio, Лоренцо Валла/Laurentio Valla, Эразм, Буда, Ульрих фон Гуттен/Ulrich von Hut-

³⁹ H. Rüdiger. *Wesen und Wandlung des Humanismus*. Hildesheim, 1966. S. 104.

⁴⁰ Впервые его употребил Нейтхаммер (Niethammer) в 1808 г. в смысле старшей, до-филантропической педагогики.

ten) и которое характеризует необходимость повысить и заново оценить достоинство человеческого духа с возвращением современной культуры, минуя средние века и схоластику, к античной культуре... движение, которое, если довести его до крайних логических последствий, не стремилось ни к чему иному, нежели к *вытеснению самого феномена христианства (phénomène chrétienne)*». ⁴¹ Как экспликацию этого движения времени Возрождения часто понимают и так называемый «новый гуманизм», который, наряду с характерной любовью к античности и свободой от теологических уз, характеризует философская обоснованность в понятиях Нового времени (философии Лейбница и Канта, и *Wissenschaftslehre* Фихте из 1794/1795, вместе с просветительскими взглядами о необходимости терпимости, с винкельмановым образом античности, схемой философии истории Руссо и видением Гердером духовной истории), и чьими представителями были В. Фон Гумбольдт, молодой Ф. Шлегель, Гете, Гельдерлин и Шиллер. ⁴² Во втором смысле «гуманизм» означает различные философские течения, которые просто исходят из разных определений *центрального значения человека* в гносеологии, морали и т. д. ⁴³

Остановимся на основном значении слова, ведь явно мы должны были бы стать гуманистами в этом смысле, если действительно нуждаемся в Эразме как символе. Что есть истинный гуманизм, каково его происхождение и суть? Позволь мне в качестве короткого ответа процитировать определение «исторически понятого гуманизма» в известном *Письме о гуманизме* Мартина Хайдеггера:

«Именно под этим именем о *humanitas* ⁴⁴ размышляют и к нему стремятся во время римской республики. *Homo humanus* ⁴⁵ противопоставляется *homo barbarus*. ⁴⁶ *Homo humanus* здесь Римлянин, который возвышает и облагораживает римскую *virtus*, ⁴⁷ с воплощением *paidei*-и, ⁴⁸ взятой от греков. Эти греки — греки поздней античности, и их наука преподавалась в философских школах; они относятся к *eruditio et institutio in bonas artes*. ⁴⁹ Так понятую *paidei*-ю перевели как *humanitas*. Настоящая *romanitas hominis romani* ⁵⁰ на самом деле существует в

⁴¹ A. Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 1980. P. 421.

⁴² См. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, изд. J. Ritter, Bd. 3, s. v. Humanismus. Basel-Stuttgart, 1974, столп 1218.

⁴³ См. *Lalande*, op. cit., p. 422–423.

⁴⁴ Т. е. человечность, гуманность; то, что человека делает человеком.

⁴⁵ Т. е. гуманный человек.

⁴⁶ Т. е. варварского человека.

⁴⁷ Т. е. мужество, доблесть.

⁴⁸ Т. е. образования, воспитания, культуры.

⁴⁹ Т. е. образование и обученность изящным искусствам.

⁵⁰ Т. е. римскость римского человека.

такой *humanitas*. Впервые гуманизм встречаем в Риме. Поэтому на Западе он является специфически римским явлением, которое вытекает из встречи римской и позднегреческой культур. Так называемое Возрождение XIV и XV столетий в Италии есть *renascentia romanitatis*.⁵¹ Поскольку речь идет о *romanitatis*, речь идет о *humanitas* и поэтому о греческой *paideia*. На греческий мир всегда смотрели как на позднюю античность, да и то еще на римский лад. И возрожденческий *homo romanus* стойков противопоставляется *homo barbarus*, а то, что является не-человеческим (*das In-humane*), в данном случае это мнимое варварство готской средневековой схоластики. К исторически понятому гуманизму всегда приписывается *studium humanitatis*, который простирается назад к античности, и, таким образом, всегда становится ее оживлением».⁵²

К сожалению, с таким определением исторически понятого гуманизма далеко не уйдешь, когда речь заходит об Эразме как символе: Роттердамец, который в стандартных энциклопедиях явно считается основным представителем гуманизма Возрождения, не имеет существенной связи с ценностями, которые должны быть характерными для этого духовного движения. Конечно, не является исторической случайностью то, что в Эразме сегодня часто усматривают символ ценностей, которые он сам никогда не восхвалял.

Роттердамец стал своего рода «Вольтером XVI века» (В. Дильтей). В поисках идейных предшественников французские просветители провозгласили его глашатаем гуманизма, торжественно отказывающегося от антигуманизма средневекового — значит, ортодоксального, мистического, традиционного, враждебного языческой античности теоцентризма. Ему посвятили апологетические статьи Пьер Бейль (Pierre Bayle) в своем *Dictionnaire historique et critique* (1702) и Дени Дидро в четырнадцатой тетради *Энциклопедии (Grande Encyclopédie, 1765)*. В XIX — начале XX вв. его считали символом антицерковного, либерального секуляризма, пока, наконец, не начали основательно его читать и серьезно исследовать. Читать Эразма и понять, что вообще представляет собой его гуманизм, это не простая задача. Его работы насчитывают около 10.000 страниц фолио, и если к ним причислить и письма, то получится около 6.000.000 слов.⁵³ Вопреки всему, «сегодня, при более глубоком чтении антиципаций Эразма принципов экуменического богословия, его звезда

⁵¹ Т. е. возрождение римскости.

⁵² Über den Humanismus, переведено по нем. фр. изданию R. Munier. Paris, 1964. P. 46–47, которое повторяет немецкий оригинал Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1951.

⁵³ По оценке G. Faludy. Erasmus of Rotterdam. London, 1970, цит. по нем. перев. Frankfurt am Main. 1974. S. 7.

опять стала подниматься».⁵⁴ В последние десятилетия написано много очерков, в которых по-новому оценена суть идей Роттердамца: ученые говорят о «возрождении» Эразма.

Для нас особенно значим факт, что, в отличие от просвещенческих ожиданий, это «интенсивное исследование Эразма привело к согласию в том, что Эразм, особенно в последние двадцать лет своей жизни, полностью посвятил себя богословию; его работа более или менее сконцентрировалась на Священном Писании и текстах отцов Церкви. Можно назвать — и мы должны это сделать — Эразма богословом и основателем современной теологии... Общим мнением стало, что гуманизм Эразма с самого начала служил высшим задачам, что он в основном думал о богословии» — так один из лучших современных специалистов по Эразму написал в своем очерке.⁵⁵

Конечно, такие заявления не означают, что цитированное утверждение Ридигера об Эразме как воплощении гуманизма потеряло силу; только *ты должен изменить свое представление о гуманизме*. Несомненно, возрожденческий гуманизм в Италии и в других местах часто означал и обновление язычества, отрицание христианского Предания и христианской Истины от имени античного видения человечности человека, но северный или немецкий гуманизм (и, конечно, во многом южный гуманизм) с такими воззрениями не имел ничего общего, хотя оба типа «гуманизма», по-видимому, связывало сопротивление средневековой культуре и огромное воодушевление заново открытой античностью. Возрожденческий гуманизм является лишь литературной рамкой разных идейных содержаний: «в своих источниках и своих видных представителях — это широкое культурное и литературное движение, которое по своей сути — не философское... Гуманизм не был ни религиозным, ни антирелигиозным, но был литературным и академическим (*scholarly*) направлением, к которому без какого бы то ни было эксплицитного дискурса о религиозных предметах могли принадлежать люди, которые более или менее искренне, или же лишь номинально, принадлежали той или иной христианской церкви».⁵⁶ Гуманизм Эразма, несомненно, определен особым возвращением к античности, но это возвращение по сути является пере-рождением патристиче-

⁵⁴ J. Pelikan. *The Melody of Theology. A Philosophical Dictionary*. Harvard/Cambridge/London, 1988. P. 74.

⁵⁵ R. Stupperich. *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*. Belin/New York, 1977. P. 10, 12.

⁵⁶ P. O. Kristeller. *Renaissance thought and its sources*. New York, 1979. P. 31, 69.

ского учения о причастности «древних», участия античности в «семенах» логоса, засеянных в каждое разумное существо. Для Отцов такой логос, который открывает нас для тайны Смысла, который делает нас «логическими», на самом деле — действительное участие в Слове Божественного Логоса, и поэтому позволяет понять христианскую семантику предхристианских и внехристианских культур и преданий. «Христианский гуманизм — это не открытие XVI века; Эразм или Томас Мор лишь заново, с трудом обнаружили освященный и благодатный путь лучших писателей древней Церкви». ⁵⁷

Это основное утверждение современного исследователя Эразма можем благодарно принять как герменевтический принцип; если сегодня хочешь говорить о гуманизме Роттердамца, ты должен критическую диалектику «Похвалы глупости» и «Разговоров» (которая по своей патетике кажется весьма близкой современному отношению к идейным течениям прошлого) рассматривать в рамках положительных эразмовых идей; а они основаны на новой оценке идей святых отцов и на таком отношении к античности, которому учит и которое поощряет именно патристика. Только так можно открыть себе дорогу к пониманию богословских творений Эразма, которые принадлежат к фундаментальным текстам западной духовной истории. Среди них, несомненно, и напечатанная здесь *Paraklesis*.

Эразм и словенцы

К сожалению, в Словении не замечается должного понимания Эразма, вопреки тому, что мы ему многим обязаны. Роттердамец оказал влияние на словенских гуманистов, которые писали по-латыни. ⁵⁸ Его влияние на генезис словенской реформаторской духовности пока еще недостаточно исследовано, но уже можно констатировать, что Эразм является «идейным предшественником и образцом и словенской, и хорватской реформации» и что он как мыслитель «занимает весьма значимое место в реформации в наших странах; о словенском и хорватском менталитете реформации сегодня можем сказать, что генетически происходит из основных фундаментов европейского гуманизма». ⁵⁹ Ссылаются

⁵⁷ F. Hermans. Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien. Paris/Brugges, 1948; цит. по Elias Mastroianopoulos: Hoi Pateres tes Ekklesias kai ho anthropos (Отцы Церкви и человек), 2. изд. Athenai, 1979. S. 77.

⁵⁸ См.: P. Simoniti. Humanizem na Slovenskem. Ljubljana, 1979.

⁵⁹ J. Pogačnik. Starejše slovensko slovstvo. Ljubljana, 1990. S. 134, 154.

на заявления самого Трубара (Primož Trubar, словенский реформатор, 1508–1586), что чтение «Парафраз» Эразма «очень помогло ему», и на факт, что он много раз цитирует Эразма. Не случайно Трубар на обложку своего словенского перевода Нового Завета 1582 года поместил портреты Лютера, Гуса и Эразма.

Жаль, что помимо редких исключений⁶⁰ словенские исследователи духовной истории до сих пор о великом гуманисте пишут с помощью возрожденческого категориального аппарата. Конечно, в их очерках нет откровенной лжи, но все-таки, там мало истины, поскольку фрагменты, вырванные из контекста Эразмовых критических мыслей, украшенные какой бы то ни было философской истиной, помещают на заранее подготовленную просвещенческую почву — и таким образом духовный лик Роттердамца хоть и неосознанно используется как украшение априорных духовно-исторических тезисов. Вот как о нем пишет историк словенской литературы:

«Эразм посвящал себя исканиям этического содержания жизни, которое должно иметь место и в церкви. Обряды должны, прежде всего, обновить душу. Идеалом больше не должна быть аскетика и связанное с ней пессимистическое мировоззрение, но жизнь, которая имеет свои ценности и свои радости. Для жизни должна воспитывать и школа, которая, таким образом, получила практические цели. Она должна воспитывать культуру духа и развивать свободную личность.

Эразм осознал, что идеалы можно постигнуть лишь последовательной борьбой. Он выступал против иерархии, против обрядовой помпезности в литургии и против суеверия. Главным было желание, чтобы христианство стало философией на основе Евангелия. Этому мешали аскетика, целибат и почитание святых мощей. Вкратце: церковь была обличена в своем мракобесии, незнании, суеверии и бессмысленности монашества, паломничеств и излишнего поста».⁶¹

Может быть, переведенный *Paraklesis* позволит тебе иначе посмотреть на начальные моменты словенской христианской философии.

⁶⁰ Npr. navedek R. Stuperricha v P. Simoniti. Humanizem na Slovenskem. Ljubljana, 1979, с. 233.

⁶¹ F. Jerman. Idejne prvine reformacije, в: 16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi (Obdobja 6). Ljubljana, 1986. S. 125.

Современная критика гуманизма

Новые трактовки наследия Эразма наверное еще не отвечают на вопрос, почему мы нуждаемся в Эразме как символе.

Не знаю тебя, мой незнакомец. Так много разных людей существует. Новая оценка содержания и характера христианского гуманизма Эразма, может быть, его от тебя еще более отделила. Может быть, ты готов простить рождающемуся неоязычеству остатки гуманистической ностальгии, но *христианский* гуманизм глубоко упрекаешь в том, что он ложен именно *как гуманизм*. Что он просто неправда, которая не нуждается ни в каких символах.

В размышлениях о критике христианского гуманизма и о возможной «актуальности» идей Эразма снова поможет письмо Хайдеггера о гуманизме. Невзирая на недостаточное понимание «исторического гуманизма», Хайдеггер суть гуманизма мыслил на несравнимо более глубоком уровне, чем словенские историки, поэтому его анализы до сих пор остаются основой — для преодоления гуманизма. В чем привлекательность размышлений Хайдеггера? Во-первых, в философском осмыслении различных исторических феноменов и граней гуманизма в вопросе о его сущности, т. е. в подчеркивании того, что исторически понятый гуманизм является лишь одним из вариантов гуманизма: «Если гуманизм вообще понимаем как стремление человека освободиться для своей человечности (*Menschlichkeit*) и в том найти свое достоинство, гуманизм всегда будет разным, в зависимости от того, как понимается человеческая “свобода” и “природа”». ⁶² Критика Хайдеггером гуманизма затрагивает не только обычное понимание гуманизма (например, просвещенческие представления об идеях Эразма, неогуманизм, «третий гуманизм» или разные современные философские направления), но и богословски обоснованный гуманизм, именно который и выявляет современное трактование идей Эразма.

Поскольку размышление Хайдеггера о сути гуманизма весьма абстрактно, от критики гуманизма идеи Эразма не может застраховать и тот факт, что гуманизм Эразма является такой интеграцией «гуманитета» в христианский гуманизм, которая основана на богословии Откровения и стремится к подлинно христианской, ортодоксальной теологии. Упреки ведь адресованы гуманизму вообще. Хайдеггер говорит и о *христианском* гуманизме, хотя и в контексте, который позволяет думать, что он

⁶² Op. cit., s.48.

пытается определить средневековое понимание человечности человека: «В широком смысле и христианство является гуманизмом, поскольку, по его учению, смысл всего есть спасение души (*salus aeterna*),⁶³ и история человечества разворачивается в рамках икономии спасения».⁶⁴ И в другом месте: «Христианин видит человечность человека *humanitas hominis (humanitas des homo)* в его отличии от *deitas*.⁶⁵ Человек в контексте истории спасения (*heilsgeschichtlich*) — это человек как “отрок Божий”, который узнает и принимает обращение / требование (*Anspruch*) Отца, во Христе. Человек не от мира сего, если мир понимается теоретическо-платонически лишь как переход в потусторонность».⁶⁶

В чем, для Хайдеггера, проблема любого гуманизма, включая и христианский? Ответ очевиден, если тебе известно, в каком отрицательном смысле Хайдеггер употребляет слово «метафизика»: «Пусть разные виды гуманизма и являются инаковыми по своей цели и фундаменту, по способам и средствам осуществления, по характеру своего учения, они все-таки едины в том, что *humanitas hominis humani*⁶⁷ определена по отношению к уже утвержденным (*feststehende*) объяснениям природы, истории и фундамента мира (*Weltgrund*), т. е. существующего в целом».⁶⁸ А поскольку это определенное объяснение называем «метафизикой», тогда, конечно, и «любой гуманизм — метафизичен».⁶⁹ Что стоит за этими выводами Хайдеггера, ведь я не могу поверить, что антигуманизм современников основан на рефлексированной *synkatáthesis*, в согласии с данной аргументацией. Можно сказать, что сегодня для многих метафизическое понимание человечности человека уже на самом отвлеченном уровне, т. е. как понятие *человечности*, является неубедительным и удушливым.

Как критика Хайдеггером традиционной метафизической онтологической предполагает восстание апофатического опыта человеческой мысли против (мнимого) катафатического тоталитаризма сущего Абсолютного, так и критика гуманизма вообще является объявлением войны (мнимому) катафатизму метафизической антропологии от имени апофатического опыта человечности человека. «Проблема трансценденции и Бога и проблема субъективности,

⁶³ Букв. вечное спасение.

⁶⁴ Op. cit., p. 48.

⁶⁵ Т. е. Божества.

⁶⁶ Op. cit., p. 46.

⁶⁷ Т. е. гуманность гуманного человека.

⁶⁸ Op. cit., p. 50.

⁶⁹ Ibidem.

которая несводима к сущности (*essence*) — и несводима к бытийной имманенции, — идут вместе». ⁷⁰ Но, под солнцем нет ничего нового, а мы видели немало экстатического опьянения древним злом. *Modernitas* стерла последний отпечаток интимности с человеческих сынов; опыт непостижимости человечности был в нашем времени выражен у разных марксистских, экзистенциалистских и структуралистских мыслителей, например, в размышлении о сути человека «как основной антропологической конституции человека, не имеющей содержания», ⁷¹ и других подобных дефинициях, которые можно найти у многих — от Сартра, Камю, Мерло-Понти до Лакана, Деррида, Фуко и англосаксонской «*philosophy of mind*». ⁷²

Опыт растленной и аутичной цивилизации, этоса, религии и науки в век войн и институционализированного разврата, посреди видимого мира смердит раскаленным железом апокалипсического зла, и опытно доказывает истину ответа Одиссея Циклопу: «я — Никто...»

И для постмодернизма антропологический катафатизм любого гуманизма выглядит невозможным, ведь *suffrir passe, avoir souffert ne passe jamais* — «страдание проходит, но память о страдании не проходит никогда», как когда-то записал Леон Блуа (Léon Blois). Просто сказано: человек для современного мироощущения непостижимая тайна, причем не как еще-не-решенная-загадка, но как непостижимый, вечный Незнакомец.

Хайдеггер на современном философском языке выразил онтологическое априори, «трансцендентальную рамку» антропологического апофатизма: человек, распятый между существованием и ничто, может быть непостижимым Незнакомцем, если он обязан несуществующему Бытию, Тайне всех тайн. Сама человечность человека открыта для тайны, которая одновременно — тайна открытости. Иначе говоря, человеческая направленность к Тайне соотносится с мистичностью человеческого существования; динамизм человеческой экзистенции есть дорога от загадочного существования в сверхсуществующую, непостижимую Тайну. Такой путь для Хайдеггера есть неметафизическая «человечность человека» — и любое определение от имени какой-либо возвышенной идеи, категории и т. д. является осквернением мистической полноты Челове-

⁷⁰ E. Lévinas. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Hague 1974, репринт. Paris, 1990. P. 33.

⁷¹ Ср. напр. R. Kalivoda. Der Marxismus und die moderne geistige Wirklichkeit. München, 1967. S. 101.

⁷² См.: G. Floistad (изд.). Contemporary Philosophy, vol. 4, Philosophy of mind, The Hague et al. 1983. P. 9.

ского, начала (=источника) Человечности и ее «эсхатологической» полноты (=сути), реализуемой в отпадении несущественного и случайного.

Словами Хайдеггера: «Суть человека заключается (*besteht*) в том, что он является чем-то большим, нежели лишь человеком...»⁷³ и «это большее означает: более подлинным, и поэтому более существенным».⁷⁴

В той мере, в какой хайдеггерианство просто отражает такой опыт, трудно ему сопротивляться. Но когда начинаешь искать конкретную мишень хайдеггеровской критики гуманизма, появляются проблемы и ты спрашиваешь себя, не попадает ли его критика в пустоту? Не потому, что предчувствие апофатического измерения человечности человека было бессмысленным, но потому, что на самом деле многие гуманисты — конкретно христианский гуманист типа Эразма — предполагают мистическое понимание человечности человека. *Не промахивается ли хайдеггеровская критика потому, что на самом деле существует, и поэтому возможна мысль о человеке, которая является метафизической, но не удушающей, мысль, которая вполне строго определяет человечность человека и путь к ее осуществлению — и при этом не угрожает человеческой апофатичности?*

Paraklesis и неуязвимость христианского гуманизма

Небольшая работа Эразма *Paraklesis, id est adhortatio ad christianaе philosophiae studium*, была написана как часть введения (которое, наряду с «Параклисом/Прошением», содержит еще и вступительное слово, посвящение и два значимых богословских текста: *Methodus* и *Apologia*) в его известное издание греческого оригинала Нового Завета.⁷⁵ Вернер Йегер (Werner Jäger) уже в 1934 году написал, что во введении в Новый Завет *Reformtheologie* (Теологическая реформа) Эразма представляется как единый, полностью оформленный мир. «Сила ее гравитации и завершенности достигли самой высокой точки».⁷⁶

Paraklesis обращен ко всем людям. Не только к богословам и не только к христианам: «Эразм имел в виду широкую прослойку гумани-

⁷³ М. Хайдеггер, *op. cit.* с. 106.

⁷⁴ *Op. cit.* с. 108.

⁷⁵ *Paraklesis* был рано и часто переводимым текстом: библиография всех изданий творений Эразма, *Bibliotheca erasmiana*, говорит о семи переводах на немецкий до 1522 года, 1529 г. — перевод на английский, 1616 г. — на голландский и 1620 г. — на шведский.

⁷⁶ *Scripta minora*, Band 2, Roma 1960. P. 127.

стически образованных людей, которые любили античность и думали, что могут обойтись без христианской истины».⁷⁷ *Paraklesis* простой текст, понятен и доступен любому, и поэтому, на первый взгляд, теологически бедноват и бессилён перед пронизательным взглядом современных критиков гуманизма, будь то Мартин Хайдеггер или кто-нибудь другой из плеяды «превзошедших» гуманизм. Речь идет о тексте, который, по-видимому, не имеет ничего общего со спекулятивным дерзновением и пронизательностью Николая Кузанского, св. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника, Евагрия Понтийского или Иоанна Скота Эриугены.

Метафизическая прочность и абсолютная неуязвимость «Прошения», как и многих других христианских текстов, которая не выражается *more philosophico*, находится в скрытых предположениях, в невыявленной метафизической рамке и контексте, в *conditio sine qua non* (обязательное условие) чтения из соборности духовного опыта, который единственный позволяет осмысленное понимание текста. В герменевтическом априори, о котором я тебе писал по поводу апофтегмы «Евпрепия».

Герменевтическая рамка, в которой ты должен читать «Прошение», следующая: Эразм показывает себя приверженцем Священного Писания, понятого в духе святых отцов, наследником александрийского богословского Предания, который при этом радуется участию дохристианской мысли в Логосе. Ты можешь видеть, как он учит в духе Отцов, что для проникновения в смысл Нового Завета нужна не рациональная *docilitas*, способность учиться, но, прежде всего, «аффективная», опытная, страстная и страждущая верность Истине. Видишь, как вдохновенность ортопраксией и искренностью этоса не отвращает его от священного таинства, от сакраментализма — истинный этос для него прямо основан на сакраментальной инициации, на священном таинстве. Видишь его апофатическое воздержание, которое не эксплицируется через отрицательный дискурс, но непосредственно, по вере входит в «сущность Власти святого, которая на нашем уровне — Священное Писание (*lógia*) (св. Дионисий Ареопагит)». Духовно-исторический контекст «Прошения» Эразма во всей его евхаристической простоте есть *renascentia*, возрождение святоотеческого богословия.⁷⁸

Из текста «Прошения» и отношение Эразма к схоластике выглядит совсем иначе, чем просвещенческое презрение; Эразм не пытается

⁷⁷ R. Stupperich, op. cit., p. 125.

⁷⁸ Ср. напр. P. Chrestou. Hellenikè Patrología, тет. 1, 1985, 2. изд., с. 317: «Эразма его воля к откровениям более духовного и евхаристического мышления привела к любви к отцам».

упразднить спекулятивную богословскую мысль, но хочет сместить ударения, хочет обогащения, новый фундамент. Рефлексию с помощью понятий мы не можем отвергнуть, хотя она и не является решающей для основания христианской экзистенции. Эразм заинтересован в возвращении от тонких теологических конструкций к жизненным источникам, «жизненному миру» богословия. В своих письмах он подчеркивает, что не хотел уничтожить понятийность средневековья, но хотел лишь *ad fontes revocare*, пригласить ее к источникам.⁷⁹

В таком духовно-историческом контексте становится ясным, что основой «библейского гуманизма» Эразма (Й. Линдебум / J. Lindeboom) является понимание раскрытия человечности человека в Писании, в святоотеческой антропологии и позднесредневековой мысли, которая «возвращается к своему источнику».

Что характерно для библейско-патристической антропологии?

Богатство ее анализов и в жизненном опыте обоснованных освещений самых разных аспектов Человеческого, ее определений скрытых структур, которые показывают нашу человечность, и особенно практических советов, как наше существо отмыть от наслоений нечеловеческого и демонического — нельзя сжать в несколько предложений. Для христианской веры начало, хайдеггеровский *Ur-sprung* человека, несомненно, определено библейским сотворением человека по «образу» Божию:

«И сотворил Елохим (=Бог) Адама (=человека) со своим выражением (по образу своему), с выражением Елохима сотворил его».

С тех пор как это откровение попытались выразить в понятиях философии, родилось учение о существенной непостижимости человека:

«Ничего нет необычного в том, что Сущее (*tò ón*) для людей непостижимо, если неудобопознаваем (*ágnostos*) уже и разум, который находится в каждом из нас?»⁸⁰

Спрашиваешь, как это учение понимало христианское Предание? Разными способами, но всегда как понятийную тематизацию одного и того же соборного опыта.

Одной из самых удавшихся концептуализаций этого церковного опыта человека является антропология «отца отцов», св. Григория Нисского. Из-за своего участия в Божьем, в иконическом⁸¹ повороте к об-

⁷⁹ Allen 4,319; 5,3; см. также: Ch. Dolfen. Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode. Osnabrück, 1936.

⁸⁰ Филон Александрийский. Об изменении имен 10.

⁸¹ В гр. переводе термин для древнееврейского *selem* есть *eikón*.

разу, человек для Григория определен «метафизически»; Логос сотворил его из-за сверхбилия доброты, причем не только как микрокосмос — дополняет Григорий греческих мудрецов. Бытие человека есть отражение красоты великой вселенной, макрокосмоса, но одновременно и гармония чувственного и духовного, доступного лишь мысли (*noetón*) — и из-за духовного элемента в своей природе человек является «другим Оним», как Григорий благоговейно выразил наше богоподобие: человек есть *mikrótheos*.⁸² Все это пока звучит как приготовление к «теоретическо-платоническому» (Мартин Хайдеггер) пониманию человека, по которому «человек не от мира сего».

По учению св. Григория, человек богоподобен не только из-за духовного элемента. Его образ, *selem*, проникает более глубоко: в христианской мысли весь духовный мир источает свет, невидимый для слепоты богоборцев и для отвлеченного *amor intellectualis*. Для Григория, апофатического богослова, человеческое «по образу Божию», которое есть дефиниция его происхождения, означает участие в апофатически непознаваемом Боге, означает человеческую непостижимость. Богообразность человека скрывается в его непостижимости и невысказимой личностной реальности: «Ибо кто познал ум (*noûs*) Господень (Рим. 11: 34)?» — спрашивает апостол.⁸³

Кто разумеет ум Господень? — говорит апостол (Рим. 11: 34). А я присовокуплю к этому: кто уразумел собственный свой ум? Пусть скажут утверждающие, что разумением своим объяли естество Божие, уразумели ли они себя самих? Познали ли естество собственного своего ума? Есть ли он что-либо многочастное и многосложное и поэтому умопредставляемое в сложности? Или ум есть какой-то способ соединять разнородное? Но ум прост и несложен; как же он рассеивается в чувственной многочастности? Отчего в единстве разнообразное? Как в разнообразии — единое? Но нашел я решение этих недоумений, прибегнув к слову Божию. Ибо сказано: Сотворим человека по образу нашему и по подобию (Быт. 1: 26). Образ, пока не имеет недостатка ни в чем представляемом в первообразе, в собственном смысле есть образ, но, как скоро лишается в чем-либо подобия с первообразом, в этом самом не есть уже образ. Поэтому, так как одним из свойств, усматриваемых в Божием естестве, является непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет

⁸² О сотворении человека, PG 44, 180 A.

⁸³ Св. Григорий Нисский. О сотворении человека, PG 44, 153–156.

сходство с Первообразом. Если бы естество образа оказалось постижимым, а Первообраз был выше постижения, то эта противоположность усматриваемых свойств обличила бы погрешительность образа. Но как не подлежит познанию естество нашего ума, созданного по образу Сотворившего, то имеет он точное сходство со Сверхсущностным, непознаваемостью своею отличая непостижимое свое естество.

Значит, если непознаваем Бог, непознаваем и тот, кто создан по Его подобию. Поэтому человека, как и Бога, можем познать лишь апофатическим способом — и лично. Так современный русский богослов определяет мистическое измерение природы, которую патристическое богословие называет проникновением в тайну личности:

«...Понятие личности предполагает свободу по отношению к природе, личность — свободна от своей природы, она своей природой не определяется. Человеческая ипостась может самоосуществляться только в отказе от собственной воли, от того, что нас определяет и порабощает естественной необходимостью. Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено».⁸⁴

Действительность связи между непознаваемым человеком и непознаваемым Богом подтверждается в динамизме духовной, аскетической, молитвенной экзистенции — в процессе обоживающего преображения, возвращения к предвечному и предсущностному Источнику.

Последний смысл такого «антропологического» учения Писания и Отцов, их взглядов на человеческую суть, на то, что непременно остается в человеческом естестве, раскрывается в эсхатоне, о котором говорит Новый Завет: в обещании обожения (*théosis*). В обещании, по отношению к которому человеческая мысль осознает всю свою нищету:

«Дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались участниками Божеского естества (*theías koinonoi phýseos*)» (2 Пет. 1:4). «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что́ будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны (*hómoioi*) Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2).

Не забывай: «Прощение» Эразма является введением в Новый Завет. Библейско-патристическая, апофатическая и персоналистическая антропология богообразности, как и эсхатологическое предчувствие обожения, определяют человечность человека как невыразимую

⁸⁴ В. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 93.

и непознаваемую данность, как задание, как возможность губительной бездны, как тайну при-ходящей теозы (обожения): это и есть скрытый контекст антропологии Эразма.⁸⁵

Я, конечно, не утверждаю, что Эразм, наподобие некоего *arscipit'a*, в сердце скрывал развитую антропологию в духе св. Григория как ключ, без которого нельзя понять «Прощение». Ты должен знать, что критика христианского гуманизма эразмовского типа, которая захочет быть анти- или пост-гуманистической (чтобы антигуманизм был философски необоснованным достаточно одного желания), не имеет право не учитывать мистическое, библейско-патристическое понимание человеческого естества, которое и является духовно-историческим контекстом христианского гуманизма. О «метафизичности» (в смысле Хайдеггера) христианского гуманизма можно говорить только в том случае, если в нем отсутствует личностный апофатизм, отсутствует учение о богоподобии, отсутствует учение об обожении, отсутствует халкидонское учение о неслиянном и нераздельном единении апофатической человеческой и Божьей природ. Охотно верю, что противники христианства хотели бы полемизировать именно с таким «христианским» гуманизмом, но его трудно найти...

Для всех остальных любовь и соборность опыта может быть ключом, с помощью которого «Прощение» понятно тому, кто непосредственно вступает в близкий контакт с Ним, инаковым из Ничто и более сущим, чем Существование, по ту сторону всех онтологий, верит, а вскоре и сверх-разумно *познает*, какое понимание человеческой «природы» предполагает Писание; какое понимание предполагает факт, что человек по своей предвечной определенности является открытым для того преобразующего объятия, что он — *sarax Dei*.

«Что иное собою представляет Иисусова философия, которую Он сам называет “перерождением”, как не восстановлением совершенно сотворенного естества?»⁸⁶ Богочеловек не открывает нам лишь личностную истинность Сверхсущественного Бога, но одновременно в себе показывает суть человека и лик уникальным образом обоженной, в Божью ипостась укорененной человеческой природы.

⁸⁵ См.: *D. Cipriani. Fonti patristiche dell'antropologia di Erasmo da Rotterdam. Presenza di Origene e Agostino negli scritti antiluterani 1524–1527; в: Antonianum. 1987, 62. P. 271–288.*

⁸⁶ *Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae?*

Слово символ, *sýmbolon* происходит от глагола *symbállō*, который означает «бросаю вместе, соединяю, ставлю вместе». Символом как знаменем определенной связи в античности изначально был деревянный, каменный или черепичный предмет, который переламывали при заключении договора или в торжественном завете дружбы. Если друзья встречались после многих лет, неузнаваемые из-за приобретенных морщин, которыми *páthos* жизни и времени изменил их облик, тогда они соединяли *sýmbolon* и узнавали друг друга. И если бы встретились их дети, после их смерти, *sýmbolon* мог засвидетельствовать живое присутствие того, что было. На церковном греческом языке символ означает исповедание веры.

Если нам Эразм нужен как символ, это просто означает, что основные идеи, выраженные в его трудах, и сегодня — и навсегда — являются знаменем *соборности* всех, кто нуждается в Эразме, как символе гуманизма, в той мере, в какой нуждаемся в *христианстве*: в истине Божьего и человеческого, предчувствованной в античности, откровенной в Сыне, засвидетельствованной в Писании, и которая живет в Духе.

VII АПОФАТИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА

Дионисий Ареопагит

О Дионисии я тебе уже писал. Его повторное присутствие, конечно, является знаковым.

Бытие, ничто, сущее, святое как свободные движения в сверхпознаваемом, церковном воспевании Таинства — возводят здание другой мысли. Тленное существование человека-тайны, опознанной лишь «теми, которые внутри» — в слезах этического — становится даром. «Отсутствие имени переходит в имя отсутствия, в имя Отсутствующего. Прежде всего потому, что раскрывает отдаленность: имя Отсутствующего дается в веровании, когда неудача именований обнаруживает безумие возможных смыслов, которое возрастает по мере приближения к единому полюсу: отказ от (*démission*) смысла понуждает мыслить не-смысленное направление перешагивающего значения (*signification*)...» (Ж. Л. Марион).

Духовный подъем — и, вероятно, смысл — этого увлеченного, литургически-дарующегося танца гимнического мышления — это *Красота*.

Дионисий — мыслитель Красоты.

О НЕБЕСНОЙ ИЕРАРХИИ¹

Что всякое божественное осияние, по благодати Божией разнообразно в то, о чем заботится Промысел, проходящее, не только пребывает простым, но и единотворит осияваемое

1. «Всякое даяние благое и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак. 1:17). Но и всякое исхождение движимого Отцом светосвечения, благодатно в нас приходящее, вновь как единотворяющая сила, возвышая, нас наполняет и обращает к единству и боготворящей простоте Собирателя Отца (ср.: Мих. 2:12; Ин. 17:21). Ибо «из Него все и в Него», как сказало священное Слово (ср.: Рим. 11:36).

¹ *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Сочинения. СПб, 2002, перевод Г. М. Прохорова.*

2. Итак, призвав Иисуса, Отчий «Свет», сущий, «истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир»,² через Которого получили мы доступ к светонаначальному Отцу, восклонимся, насколько это возможно, ввысь к переданным отцами осияниям священнейших Речений³ и, сколько есть сил, будем созерцать ими для нас символически и возводительно открытые иерархии небесных умов⁴; и начальное, и сверхначальное светодающее богоначального Отца, показывающее нам в изобразительных символах блаженнейшие иерархии ангелов, невещественными и недрожжащими очами разума восприняв, вновь от него устремимся к простому его сиянию. Оно никогда не покидает ведь своей единой сердцевины⁵, благолепно умножаясь и исходя для возвышающего и единотворящего смешения⁶ всех, о ком заботится Промысел, пребывает внутри себя прочно и неколебимо утвержденным в неподвижном тождестве и воссияет для восклоняющихся к нему подобающим образом, по их мере, и единотворит соответственно своему простому единству. Ибо невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводительно окутанным пестротой священных завес⁷, соестественно⁸ и подходящим для нас образом Отческим промыслом снаряженным.

3. Почему и Совершенноначальное Священноустановление, удостоив нашу преподобнейшую иерархию быть надмирным⁹ подобием небесных иерархий и испещрив упомянутые невещественные иерархии материальными образами и сочетаниями форм, предоставило нам соразмерно себе подниматься от священнейших выдумок до простых и безобразных возведений и сопоставлений, поскольку невозможно на-

² Ин 1:9.

³ Т. е. Священного Писания.

⁴ *Схолия*: Умами и эллинские философы называют умные, или ангельские, силы, поскольку каждая из них есть всецело ум и полнотой существа обладает как осуществляемый в своем собственном виде живой ум...

⁵ *Схолия*: Сердцевиной он называет сокровенное, ибо для всех, кто вне его, оно невидимо.

⁶ *Схолия*: Обрати внимание на слово «смешения» (σύγκρασις) и на то, почему Божество, будучи единым, множится.

⁷ *Схолия*: «Завесами» он называет то, что в Писаниях о Боге говорится «телесно», например, путем именованья человеческих членов или каких-то способностей. И заметь, что помимо образов и символов невозможно нам, во плоти сущим, увидеть невещественное и бесплотное. Именно это, скорее всего, показывают и завесы в Скинии, как он здесь намекает.

⁸ *Схолия*: «Соестественно» сказано вместо «родственно», «сродно».

⁹ *Схолия*: «Надмирным» надо понимать как — не чувствами воспринимаемым, умом постижимым и превышающим наш мир. И заметь, о каких он говорит «образах и сочетаниях форм», то есть изображениях, каковые далее он и перечисляет.

шему уму возвыситься до этого невещественного подобия небесных иерархий и *их* созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему вещественным руководством¹⁰, понимая, что прекрасные явления суть отображения невидимого благолепия, и воспринимаемые чувством благоухания — отпечатки распространения умопостигаемого, и материальные свету — образы невещественного светодаяния, и обстоятельные священные поучения¹¹ — *способ* свойственного уму насыщения созерцанием, и чины здешних порядков — *отражения* гармоничного с божественным свойства упорядоченности, причастие в божественнейшей Евхаристии — *знак* приобщения Иисусу; и все иное дано небесным существам надмирно¹², а нам образно (*символически*). Ради этого-то нашего, *по нашей* мере, обожения человеколюбивое Совершенноначалие, раскрывая нам небесные иерархии и делая сослужебной им нашу иерархию, описало наднебесные умы в священнописанных сложениях Речений¹³ соответственно нашей силе путем уподобления их богообразной священности доступным чувствам образам, чтобы посредством воспринимаемого чувствами возвести нас к постигаемому умом и с помощью священнозданных символов — к простым вершинам небесных иерархий.¹⁴

¹⁰ *Схолия:* «Вещественным руководством» он называет возведение посредством именуемого вещественным к представлению о том, что превышает чувства.

¹¹ *Схолия:* «Обстоятельные поучения» — это более пространные разъяснения с помощью того, что мы видим и с чем имеем дело, представляющегося мышлению единым и совокупным умопостигаемого.

¹² *Схолия:* «Надмирно» надо понимать как «недоступно для чувств», но умопостижимо и превыше нашего мира.

¹³ *Схолия:* То есть в священно составленных словах о них в Писаниях.

¹⁴ *Схолия:* Ничто этим блаженным не названо как придется, но *все* — с большим знанием и подлинно с благочестием. Поскольку же он говорил, что священный порядок осуществляется — чтобы быть нам доступным — с помощью вещественных символов, *словесных* распространений и творений, являясь отпечатком и подражанием свойственного ангелам священного устройства, он по справедливости назвал их верховный священный сан «вершиной». Специалисты ведь обыкновенно называют вершиной чистейшее *проявление* данной сущности, из какового сущность прямо, то есть непосредственно, постигается. Так, скажем, вершина души — ее чистейший ум, а вершина любви — пламенное влечение к высочайшему и божественнейшему. И у нашей иерархии и тайноводительного устройства вершина — ее «чистейшее», с которым она связана и которое близко к нематериальному. Чистейший же у нас символ — вершина неизобразимых, простых и бестелесных таинств, к которой связанная с ней *ангельская* иерархия восходит, словно к высшему священному сану у людей, и возводит посредством образов к чистым созерцаниям умом постигаемого совершенства, по справедливости называемого вершиной здешнего телесного и имеющего материальный образ.

О том, что божественное и небесное подобающим образом выявляется и неподобными ему символами

1. Итак, следует, как я полагаю, первым делом изложить, что мы считаем целью всякой иерархии и что пользой от участников каждой из них, а потом — воспеть небесные иерархии согласно показанию о них Речений, и соответственно им рассказать, в каких священных образах священнописания Речений представляют небесные порядки и до какой степени простоты надо с помощью этих изображений возвыситься, чтобы нам, подобно многим, не полагать нечестиво, будто небесные богообразные умы — некие многоногие и многоликие существа, имеющие вид домашних быков, диких львов и криво-клювых орлов (ср.: Иез. 1:10–11), или же пернатых, похожих на волосатых, птиц (ср.: Ис. 6:2; Иез. 1:6–11) и не воображать некие огненные колеса над небом (ср.: Иез. 1:15–21), и материальные престолы, нужные Богоначалию для восседания (ср.: Дан. 7:9; Откр. 4:2), и неких разномастных коней (ср.: Зах. 1:8) и архистратигов-копьеносцев (ср.: Ис. Нав. 5:13; 2 Мак. 3:25), и все прочее, что священнообразно передано нам Речениями в пестроте выявляющих символов. Богословие ведь решительно воспользовалось поэтическими¹⁵ священноизмышлениями применительно к не имеющим образа умам, изучив, как сказано, наш ум, предусмотрев свойственную и прирожденную ему способность возведения и создав для него возводительные священнописания.

2. Если же кому-то представляется, что священные сложения¹⁶ надо воспринимать как *изображения* простого, самого по себе непознаваемого и нами невидимого, но написанные в Речениях образы святых умов кажутся нелепыми и весь этот театр ангельских имен, скажем так, грубым¹⁷, то

¹⁵ *Схолия*: Заметь, что Писание воспользовалось некими поэтическими измышлениями для руководства человеческой мыслью, неспособной все-таки воспринимать учение о *чем-то* большем. Ведь небесные символы сходятся, как говорит этот священный муж, с фантазиями поэтов (под поэтами же разумей, например, почитаемых эллинами, как-то: Гомер, Гесиод и прочие), или с поэтическими, как бы пластическими, набросками. Ибо мудрое Божье снисхождение, зная немощь нашего ума, неспособного к более высокому созерцанию, создав родственный ему подъем, таким образом сделало доступными *его* восприятию архангельские порядки, — показав их не такими, каковы они поистине, но такими, какими мы можем их воспринять. Так что не представляй себе ничего чуждого небесным *силам*.

¹⁶ Т. е. Сединение чувственного и духовного в символе.

¹⁷ *Схолия*: Грубым, мне кажется, он называет странный и как бы далекий от принятого метод и способ творчества. Почему он и называет это театром, поясняя, что написанные образы святых ангелов не отражают истину. Ибо на деле они не таковы, какими их представляет Священное Писание, но они *изображаются так*, чтобы мы постигли их величие. Сам же божественный Дионисий старается собрать сказанное о них и показать, что ангельские порядки можно благодаря разъяснению мыслить так, как сказано.

говорит он, что, приступая к творчеству телесных *изображений* совершенно бестелесного, богословам надо, чтобы *его* представить, создавать близкие и по возможности родственные образы, заимствуя их у существ наиболее нами почитаемых, в какой-то мере невещественных и пребывающих выше *нас*, не сообщая небесным богообразным простотам¹⁸ *ничего* предельно земного и многообразного (ибо первое способствует нашему возведению и не низводит надмирные явления до представляющегося нелепым несходства, а второе и божественные силы беззаконно оскорбляет, и наш ум вводит при этом в заблуждение и, пожалуй, в несвященные сочетания, *так что* скоро он может начать воображать, что сверхнебесная сфера полна некими львиными и лошадиными стадами, песнопениями в виде мычания, птичьими стаями и другими живыми существами¹⁹ и вещами менее почтенными, сколько их описывают по всему неподобные, склоняющие к нелепому, ложному и страстному²⁰ уподобления будто бы выявляющих Речений), но поиски, как я полагаю, истины открывают священнейшую премудрость Речений, вполне предусмотревшую при изображении каждого из небесных умов, чтобы и божественному, можно сказать, не было нанесено оскорбление, и чтобы мы, приземленные, не оказались пораженными страстью к низменности образов. Причиной же того, что с достаточным основанием выставляются изображения неизобразимого и виды безвидного, можно называть не только присущую нам неспособность непосредственно достигать умственных созерцаний и нужду в возведении *к ним* с помощью свойственного и сродного *нам*, каковое предлагает доступные нам формы²¹ для созерцания бесформен-

¹⁸ *Схолия*: Богообразными простотами он называет умопостигаемые существа, ибо они невещественны и совершенно несложны, не будучи смесью и сложным сочетанием элементов; из таких состоят ведь тела, а эти бестелесны.

¹⁹ *Схолия*: «Другими живыми существами» он называет такие, как лошади, мулы и тому подобные; «вещами же менее почтенными» — такие, как престолы как бы из дерева, колеса, мечи из железа, как меч, извлеченный на Валаама (ср.: Чис. 31:8), и тот, который видел Давид, о чем сказано во Второй книге Царств (ср.: 2 Цар. 23:16), и как бы деревянные колесницы (ср.: 1 Цар. 6:14).

²⁰ *Схолия*: Он говорит «страстному» потому, что образ льва служит неким знаком ярости, а вид тельца — похоти, каковые страсти и являются великими. Подобиями же он называет уподобляющие вымыслы. Так, Иезекииль говорит, что он видел «подобие престола» (ср.: Иез. 1:26) и подобие льва (ср.: Иез. 1:5), что показывает образность представляющегося в фантазии. Потому-то и сказано «неподобные подобия»: не всех подобными видит пророк, но одних так, а других этак. Но и те совершенно неподобны, о которых думают, что они подобны, ибо ничего общего со львом, или тельцом, или прочими *животными* на деле они не имеют. А что показывает неподобие, ты найдешь в дальнейшем.

²¹ *Схолия*: Заметь, что бестелесное бесформенно. Так что, когда слышишь о Сверхсущественном «во образе Божиим существующий» (Фил. 2:6), разумеешь, что Он не отличается от Самого Отца. Это ведь показывают и *выражения* «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15) и

ного и нас превосходящего, но и то, что мистическим Речениям более приличествует скрывать с помощью умолчаний и священных загадок и держать недоступным для многих священную, тайную и сверхмирную истину *небесных* умов. Ибо не всякий священ, и «не у всех, — как говорят Речения, — разум» (ср.: 1 Кор. 8:7).

Если же кто-нибудь сочтет, что иконография нелепа, и скажет, что стыдно столь оскорбительные изображения предлагать богообразным и святейшим *небесным* чинам, тому достаточно сказать, что образ изъяснения священного двояк²².

3. Один, как то естественно, заключается в создании образов, подобных священным прототипам, а другой — в формотворчестве образов Неподобных до полного несходства и инаковости. Конечно же, таинственные предания выявляющих Речений воспевают чтимое Блаженство сверхсущественного Богоначалия иногда как Слово²³ (Ин. 1:1), как Ум (ср.: Рим. 11:34), как Сущность, — чтобы показать подобающую Богу разумность, ее мудрость, по-настоящему сущее существование и истинную причину существования того, что существует; представляют Его и как свет (ср.: Ин. 8:12; 1 Ин. 1:5), называют и жизнью²⁴ (ср.: Ин. 14:6). Хотя эти священные образы и более возвышенны, и кажутся имеющими некоторое преимущество перед материальными, однако же и им недостает богоначального сходства с Истиной (ибо Она превыше всякой сущности и жизни, так что никакой свет охарактеризовать Ее не может, и всякое слово и ум неизмеримо отстоят от подобия Ей). И иногда теми же самыми Речениями Она сверхмирно воспевается в отрицательных определениях, называющих Ее невидимой²⁵, беспредельной, неместимой и прочим и

«видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Так и святой Василий толкует в Слове к своему брату о различии сущности и ипостаси.

²² *Схолия*: Заметь, что Божество воспевается двумя путями: или как подобное всему, ибо в Нем все содержится, или как неподобное, ибо Оно — ничто из всего.

²³ *Схолия*: Заметь, почему говорится, что Бог есть Слово и Ум в выражениях: «Кто познал ум Господень» (1 Кор. 2:16) и «И было слово Господне ко мне, говорящее» (Мер. 1:4) и прочих. О разумности же Бога он говорит не для того, чтобы показать, что Бог разумен как причастный разуму, это ведь очевидно, но потому что Он есть Сама-по-Себе-разумность (αὐτολογιότης), целиком будучи Логосом. Сущность же Божию имеют в виду, когда говорят: «Я есмь Сущий», «Сущий послал меня» (Исх. 3:14), «но Ты тот же» (Пс. 101:28). Ведь от глагола «быть» и от «сущего» происходит «сущая» и производное «сущность», или «существование».

²⁴ *Схолия*: Заметь, что Бог называется «жизнь», «свет», «ум» и «сущность» не в собственном смысле слова, но как их причина (этиологически). Ибо Он выше них и не таков, каковы они.

²⁵ *Схолия*: Заметь, что и то, что говорится о Боге в порядке отрицания, как-то: «невидимый», «непостижимый» и прочее таковое, суть неподобное, ибо являет не то, что Он есть, но то, чем Бог не является. Так *говорит* и Григорий Богослов.

указывающих не на то, чем Она является, но на то, чем Она не является. Это ведь, как я думаю, и более применительно к Ней точно, поскольку, как учит тайное священное Предание, мы правы в том, что Она не существует так, как существует что-либо из сущего, но мы не знаем Ее сверхсущественной, недоступной для мысли²⁶ и невыразимой неопределенности. Таким образом, если отрицания²⁷ применительно к божественному истинны, а утверждения не согласуются с сокровенностью невыразимого, то для невидимого гораздо более подходяще выявление через неподобные образы.

Таким образом священнописания Речений чтут²⁸, а не бесчестя небесные чины, изображая их в неподобных им формах и таким образом показывая, что они надмирно пребывают за пределами всего вещественного. А что неподобные образы возвышают наш ум лучше, чем подобные, я не думаю, что кто-либо из благоразумных людей стал бы оспаривать. Ибо в более ценимых²⁹ священных изображениях мож-

²⁶ *Схолия:* «Недоступной для мысли» он говорит, имея в виду не слабоумие, а что никто не может Ее помыслить. Неопределим же Бог как не подпадающий ни под какое определение, но Сам являясь пределом всего и все в Себе определяя; под определение Он не подпадает, потому что определения складываются ведь из утверждений, а утверждения к Богу неподходящи как лгушие, Ибо Бог выше таких как не являющийся сущностью, но превышающий сущность.

²⁷ *Схолия:* Он говорит, что не только применительно к Богу, но и применительно ко всему божественному, то есть к умозримому после Бога, отрицания истинны, а утверждения неподходящи. Так, утверждения неподходящи, когда Бога или умные силы мы называем жизнью или светом, ибо ни некоей жизнью, существующей благодаря вдыханию и выдыханию, ни светом, видимый и делающим видимыми предметы, таковые не являются, но они — нечто высшее этого. Отрицательные же определения в какой-то мере лучше подходят умопостигаемому. Мы ведь говорим, что они невидимы, и думаем, что они недоступны зрению. Что же такое само Неявляемое, разум, похоже, ни исследовать, ни представить не может. Хотя и кажется, что слова «свети «жизнь» показывают, что Он такое, но и они нисколько не проясняют, что такое Бог.

²⁸ *Схолия:* Смотри, как хорошо оправдал он то, что небесное, или же, *вернее*, его изображение, напоминает животных. Ведь если во всем сущий Бог ни в чем не имеет ничего родственного Себе, то естественно, что совершенно ничто не может Его явить. Но далее мы другим методом богословствуем, говоря о том, чем Бог не является, что он называет — «через неподобные». Так же к небесным силам, каковые суть ниже Бога, богословы подошли искусно, ничему из умопостигаемого их не уподобив, но позаимствовав сходство у воспринимаемого чувствами, каковое он называет лишенным чести, сделав это к их чести, чтобы уподобление ему было мнимым, а не истинным. Ведь если уподобляемый льву многоногий и многокрылый *ангел* разумен и невещественен, не ясно, что он надмирно превзошел материальное и мыслимое нами?

²⁹ *Схолия:* Вот и другое соображение, исходя из которого *Писание* использовало такие уподобления для небесных сил. Ведь если бы оно воспользовалось более чтимыми образами, говоря, например, что божественные силы златовидны или блистающи, слышащие полностью согласились бы, получая уверенность от того, что их так ценят люди. Потому-то и привнесло *Писание* неподходящие и постыдные образы, — чтобы, точно зная, что *небесные силы* не таковы, мы стремились отыскать истину о них настоящих.

но и обмануться, полагая что *реально* существуют некие златовидные небесные существа и световидные, сверкающие прекрасные мужи, облаченные в светлую одежду, сияющие безвредным огнем³⁰ (ср.: Мф. 28:3; Мк. 16:5; Деян. 1:10; Откр. 4:4), и прочие подобные красоты, при помощи которых богословие изобразило небесные умы. Поэтому, чтобы не пострадали те, кто не представляет ничего выше явленных красот, возвышающая премудрость святых богословов священо нисходит до представляющегося странным несходства, не позволяя нашей приземленности успокаиваться, останавливаясь на неподходящих³¹ образах, побуждая к *действию* то возвышающее, что есть в душе, и уязвляя ее безобразностью *этих* сложений, чтобы даже чрезмерно приземленным людям показалось недопустимым и невероятным, чтобы сверхнебесные божественные видения воистину были схожи со столь низким. А кроме того, следует принять во внимание и то, что нет совершенно ничего из сущего³², что было бы лишено причастности красоте, поскольку, как говорит истина Речений, «все хорошо весьма» (Быт. 1:31).

4. Так что можно от всех них получить в уме прекрасные созерцания и из вещественного *материала* создать для *существ* умопостигаемых и разумных упомянутые неподобные подобия, хотя *существа* разумные существуют иным образом, нежели это уделено воспринимаемым чувствами. Ибо ярость бессловесных рождается из страстного порыва, и их порожденное яростью движение исполнено всяческого неразумия, а у существ разумных ярость следует понимать иначе — как обнаруживающую, на мой взгляд, их мужественную разумность и несмягчаемую верность богообразным и непревратным устоям. Точно так же похоть у бессловесных мы называем некое безмысленное и низменное влечение, неудержимо возникающее у подверженных изменениям от естественно-го движения, или спаривания, и безрассудную власть телесного желания, толкающую всякое животное к чувственно вожделенному. Когда же мы, применяя неподобные подобия к *существам* разумным, приписываем им влечение³³, его следует понимать как божественную любовь к превыша-

³⁰ *Схолия*: Огненным пламенем, о котором идет речь, являются не обжигающие, но живительные божественные сущности.

³¹ *Схолия*: Заметь, почему непозорно состоять из материальных *предметов* символам [умопостигаемого].

³² *Схолия*: Заметь, что ничто из сущего не лишено причастности красоте. Следует также заметить, что понимается под страстью у бессловесных и что — у словесных и како-во вожделение у тех и у других.

³³ *Схолия*: Заметь, что влечение *существ* умопостигаемых есть неудержимая любовь к Богу, Какогого он называет Невещественностью.

ющей слово и разум Невещественности и неуклонное и неослабное желание сверхсущественно чистого и бесстрастного созерцания и поистине вечной умственной причастности этому чистому высочайшему сиянию и незримому творящему прекрасное Благолепию. И неудержимость давайте воспримем как стремительность и необратимость, воспрепятствовать которым ничем невозможно по причине беспримесной и неизменной любви к божественной красоте и всецелого уклонения к воистину Желанному. Да и сама бессловесность и бесчувственность бессловесных животных или бездушных вещей мы справедливо называем отсутствием разума и чувства; что же касается нематериальных умственных существ, то мы достойным святого образом признаем их, как сверхмирных, превосходство над нашим переходящим телесным словом и материальным, чуждым для бесплотных умов, чувством.

Можно, стало быть, не обманывающие образы небесного творить и из наименее чтимых частей материи³⁴, поскольку и она, получив бытие от истинно Прекрасного, во всяком своем материальном порядке имеет некий отзвук умственного благолепия, и с их помощью можно быть возводимым к невещественным архетипам, воспринимая подобия, как сказано, неподобно и одно и то же не одинаково, но гармонично и соответствующим образом разграничивая особенности умственного и воспринимаемого чувствами.

³⁴ *Схолия*: Наименее чтимой материей он называет всякую телообразную природу, упорядоченную Богом в разнообразии одушевленных, неодушевленных и прочих видов; «умственной» же «красотой» — то, что говорится о Боге, умеренные и неясные образы чего мы находим в сущем, как-то: просто бытие, бытие живым, чувствование и тому подобное. Что от Бога и вся материя имеет бытие, — ни одно разумное слово этому не может противоречить. И она несет сама в себе доказательства того, что от Бога и появилась она, и *Им* была упорядочена. Так что всякий материальный порядок имеет некие смутные и неясные *черты* подобия и сходства с умственным. Ибо как умственные *существа* способны, насколько это возможно, воспринимать промыслительные исхождения от Бога, и, будучи живыми, животворятся превышающим всякую жизнь Богом, и имеют силы для благодетельного содействия, и некое сверхмирное движение, так и материальное, все вместе и по частям, имеет возможность соответствующим себе образом воспринимать промысел Божий и оживать, и может стать жизнью, как *сказано*: «Да произведет земля душу живую» (Быт. 1:24), — и еще: «Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (Быт. 1:20). Но благодетельных сил преисполнены и произведения земли, как показывает использование растений и металлов, И материальное обладает движением, ведущим последовательно к рождению в бытие и гибели, и принимает порядок, Богом предложенный и предлагаемый. Но *материальному* свойственно и просвещаться присутствием разумных сил, как при воскресении Господа, когда ангел блистал и освещал окрестность. *Всем* этим обладает претерпевающая материя, но не так, как *обладают* действующие умственные *силы*. Почему и говорится, что она имеет *это* как последний отзвук. Что же такое подражание и последний отзвук, я поясню в Слове «О божественных именах».

5. И мы откроем, что мистические богословы священно применяют таковое не только для выявления небесных порядков, но бывает что и к самим проявлениям Богоначалия³⁵. И иногда воспевают Его, *черна образы* у чтимых явлений, как-то: Солнце правды (Мал. 4:2), как-то: утренняя звезда (2 Петр. 1:19; Откр. 22:16), в уме священно восходящая, и как свет, неприкрыто умственно озаряющий; а иногда — у средних, как-то: огонь, светящий, не причиняя вреда (см.: Исх. 3:2), как-то: вода, подательница живительного наполнения (ср.: Иер. 2:13; Откр. 7:17), во чрево, говоря символически, проникающая и реками вытекающая, неудержимо текущими (Ин. 7:38; Откр. 22:1); а иногда — у предельных, как-то: миро благовонное (ср.: Песн. 1:2), как камень краеугольный (Еф. 2:20). Но также и зверообразность Ему приписывают: придают Ему свойства и льва, и пантеры (см.: Ос. 5:14; 13:7), и говорят, что Он станет барсом и поднимающейся на дыбы медведицей (ср.: Ос. 13:7–8). Прибавлю и то, что представляется самым из всего недостойным и наиболее странным: сведущие в божественном передают, что Оно к Себе применяет даже облик червя (ср.: Пс. 21:7). Таким образом, все богомудрые *мыслители* и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святое святых от несовершенного и несвященного и *в то же время* предпочитают неподобную священнообразность, так как и божественное не оказывается *при этом* легко доступным для непосвященных, и любящие созерцать изображения божественного не останавливаются на образах как на истинных, и так как божественное почитается с помощью истинных отрицаний и отличающих уподоблений последним из его отголосков. Так что нет ничего неслыханного, если, по уже высказанной причине, и небесные существа воображаются с помощью кажущихся нелепыми неподобных уподоблений. Пожалуй, и мы не пришли бы ведь от недоумения к исследованию и к восхождению путем тщательного разыскания священного, не приведи нас в смятение нелепость представляющих ангелов образов, не позволяющая нашему уму остановиться на лгушем формотворении, побуждающая отказаться от материальных пристрастий и приучающая священно устремляться вверх посредством видимого к сверхмирному.

Столько нами сказано касательно материальной и представляющейся нелепой иконографии ангельских изображений в священных Речениях; а далее нужно определить, что, по нашему мнению, представляет собой сама иерархия и какова польза от самой иерархии для иерархии удостоившихся. И пусть руководствует словом Христос, если можно мне сказать, мой, — вдохновение всякого разъяснения об иерархии. Ты же,

³⁵ *Схолия*: Т. е. к мыслям о Боге.

дителя, в соответствии с тем, что установлено святым Преданием нашей иерархии, и сам подобающим священному образу слушай священно говоримое, становясь боговдохновенным от научения боговдохновенному, и, в сокровенности ума укрыв святое, сохрани *его* от несвященного множества как единовидное. Ибо неподобаает, как говорят Речения (см.: Мф. 7:6), бросать свиньям беспримесную, световидную красоту, творящую благоупорядоченность умственных жемчужин.

Что такое иерархия и какая от иерархии польза

1. Иерархия, по-моему, есть священный порядок, искусство и деятельность, воспринимающие, насколько это доступно, богообразие и к являемым от Бога осияниям соразмерно для богоподражания возводимые. Боголепная же красота как простая, как благая и как начало совершенства полностью лишена ведь примеси какой-либо неодинаковости и каждому по достоинству передает свой свет и совершенствуется в божественнейшем свершении соответственно своему неизменному виду.

2. Таким образом, цель иерархии — уподобление по мере возможности Богу и соединение с Ним, Его имея наставником во всяком священном искусстве и действии, неуклонно взирая на Его божественнейшее благолепие и становясь, насколько хватает сил, *Его* оттиском и делая участников своих *хороводов*³⁶ божественными подобиями, прозрачайшими незагрязненными зеркалами, приемлющими луч Светоначала и Богоначалия, священно наполняемыми даруемым светом и затем обильно в других им воссиявающими, по законам Богоначалия.

Непозволительно ведь для священнопосвящаемых ни вообще что-либо делать вопреки священным заветам своего Совершенногоначалия, ни даже существовать иначе, поскольку они обращаются к самой божественной Светлости, на Нее священнолепно взирают и *Ее* собой отражают, по мере каждого из священных умов. Потому тот, кто говорит об иерархии, являет некое полностью священное устройство, образ красоты Богоначалия, священно осуществляющее иерархическими чинами и знаниями таинства своего осияния и уподобляющееся, в меру доступного, своему Началу. Ибо для каждого, кому выпал жребий принадлежать к иерархии, совершенство состоит в том, чтобы, в меру своих возможностей, быть возводимым к богоподражанию и, что божественнее всего, стать, как говорят Речения, «соразработником у Бога» (1 Кор. 3:9) и выказать в себе, по

³⁶ *Схолия*: Шествие в честь Божества, собственно говоря, — хоровод. Участниками *хороводов* он называет здесь кружащихся вокруг божественного. «Прозрачайшими» — светлыми, просвечивающими, а «незагрязненными» — незамаранными.

возможности проявляя, божественную энергию. Так что, поскольку порядок в иерархии — чтобы одни очищались, а другие очищали, одни просвещались, а другие просвещали, одни совершенствовались, а другие совершенствовались, то и богоподражание каждого соответствует этому правилу. Божественное блаженство, как у людей говорится, не имеет ведь примеси какой-либо неодинаковости, исполнено вечно сущим светом, совершенно и не нуждается ни в каком совершенствовании, — очищающее, просвещающее и совершенствующее, *оно* скорее — само очищение, просвещение и совершенство, выше очищения, выше света и до совершенства *пребывающее* Само-совершенноточалие (αὐτοτελεταρχία) и причина всякой иерархии, от всего священного по *своему* превосходству удаленное.

3. Итак, я думаю, очищаемым надо становиться полностью беспримесными и освобождаться от всякой примеси неодинаковости; просвещаемым — исполняться божественного света, будучи возводимыми к способности видеть и силе во всенепорочных очах ума; совершенствуемым же — делаться, покидая несовершенство, причастниками совершенствующего понимания созерцаемых святынь; а очищающим — с богатством очищения передавать прочим свою непорочность; просвещающим же как более прозрачным умам, способным и причаститься свету, и передать его, всеблаженно исполняемым священного сияния, — весь изливаемый на них свет посылать достойным света; а совершенство-творящим, как искусным в преподании совершенствующего, — совершенствовать совершенствуемых всесвященным научением пониманию созерцаемого священного. Так что каждый чин иерархического порядка соответственно своей мере возводится к божественному сотрудничеству, совершая благодатью и благодатной силой то, что естественно и сверхъестественно присуще Богочалию и Им надсущностно исполняется и боголюбивым умам священно-начально является для доступного *им* подражания.

На что указывает имя ангелов

1. Хорошо, как мне кажется, определив, что вообще такое иерархия, далее мы должны воспеть иерархию ангелов и увидеть надмирными очами ее священные формотворения в Речениях, чтобы с помощью плодов таинственного воображения возвестись к их, *ангелов*, богоподобнейшей простоте и с подобающим Богу почтением воспеть Начало всякого иерархического знания в благодарениях Совершенноточалию.

Прежде всего то сказать истинно, что сверхсущностное Богочалие, благостью составив все сущности сущего, привело *их* в бытие. Это ведь характерная особенность Причины всего и все превышающей Бла-

гости — призывать сущее к приобщению³⁷ Себе, как каждому из сущего³⁸ определено его мерой. Так что все сущее³⁹ причаствует Промыслу, изливаемому из сверхсущностного и всепричинного Божества, ибо его просто не было бы⁴⁰, не будь оно причастно Сущности и Началу Сущего. Ведь все неживое причастью Ему своим бытием (ибо бытие всего — это превышающее бытие Божество), живое — Его животворной превышающей всякую жизнь силе, а словесное и разумное — Его само-совершенной и пред-совершенной (*αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου*) премудрости, превышающей всякие слово и ум. И ясно, что те из существ близки к Нему, что причастны Ему многообразно.

2. Ведь святые порядки небесных существ в причастности богоначальному преподаванию превышают и только сущее, и бессловесно живое, и соответствующее нам разумное. Ибо стремясь умственно вылепить себя по образцу Бога, надмирно взирая на подобие Богоначалия *не Ним* сообразовывая образ своего разума, они поистине полнее приобщены Ему как ближайšie и вечно простирающиеся, насколько это допустимо, к вершине в усердии божественной и неколебимой любви, и как невестественно и несмешанно воспринимающие начальные осияния, и к ним общающиеся, и имеющие в качестве умственной всю жизнь. Они, стало быть, оказываются первыми и многообразно причастными божественному и первыми и многообразно выявляют богоначальную сокровенность, и поэтому они, минуя всех, исключительным образом, удостоены именованья ангелами, — потому что богоначальное осияние исходит первым делом в них, и они в нас ниспосылают превышающие нас изъявления.

Так ведь, как говорит Богословие, через ангелов нам был дан Закон (см.: Деян. 7:53; Гал. 3:19; Евр. 2:2), и наших известных отцов, прежде

³⁷ *Схолия:* Обрати внимание на расчет, руководствуясь которым Бог все сущее привел *в бытие*, — чтобы все, по мере каждого, причастились Его благодати. На это ведь указывает: «У Отца обителей много» (ср.: Ин. 14:2). Каждый ведь по своим делам причащается Его благодати. Так и Тит говорит в Словах «Против манихеев».

³⁸ *Схолия:* Здесь он все тварное вкуче обозначает именем «сущее» — все и умопостигаемое, и видимое. Все ведь Бог сотворил из не-сущего только ради того, чтобы оно причастилось Его благодати. Пользуются же *этим* благодаря Промыслу как каждый может, ибо Божий промысел есть начало существа *всего* сущего.

³⁹ *Схолия:* *Заметь*, что все сущее причаствует Божью промыслу, ибо в сущем нет непричастного Богу. Так что зло лишено основания, поскольку оно не причаствует Богу, а появляется в результате утраты *какого-то* свойства, но не само по себе первообразно существуя в сущем. Подробнее мы сказали об этом выше.

⁴⁰ *Схолия:* В этом месте Сущностью он называет божественное, т. е. Святую Троицу, Которой как создательнице и началу или же причине творений причаствуют, говорится, те, кто благодаря Ей пришел в состояние сущности.

Закона и после явления Закона живших, ангелы возводили к божественному, либо научая, что нужно делать и выводя из заблуждений и нечестивой жизни на прямой путь истины, либо открывая священные чины или сокровенные видения надмирных тайн, либо пророчески являя некие божественные проречения.

3. Если же кто-нибудь скажет, что богоявления некоторым святым бывают прямо и непосредственно (см.: Быт. 12:7; 28:13), пусть и то ясно узнает он из священнейших Речений, что само сокровенное Божие, чем бы оно ни было⁴¹, «никто не видел» (ср.: Ин. 1:18) и не увидит, богоявления же преподобным бывали в виде подобающих Богу изъяснений через некие священные и мере созерцающих соответствующие видения. Всепремудрое же богословие то видение, которое являло в себе, как в образе⁴², начертанное божественное подобие Не-изобразимого, справедливо — оттого, что оно возводит созерцающих к божественному, — называет богоявлением, — так как благодаря ему происходит божественное осияние созерцающих и они постигают что-то из божественного. Такими вот божественными видениями наши прославленные отцы были научаемы при посредничестве небесных сил.

И о священном уставоположении Закона предание Речений говорит, что оно было Моисею даровано прямо от Бога, не для того ли, чтобы истинно научить нас, что это — отпечаток божественного и священного? Богословие и тому премудро учит, что через ангелов оно пришло к нам, поскольку богозаконный порядок уставоположил, чтобы вторые возводились к Богу через первых⁴³. Ведь не только для высших и низших, но и для равночинных умов определен этот закон всеобщим сверхсущественным Чиноначалием, — чтобы в каждой иерархии были первые, средние и последние чины

⁴¹ *Схолия*: Смотри, как он толкует речение, говорящее: «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18), — что я считаю истиннейшим. И зная, что существуют в Писании изречения, говорящие, что Бог являлся людям, как-то: Адаму в раю, Аврааму у Мамврийского дуба (см.: Быт. 18:1), и когда в Содом приходили *три ангела* (см.: Быт. 19), и Моисею на горе, хоть и говорится, что он увидел *Бога* сзади (Исх. 33:23), он утверждает, что «само сокровенное Божие «никто не видел» и не увидит», то есть — Его сущность; или и выше: «никто не сможет ни постичь, ни объяснить, что такое Бог». Хоть и бывали богоявления некоторым святым, понимай, что по мере собственной веры каждого сподоблялся *человек* некоего видения, являющего ему Божество, благодаря которому он получал осияние приходящим в него божественным знанием.

⁴² *Схолия*: Думаю, что он говорит о Преображении, либо о чуде *явления* огня на горе Синай.

⁴³ *Схолия*: Заметь, как «через первых», т. е. превосходящих, «вторые» (то же, что «находящиеся ниже») возводятся к Богу, и — об ангельских порядках.

и силы и чтобы посвятителем и руководителями меньших при божественном возведении, осиянии и приобщении были более божественные.

4. Я вижу, что и в божественную мистерию Иисусова человеколюбия первыми посвящены были ангелы, затем через них к нам перешла благодать знания. Так, божественнейший Гавриил открыл священноначальнику Захарии, что сын, который сверх чаяния божественной благодатью родится у него, станет пророком благолепно и спасительно являемого миру мужеского Иисусова богодействия⁴⁴ (см.: Лк. 1:11–20), и Марии — что в ней произойдет богоначальное таинство неизъяснимого боговаяния (см.: Лк. 1:26–38). Другой же из ангелов наставлял Иосифа, что воистину исполнится (см.: Мф. 1:20–23) обещанное Богом *его* прадеду Давиду (2 Цар. 7:12–17). Третий благовествовал пастухам как удалением от мира и безмолвием очищенным (см.: Лк. 2:8), а с ним «множество воинства небесного» передавало находящимся на земле то многопетое словословие (см.: Лк. 2:13–14).

Обратимся же к высочайшим светоявлениям Речений. Вижу я, что и Сам Иисус, наднебесных существ надсущностная Причина, к нам непреложно⁴⁵ придя, не отказывается от Им учиненного и избранного для людей благочиния, но благопокорно повинуется указаниям Отца и Бога, *передаваемым* через ангелов. И при их посредничестве возвещается Иосифу о предусмотренном Отцом отшествии Иисуса в Египет (см.: Мф. 2:13) и вновь — о пришествии из Египта к иудеям (см.: Мф. 2:19–20). И мы видим, что ангелами Он подчиняем Отечески» уставоположениям. Я не стану говорить *тебе* как сведущему, что явлено нашими священническими преданиями и об ангеле, укреплявшем Иисуса (см.: Лк. 22:43), или что и Сам Иисус, в спасительном для нас благодеянии войдя в чин изъявителя, был наречен «Ангелом Великого Совета» (ср.: Ис. 9:6). Он ведь, как Он Сам ангелоподобно говорит, возвестил нам то, что услышал от Отца (Ин. 8:26–28; 15:15).

⁴⁴ *Схолия:* «Мужеское богодействие» — это Христово вочеловечение, благодаря которому Бог, будучи во плоти, совершал божественные *дела*. Смотри как, назвав здесь Иисуса «мужеским богодействием», сказав «мужеское», он показал, что Тот был совершенным человеком, а сказав «богодействие», — что Бог и человек — *один и тот же*, Сотворивший богознамения. Немногим далее он говорит, что Он «непреложен», — ибо пребыл, Кем и был, вечно. Смотри также, как он говорит: в святой Марии произошло «богоначальное таинство неизреченного боговаяния»: «боговаяние» говорит он, поясняя, что Бог создался как Человек, как сказано: «Слово стало плотью» (Ин. 1:14). «Богоначальное» же — потому что это было таинство вочеловечения Бога, Причины и Начала так называемых богов и праведных людей, какового Бога *ангел* и преднаименовал Иисусом.

⁴⁵ *Схолия:* Ибо Он не подавил *Свою* божественную природу.

ПРЕКРАСНОЕ КАК ВЕСТНИК: ХРИСТИАНСКАЯ ЭСТЕТИКА СЕГОДНЯ?

Красота на земле не сотворена сама собою, но ее создала рука Божия и Его решение.

*Афинагор: Просьба за христиан,
34, 1 (PG 6, 968 B)*

Нижеследующие мысли о возможности существования христианской эстетики родились из заметок на полях известного творения греческой святоотеческой мысли «О небесной иерархии» (гр. *Peri tês ouranías hierarchías*, лат. *De caelesti hierarchia*) св. Дионисия Ареопагита.

Marginalia — это всегда призыв к необходимости взаимопонимания, метки на ткани текста, которые вопреки тому, что они — в силу своей хрупкости и малости — обречены на исчезновение, все-таки парадоксально создают связь между ранее высказанным и крестом в розе сегодняшнего дня. Только поэтому я осмелился поместить этот текст — замирающий разговор восхищенного молчания — после перевода первых четырех наиболее значимых, с философской точки зрения, глав творения Дионисия. Цель будет достигнута, если удастся приблизить и донести до тебя мысль Дионисия. Труд «О небесной иерархии» является важнейшим христианским ангеологическим трактатом, *сочинением об ангелах, вестниках*. Пусть промелькнет и исчезнет снисходительная усмешка на твоём лице (прости, если я ошибочно представляю себе, что ты так «просвещен»), было бы богохульством защищать мистическую мысль от суда мысли человеческой. Таинственное *metaxí*, недоступный как для выражения, так и для понимания «промежуточный мир», находящийся между таинством Божественной Троицы, с одной стороны, и человеческим и под-человеческим миром, с другой, невозможно защищать от сердца, никогда не ощутившего Откровения:

«Отрицания недействительны и утверждения неприменимы не только тогда, когда мы говорим о Боге, но и тогда, когда мы говорим обо всех божественных существах, т. е. обо всех доступных только уму существах, подвластных Богу. Например, утверждения неприемлемы, когда мы говорим, что Бог *есть*, или утверждаем, что действующими Силами *являются* жизнь и свет... Гораздо бо-

лее уместными/оригинальными являются отрицания при помощи отклонений (*arnéseis*), когда мы говорим об этих, лишь одному уму доступных реальностях! Мы утверждаем, что они невидимы, и подразумеваем, что они неуловимы силой зрения (*thea*) ... Очевидно, что Слово⁴⁶ не выражает того, что не обнаруживает себя (*to me phainómenon*) и не передает его...»⁴⁷

Единственной настоящей апологией ангелов и ответом старым и новым скептикам-герменевтикам является вера в истинность Писания и опыт литургического молчания, единение с ангелами в восхвалении Его, который непознаваем и для них. Лишь в этом порядке *деяний* — откровение, опыт, молитва, боль — может стать прозрачной тканью земного, так что даже у неопитов, у историков бытия и «докторов Воображаемого» проснется неконтролируемое воспоминание, которое напомним, что мир — скорее всего — огромен. Что он больше наших величин, границы которых космологически стерты в топике иных взглядов. Больше наших безграничностей. Воспоминание, которое последовательно и неумолимо делает очевидным то, что все расхождения между космическими элементами являются лишь тающими искрами Сверхсущественного, и что мир в его связанности со мною ограничивает абсолютная Инаковость. Назвать ее «Ничто» — это лишь способ приручить ее, отождествить ее с человеческой смертностью или с псевдоэкстазами эротизма, а значит показать то, в каком бедственном положении оказывается человек, лишенный смирения, когда он не в состоянии подчинить себе окружающий мир. Пространство Явлений Бога открывается только молящемуся: «Одна лишь любовь открывает человека для причастности и соответственно доступ к отдаленному пространству Добра. Процесс и аналогия, которая его регулирует, а также признание отдаленности далекого Добра зависят от аналоговых возможностей человека. Однако и эта восприимчивость зависит от другой инстанции, той единственной, что открывает скважины в пространстве, в котором возможность обладает большей степенью причастности... Дионисий называет ее молитвой».⁴⁸ Может быть, снова наступит то время, когда из воспоминаний о до-сознательной молитве родится твердая уверенность в том, что исключительная направленность на мирское, отдаленная от ангелов/вестников, этих неисчислимых и негасимых молний на небе Сверх-разумного, подрывает трезвое самоопределение и тем самым онтологическую позицию человека. Это отдаление по сути дела связано с отрицанием глобальной онтологической

⁴⁶ Т.е. Св. Писание.

⁴⁷ Св. Максим Исповедник/Иоанн Скифопольский: Схолия к Небесной иерархии II, 3.

⁴⁸ J. L. Marion. L'idole et la distance. Paris, 1977. P. 198.

иерархии, упорядоченной, но не подчиняющей, принципиальной, но не командующей, организованной, но не наступательной структурированности сущего как такового, и что эта направленность существенно совиновата в том, что покрылось мраком само сущее, лишенное света. Отсюда убеждение — не-иерархическое существование является не только причудой Природы, но и полигоном сверх-онтологического зла, царством тех, кто когда-то были ангелами. Однако еще более вероятно, что во все эпохи они появляются как трещина во времени...

Но позволь мне эту область не подлежащих проверке фактов предоставить исполненному тишины пространству веры, только моих встреч и благоговейного духовного дискурса. Тезис, с которым я хотел бы познакомить тебя, звучит так: *ангеология св. Дионисия является не только бездонно глубоким достижением духовного созерцания, но она еще и философски релевантна*. Этим я хочу сказать не то, что она имеет значение для истории философии — для другой бездны «*rerum gestarum*» (исторического дискурса), но что она сохраняет свой смысл и как ответ на определенный, вневременной и поэтому и со-временный *qu-aestio iuris* (вопрос права). По моему мнению, в ангеологии св. Дионисия сформулированы основные положения христианской эстетики, которая способна устоять перед судом самой современной мысли о прекрасном. Иными словами, мне хочется показать, что эстетика Дионисия, как сжатое выражение христианской эстетики, может выдержать сравнение с постмодернистской мыслью об искусстве и прекрасном. Постмодернизм именно со своих собственных позиций и на основе имманентной содержательной последовательности должен признать за христианской эстетикой — вопреки ее нередуцированным особенностям и рациональной необязательности — ее легитимность в рамках самой логики постмодернизма. Нечто подобное мы говорили об апофатической (мета)онтологии как философской парадигме христианского богословского дискурса, об апофатической антропологии как философской парадигме представления о человеке как о существе, созданном по образу и подобию Бога, а также об (аскетической) этике и молитвенном богословии как (теоретическом) выражении морального и духовного воплощения христианского существования и, наконец, о христианской политической мысли, являющейся результатом нередуцируемого видения «Добра по ту сторону бытия», которое по вере распознает облик свидетельства внутри абсолютного Таинства и стремится осуществить его в рамках верности своей свободе одновременно с уважением свободы Других.

Вначале я должен объяснить тебе, что я имею в виду, когда говорю о трех ключевых терминах: об *эстетике*, о *постмодернистской* эстетической мысли и о *христианской* эстетике.

1. *Эстетику* я понимаю как имплицитное или эксплицитное объяснение Прекрасного. По сравнению с современной «эстетической наукой», которая изучала суть и способы восприятия прекрасного, или по сравнению с гегелевской и постгегелевской эстетикой как философией искусства, я выбираю более отвлеченную, «онтологическую» позицию антично-средневековой мысли о Прекрасном. При этом и само «прекрасное» я понимаю не в обычном смысле, в котором скрыта «двузначность... того, что нравится, что вызывает желание, что подчеркивает возможность потребления и поэтому может считаться одним из самых мощных орудий порабощения человека».⁴⁹ Такое прекрасное в игре злоупотребленной свободы на самом деле становится уродливым, однако, лишь на вторичном уровне: не-прекрасное является исключительно этической и религиозной, но не эстетической проблемой. Антично-средневековая эстетика в своем изначальном видении прекрасного как прекрасного властно отвергает уродливость греха как чего-то — по ее мнению — вторичного. С ее точки зрения (которую я, недостойный, разделяю), Прекрасное является «именем» целого, тотальности сущего как такового. История эстетики это известное парадоксальное учение называет «учением о панкалии», «все-красоте», и объясняет нам, что это необычное понимание Прекрасного достигает своего полного теоретического выражения в неоплатонической, патристической, а затем на Западе — в схоластической эстетике, которая определяет красоту как «трансценденталию», как важнейшее определение всего сущего или даже как «сияние всех трансценденталий вместе».⁵⁰ Следовательно, я понимаю «Прекрасное» как самое отвлеченное выражение чувственного проявления «трансценденции», при этом я не настаиваю на самом выражении, если оно кажется тебе чересчур связанным с представлением о духовном, сверхчувственном мире. Трансценденция, о которой я говорю, пока совсем не определена и кроме платоновского поднебесного края или голоса иудеохристианского откровения может включать *nihil* нигилистов, приторную Бессмысленность неоматериалистов, хайдеггеровское бытие, грядущее Божество и

⁴⁹ *Nicolas Lossky*. *La beauté sauvera-t-elle le monde?*, в: *Traditions ecclésiales de beauté, La vie spirituelle* 694. Paris, 1991. P. 157.

⁵⁰ *Jacques Maritain*. *Art and Scholasticism*. London, 1930. P. 132, pp. 63 b.; см еще *H. Pouillon*. *La beauté, propriété transcendente chez les scolastiques*, *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* XII (1946). P. 262–329.

тому подобное. Для этой «трансценденции» существенна лишь некатегориальная Инаковость: и дихотомия, но одновременно и синтез между так понятой трансценденцией и сферой чувственного в понимании Прекрасного неизбежны, даже если Истина во имя отсутствия истины отвергается с ницшеанской «смелостью» или переведена в новый метанарратив о Бытии как *Ereignis*-у: *мысль как мысль* предполагает двойственность между непосредственно Чувственным и Другим — Истину, Неистину или не-Истину — существования.

В этом смысле, эстетика «панкализма»⁵¹ не касается даже существенно различающихся между собой пониманий художественно прекрасного, рассеяние, которое проистекает именно вследствие этого основного различия как «тождество в другом смысле»,⁵² напр. различие между постмодернизмом, неоклассическим символическим искусством, модернизмом, (нео)авангардом и постэстетическим событийным искусством, базирующемся на понятом по-беньяминовски аллегоризме.⁵³

Столь отвлеченно понимаемую эстетику мы с тобой можем назвать *фундаментальной эстетикой*. И действительно, онтологические решения в этой наиболее абстрактной сфере как некоторый фундамент определяют наше понимание отношений между прекрасным и субъектом, между прекрасным в природе и художественно прекрасным и т. п. — и не в последнюю очередь определяют наше восприятие, суждение и оценку разных модальностей художественно прекрасного.

Такая «*фундаментальная эстетика*» по своему значению не ограничивается сферой Прекрасного и искусства, но скрывает в себе возможности всех способов символического существования, воплощения в слове или других художественных формах (например, для онтологии как таковой, для общей и особенно библейской герменевтики, для поэтологии,⁵⁴ для философии и богословия иконы и изобразительных искусств вообще и т. д.), но я ограничусь ее конститутивностью на самом общем уровне и ее последствиями для самой проблематичной эстетической деятельности, а именно — в понимании, толковании и оценке художественно прекрасного.

2. Что бы ты ни думал об отношениях между совой Минервы и сумраком живой историчности, то, что неуловимость со-временности для сегодняшней мысли стала почти практической проблемой, — неоспоримый факт. Так много происходит во всех сферах, особенно — в искусстве, не-

⁵¹ Утверждение красоты мироздания.

⁵² Ср. дефиницию разницы у Аристотеля, *Метафизика* IV, 9, 1018 а.

⁵³ См. *Janez Strehovec*. *Oblika kot problem*. Ljubljana, 1985. S. 48.

⁵⁴ См. *postscriptum* этого эссе.

зависимо от того, отражается это в эстетике или нет. Поэтому абстракция должна опираться на конкретные проявления. На основном, фундаментальном эстетическом уровне современное понимание Прекрасного и искусства отмечено особенностями *постмодернистской* «онтологии» или хотя бы того, что от нее еще осталось. Дело в том, что постмодернистская мысль имеет характерное (пост)онтологическое построение: сегодня мы с трудом найдем философское направление, которое еще верит в рациональную доступность последней истины сущего. На горизонте фундаментально эстетического зрения (которое, вопреки своему отказу от гегелевского включения искусства в ритм Понятия, тем не менее, в основном, определяется гегелевской дефиницией эстетики как философии искусства и поэтому артикулируется, прежде всего, в дискурсе о художественно прекрасном), эта постмодернистская открытость для сверхразумного и сверхсущего (сверхсущественного) раскрывается во всех замыслах, которые связывают *kalón* (в самом широком смысле, что включает и уродливое, и постэстетически «прекрасное») с так или иначе понятым таинством, святостью или отсутствием Смысла, бездонной загадочностью или сверх-разумным значением целостности бытия. В очной ставке постмодернистской мысли о прекрасном и традиционной эстетики, выраженной в «Небесной иерархии» св. Дионисия, можно будет рассмотреть различные попытки завершения модернистской или начала постмодернистской эстетической мысли,⁵⁵ которые прокладывали или прокладывают дорогу осмыслению прекрасного в эпоху кон-

⁵⁵ Напр. эстетику позднего Шеллинга, Гельдерлина, Ф. К. Фон Баадера или на несправедливо забытую католическую неомистскую философию XIX века (как хорошее введение см. сборник *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts / Band I: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert /*, изд. E. Coreth SJ, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer. Graz, 1987), но особенно философию Вл. Соловьева. Этот мыслитель, который в свою христианскую философию включил эстетику немецкого идеализма, но в этой интеграции не пожертвовал апофатикой тайны Иного и, особенно в своих поздних творениях, выстроил идею Прекрасного, которая до сих пор является актуальной. Недавно его эстетику исследовала *Micheline Tenace* в: *La Beauté unite spirituelle dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviev*. Troyes, 1993. Из ее обзора можно увидеть, как хорошо Соловьев осознавал опасность метафизического онтологизма и редукции на сущее тайны бытия («Верю знаем, что Абсолют — не бытие, а причина и источник всего существующего. Он “имеет бытие” всего существующего, поскольку является сверх бытием и другим, чем бытие. Он — Личность, Он — Троиственный»; *op. cit.* с. 130), но из-за этого не чувствовал ни малейшей надобности отказаться от христианской эстетики Духа, эстетики таинственного тождества истинного, доброго и прекрасного (*ср. (prim. op. cit.; гл. La beauté, présence de l'idée digne d'exister; p. 95; La Sophia et le monde, p. 143)*). Как для античной онтологии и этики, так и для эстетики идеализма, можно сказать, что в контексте мета-онтологической, для веры открытой апофатической мысли рационалистическая метафизика проявляется просто как Аллегория.

ца метафизики. Особенно на этом пути значим М. Хайдеггер, который ясно видел, что в художественном произведении появляется не идея, но само сущее в своей тайне: бытие сущего в художественном произведении с невероятной очевидностью проявляется как то, что «есть», как Тайна. С этим осознанием рассмотрение прекрасного существенным образом превзошло метафизические предпосылки новейшей эстетики. Для Хайдеггера прекрасное все еще является «сиянием / видимостью, включенным в художественное произведение»,⁵⁶ но это не есть гегелевское «сияние Идеи». Как правильно утверждает Йерг Шплетт (Jörg Splett), в дефиниции Хайдеггера сияние употребляется без единого родительного падежа, что иными словами означает, что оно не мыслится как сияние какого бы то ни было Источника, но именно как сияние само по себе, свет как таковой, «несокрытость как таковая».⁵⁷

Для постмодернистской мысли Прекрасное перестает быть сиянием Сущего, которое выражается в осознаваемом (узнанном), оно превращается в прозрачность чувственного для тайны его собственного, несущего и нераскрывающегося в обычных понятиях бытия: раскрытость апофатического ничто в сердце вещей. Хотя сегодня мы видим много попыток открыть новые возможности для мыслей о Прекрасном и искусстве в рамках хайдеггеровской и постхайдеггеровской реконструкции онтологии и метафизической эстетики,⁵⁸ остановимся в этот раз на отечественной, словенской философской мысли.

В качестве примера актуальности онтологии эстетики Ареопагита, приведу тебе несколько характерных мыслей из книги Тине Хрибара «Святая игра мира»,⁵⁹ которая интересна, прежде всего, потому, что не хочет быть «эстетикой» в метафизическом или антиметафизическом смысле, но основывается на способности понять духовные предпосылки многочисленных создателей современного искусства. Принципиальные размышления о фундаментальной эстетике в книге Хрибара изложены преимущественно в главе «Поэзия и поэтика (диаболичность⁶⁰ символов и палимпсест значений)»

⁵⁶ Holzwege. Frankfurt, 1963, 4. изд. S. 44.

⁵⁷ Die Rede vom Heiligen. München, 1971. S. 236.

⁵⁸ Напр. постструктуралистские надрезы в остатке эстетической метафизики присутствия (хороший пример представляет собой книга поэтико-философских эссе *Derrida. La dissémination*. Paris, 1972) или современная феноменологическая герменевтика (см.: *B. B. Babich. Towards a Post-Modern Hermeneutic Ontology of Art: Nietzschean Style and Heideggerian Truth, в: Phenomenology and Aesthetics. Approaches to comparative Literature and the other arts*, ed. M. Kronegger. Dordrecht / Boston / London, 1991 (Analecta Husserliana XXXII). P. 195–209).

⁵⁹ *Tine Hribar. Sveta igra sveta (Umetnost v post-moderni dobi)*. Ljubljana, 1990.

⁶⁰ От греч. *Dia-bolo* — разбрасываю, в противоположность *sim-bolo* — бросаю вместе, составляю.

По мнению автора, для постмодернистского понимания символа характерно то, что оно предполагает «веру» и «убеждение»,⁶¹ «что все существующее тленно» и «что нам это тленное пока еще показывается как аллегория, но лишь как аллегория самого себя».⁶² Такую веру и убеждение Хрибар называет постгегелевской верой и убеждением. Разумеется, это не значит, что философское понимание постмодернистской теории символа является вульгарным материализмом и сенсуализмом анти-гегельянского происхождения. Дело просто в том, что гегелевское понимание Прекрасного — Прекрасного как чувственного сияния, предощущения идеи — лишь резюмирует и окончательно эксплицирует эстетику платонизма, а с ней и всю зловещую структуру западной, греко-христианской метафизики, которая убеждена, что все «существующее» является непреходящим. От Эроса существования, закрывающего глаза перед Ничто, ускользает тайна не-сущего бытия и его онтологическая разница / отличие от всего сущего, но только это отличие, как диaboлический поворот, дает возможность символу стать действительно живым символом, а не лишь метафизической отчужденностью в тоскливой тюрьме взаимоотношений существующего: «Без диaboлического жеста, являющегося жестом онтологической разницы, символ является не символом (*symbolon*), а лишь метафизической имитацией символа, аллегорией (нем. Sinn-Bild). Давление и насилие, террор метафизического тождества, который не позволяет вещам *быть* тем, что они *есть* (который стремится любым способом превратить их в аллегория чего-то, находящегося вне их самих, в элемент той или иной тоталитарной структуры), уничтожает символ как символ и низводит его до эмблемы. До значка или опознавательного знака. До формулы, по которой все становится одинаковым. До заявления о принадлежности без различия и дистанции. Символ как символ, всегда несущий на себе след диaboлического, предоставляющий вещам возможность *быть*; он обозначает разницу между тем, что они именно определенные вещи, и тем, что они просто суть. Что они просты. Лишены изначального значения и конечного смысла».⁶³

Постмодернистское искусство и размышления о нем, желающие остаться на уровне художественного осознания, отвергают символ как эмблему, отвергают его, если символ исчерпывается в отношении между «истинно Существующим» (*tò óntos ón*) и его аллегорией. Его отвергают

⁶¹ Op. cit., s. 9.

⁶² Ibidem.

⁶³ Op. cit., s. 31–32

потому, что именно с помощью протеста против эмблемы утверждается возможность создания и понимания Прекрасного как такового: возможность, которая в силе таинственного, онтологически невыразимого, не- и сверх- метафизического опыта Прекрасного окончательно освободилась от любой попытки метафизической, тем более религиозной или даже конфессиональной герменевтики Прекрасного и Художественного:

«Сегодня, в эпоху конца эстетики и идеологий искусства, во время конца платоновско-гегельянской *mimesis* или марксистско-ницшеанской *poiesis*, однако, не конца искусства как такового, ни один создатель художественного произведения не может добиться признания, ссылаясь на определенную эстетику или идеологию: время откровенно требует художников, обладающих собственной поэтикой».⁶⁴

Тем самым высказано суждение не только о традиционной эстетике и общей теории искусства, но и о традиционном искусстве. Искусство Предания (культурное наследие) и само имеет платоническую структуру.

«В классической, предшествующей модернизму поэзии... каждое стихотворение сконцентрировано на одной поэтической теме, которую поэт с помощью метафорического параллелизма пытается изобразить на обоих уровнях двучастного платонического мира одновременно: во-первых, на уровне образа, воспринимаемого (органами чувств), а во-вторых... на уровне самой идеи».⁶⁵

С концом платонизма еще не наступил и конец такой теории искусства, которая не является (обоснованной в метафизике «двучастного платонического мира») ни эстетикой, ни «идеологией искусства», но с осторожностью, смирением и старанием метафизического мышления мыслит раскрытое постмодернистским искусством «бытие» в его отличии от существующего:

«Новизна постмодернистской эпохи состоит в том, что искусство уже не удовлетворяется изображением того, чем существующее является в действительности. То есть существующим, которое не является произведением искусства. Постмодернистское искусство хочет нам показать, чем на самом деле является произведение искусства. Что составляет суть существующего, являющегося искусством, точнее, произведением искусства. Следовательно, искусство соотносится не только с другим, но и с самим собой. С самим собой в своем собственном бытии».⁶⁶

Если бы история метафизики (и платонически структурированного искусства) на самом деле была ослеплена эросом существования, от которого современное искусство и размышления о нем пытаются нас освободить, тогда бы и мы с тобой могли согласиться с этими утвержде-

⁶⁴ Op. cit., s. 34.

⁶⁵ Op. cit., s. 26.

⁶⁶ Op. cit., s. 412.

ниями. Но я убежден в том, что уже метафизика и традиционная эстетика как обоснование классического искусства, а в особенности христианская эстетика, имеют совсем иной радиус действия, чем это можно было бы заключить на основе таких и подобных им попыток превзойти Традицию, попыток, которые по мере своего отхода (от «метафизического» искусства) могут быть лишь толкованием (*hermeneía*) девиантных, по сути своей не-художественных течений в современном «искусстве». Третьей судьей в этом конфликте интерпретаций и на этот раз может быть только исчезающая, но все-таки — на уровне дискурса об истории эстетики — обязующая реальность истории.

3. О том, каково *христианское* понимание центральной проблемы фундаментальной эстетики — отношения между Бытием, существующим и Прекрасным — и каково христианское понимание этого своеобразного переплетения Трансценденции и чувственного, нам может дать представление лишь *история и предыстория* христианской мысли, в которых раскрывается суть церковного понимания отношения между апофатическим Сущим и «красотой» целостного осязаемого мира.⁶⁷

Если ты заглянешь в историю, то увидишь, что христианское эстетическое созерцание состоит из трех основных элементов, которые должен различать даже самый поверхностный духовно-исторический анализ.⁶⁸ *Эти три элемента — иудейский, ветхозаветный опыт Прекрасного, греческое понимание Прекрасного и абсолютная Новизна новозаветного восприятия Величия.*

а) Мысль, которая имеет право называться христианской, связана с иудейскими корнями, поэтому эстетическая мысль, которая называет себя христианской, отмечена печатью пламени Синая и пронизана эстетикой Исхода и Пустыни.

И если для Израиля красота в любом случае «Духовность (Geistigkeit), которая вступает в чувственность»,⁶⁹ — это еще не значит, что и ге-

⁶⁷ Об отношениях эстетики и теологии см. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin/New York, 1977, Band I, s. v. Aesthetik; еще *PierAngelo Sequeri*. *Estetica e Teologia*. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger. Milano, 1993, и *P. Sherry*. *Spirit and Beauty. An Introduction To Theological Aesthetics*. Oxford, 1992.

⁶⁸ Более подробный обзор истории эстетической мысли от Гомера до эпохи модерна, который на удивление удачно объединяет эрудицию и философско-теологическую глубину, дает *H. U. von Balthasar*: *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik I-III*, особенно II. том: *Fächer der Stile*. Einsiedeln, 1962, и том III/1: *Im Raum der Metaphysik*. Einsiedeln, 1965.

⁶⁹ *T. Boman*. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen, 1968. S. 69.

гелевский Дух (Geist) тождественен с *ruah* (вихрь, ветер) пророков. Одно из самых важных понятий истории духа — понятие эквивоцитета⁷⁰.

Таинственный Вихрь (*ruah*) Израильтян не является Красотой как Присутствием, красотой, которая потенциально могла бы породить онтологию Красоты, забывающей о Бытии как отражении тоталитарной этики и/или отражении онтотеологии: Красота была для народа дарованным Величием, мистической Тяжестью (евр. *kabôd*), Славой (гр. *dôxa*), которая проникает в существующее из Других краёв. Проникает свободно и милостиво: «Дух дышит там, где хочет...» (Ин. 3:8), а он хочет дышать повсюду, но только для тех, кто хочет к Нему прислушаться. Для всех, кто боится, что услышанное может оказаться слуховой галлюцинацией или утешением: возможность услышать на горизонте еврейской мысли дарована только тем, кто старается услышать. Тот, кто есть Красота в наиболее полном ее воплощении, именно потому, что он Дух, находится вне досягаемости, над Ним мы не имеем силу. Значит, уже об «Израиле по плоти» можно сказать, что место Красоты определяется (Божьей) благой волей, благоволением свободного присутствия; страшная, грозная Красота есть Место (евр. *maqôm*, Божье имя послебиблейского еврейства) присутствия. Красота есть Божие величие и Слава:

«Если мы затрудняемся переводить *kabôd* ЯХВХ словом “Красота”, это связано с тем, что мы, как и греки, представляем себе Прекрасное в виде чувственной гармонии. Израильтяне имеют об этом совершенно другое представление. Самую высокую красоту они находят в безликом, жутком огне и Свете, который дарует жизнь. То, что *kabôd* действительно является некой Красотой, мы можем заключить из того, что при помощи этого выражения обозначается и красота природы: “Исключительность/чудо (*kabôd*) Ливана подарена ей, пустыне...” (Ис. 35:2)»⁷¹

б) Разумеется, христианская мысль обязана не одной только еврейской имплицитной эстетике, но в равной мере и греческому опыту Прекрасного и идее о нем. Является ли метафизическое понимание прекрасного следствием эллинизации христианства? Прежде чем ответить на этот вопрос, надо задать еще один: что вообще характерно для греческой мысли о Прекрасном на самом глубоком, онтологическом уровне?

В архаическом греческом мире и в ранней греческой классической мысли и поэзии Прекрасное не было редуцировано и не подвергалось

⁷⁰ Речь идет о схоластической идее, что слово «бытие» можно «мыслить» и произносить в одинаковом смысле, когда имеем в виду как Бога, так и сотворенное бытие, или только по аналогии, тогда оно имеет разное значение, в зависимости говорим ли о Боге или о творении.

⁷¹ Op. cit., с. 73.

какому бы то ни было всеохватному мысленному синтезу: от Гомера до Гесиода, от Эсхила до Софокла красота характеризовалась как «последнее, связывающее свойство Бытия, как его последняя, таинственно сияющая сила» (Х. У. Фон Бальтазар).⁷² В качестве свидетеля приведу тебе лишь Гераклита Темного. Его известное изречение звучит так: «Самый Прекрасный мир (*kósmos*) подобен куче беспорядочно набросанного мусора»,⁷³ и в соответствии с основной структурой текстов Гераклита ты должен понимать это как аналогию: беспорядочно набросанная куча по отношению к Прекраснейшему из миров (т. е. миру демонстрирующей себя красоты) равна Прекраснейшему миру по отношению к апофатически понимаемому Х, к бесконечной Красоте, которую Гераклит в другом месте воспеваает именами Логос (Смысл) или «вечно живой огонь».

Эстетическую восприимчивость у Платона и в платонизме (вопреки изгнанию поэтов из Политеи, а может быть, именно по причине этого изгнания) могла бы истолковать как онтический дискурс только крайне предвзятая *герменевтика*, поскольку даже в той точке, где по ницшеанскому мифу дело дошло до рокового переворота в развитии греческой мысли — греки этот переворот восприняли как дополнение (а современные исследователи более основательно истолковывают его как углубление) Предания. В основных параметрах онтология Прекрасного остается мистическим, аскетическим путем, восхождением души в сверх-логическое, сверх-идейное, и поэтому в сверх-онтическую Красоту всего, Красоту, в соответствии с которой прекрасно все, что красиво, восхождение «от прекрасных тел к прекрасным действиям, от действий к прекрасным учениям и в конечном итоге от многих учений к тому Учению (*máthema*), которое и посвящено единственно Тому, Прекрасному. Таким образом, в конце концов узнаешь, что такое Прекрасное...»⁷⁴

Такую эстетику может назвать онтологическим присвоением Иного (Другого) лишь толкование, которое намеренно забывает основную характеристику богословской мысли Платона: метаонтологическое направление ее эроса. Один из самых больших знатоков Платона, А. Ж. Фестижье дал ей следующее определение:

⁷² Rechenschaft 1965.

⁷³ DK В 125.

⁷⁴ Пир, 211 В7-С9; ср.: S. Ramfos. *Philósophos kai theós éros. Apò tò Sympósion toù Plátonos stoús Hýmnoús eróton toò hagíou Symeón, tò epíklen Theológu* (Философский и божественный эрос. От Пира Платона до Гимнов Божественной любви святого Симеона Нового Богослова), Athenai 1989, s. 124.

«То, что раскрывается (в восхождении), не является самой высокой Идеей, но это Нечто, что превосходит сферу идей, поскольку не поддается понятийному определению, не поддается *lógos-y*». ⁷⁵

А вне сферы идей невозможно говорить о «тоталитарных структурах». Если для познания Прекрасного, для мысли о Прекрасном нужен выход за пределы многочисленных *mathémata* (уроков) и если Прекрасно все, что существует, тогда для истинного познания Прекрасного нужен экстаз, выход за пределы онтического и из сферы логоса, выход за пределы онтологии.

С присущим ему проникновением эту мистическую, метаонтологическую эстетику рассмотрел Плотин в своих «Эннеадах», ⁷⁶ которые наряду с «Поэтикой» Аристотеля являются наиболее влиятельными эстетическими трудами Запада. Конstellляцией эстетически значимого здесь становится апофатика, несомненный мистический опыт, преображенная понятийность и аскетически-этическое приближение к Красоте. Душа того человека, который стремится к настоящей красоте, «не останется возле прекрасных тел ... но сбежит от них к красотам души... и потом воспарит к причинам духовных красот, и если этому что-то предшествует (она поднимется и до Этого), пока не достигнет Первого, которое и является само по себе Прекрасным» (V.9.2). В ранних произведениях, особенно в труде «О Прекрасном», ⁷⁷ Плотин остается при трансценденции в области того, что постигается лишь умом (*noetón*). Позднее, в работах «О Прекрасном, которое постигается лишь умом» ⁷⁸ и «О созерцании» ⁷⁹ и других сочинениях, для него *Первое* несомненно является апофатическим Одним, бесконечно превосходящим бытие Одним, Одним, которое *epékeina óntos* (по ту сторону существующего, V.5.6), даже Одним, которое не существует (*mè ón*, VI.9.5). Существование эстетического опыта также относится к сфере отмены онтологического.

Эллинизированное иудейство в тексте, т. е. в переводе Септуагинты (Septuaginti) на греческий, объединило весь благородный греческий опыт Прекрасного и пыл еврейского познания Бога, причем уже «в на-

⁷⁵ A.-J. Festugière: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, 1967. P. 229. См. также P. 343.

⁷⁶ См.: G. M. Bizenou. *He philosophía tou kaloû parà Plotíno*. Athenai, 1995; хороший обзор современных исследований Плотина можно найти в J. P. Kenney. *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*, Providence (Brown University Press), 1991.

⁷⁷ Эннеады I,6.

⁷⁸ Эннеады V,8.

⁷⁹ Эннеады III 8.

чале». В Торе мы читаем «И видел Бог все, что сотворил, и вот, что это весьма хорошо (евр. *tob*)», Септуагинта перевела: «И видел Бог все, что сотворил, и вот, было весьма Прекрасно (*kalà lían*)». ⁸⁰

Бог как источник красоты и всего Прекрасного, как апофатическая Бездна является Тем, Кто абсолютно отличается от всякой характеристики существующего (красота находится *перед* ним, Пс. 105, 6 по LXX): *это* напряжение, которое создает основную структуру теологической эстетики, эстетики мистической *аналогии*:

«Ибо от величия красоты созданий сравнительно (*analógos*) познается Виновник бытия их», — читаем мы в книге Премудрости Соломоновой (13:5), которая также связана с александрийским еврейством. Эта основополагающая структура александрийской эстетики, которая объединяет *еврейский* опыт Величия, воплощенного в исторической диалектике Народа, и *греческую* мысль о Прекрасном, содержащуюся между апофатикой и мистическим опытом, замечательно выражена в словах Филона Александрийского, который сумел построить мосты между эллинизмом и еврейством, оставаясь верным Святому Израилю:

Созерцать Несотворенное и Божественное ... лучше, чем Доброе, прекраснее, чем Прекрасное». ⁸¹

в) Таким образом завершилась подготовка к полноте времен, к Иконе бесконечной красоты, которая открылась в фаворской славе и иоанновской славе Креста, к присутствию Другого в том, что нам близко, и даже в том, что с нами сосуществует:

«Я есмь пастырь Прекрасный⁸² (*kalós*): а Прекрасный пастырь полагает жизнь свою за овец...» (Ин. 10:11).

Христианская эстетика может быть безусловно понята лишь из опыта веры, который прикасается к реальности через эту Икону: и характерную для христианства привитость к древней маслине еврейского народа с его пониманием Величия, а также христианское употребление понятий, рожденных из греческой любви к премудрости и мистической красоте, — может понять лишь сердце, которое открыто для благодати и которое может перед *этой* иконой, исполненное безусловной веры, зарыдать вслед за библейским псалмопевцем:

«Покажи мне лице Твое, дай мне услышать голос Твой, потому что голос Твой сладок и лице Твое приятно» (Песнь песней, 2:14).

⁸⁰ Подобно и в Септуагинте Проповедника 3,11; 39,21.

⁸¹ Послание к Гайю, 5.

⁸² В русской Библии — «Добрый». (Прим. ред.)

Эта Красота, эта конкретная красота Иисуса явлена для опыта веры, это проявляющая себя Красота *всего*: богоявления и христоявления в Духе, епифания Красоты как таковой. Только *грех* не может быть красивым. После *этой* епифании стал ясен критерий Прекрасного, невыразимый Свет единственно Прекрасного:

«Все испытывайте, *Прекрасного (kalón)* держитесь» (1 Фес. 5:21), — увещевал фессалоникийцев апостол, создавая тем самым критерий отличия подлинной красоты от прелести, которая привлекает в разбитом зеркале греха и зла.

Отцы продолжили преобразовать античную метафизическую эстетику: апофатическая и теоцентрическая мета-онтология Красоты в их мысли достигла своего расцвета.⁸³ Св. Василий Великий в золотом веке патристики подчеркнуто сохраняет связь между апофатическим Началом всего и красотой явленного: «Красота зримого позволит нам предугадать Его, того, кто по ту сторону всякой красоты».⁸⁴ При этом он не забывает напомнить, что непостижимым является не только Он, но даже и сама красота, как фундаментальная со-от-несенность апофатически Сущего и являемого, «превосходит любое человеческое понимание и возможности: лишь Дух может ее созерцать».⁸⁵ И западные отцы Церкви — от Августина до Боэция — также — вопреки своим более рационалистическим метафизическим рамкам, — отдали Прекрасное в наследие средневековью как *vestigium*, как не подлежащий исследованию след непостижимого Бога.⁸⁶ Красота и для христианского Запада — ускользающее таинство, которое доступно нам только потому, что оно само себя дарует: «эта Красота знает, когда ей явить себя», — записал св. Августин.⁸⁷

Мысли отцов, высказывавшихся о Прекрасном по разным поводам,⁸⁸ и не носившие систематический характер, привел в порядок и изложил в сжатом виде в первых четырех главах своей «Небесной иерархии» св. Дионисий Ареопагит.

⁸³ Ср.: Q. Cataudella. Critica ed estetica nella letteratura greca cristiana. Torino, 1928.

⁸⁴ Шестоднев (= Толкование библейского описания шести дней творения) 1,11; PG 29, 28 AB; SC 26 (1950), с. 135.

⁸⁵ In Ps. 44, PG 29, 400.

⁸⁶ Об эстетике Августина см.: C. Harrison. Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine, Oxford 1992. Особое место принадлежит св. Киприяну, в трудах которого духовный опыт Прекрасного фактически выкристаллизовался в целостную эстетику. Ср. M. Perrin. Le vocabulaire de la beauté dans les traités de Cyprien de Carthage: pour esthétique et une théologie bibliques, в: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.27.4.

⁸⁷ ... novit illa pulchritudo quando se ostendat (Soliloquia 1,25).

⁸⁸ Ср.: G. W. H. Lampe. A Greek Patristic Lexicon, s. v. kállos, kalós, s. 697–699.

Дионисий обосновывает и подчеркивает смысл эстетизации, чувственного посредничества Трансценденции. Так же как и позднее постмодернистская мысль, он при этом категорически настаивает на «сверхсущности» Бытия, которую выражает Символ:

«Так что все сущее причастует Промыслу, изливаемому из сверхсущностного и всепричинного Божества (*he hyperoúsios kai panaitios theótes*), ибо его просто не было бы, не будь оно причастно Сущности (*ousía*) и Началу (*arché*) сущего. Ведь все неживое причастно Ему своим бытием (*tò eínai*) (ибо бытие всего — это превышающее бытие Божество / *tò gàr eínai pántón estin he hypèr tò eínai theótes* /)...»⁸⁹

Достоинство символического не в том, что оно может играть роль эмблемы Идеи, а в том, что оно — в силу принадлежности здешнему миру — в иконической игре⁹⁰ указывает на абсолютную Инаковость потустороннего, на «таковость» его сверх-идейности и без-идейности:

«Если отрицания (*apopháseis*) применительно к божественному истинны, а утверждения не согласуются с сокровенностью невыразимого (*apórrheta*), то для невидимого гораздо более подходяще выявление через неподобные образы. Таким образом священнописания Речений чтут, а не бесчестят небесные чины (*diakosméseis*), изображая их в неподобных им формах и таким образом показывая, что они надмирно пребывают за пределами всего вещественного. А что неподобные образы возвышают наш ум лучше, чем подобные, я не думаю, что кто-либо из благоразумных людей стал бы оспаривать. Ибо в более ценимых священных изображениях можно и обмануться, полагая, что реально существуют некие златовидные небесные существа и световидные, сверкающие прекрасные мужи, облаченные в светлую одежду, сияющие безвредным огнем, и прочие подобные красоты, при помощи которых богословие изобразило небесные умы. Поэтому, чтобы не пострадали те, кто не представляет ничего выше явленных красот, возвышающая премудрость святых богословов священно нисходит до представляющегося странным несходства, не позволяя нашей приземленности успокаиваться, останавливаясь на неподходящих образах (*dysmorphíai*), побуж-

⁸⁹ О небесной иерархии IV,1. Следующие две цитаты там же.

⁹⁰ В философском смысле понятие *иконы* и *иконического* означает для меня присутствие в мире существенно Иного, присутствие, с которым не распоряжаемся свободно; понятие происходит из очень развитой святоотеческой и православной теологии иконы, и в силу влияния русской религиозной философии на французское и американское католическое богословие оно вновь стало общим сокровищем христианства. Можно сказать, что *икона* означает ту (транскатегориальную) *возможность* (духовного) значения и смысла, которую постмодернистская философская деконструкция (в самом широком смысле этого слова) в обязательном порядке постулирует как свою *границу* (в противном случае устанавливается как тоталитарный дискурс), но не в состоянии определить себя в отношении её (транскатегориальной) *действительности*. В Словении это понятие, восприняв также феноменологию иконы Ж. Л. Мариона, ввел Э. Ковач. Ср. его эссе «Между идолом и иконой» *Nova revija* II (1992), н. 119, с. 303–309.

дая к действию то возвышающее, что есть в душе, и уязвляя ее безобразностью этих сложений (*synthémata*), чтобы даже чрезмерно приземленным людям показалось недопустимым и невероятным, чтобы сверхнебесные божественные видения воистину были схожи со столь низким».

«Конечно же, таинственные предания выявляющих Речений воспевают чтимое Блаженство сверхсущественного Богоначалия (*hyperoúsios thearchía*) иногда как Слово (*lógos*), как Ум (*noûs*), как Сущность (*ousía*) — чтобы показать подобающую Богу разумность (*logiótes*), ее мудрость, по-настоящему сущее существование и истинную причину существования того, что существует; представляют Его и как свет, называют и жизнью. Хотя эти священные образы (*anaplásmata*) и более возвышенны и кажутся имеющими некоторое преимущество перед материальными, однако же и им недостает богоначального сходства с Истиной (*alétheia*), ибо Она превыше всякой сущности и жизни, так что никакой свет охарактеризовать Ее не может, и всякое слово и ум неизмеримо отстоят от подобия Ей. И иногда теми же самыми Речениями Она сверхмирно воспевается в отрицательных определениях, называющих Ее невидимой, беспредельной, неместимой и прочим и указывающих не на то, чем Она является, но на то, чем Она не является. Это ведь, как я думаю, и более точно применительно к Ней, поскольку, как учит тайное священное предание, мы правы в том, что Она не существует так, как существует что-либо из сущего (*ouk einai katá ti tôn ónton autén*), но мы не знаем Ее сверхсущественной, недоступной для мысли и невыразимой неопределенности (*aoristía*). Таким образом, если отрицания применительно к божественному истинны, а утверждения не согласуются с сокровенностью невыразимого (*apórheta*), то для невидимого гораздо более подходяще выявление через неподобные образы...»

Характерное для Ареопагита переплетение литургического гимна (который воспроизводит самую глубокую молитвенность ветхозаветного богословия), платонических *понятий* (которые подводят итоги онтологической эстетике греков) и христианской *мистики* (Красоту, например, встречаем в ключевом месте сочинения Ареопагита «О мистическом богословии»⁹¹) философски определяет своеобразную диалектику чувственно/интеллектуальной реальности и радикально Инакового, «все святое превосходящего» Бога: таким образом он строит *церковную онтологию эстетизиса* (чувственного восприятия) и возводит фундамент для «дискурса славословия»⁹² и для своеобразной, неметафизической, но тем не менее глубоко христианской эстетики.

⁹¹ «Помолимся, чтобы после удаления (*apháiresis*) всех сущих вещей надсущественно славить Сверхсущественного, так, как (в святилище) удаляют все, что висит вокруг святого изображения (*agálma*) и мешает чистому созерцанию сокровенного, и раскрывают образ таким, каким он был в начале (*autophyés*). Лишь этим удалением показывают красоту саму по себе...»

⁹² Таково название центральной главы в книге Ж. Л. Мариона *L'idole et la distance*. Paris, 1977. P. 219–235.

Прекрасное Ареопагит тематизировал в произведении «О Божественных именах»:⁹³

«Это Добро воспевается священными богословами и как Прекрасное (*kalón*), и как Красота, и как Любовь, и как Возлюбленное, и другими, какие только есть, благолепными применяемыми к Богу наименованиями сообщающей красоту благодатной зрелости. Прекрасное и Красота не должны различаться в Их все воедино собирающей Причине. Ибо разделяя Их применительно ко всему сущему на причастное и причастующее, прекрасным мы называем то, что причастно Красоте, а красотой — причастность к делающей красивым Причине всяческой красоты. Сверхсущественное же Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование всему сущему; и потому, что Оно — Причина благоустройства и изящества всего и наподобие света излучает всем Свои делающие красивыми преподания (*metadóseis*) источаемого сияния; и потому, что Оно всех к Себе привлекает (*kalóin*), отчего и называется красотой (*kállos*); и потому, что Оно все во всем сводит в тождество. Прекрасно же Оно как всепрекрасное и как сверхпрекрасное и вечно сущее одним и тем же образом и постоянно прекрасное; “не возникающее и не исчезающее; не возрастающее, не убывающее; не в чем-то одно прекрасное, а в чем-то другом безобразное; ни в одно время такое, а в другое время другое; ни по отношению к одному прекрасное, а по отношению к другому безобразное; ни здесь одно, а там другое; ни кому-то прекрасное, а кому-то не-прекрасное” (Платон. Пир 211 слл.), но как Само по Себе с Самим Собой единовидное, вечно пребывающее прекрасным; и как преизбыточно (*hyperochikós*) и заранее в Себе имеющее источаемое Им очарование всего прекрасного.

Ведь в простой сверхъестественной природе всяческой красоты всякое очарование и все прекрасное единовидно предсуществует как в причине (*kat'aitian*). Из этого Прекрасного всему сущему дано быть прекрасным в соответствии с собственным логосом; и благодаря Прекрасному происходит сочетание, любовь и общение всех; и все объединяется Прекрасным; и Прекрасное есть Начало всего как творческая Причина, все в целом и движущая, и соединяющая любовью к собственному очарованию; Оно и Предел всего, и Возлюбленное — как доводящая до совершенства Причина, ибо ради Прекрасного все появляется; и Образец, ибо в согласии с Ним все разграничивается. Потому и тождественно Добру Прекрасное, что по всякому поводу все стремится к Прекрасному и Добру, и нет ничего такого в сущем, что не было бы причастно Прекрасному и Добру.

Слово осмелится даже сказать, что и не-сущее причастно Прекрасному и Добру, ибо и оно — Прекрасное и Добро тогда, когда сверхсущественно — по отъятии всего — воспевается в Боге. Это единое Добро и Прекрасное единственно представляет собой Причину всего множества прекрасного и доброго.

⁹³ О божественных именах, СПб, 2002, с. 313–319. Автор пользовался греческим текстом: *Dionýsios ho Areopagítes*, изд. E. G. Meretákis, Thessaloniki 1986 (*Philokalía tón neptikôn kai asketikôn 3*), s. 102–106.

Из Него — все сущностные существования сущего, соединения и разделения, тождества и различия, подобия и неподобия, общности противоположностей, несмешиваемость объединенного, промысел высших, взаимосвязь равных, обращения низших, свои у всех защищающие их неподвижные обители и пребывалища, и также всех со всеми — с каждым особое — сообщение, приноровление и несмущаемое содружество; и согласованность целого; растворенность в целом; и неразрешимый союз сущего; неиссякаемое преемство возникающего; все состояния покоя и движения, свойственные умам, душам, телам. Ибо покоем всех и движением является то, всякий покой и всякое движение превышающее, что внедряет каждого в его собственный логос и движет сообразно собственному движению».

Понимание Прекрасного у Дионисия определяло церковную эстетику на христианском Востоке и Западе. Один из лучших современных историков эстетики сказал об этом следующее: «Всегда, когда эстетики поворачивались спиной к эмпирическим исследованиям и начинали размышлять об *источнике* красоты, они цитировали этого анонимного автора...»⁹⁴

Более того. На ареопагитовский синтез не только ссылались, но он действительно определял парадигму богословской эстетики как таковой вплоть до позднего средневековья: «Мысль эта, в которой мы нигде не находим ни малейшего следа гностической или гегелевской Бездны, поначалу кажется недостаточно освещенной, а в конце становится совсем понятной», и которую он обозначает как «сознание того, что даже сталкиваясь с самым понятным, мы имеем дело с таинством, а при контакте с самым непонятным — мы освещены величественным Божьим светом». Эта мысль, по словам Х. У. Фон Бальтазара, «с предельной точностью и ясностью раз и навсегда обосновывает и определяет пространство христианского богословского мышления, в том числе и для мыслителей, которые будут мыслить совсем иначе, может быть “библейски” или более “экзистенциально”, чем Дионисий».⁹⁵

Ареопагитский синтез мы встречаем в символическом богословии Византии⁹⁶ и на Западе в многочисленных толкованиях «Небесной иерар-

⁹⁴ W. Tatarkiewicz. History of Aesthetics, Vol. II: Medieval Aesthetics, Hague/Paris, 19. P. 31.

⁹⁵ H. U. von Balthasar. Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik II. Einsiedeln, 1962. P. 189; глава, посвященная Дионисию (с. 145–214), принадлежит к лучшим страницам, написанным об Ареопагите.

⁹⁶ Об этой, еще недостаточно исследованной теме см. В. Бычков: Православная эстетика в период позднего византийского исихазма. Вестник РХД (164) (Париж), 1992, с. 33–62. Таинство Прекрасного как иконической епифании, которая даруется в духовном опыте облика абсолютного Таинства, нигде не выражено так великолепно и лаконично,

хии» и труда «О божественных именах».⁹⁷ И эстетическая мысль св. Фомы Аквинского в ее онтологических основах — всего лишь некая схолия к ареопагитской онтологии эстетизиса.⁹⁸ Его подход к Прекрасному строится как комментарий к выше цитированному тексту Дионисия из труда «О божественных именах», хотя сам Фома, как оригинальный мыслитель, понимает онтологию Ареопагита в свете собственного учения об аналогии бытия. Поэтому и Прекрасное он представляет в горизонте, который лишь предполагает апофазу как само собой разумеющийся *prius* «научного» богословия и таким образом учение о бытии *внутри* радикально апофатической игры молитвенного именованья и молчания, славословия и гимнодии. Еще более, чем Фома и томизм, ареопагитское измерение схоластики разработали мыслители платоновского направления (со св. Бонавентурой во главе) и рейнско-фламандские и английские мистики, которые парадоксально сумели заново выразить невысказанные предпосылки «схоластической» мудрости и опыта Красоты.

Проблемы возникли уже после Фомы. Метафизика Дунса Скота и Суареса с её учением об унивоцитете сущего (т. е. учением о том, что существование излагается в одинаковом смысле, когда речь идет о Боге и о вещах) первая дала возможность Новому времени — от Спинозы до Гегеля — создать системы идентичности и тем самым, разумеется, стала причиной теоретического исчезновения созерцания Прекрасного как проявления абсолютной неожиданности, невыразимой близости абсолютно «Отдаленного». Однако мы не можем слишком жаловаться по поводу Нового времени. Как и во все времена, так и в нескольких прошедших столетиях, было очень мало «эпохального». История мысли невероятно богата,

как в парадоксальных словах корифея византийской мистики св. Симеона Нового Богослова: созерцатели Бога «не глядя созерцают невыразимую Красоту самого Бога, прикасаются к Нему, не дотрагиваясь до Него, и не понимая, понимают Его незримую Видимость (*aneideion eidos*), Его лишенный обличия облик и безликий лик в созерцании без созерцания: лик (*schêma*), который в несоставленной Красоте изобильно умножается так, что не умножается» (*Biblos tôn ethikôn, Lógos d', SC 129, s. 68–*).

⁹⁷ Ср. главу *Transcendental Beauty* в работе *U. Ecco. Art and Beauty in the middle Ages*, New Haven/London (Yale University Press) 1986. P. 16–27, где показана центральная роль Дионисия в западной средневековой эстетике, начиная от Хильдуина, который дал перевести Ареопагита в 827 г., продолжая Викторианцами, Фомой Галлусом и «Александром Галльским» (приписываемая ему *Summa* появилась около 1245 года) и заканчивая известным комментарием 4 главы «О Божественных именах», названным «*De pulchro et bono*» (*О добром и Прекрасном*), который в настоящее время приписывается Альберту Великому. Более подробный обзор см.: *H. U. von Balthasar*, op. sup. cit., и *E. De Bruyne. Études d'estétiques médiévale*, в трех томах. Bruxelles, 1946.

⁹⁸ См.: *J. Durantel. Saint Thomas et le Pseudo-Denis*. Paris, 1919; *F. O'Rourke. Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden (Brill), 1992.

разнообразна, неожиданна, и в своем невыразимом ритме недоступна для понимания так же, как и сама жизнь: единство мысли, которое всегда заново пытаются выдумать разные «упрощающие» герменевтики духовной истории, непредвзятому наблюдателю — по мере его погружения в истинные следы истории — раскрывается как приторная иллюзия. Имея в виду развитие христианской эстетики — от Николая Кузанского (свою эстетическую мысль он особенно блестяще выразил в проповеди о словах «Песни песней» «*Tota pulchra es, amica mea*» — «Ты вся так красива, возлюбленная моя»)⁹⁹ и флорентийских неоплатоников, через французскую «метафизику Святого» в «великом веке», который оставил нам несколько исключительно интересных очерков богословской эстетики (Фенелон, Коссад / *Fénelon, Caussade* /), вплоть до русского религиозного ренессанса конца XIX и начала XX века¹⁰⁰ — ты должен будешь согласиться, что несмотря на неосхоластическую рационализацию метафизики, которая в отрыве от мистики и литургическо-поэтического опыта стала бременем Запада, тем не менее и в последних столетиях, вплоть до сегодняшних дней, даже в теории (не говоря уже о настоящей художественной «практике», поэзии) жила оригинальная христианская эстетика.

Итак, даже беглый и поверхностный взгляд на историю показывает нам, что дохристианский и христианский панкализм, распятый между апофатической онтологией и достоинством чувственного символа, не совпадает с картиной, которая создалась при чтении статей современных философов, прокладывающих дорогу для такой мысли об искусстве, которая была бы свободна от метафизического или религиозного патернализма и выражала бы «святую игру мира». Несомненным фактом является то, что христианская эстетика именно в свете современного анализа выступает как такая мысль о прекрасном, которая хоть и является вневременной «предмодернистской», тем не менее, по своему основному строению соответствует и требованиям постмодернизма, поскольку в самой главной сфере она застрахована от опасности онтологизированной метафизики и тотализирующей мысли.

Христианская эстетика — как это ни парадоксально — является истинной, хотя и отвергнутой *возможностью* и для постмодернистских не-христиан: «любовь, которая не возлюблена» (св. Франциск Ассизский), которая вопреки всему дает им знать, что их оценки художественно прекрасного не являются «объективными», но они основываются на

⁹⁹ Изд. G. Santinello, Padova, 1958.

¹⁰⁰ См. N. Lossky. Histoire de la philosophie russe. Paris, 1954; G. Piovesana. Storia del pensiero filosofico russo (988–1988). Roma, 1992.

определенной сверхрациональной иконографии, в свободном созерцании преобразенной чувственности, которая не обязывает тех, кто исповедует иную веру. Конкретизация христианской фундаментальной эстетики и превращение ее в герменевтику и критику современного *искусства* означает следующее: если постмодернистское искусство хочет быть выражением непонятной и сверхпонятной, не сводимой к существующему Тайны, выражением открытости Святого, и если современное искусство хочет прикоснуться к той безгранично возвышенной, не-идейной точке перехода Инакового в осязаемое (*aisthetón*), тогда классическое, дохристианское, христианское и подлинное внехристианское искусство, которое выражает Абсолютное, а также на Предании обоснованная, приведенная в соответствие с самораскрытием Логоса конфессиональная герменевтика и еще более критика такого искусства, являются безусловной возможностью в рамках самого «постмодернизма», возможностью, которую по своей имманентной логике должны признать и нехристианское искусство и общая теория постмодернистского искусства.

Христианская эстетика остается своеобразной, не-философской и не-универсальной, поскольку для подхода к ее критерию красоты совсем необязательны и не сами по себе доступные качества: благодать, свободное решение, опыт. Но все-таки именно поэтому она является также философской и универсальной не менее любого другого постмодернистского представления об искусстве, которое *in ultima analysi* для обоснования своих критериев (или их отсутствия) может сослаться лишь на предрациональный опыт и данность. Христианская эстетика не-универсальна, потому что ей сверхсущность и не-сущность Бытия открывается как Красота только в силе свободной веры в Распятого и Воскресшего. Христианский характер эстетики и фундамент ее оценок Прекрасного (сотворенного человеком) состоит не в абстрактном апофатизме, который лишь герменевтически помещает эстетический опыт и логику произведения искусства в над-умную диалектику сверхсущественной «Реальности» и нашего опыта, а в этой диалектике (из Божьей и человеческой свободы) рожденном действительном, конкретном, духовном опыте сверхумопостигаемой красоты Распятого и Воскресшего, красоты Церкви, красоты сонма святых, красоты литургии, красоты молитвы, красоты жертвенной любви, красоты песнопений, красоты аскезы, красоты иконописи. Как христианин, я знаю, что красота природы — именно *эта* красота; знаю, что всякое искусство художественно лишь в той мере, в какой (при всем разнообразии выразительных средств, которые охватывают и пиндаровское отображение существующего, и беккетовскую апофатику, и баховские мистические переломы звука, и скрябинскую

нервную экстатичность, и кейджевское молчание, и иконопись, и точки, и пустой белый холст) по частям создает эту красоту и выражает ее. Христианская эстетика, хотя сама и не универсальна, но ее обращение универсально, поскольку святая игра в сверхразумной сфере иконичности получает очертания правил, которые имеет — хочешь ты этого или нет — всякая «святая игра».

Христианская эстетика сегодня — с точки зрения постмодернистской мысли об искусстве — с полным основанием может утверждать, что знает правила игры. Не нормы, которые выродились бы в то или иное идеологическое предписывание поведения искусству. И остается в силе, что с точки зрения христианства единственное правило святой, бесконечно серьезной игры — сам Бог. Он, который бесконечно превосходит поэтическую и, тем более, любую другую семантику:

«Возвышенный Логос играет в образах разных, как захочет, рассуждает обо всем мире: оттуда и отсюда». ¹⁰¹

Архетипом рассуждения отблесков и сгущений этой христианской игры красоты является литургический и молитвенный вкус дарующей себя Вечности, в боли Ее кенозиса и предвкушении Ее полноты:

«Жизнь эта — игра
по сравнению с будущей, божественной,
и изначальной (*archétypos*)». ¹⁰²

Христианская эстетика — от абстрактной фундаментальной онтологии эстетизиса, вплоть до критики, которая дерзает оценивать искусство исходя из христианского опыта — возможна и имеет смысл в рамках самого постмодернизма: Прекрасное мы и сегодня можем узнать как вестника бесконечно иного, триединой Безвременности, Источника всего.

¹⁰¹ Св. Григорий Богослов (Назианзин), PG 37, 624–626.

¹⁰² Св. Максим Исповедник, PG 91, 1416.

POST SCRIPTUM:

ПОЗВОЛЕНО ЛИ ТОЛКОВАТЬ ПОЭЗИЮ?

(Пролегомена для апофатической поэтологии)

Необходимым продолжением фундаментальной апофатической эстетики была бы поэтология как конкретизация выводов, касающихся панкалийской сути эстетического — речь (*lógos*) идет о поэзии (*poíesis*). Такая конкретизация требует *prolegómenon* из-за инаковости своих основоположений, которые отделяют ее от принятого, «катафатического» рассуждения о поэзии.

Prolegómenon — это то, что предваряет основную речь: но он часто не попадает в цель. *Prolegómenon* слишком часто находится в опасной близости от ускользающей речи. Но точка зрения, с которой на основе апофатической эстетики я хочу писать тебе о поэзии, нужным образом ограничивается преддверием дискурса именно потому, что само дело, которое попытаюсь в самых грубых чертах тематизировать, и есть *возможность* толкования поэзии: речь о возможности определенной реальности, которую наука лишь предполагает и которая одновременно *необходима* для самой науки, — *несчастно априорная* речь.

Несчастно априорная потому, что на вопрос о возможности толкования *какого бы то ни было* поэтического творения всегда отвечаем в сфере спрашивания о возможности интерпретации *поэзии как поэзии*, и поэтому в пустыне эмпирического — но все-таки такая речь, по моему мнению, *нужна*, ведь бегство от нее именно в горизонте *конкретной* интерпретации приводит к роковому нагромождению «других» чтений, которые интерсубъективно совсем ни к чему не обязывают.

Сегодня, более чем когда бы то ни было, знаем, что «правильного» толкования поэтического творения нет. И, по мнению самых консервативных герменевтов, на уровне дискурсивного анализа открываются разные возможности, как в стихотворении объединить разбросанные метафоры и связать их в более или менее гармоническое сообщение, в свое «новое чтение» поэта. Многочисленные поэтологии — в нашем пространстве (т. е. в Словении) особенно те, которые исходят от Хайдеггера — подчеркивают автономность, несводимость и непроницаемость поэтического. Но, парадоксально, почти все они соглашаются с интерпретацией поэзии, которая по сути отрицает радикальную ее автономность, «другость»,

и заключает поэзию в так или иначе окрашенный философский дискурс. Основной тезис, который таким образом подразумевается, можно сформулировать так: то, о чем поэзия говорит, артикуляцию существенного в ней *можно перевести* в топос толкования.

Все попытки толкования поэзии предполагают, что высказанное в ней содержание — объяснимо.

Но точно ли это? Тебе еще не показалось, что все интерпретативные «стратегии» совсем неподходящи для поэзии как поэзии, и потому для любой конкретной ее манифестации? Может быть, трудность состоит в том, что существующие или лишь возможные интерпретации определенных стихов со своей стороны не плохи и не односторонни, незакончены или ошибочны, но просто неподходящи? Что если между сверхлогичностью поэтического выражения и любой интерпретацией нет истинного соотношения? Если, иными словами, поэтическая речь тождественна ее обращению к слушателю, если мы не можем ее отлучить от свойственного поэтического выговора, с которым поэзия обращается к нам как поэзия? *Что если толкования поэзии неадекватны просто как толкования, т. е. потому, что они не соответствуют тому, что поэзией сообщается, не является делом более или менее удачной интерпретации, но самой сутью? Может они потому не подходят, что являются именно толкованием, герменейей, «переводом» поэтического в непоэтический язык?*

Если для убедительности всех этих вопросов недостаточно искреннего сомнения, которое во мне вызывают самые разные интерпретации, можно было бы их подкрепить ссылкой на *постмодернистскую поэтологию*, которая радикализирует убеждения Новалиса в том, что «стих неисчерпаем, как неисчерпаем и сам человек».¹⁰³ Если бы не редкие консервативные герменевтики, то сегодняшнюю герменевтику литературы определяет скепсис по поводу судьбы «означающего под цепью означаемого».¹⁰⁴

¹⁰³ См. главу II libro infinito. La secolarizzazione romantica del paradigma antico, в: P. C. Bori. L'interpretazione infinita. La ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni. Bologna, 1987. P. 133–149.

¹⁰⁴ В этом смысле видна разница по сравнению с ситуацией, с которой встречался Манфред Франк в двух интересных лекциях 1979/80 гг. об отношении герменевтики и поэтики у Деррида, под названием Vom unausdeutbaren zum undeutbaren Text, опубликованных в его книге Was ist Neostukturalismus?, Frankfurt am Main 1983, 2. изд. 1984, s. 573. (Ср. еще вариант того же текста под названием Vieldeutigkeit und Ungleichzeitigkeit. Hermeneutische Fragen an eine Theorie des literarischen Textes; в: M. Frank. Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt am Main, 1989, новое изд. 1991. S. 196.)

Сомнение о возможности перевода поэтического логоса тебе может показаться лишь разновидностью деконструктивистской или даже деструктивной субверсии, которая вопрос о возможности толкования поэзии заранее решает так, как развязывается гордиев узел, и таким образом жертвует любой возможностью речи о поэзии. Но я не имею в виду так упрощенного переложения современной герменевтики на речь о возможности толкования поэзии.

Радикальная постановка вопроса о возможности толкования поэзии, по ту сторону видимой нетерпимости метафизического редуционизма и деконструктивистского скепсиса, позволяет предчувствовать — конечно, лишь в случае, если вопрос ставишь со всей серьезностью, — что Поэзию можно «понимать» и третьим образом. *Tertium datur*. Можно защищать такой герменевтический, поэтологический образец, который основан на убеждении, что все интерпретативные практики ничего не говорят о нарративности поэзии как таковой, что ее нарратив не имеет смысла, если осмысленность означает возможность толкования. Но одновременно таким образом не отвергается невыразимый и непонимаемый, но на опыте пережитый смысл того, что поэт сообщает внутри семантической пустоты¹⁰⁵ метафоры.

Вневременную истину классической герменевтики во времени после вызова деконструктивизма может сохранить лишь такой поэтологический концепт, который безусловно признает и воспринимает радикальное отсутствие дискурсивно понятого смысла (и дискурсивно объясняемой многосмысленности) в сердцевине литературного произведения, но одновременно, благодаря истинному опыту поэзии и ее неслучайного, единственного, сверхумно узнанного сообщения, отвергает скептическую релятивизацию целостности поэзии.

Третья возможность по своей структуре и определенности содержания является поворотом теологической эстетики как мета-онтологической, апофатически обоснованной символической теологии в сторону герменевтики поэзии.

¹⁰⁵ См.: *W. Iser*. Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976; той-же: Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunjan bis Beckett (Uni-Taschenbücher 163). München, 1972; *G. Köpf* (изд.), Rezeptionspragmatik. Beiträge zur Praxis des Lesens (Uni-Taschenbücher 1026). München, 1981; *H. T. Siepe*. Einführung in die Rezeptionsforschung. Darmstadt, 1984; *E. Güttgemanns*. Einführung in die Linguistik für Textwissenschaftler, 1. Kommunikations- und informationstheoretische Modelle (Forum Theologiae Linguisticae, Interdisziplinäre Schriftenreihe für Theologie und Linguistik 2). Bonn, 1978; *B. Lauretano*. Eteros/l'altro. Linee di una filosofia della comunicazione (Comunicazione, controllo, comportamento 1). Napoli, 1984; *J. P. Louw* (изд.). Sociolinguistics and Communication. London, 1986; *A. C. Thiselton*. New Horizons in Hermeneutics. Grand Rapids (Zondervan), 1992.

Апофатическое богословие, речь о надмыслимости и близости последней Тайны, имеет разные измерения. Одно из них — герменевтическое. Постмодернистская поэтология и на уровне конкретной интерпретации может на вызов деконструкции ответить так, что апофатическую *hermeneía* переносит на невыразимое, о котором пытается говорить, т. е. на поэтическое известие. Апофатическая эстетика, о которой ранний эллинизм догадывался, которую построили платоники и завершила христианская эстетика св. Дионисия Ареопагита и его учеников на Востоке и Западе, в критическом сопоставлении с эстетиками автореференции показывается как такая мысль об искусстве, которая является вневременно «предмодернистской», но по своему устройству, однако, удовлетворяет требованиям самой постмодерности, будучи застрахованной от опасности онтифицированной метафизики и тотализирующей мысли, опасности «метафизики присутствия», которая в литературоведении сохраняется в практике интерпретации как таковой. Одновременно эстетика эта сохраняет дружость как возможность «сверхсущностного», «сверхумного» *отношения* к «не-сущному» единству поэтического сообщения.

Такая эстетика может постулировать и в понятиях основывать фундаментальный апофатический смысл поэзии, который остается иным по отношению к любой семантике дискурса, но все-таки «энергетически» действует через все слои стихотворения, которые так кропотливо описывает феноменология: все исследования звукового, грамматического, метрического, смыслового, духовноисторического и биографического измерений стихотворения или опуса, с ее точки зрения, имеют смысл, но ни одно из них не достигает радикально трансцендентного, не-существенного и сверхсущественного сообщения, содержащегося в поэзии. Поскольку эта инаковость смысла доступна восприятию, как основная структура апофатического поэтологического образца, оказывается *análogon* нераздельно и неслиянно объединенной двойственности невыразимой «Сущности» (Сверхсущности, Не-сущности, Ничто) и сообщений, действий, «энергий» этой безграничной Дружости. Аналогия эта не случайна.

В горизонте апофатической поэтологии настоящей поэзией можно признать лишь такое переложение существенного в слова, которое непереводимо в существующее: от лиризма клинописных таблиц и мистической сжатости дальнего Востока, через Пиндара и Эсхила, византийскую гимнографию и иудейский золотой век, через Гельдерлина и Рембо, до вершин современной поэзии — поэзия всегда была воспеванием Тайны, которая сияет как *kalón* по ту сторону любой онтической семантики. Поэт обозначает, и одновременно это Обозначенное исчезает в «непостоян-

ную» нарративность, которая говорит лишь поэтически. Сообщение поэта непереводаемо в дискурс, но является метафорической прозрачностью апофатической дружости, которую имеет в сверхсмысленном опыте. Оно является прозрачностью аутентичности твари и Творца, аутентичности твари в Творце. Поэтическая нарративность именно из-за этого ускользает от человеческого понимания, мышления и (раз)умной артикуляции. Аутентичная поэзия является аналогичным участием в тайне записанного Божьего Слова / Логоса: «Вечно (*dia pantos*) неопикуемый есть Логос Божьего письма, который описывает всех говорящих, а Его самого говорящие не могут описать... Ведь если Бог — Тот, который говорил, и Он по сущности / бытию (*ousia*) неопикуем, тогда ясно, что неопикуем и Логос, который Он произнес». ¹⁰⁶

Одним из ликов, имен, непереводаемого смысла той описывающей неопикуемости является Красота.

Поэт ей верен и обязан — если действительно поэт. По словам одного из самых великих мыслителей XX века С. Л. Франка:

«Эстетически восприимчивый и умеющий дать себе отчет в эстетическом опыте читатель избавит нас от необходимости опровергать нелепое, противоречащее самому существу эстетического опыта мнение, будто прекрасное (например, в художественном произведении) выражает какую-нибудь в понятиях выразимую отвлеченную мысль, что оно имеет какое-нибудь прозаически-словесно выразимое “содержание” (независимое от его художественной формы), что предлагает нам какой-либо практически-полезный “принцип” или какое-нибудь “нравоучение”. Напротив, то, что выражает прекрасное, есть просто сама реальность в ее отвлеченно-невыразимой конкретности — в ее сущностной непостижимости». ¹⁰⁷

Поэзию, как перенос в стихи существующего в его таинственной красоте, как выражение удивленности всем на бездонном фоне Другости всего — можешь «толковать» лишь с инструментами «познания непознаваемого», т. е. с помощью дискурсивного обеспечения абсолютной аутентичности поэтической речи.

Роковая преданность поэта «страшной красоте» (по словам словенского поэта Балантича) не подлежит выражению в понятиях, ее может выразить лишь сверхпонятийная боль метафоры.

¹⁰⁶ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium I-L*, ed. C. Laga / C. Steel. Tournhout, 1980. P. 391, 379.

¹⁰⁷ Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939 (репринт. München 1971, переиздание М. 1990), с. 213.

Поэзия, которая истинно переливает в стихи так понимаемое Прекрасное, в своем художественном выговоре эроса, смерти и Бога, в воспевании целостности существующего и Того, что по другую сторону — является невыразимой и непознаваемой, как и сами эти реалии: она *причастна* их невыразимости и непознаваемости. Опыт можно дотронуться лишь *энергии действий* поэтического приобщения:

«Поэт не нуждается в понятиях (или аллегорических субститу-тах понятийного дискурса), поскольку для него вещи сами становятся эксплицитным словом» — как записал Жан Люк Марион в своем эссе о Гельдерлине.¹⁰⁸

В этом свете поэтическая речь об эресе не является ни иллюстрацией некоего онтологическо-этического периода в развитии поэта, ни каким бы то ни было моральным или духовным учением, а также — если имеем дело с настоящей поэзией — ни воспитанием в либертинистском духе *«carpe diem»*, ни моральным нигилизмом, а также ни напутствием к аскетике *per aspera ad astra*. Поэзия лишь воспевает то, что есть эрос, во всей его мистической красоте, тайне, непостигаемости и внепоэтической невыразимости.

Поэтическая речь о смерти не является одой Ничто — которое в сознании современных нигилистских интерпретаторов менее всего истинная дружба, поскольку у них Ничто эмоционально обременено сферой овеществленной аннигиляции — но просто поэтически говорит о тайне смерти. Для нее смерть *есть* инаковость опыта существования: невыразимое предчувствие, которое скользит назад в метафорику живого и вещественно переданного смерти, но, однако, в тайне поэтического слова, делает окончательный надрез в опыте существования, и таким образом в нашу временность.

Богословие поэта в любом интерпретативном дискурсе — невыразимо, поскольку Невыразимое перелагает в слова лишь поэтическим образом. Между невыразимостью поэтически виденного и переложением в поэтические слова поэтического нет аналогии: эта связь мистическая, присутствие этого сверхсмысленного Смысла недоступно, как и таинственное Божье присутствие в мире. Богословие поэта, поэтическое богословие, вписывает образ Бога отдельно от религиозной семантики.¹⁰⁹ невидимым золотом рисует его на ткани мистического.

¹⁰⁸ J.-L. Marion. *L'idole et la distance*. Paris, 1977. P. 110.

¹⁰⁹ Так что, по моему мнению, не имеют смысла споры о христианскости или нехристианскости тех или иных поэтов, которые основываются на анализе семантики их стихов.

Любые пролегомены возможности толкования поэзии могут быть лишь пролегоменами для неопознанной действительности самой поэзии.

И, наконец, как послесловие послесловия, еще вопрос, который ставится прежде всего перед всеми христианами, и для меня занимает первостепенное место: означает ли применение к поэтологии герменевтической модели апофатического богословия невозможность какой бы то ни было религиозной, духовной оценки поэзии в целом? Возможно ли духовное (историческое) существование и опознание христианскости поэзии? Остается ли поэзия плацдармом злоупотреблений, актерства, блефа в своих ссылках на Невыразимое? Да не будет этого! В свете апофатического понимания поэзии, оценка и духовное рассуждение о поэзии возможны лишь там, где им место: о христианскости поэзии имеет смысл говорить лишь между христианами. Христианско значимые поэтические слова нельзя читать в их христианско-эстетической, непостижимой значимости вне соборности церковного опыта Бытия и Ничто. Икона тайны, в которую верует христианин: икона, по которой христианин и есть христианин, еще раз является неизъяснимым, сверхразумным воплощением Тайны. Опознание ее присутствия, которое основывает красоту, предчувствие того, что икона эта поправа или вообще отсутствует — все это является несомненным опытом каждого верующего, если он открыт для художественного опыта. Но это опознание является встречей двух невысказываемых суждений, которые можно высказать в мнении, в «критике», в разговоре, но оно не может и не должно стать каким бы то ни было дискурсом, менее всего дискурсом обязывающего, универсального толкования.

VIII АПОФАТИЧЕСКАЯ ЭРОТОЛОГИЯ

Франц Ксавер фон Баадер
(1765 — 1841)

Баадер был многогранным историком, каких после Возрождения вроде больше и не должно быть: философ, медик, алхимик, парапсихолог, социальный политик, промышленник, изобретатель и экуменический визионер.

Многогранность его познаний и предчувствий была — удивляет ли это — рождена в жутковатом опыте Негативного: когда ему было шесть лет, умный ребенок, который рос в атмосфере горячей веры, неожиданно впал в странное отупение, «забубенность» (*Blöde*), как позднее он сам это называл. Лишь на одиннадцатом году его мысленное отупение, при виде Евклидовых геометрических рисунков, исчезло также внезапно, как и пришло.

Баадер на всю жизнь понял, что человек не является владельцем собственного «я»; тождество ему всегда даровано из одного благодатного мгновения в другое благодатное мгновение. В 1778 году он опубликовал первое свое стихотворение, из которого уже видно глубокое благоговение, которое для него является «источником моего здесь-бытия» (*Daseins Quell*).

Баадер изучал медицину (1871–1885) и некоторое время помогал отцу, который был придворным врачом, но ему было трудно выносить муки больных и поэтому вскоре он оставил свою профессию и стал изучать химию и минералогию.

Одним из первых он заново открыл немецкую мистику: идеями Мейстера Экхарта воодушевил Гегеля,¹ который с тех пор мысли Экхарта всегда приводил как пример философского проникновения в религиозную тематику.

Между 1792 и 1796 гг. работал в английских и шотландских шахтах; после возвращения в Германию полученные по металлургии знания употребил и усовершенствовал на практике и описал в многочисленных

¹ См.: *F. von Baader. Sämtliche Werke*, v. 15. S. 159.

научных работах. Имел собственную фабрику стекла. В 1800 году женился на Франциске фон Рейски. Из детей, которых она родила, выжило лишь двое.

Между 1820 и 1826 гг. Баадер посещал Россию, где (совместно с А. Голицыным) хотел основать христианскую академию, которая на экуменическом уровне должна была удовлетворить его потребность в тесной связи веры и знания.² В 1826 году Баадер стал преподавать философию религии в Мюнхенском университете. Этот «самый искренний и просветленный эзотерик своего столетия»³ был всю жизнь глубоко убежденным католиком, но в то же время жестко полемизировал с папской «монархической» властью в Церкви, поскольку ему казалось, что она угрожает самой сути католичества. Счастливым был и его второй брак, когда через несколько лет после смерти первой жены 74-летний старец женился на 20-летней Марии Ребель, с которой прожил до своей смерти.

Текст Баадера «Сорок тезисов эротической философии»⁴ вводит нас в тайну христианского опыта и понимания эроса: *специфического* формирования Желания, которое для современной психоаналитической эротологии часто *terra incognita*, поскольку психоанализ проецирует на него собственные страхи и приземленность.

Баадера «почитал уже Гете, Гегель хотел, чтобы его учение понимали в созвучии с учением Баадера, Шеллинг много раз свидетельствовал о гениальности своего многолетнего друга, а Якоби, Шлегель, Новалис, Жан Поль, Тик, Стефенс, Каролина Шеллинг, Рахель Варнхаген, Беттина фон Арним, Клеменс Brentano, Александр и Вильгельм фон Гумбольдт, Кернер, Ленау и, позднее, Кьеркегор давали высокую оценку личности и значению этого философа».⁵ Его близость к немецкому идеализму позволяет нам поставить вопрос, важный для следующего «опосредования»: вопрос об основном мысленно-эротическом горизонте метафизики Нового времени и ее отношении к христианской философии.

² См. интересную работу, которую Баадер опубликовал в 1824 г.: Ueber das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfnis nach einer innigen Vereinigung von Glauben und Wissen.

³ G.-K. Kaltennbrunner, в: F. von Baader: Erotische Philosophie. Frankfurt a. M./Leipzig, 1991. S. 1.

⁴ По изд. G.-K. Kaltennbrunner: F. von Baader. Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften. Frankfurt am Main/Leipzig, 1991. S. 139–157.

⁵ D. Baumgardt. Franz von Baader und philosophische Romantik. Halle, 1927, 5; цит. по: W. Lambert. Franz von Baaders Philosophie des Gebetes. Ein Grundriss seines Denkens. Wien-Innsbruck, 1978. S. 20.

СОРОК ТЕЗИСОВ О РЕЛИГИОЗНОЙ ЭРОТИКЕ

Уважаемая госпожа,

Пока вы среди древнего Рима посвящаете свое сердце, свой дух, свои глаза и свою руку искусству, может быть, Вам не будет противно из места по другую сторону острых Альп услышать голос, дружески напоминающий о святой любовной связи трех граций нашей великой и вечной жизни: религии, созерцания (*Spekulation*) и поэтики (тем самым и уподобляющего искусства), несмотря на то, как мало богословы, философы и поэты (*Poetiker*) в наше время еще или уже верят в эту связь.

Ваш, с глубоким уважением Вам преданный автор этого маленького труда, который подстрекает к размышлению о великих вещах.

Швабинг, недалеко от Мюнхена, 27. август 1831.

Большинство людей думает, что лишь от их воли зависит, будут ли они поклоняться тому, чему на самом деле стоит поклоняться, любить того, кого стоит любить, верить тому, что достойно веры, и что таким же образом могут и не служить своему законному хозяину. Эти люди чаще всего поздно осознают, что из свободы попадают в беду, что поклоняются тому, чему не стоит поклоняться, любят то, что не стоит любви, веруют в то, что не достойно веры и служат тому, кто не достоин никакого служения.

1. По словам св. Мартина, человек хотел быть человеком без Бога, но Бог не захотел быть Богом без человека. Чтобы сотворить природу и человека, Бог должен лишь свободно задействовать свою силу и величие, должен был некоторым образом расслабиться — а чтобы спасти падшего человека, он должен был над собой сотворить насилие. Он должен был снизойти с высоты своего величия, чтобы люди поняли Его и приняли Его помощь, и вынесли это в своей слабости и испорченности. Лишь любовь понимает (*begreift*) и выносит этот дар.

Если сотворенное существо (*Creatur*) не понимает, и поэтому поклоняется тому, что находится выше его, оно еще менее понимает, почему то, что находится выше его, одновременно опускается до него и ниже его. Наша философия еще не поняла того снисхождения, хотя оно уже

было высказано в слове *субстанция* как *поддержка* (*Unter-halt*), как основание или обоснование. Каждое производящее (*Producens*) отождествляется со своим произведенным (*Produkt*) или с ним единится, не смешиваясь, как мать снисходит именно настолько глубоко *под* него, насколько отец задерживается *над* ним. Как сотворенное существо отменяет / воздвигает (*hebt ... auf*) само себя в Боге, так Он себя отменяет / воздвигает в сотворенном существе, и обратно. Но если этому нормальному взаимному процессу отмены / воздвижения мешают и если сотворенное существо, которое хотело возвыситься (*aufheben*) к отцу, его мать сразу воздвигнет / отменит, «снизит», нетрудно понять, что эту ненормальность не может поправить отец, но только мать, а именно, более глубокая, по сравнению с изначальной, эманация материнского начала. На основе этого можем понять функцию женского начала, как в добром, так и в нехорошем (*nicht guten*) смысле.

2. Купец записывает все, что получает от своего делового товарища себе в плюс или в *debit*, так, как и все, что ему даст, записывает ему в плюс, или себе в *credit*. Таким же способом и любовь имеет свою бухгалтерию. Ведь когда моя возлюбленная отдает мне себя, я становлюсь ее должником, а когда я предаюсь своей возлюбленной — когда ей верю — она должна мне. Так же и Бог не может Себя передать мне, если я Ему не предаюсь, если на Него не опираюсь — если Ему не верю. Но и Он не может отнять Себя от меня, если я Ему предаюсь, если Ему верю: через это Он мне становится некоторым образом должен.

3. Когда обладаю своей возлюбленной, я ею владею и являюсь ее хозяином. Когда она обладает мной, она мною владеет и является моей хозяйкой. Если могу порадовать того, кого люблю, через это я себя освобождаю от нужды, терпения, а если могу от него отнять какую-то муку, через это я воспринимаю радость. Как в первом, так и во втором случае я возлюбленному существу должен столько благодарности, сколько и оно мне, и в этом смысле можем сказать, что любовь все записывает себе в плюс.

4. Поэтому тоже можем сказать, что тот, который любит, своей возлюбленной благодарен уже за то, что она ему позволяет ее любить. Но если посмотрим более подробно, оказывается, что могу любить лишь ту особу, т. е. могу позволить, чтобы мною была возлюблена лишь та особа, которая, в свою очередь, любит меня. В этом смысле Бог в Писании часто сетует, что так мало людей позволяет Ему любить их, да и то совсем мало, так что Он, хотя и является Любовью, может в действительности любить немногих людей, да и тех — по их вине — мало любить, вопреки своему великому желанию любить их больше.

5. Из этого вытекает, что на самом деле ничего не стоит любви, кроме любви самой; потому что в сфере духа и сердца (*Gemüt*) — ценность, восприятие и заслуга тождественны.

6. Нет ничего более ошибочного, более вульгарного, когда свободно снисходящее смирение любви путают с рабским подлизыванием, когда ее возвышенность путают с гордыней. На самом деле смирение и возвышенность в своем единстве, как *андрогин*, творят любовь, и когда эта (любовь) как сила (*pouvoir*) угасает, выступает различие полов как насилие (*violence*) и слабость, как гордыня или тираническое удовольствие или наслаждение рабством, спаянные между собою, как это бывает в *диком* браке.

7. Любовь нас делает истинно свободомыслящими (либеральными), поскольку тот, кто любит, не отличает настоящего (господства) от должности (служения), не отличает обладания от позволения-быть-в-обладании (*Sichbesitzenlassen*).

8. О Боге непрестанно свидетельствует и тот, кто Его любит, и тот, кто Его ненавидит. Ведь как добрый человек в счастье славит Бога и благодарит Его, и как в несчастье просит Его, так и злой человек в боли и несчастье проклинает Бога, а в счастье упрямствует Ему.

9. Несмотря на то, что вся христианская вера опирается на осознание и убеждение, что «Бог есть любовь», многие богословы и моралисты говорят о нашем долге по отношению к Богу и людям так, как будто долг и любовь не были бы одним и тем же. Если в Писании сказано, что все заповеди сжаты в одной, т. е. в любви к Богу и человеку, то этим должным образом указано на саму любовь. Конечно, эта любовь не может быть по приказу, если бы была лишь томлением или страстью, и поэтому заповедь любви говорит лишь о том, что каждый человек может открыться или закрыться перед аффектом той любви, которая свободно ему предлагается и просит его соизволения. Тождество долга и любви, правда, видно уже в том, что оба они выражают связанность. Ведь, слово долг, обязанность происходит из того, что мы обязаны или связаны воедино (*Verflochtensein oder Verbundensein*), а разница между долгом и любовью состоит лишь в том, что долг (закон), как вездесущая (*durchwohnende*) сила, понуждает (*presse*) к связи, тогда как любовь, как исполняющая и присущая (*inwohnende*) сила, привлекает (*attire*), из-за чего любовь освобождается от давления закона, так же как проникновение воздуха в тело, лишенное воздуха, освобождает его от внешнего давления. Связь, которая при долге была лишь односторонней и поэтому несвободной, становится в любви взаимной и поэтому свободной. В Писании сказано, что любовь является исполнением закона, и в этом смысле воплощенное человеческое жела-

ние повторного соединения называется «насыщающим» (*speisende*) или «исполняющим» (*erfüllende*). Древнее изречение: *Pater in filio, filius in matre*⁶ выражает двойное отношение каждого производящего к своему произведенному, когда отец, как более тонкий, чем порожденный им, для того непознаваем, а как мать, наоборот, познаваем, сам исполняющий и охраняющий, или пищу дающий и себя в ней (пище): как Отец ставит себя над ним, как небеса, как мать (себя ставит) ниже его, как земля.

10. Тяжесть обязательности или закона выражает пустоту или недостаточность внутри-пребывания (*Inwohnung*), поскольку тяжелым является то, что не имеет в себе своего носящего центра, и его силу переживает лишь как пронизающе-пребывающую (*durchwohnend*). Истощение любви (*Liebesleerheit*) и отягощенное сердце, поэтому, синонимы, так же как темнота, как тяжесть для глаз, есть удаление их от света.

Древние немцы бытие-в-чужбине (*In-der-Fremde-sein*) называли еще и бытие-в-беде (*Im-Elend-sein*). А на чужбине / в беде находится тот, кто покинул свою мать и находится у чужой, или у мачехи, на месте или в среде (*Medium*), которые для него не так значимы. Поскольку то, что рождено, его природная мать возвышает или унижает в меру того, как это возвышается или унижается по сравнению с отцом. Таким образом, становится понятным изречение (*Satz*): *qu'il n'y a pas un être qui ne soit chargé d'engendrer son Père* (Saint-Martin: *Esprit des Choses* I, 267),⁷ т. е. с помощью матери; поскольку родительница предается ребенку или желает ребенка так, как ребенок предается отцу и желает его. Если употребим слово снятие / поднимание (*Aufhebung*) в смысле Гегеля, можно было бы сказать, что в той же мере, в какой сын упраздняется / поднимается в отца, в нормальном состоянии мать упраздняется / поднимается в сына, а в ненормальном состоянии она от него отнимается как мачеха.

11. Нет ничего глупее самолюбия, поскольку себя можем любить так мало, как мало можем себя объять. Кто хочет самого себя любить и собой восхищаться, хочет на самом деле через свидетельства других опровергнуть собственные страхи, что сам не достоин любви и восхищения, что всегда будет неудачником и всегда останется внутренне пустым. Самолюбие, как и восхищение собою, всегда доказывает лишь эту пустоту, в которой виновны мы сами; самолюбие похоже на Танталовы муки, на наказание за отказ любить и восхищаться тем, что по-настоящему достойно восхищения и любви.

⁶ Отец в сыне, сын в матери.

⁷ Каждому существу дана задача родить своего отца.

12. Каждый человек, как самый благородный, так и самый скромный, нуждается в том, чтобы восхищаться, уважать и быть уважаемым, любить и быть любимым. Того, кто нас не уважает или нас унижает (*uns nicht achtet oder für nichts achtet*), можем лишь бояться, даже если признаем его высшим по отношению к себе: того, кто к нам не благосклонен, мы не можем любить. Ведь лишь свободная благосклонность есть любовь, и лишь тот, кто обладает собственной полнотой, может себя отдать, и лишь таковым мы его *принимаем*, тогда как того, кто без «самости» (*selblosen*) или кто себя потерял (*selblos gewordenen*), *берем* и не благодарим его за это.

13. Дарующий не есть дар, и дар не есть дарующий, но все-таки дарующий в даре дарует самого себя, если любит, и принимающий в даре принимает дарующего, если любит его. Если в даре не дарую тебе самого себя (свое сердце), значит — не люблю тебя, и если в даре не принимаешь меня самого — ты не любишь меня.

14. Действительно несчастным или неблаженным мы должны называть лишь того, кто благосклонен к тому, кого должен презирать.

15. Справедливо говорится, что лишь добрыми делами (*Wohltun*) привлекаем сердце или привязываем его к себе. Но и действительное доброе желание уже является добрым делом (*Wohltat*), причем изначальным или главным добрым делом, значит самым большим из тех, которые свободное существо может сделать другому, без которого все остальные добрые дела ничтожны и не могут быть признаны таковыми и не могут вызвать признания.

Такое доброе дело, которое природа или поэт (художник) указывают чувству, принимающему красивую форму, на самом деле вытекает из доброго желания и бывает признано таковым: как красота в качестве привлекательности (*Lieblichkeit*) происходит из любви, а уродливость (*Hasslichkeit*) — из ненависти (*Hass*), и как *Charis* или *Gratia* бывает одно и то же с *Charitas* (милостью или желанием добра). Что касается красоты материальной формы, то здесь сходство прекрасного (*Schön*) с «милосливостью» (*Schonen*) еще виднее, поскольку лишь по милосердию Божьему под внешне красивой оболочкой от нашего взгляда материя скрывает безликость и отвратительность. Видимость (*Maya*) сама по себе не истина и не ложь, но ими становится лишь по намерению, интенции того, кто ее устанавливает, и обман происходит лишь по вине того, кто представляет ее как не то, что она есть.

16. Если тот, кто совершает доброе дело, связывает с собой сердце того, кто доброе дело принял, эта связь должна быть свободной, т. е. взаимной. Восприимчик должен быть готов и рад связать себя (*sich binden*

zu lassen), так же как и дающий должен быть готов и рад связаться. Кто может отдавать без гордыни, может и без самоунижения (давления) брать, и тот, кто берет с самоунижением, может отдавать лишь с гордыней.

17. Потребность увидеть, что тебя уважают и любят, так сильна, что часто оправдывает не только слабости того, кто слишком легковверен и позволяет себя обмануть, но иногда и злонамеренного обманщика или обманщицу.

18. Если оправданно презирается кокетство как обман или как излишнее желание, чтобы нам угождали, — все-таки нельзя забывать, что любовь и дружба не могут сохраниться, если друг перестает нам казаться привлекательным (*gefällig*) и не хочет больше угождать нам. Именно забота, даже скрупулезность в этом доказывает любовь, которая с малым всегда дает много, поскольку многое, которое дает, всегда рассматривает как малое, слишком малое, а то малое, которое принимает, как очень великое.

19. В нашу рациональную эпоху, в которой знаем даже рациональное скотоводство и рациональное производство навоза, понятно, что и любовь, как и религия, рационализированы в том же смысле, т. е. очищены от нюансов — как будто бы речь идет о суеверии, — а на самом деле, таким образом, вместе с водой выплескивается и младенец.

20. Любить это значит служить возлюбленному, и обратно — служение может иметь последствием любовь. Любить означает, что с радостью делаем что-то для возлюбленного, терпим или испытываем нужду ради него; и кто не имел бы или не познал, что для возлюбленного мог бы сделать, терпеть или испытывать недостаток, перестал бы любить.

21. Нас не унижает и не делает несвободными служение, но лишь такое служение, которое теряет уважение и любовь; поэтому любовное служение освобождает, оказывает уважение и возвышает; и нет ничего более неразумного, когда мы пытаемся освободить людей, лишая их возможности служения (*durch Dienstlosigkeit*), поскольку они тогда остаются без любви. Таким образом, можно из них сделать лишь чернь, которая неспособна слушать.

22. Если жалуешься на то, что должен служить, подумай, что в мире нет никого, кто бы не служил, причем часто не только высшим по отношению к себе, но и более низшим. Для любовного служения никто не слишком высок или низок, поскольку и Бог — как говорит Писание — служит тому, кто Ему служит честно и с радостью. И в самом обычном служении добрая воля и любовь — лучшее, и безумец тот, кто своей злобой или отсутствием любви мешает тому, кто ему служит, чтобы тот служил с доброй волей, т. е. чтобы служил ему хорошо.

23. Итак, если хотите, вы, светские и духовные вожди, чтобы вам люди служили радушно и хорошо, сделайте, наконец, что-то, позволяющее вас любить, сделайте что-то, вызывающее восторг. Восторг ведь осуществляет свободное подчинение, и кто хочет быть авторитетом, пусть будет достоин восторга, т. е. одновременно возвышенного и снисходящего или влюбленного. («Милость» / *Gnade* / происходит от «приравнивания» / *Gnieden* / или смирения. «*Die Sonne geht zu Gnaden*», говорили древние, что значит: «солнце заходит».)

24. Истинно мила или приятна лишь любовь и, наоборот, отсутствие любви всегда является грубостью, хоть прикидывается очень вежливой и приятной.

25. Как каждое человеческое сердце нуждается в уважении и любви, также нуждается и в прощении. Но лишь любовь прощает и рада прощать, потому что смирение и покаяние помогают развить богатство и полноту своей нежности. Истинное покаяние проявляется не тогда, когда тот, кого мы оскорбили, может нас за это наказать, но когда оскорбили того, кто нам прощает или готов нам простить.

26. Без сострадания / сочувствия (*Mitleiden*) нет никакой взаимной радости. Не только в скорби познаем друга и возлюбленное существо, но дружба и любовь лишь в скорби и несчастье коренятся. В счастье и благополучии люди доходят лишь до товарищества (как с женами, так и с мужчинами), и даже если растение любви может прорасти без слез, без этой росы не может пустить корни.

Кто не просиживал ночами
С опухшими от слез очами,
Кто хлеба с солью слез не ел —
В делах небесных не у дел.⁸

27. Любовь прощает тому, кто кается, т. е. тому, кто честно исповедуется. Всякое растение умирает, если обнажить его корни или вырвать их на свет, и кто исповедался — сделал такое с грехом или отсутствием любви, которые пустили в нем корни и которые как безразличие являются уже начинающейся ненавистью. Кто покаянно исповедуется, выставляет свое плохое наряду с добрым, подобно тому, как грешник выдает свое доброе наряду со злом; поскольку нет греха, который не обнажил бы корни добра.

28. Не осязаемая и видимая пища нас питает и не ею живем — как хорошо передает французское выражение — не она «субстанциирует»

⁸ Цитата из «Вильгельма Мейстера» Гете.

нас, а та невидимая, скрытая сила, которая в ней находится *incognito* и которая тогда, когда пищу принимаем и начинаем ее переваривать, вступает с нами в настоящее сообщество, как в *communio vitae*⁹. Когда солнце на небе своим светом и теплом питает все растения, когда их благословляет и причащает — а что солнце не благословило и не осветило, то не растет, — оно им некоторым образом говорит: «Возьмите и ядите, это я». А ведь не растворяется в тех неисчислимых хостиях¹⁰ — и на небе остается одинаковым.

Другой личности как личности, конечно, не можем иметь или употреблять, если она не унижится до вне-личной вещи или добра. Поэтому *materia* выведена из *mater*; и в этом смысле каждое себя-передавание любящего существа есть себя-дарование возлюбленному. Не осознав этого процесса постоянного себя-переложения-в-другого и обратного себя-восстановления свойственно-личного в не-свойственную природу, конечно, в ином смысле, чем о том говорят философы-естественники, не осознав этого воплощения и развоплощения (*sich verselbstigenden und entselbstigenden*), не поймем о них ничего.

На основе этого нам становится понятной изначально андрогинная природа духа, или (факт), что каждый дух как таковой имеет свою природу (*Terre*)¹¹ в себе, а не вне себя; ведь как истинная (*wahre*) любовь бывает действительна (*wirklich*) так, что оба любящие существа взаимно приводят в действие свою возможность воплощения и развоплощения: возможность осуществления присутствия (*Vorhandensein*) предполагается в обоих. Иначе непонимание той изначально андрогинной природы человека так велико, что даже происхождение Евы, как другого человека, из Адама перепутали с разделением половых функций обоих, к которым привело разделение, и если бы не разделение, то андрогины были бы неспособны размножаться. В нормальной половой связи — связи через любовь — мужчина женщине помогает восхищаться, а та мужу помогает любить, а иначе муж помогает жене в себе прийти к мужескости, жена же помогает мужу прийти к змию, и муж жене к люциферову духу гордыни.

29. На самом деле сердце питает или субстанциирует опять лишь сердце, и при любой другой пище или удовольствии сердце в конце остается пустым. Итак, как человек живет и питается лишь от человека, так человек другому может быть тоже яд или смерть. Какими безумцами на-

⁹ Т. е. общество жизни.

¹⁰ Хлеб для причащения

¹¹ Т. е. Землю.

зовем людей, которые так заботятся о выборе своих блюд, и так равнодушны в выборе пищи своего сердца?!

30. Если бы не было центрального Сердца (*Coeur-Centre*) и если люди не могли бы субстанцироваться от того Сердца и обновляться в нем, не могли бы субстанцироваться ни между собой и взаимно, но человек был бы должен другого — как это часто и бывает — выплюнуть из себя.

31. Не помещай своего сердца в вещи или личности, которые бессердечны, и еще меньше — в злобных. Все ядовитые, кровожадные насекомые и черви не имеют крови или имеют холодную кровь, так и все люди с холодным сердцем являются пьющими кровь сердца, отравляющими и убивающими сердца.

С тех пор как отрицательный дух стал доктринарным и владеет людьми в их самопознании, сотворено множество философских, религиозных и моральных систем, которые охлаждают, иссушают, отравляют и губят сердца. Эти системы часто бывают еще хуже тех, кто их сотворил, которые более *obssesi*,¹² чем *possesi*.¹³

32. Не только легкомыслие или случайность, но и злодеяние может объединять людей, но это не значит, что их постоянное сожитие¹⁴ является случаем или злодеянием, поскольку человек может от дурного повода сделать что-то лучшее. Так, к примеру, нужда или низменная потребность объединит людей, а связь останется, когда нужды уже нет. Таким образом, и любая природная любовь нам *дана* (*gegeben*) как что-то непосредственное, но одновременно она и *задана* (*aufgegeben*), чтобы через ее само-развитие (*selbsttun*) из нее сделать что-то лучшее. Многие люди при этом не кажутся более разумными, чем орангутанги, которых индейцы отгоняют от огня пожара, подле которого они греются, но орангутанги не имеют достаточно разума, чтобы такой огонь поддерживать добавлением дров. Поэтому часто видим как естественная половая любовь, любовь к детям, родителям, братьям и сестрам, к отечеству или роду быстро угасает и замирает.

33. Жалуешься на тленность и поэтому тщетность каждой любви, а мог бы и должен бы тленное сделать нетленным — сделать его безвременным, а не наоборот, чем, так сказать, даешь пищу времени.

34. Каждая новая любовь (и религиозная при этом не исключение), которая придет к нам без нашего усилия или заслуги, как новорожденное дитя, нежное и хрупкое, нуждается в заботливой неге. Новорожденный ре-

¹² Одержимые.

¹³ Бесноватые.

¹⁴ Букв.: пребывание вместе.

бенок в начале является лишь непосредственным плодом и образом субстанции родителей, но должен стать действенным образом их духа и сердца.

35. Бессмертно и нетленно то, что в себе основательно вычеркнуло тленность и смертность. Так и в любви верен лишь тот, кто неверность и возможность отпадения (*Abfallbarkeit*) в себе вычеркнул уже как возможность (как *posse mori*, как говорит Августин), если дело не дошло до действительных неверности и отпадания.

Те, кто утверждают необходимость действительного отпадения, нам говорят, что девушка может выйти замуж лишь в своем падении, и что к познанию истины приходим, лишь когда опровергаем ложь.

36. Как Бог сотворил человека невиновным (*schuldlos*) или невинным (*unschuldig*), и природу сотворил неиспорченной, но не без возможности вины и порчи, и как Бог хотел, чтобы человек через собственные деяния, действия и заслуги вычеркнул в себе эту возможность вины и порчи — так можно сказать и про любую другую любовь, ведь каждая любовь должна из своего первого, непосредственного, природного и невинного состояния, через испытание вступить в подтвержденное состояние и постоянное существование (*Stand und Bestand*).

37. Как неверность человека и его отпадение от Бога и (восстание) против Бога не были следствием необходимости, и как человек мог бы существовать и без такого испытания — и одновременно, как испытание было необходимо, ведь без него не мог бы человек достичь подтверждения (*Bewährung*) или осуществления реальности и постоянности (*Wahrhaftig- und Bleibenmachung*) своей связи с Богом — таким же образом можно сказать про каждую любовь, а именно, как про любовь между людьми, так и про любовь к природе, про любовь как принцип культуры и изобразительного искусства.

Как любовь Божья нисходит к человеку и поднимает его к себе, так и в качестве любви к людям (*Menschenliebe*) ширится в горизонтали, и в качестве любви к природе нисходит до нижних существ и поднимает их до себя. А для того, чтобы с той истинной любовью или склонностью к природе было построено истинное отношение ее принадлежности / послушания (*Hörigkeitsverhältnis*) человеку, разумное (*intelligente*) творение должно было преодолеть двойное испытание: или деспотически, забывая Бога, злоупотреблять природой, или рабски (и так же забывая Бога) подвергнуться ей. В первом случае забываем, что Бог — абсолютный *Хозяин природы*; во втором — что Бог — единственный *ее* непосредственный Хозяин. В первом испытании пал Люцифер, во втором — человек.

38. А если в любви случилось отпадение или неверность, и тогда не все потеряно, кроме случая, когда в отпадении самом или после него была

уничтожена возможность примирения. Это примирение не только делает добрым то, что было сделано плохо, не только связывает то, что разлучилось или отдалилось одно от другого, но, если человек свободно принимает в себя боль искупления, которая одновременно является болью смерти и рождения, он заново формирует то, что было уничтожено, в нечто лучшее, и то, что было разделено, связывает более крепко. Ведь примиренные друзья и любовники ощущают, что между собою связаны глубже, более внутренне и более нерасторжимо, чем это было до их падения.

Слова Сын (*Sohn*) / *Filius* /, как и искупление (*Söhnung*) и епитимия (*Sühne*) имеют одинаковый корень. Христос, как говорит Мейстер Экхарт, умер на Кресте, чтобы принести искупление и мир (*Sun*) между Богом и нами. Согласно примечанию в (нашем) тексте различаем непримиримое и (во времени) примиримое отпадение, неверность или поправное слово. Злодеяние, после которого невозможно примирение, мы должны понять как нечто, что случается в направлении к центру, значит, как цельное или прямое противостояние (*Opposition*), когда нецелостное, в сторону идущее движение быстро меняется в круговое движение времени, которое приводит назад. Из этого выходит тождественность понятий времени и обновления (*Restoration*). Как при хорошем употреблении времени направление, которое еще не направлено в центр, становится прямым, а косое направление совсем исчерпывается, так и, наоборот, при плохом употреблении времени косое направление в сторону доброго совсем исчерпывается, а противостояние центру становится целостным и прямым.

39. Падение гордого Люцифера Бог не очень переживал, но зато переживал падение слабого, через чувственность обманутого человека. И поскольку это падение Он переживал сердечно, из этого сердца пришла спасительная, помогающая любовь, и она начала через вочеловечение (которое ведь началось во время падения) дело искупления, т. е. нерасторжимого единения Бога с человеком, и через Него с миром. Дело это есть прогрессирующая история мира в большом, и история каждого отдельного человека в малом. Любовь есть и была, как говорит Иоанн, в Боге, когда Он сотворил мир и человека, а когда человек пал, она вышла из Бога и как спасающее Слово пришла в мир.

Можно было бы сказать, что в момент падения человека Божье сердце в нем *ошиблось* (*versah*), но здесь это говорится в смысле, который противоположен обычному, поскольку то, что было безобразно, таким образом заново было оформлено (*reformiert*). Луч любви Божьей, или Иисус (по толкованию евреев) в моменте падения пришел в Софию как действительная *матрица* (*matrix*) всех праформ, и в прообразе Человека стал духовным человеком, а тогда началось и природное вочело-

вечение. В этом — обоснование тройного имени Спасителя: Иисус, Христос и Сын Марии.

40. Подобные тайны совершаются во всяком человеческом сердце, которое позволило, чтобы в нем исполнилось (*gewähren*) дело примирения, ведь центральный процесс повторяется или отражается в каждом отдельном. Любящий человек, прощающий и примиряющийся, глубже познает свое сердце и в нем глубже понимает себя. В силу заново осуществленного отношения к тому, кто от Него отпал, на месте его разорванного и изуродованного отношения, и с воссозданным и заново понятым желанием и воображением, которые стали неким образом творческими, Бог вступает в покаявшегося человека, обновляет его и с ним связывается. Какой любящий человек, говорю, не заметил, что лишь сердечная кровь, которая при этом течет, дает соединительную ткань и порождает ту внутреннюю постоянную дружескую и любовную связь (как кровное родство, в более глубоком смысле слова), про которую жена Моисея сказала: «Стал мне кровный жених».

Поэтому, о каждом человеке, который в себе честно и сердечно пережил процесс искупления, можем сказать: Не находишься далеко от Царства Божия!

*Impetus philosophicus*¹⁵ на праздник Рождества

Какое это рождение и какая это личность, когда неизмеримое Слово, Творец всей твари, рождается как человеческий младенец и от земной девы, которую человек не узнал (рождается, значит, без отца во времени и без матери в вечности), — нам не может сказать наш сам на себя оставлений ум (*Vernunft*), ведь он лишь бледный гость или отражение разума, как луна, в которой отражаются солнце и земля, а сама не имеет ни силы, ни теплоты, ни блистания.

Это высшая тайна Божия; возвестить ее должна звезда мудрецам на Востоке, через ангела должна ее возвестить простым пастырям в поле (ведь лишь истинно мудрым и истинной простоте открывается Божественное): возвестить, что Он Спаситель всего мира; иначе никто не вкусит того, что Он ест, пока не дойдет до мужеского возраста и достигнет таинственных тридцати лет. Тогда мир должен узнать свет через силу Его речи и через могущественные дела. Когда слепые видят, хромы ходят, немые говорят, когда больные выздоравливают, когда бесы

¹⁵ Т. е. философское вдохновение, полет и одновременно философская атака.

изгоняются из людей и отходят в свиней, когда мертвые встают — и еще бесчисленное множество подобного.

И что пререкаются наши великие Халдеи, астрологи, гадальщики и толкователи знамений об этом Божественном князе примирения, если они Его *не имеют*? Он в Вифлееме, а не в Вавилоне, в теле земной матери и одновременно в центре Троицы, где его вечное седалище, а также и в сокрушенном духе, сокрушенном и смиренном сердце — а не в их головах, книгах и высших школах.

Ведь тройственно рождество этого слова: во-первых, вечное в Отце, второе — в теле Марии, и третье — в каждой душе, которая чисто и искренне обратится к Богу, поскольку, что внутри тебя исповедуется (*bekannt*), в тебе рождается, и если Творец должен в тебе чисто и свободно свидетельствовать и родиться, этого в тебе не смеет сделать никакое сотворенное существо. Церковь, по старому обычаю, это тройное рождение прославляет тремя литургиями в день Рождества.

«ЕЩЕ?»

О СЛОВЕНСКОМ ЛАКАНИАНСТВЕ И ЕГО ТОЛКОВАНИЯХ ОНТОТЕОЛОГИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

«Доброе дело — для беседы о Боге всегда с верою ожидать действующего любовью умного просвещения (*photismós tou légein*); ибо ничего нет скуднее ума (*diánoia*), когда он без Бога берется философствовать о Боге (*philosophoúses tà tou Theou*)».

*Св. Диадок Фотикийский,
Подвижническое слово, 7.*

«Бытие человека как желание...»¹⁶ Если оставить в скобках толкования, которые различные взгляды позже вписывают в утверждение, скрытое в синтагме известного французского лакановского философа, и если внимательно вслушаться в эти слова в их многозначности, ты должен увидеть, что они, несомненно, выражают факт, который традиционная метафизика часто не замечала, но который все-таки определяет человечность человека: желание — *éros* — как непрерывное и неутолимое тяготение к инаковому (опять не взирая на то, как мы эту другость интерпретируем), желание, которое в своей внеразумной или сверхразумной несводимости к потребностям, несомненно, является основным определением существования человека как человека.

Мысль Жака Лакана, которая основана на интерпретации человека как «существа желания», недвусмысленно соприкасается с центральным вопросом, который должен бы быть поставлен всеми нами. Особенно это относится к Словении, где лаканианство стало одним из самых привлекательных философских течений,¹⁷ обладающим большим институциональным и политическим влиянием и поддержкой. Этим «критическим» очерком мне хотелось бы пригласить тебя к размышлению о роли словенского лаканианства, и одновременно попробовать обрисовать

¹⁶ A. Juranville. Lacan et la philosophie. Paris, PUF. 1984. P. 15.

¹⁷ Конечно, это относительно и не значит, что где-то в другом месте лаканианство не процветает. Ср. M. Clark. Jacques Lacan — an annotated bibliography. New York. 1988 (Garland bibliographies of modern critics and critical schools).

основной горизонт другой, несправедливо забытой рецепции философии Нового времени, той, которая проявила себя сначала в неотомизме, потом в марксизме и хайдеггерианстве, дойдя, наконец, до фрейдизма и словенского лаканианства. А также хотелось бы вслед за эротологией Баадера выделить основные черты христианского понимания желания.

Конкретным побуждением к тексту явилось мое желание ответить самому себе на два вопроса. Первый: «Почему словенское лаканианство на самом деле *не может* вступить в какой бы то ни было плодотворный диалог с другими направлениями мысли?» И другой: «Почему интерпретации¹⁸ мысли *Нового Времени*, в той форме, в какой их разработали мастера упомянутой школы, кажутся даже простому читателю, неспециалисту (каким и я являюсь) нерелевантными, вопреки тому, что в них содержится определенное знание интерпретируемых текстов?»

Рискну ответить, зная, что, с лакановской точки зрения, искренность таких ответов заранее разоблачается в качестве модальности фрейдистского симптома (*Verneinung*). И все же стоит рискнуть уже потому, что и это разоблачение в свою очередь является *Verneinung*, — потому, что игра в симптомы не имеет конца.

Я уже дерзнул утверждать, что мысль Жака Лакана в своей основе является интерпретацией человека как «существа желания». Но что является мысленным *a priori* такого утверждения? Несомненно, это довод, интерпретирующий человека как существо желания, и поэтому

¹⁸ В отличие от ощущения, которое у меня было при чтении редких лакановских толкований античной и средневековой мысли, в этих экскурсах встречаем очень низкий герменевтический уровень (явную невозможность читать в оригинале греческие и латинские тексты и незнание литературного и духовно-исторического контекста толкуемых текстов, хотя незнание это обычно скрывается за «философствующим» пустозвонством). Как иллюстрацию можем взять перевод интересного эссе Деррида «Число *да*» (*Števililo dajev, Problemi* 1995, н. 3. Р. 145–154; источник: *Nombre de oui, Psyché, Invention de l'autre*. Paris, 1987. Р. 639–650), которое для переводчика, вместе с переведенным текстом Левинаса о «следах другого», было предлогом для размышления в лакановском стиле о мистике Плотина. Интересное эссе Деррида в переводе превращено в непонятную белиберду. Основные имена европейской духовности в нем иногда не узнать: Сан-Хуан де ла Крус (фр. *Jean de la Croix*) стал вдруг Иоанном Крестителем (фр. *Jean Baptiste*), «*un mot surprenant de saint Paul à propos du Christ*» («неожиданное заявление Павла о Христе») переведено как «слово, которым Павел привел Христа в недоумение», и, что самое забавное, центральное понятие в эссе «Неопалимая Купина» (из которой Моисею открылся Бог), фр. *Buisson ardent*, превращено в очень «ученую» синтагму «пламенеющее Буиссона». Наверное все это лакановцам не смешно, но это смешно. Это переводы, показывающие, что переводчик скорее всего и не листал Библии и не знает основных понятий европейской духовности. Самое смешное: как после этого автор мог *понять* «отождествление христианского “да” и пламенеющего Буиссона: Я — Другой...» (с. 148).

понимание самого желания имеет некий абсолютно автономный герменевтический статус. Желание как желание именно из-за своей обособляющей «беспочвенности», своей перво-«бытности», должно совсем уклониться от рациональной, дискурсивной рефлексии, и тем самым от названия: *саму мысль о желании и рефлексии как поворот мысли к себе всегда возможно (и нужно) интерпретировать как осуществление желания.*¹⁹ Сущность желания как желания и сущность Желаемого в его абсолютности могут быть философски определены лишь в отрицающей речи, лишь апофатически.

Сам Лакан в некоторой степени сознавался в этом:²⁰ основой его мысли является радикальная критика антропологической (авто)катафатики — основной и неизбежной иллюзии человеческого себя-обладания, которая, по его мнению, определяет и западную философию субъекта, или, лучше сказать, структуру самосознания, авторитетно выраженную в этой философии. *Aná-lysis* Лакана, анализ и разложение традиционного понимания структуры самосознания основан именно на попытке пост-философского, пост-метафизического, психо-аналитического понимания онтологических предпосылок самосознания и генезиса «человека» (в полноте его «культурного» бытия) как существа желания: лишь такой анализ сможет осуществить возвращение к самым глубоким намерениям Фрейда.²¹

С неслыханной и для классического психоанализа непонятной радикальностью, которую трудно примирить с учением позднего Фрейда, Лакан назвал автоопосредование человека в акте рефлексии как нарциссическую (*narcissique*) субъективность, в отличие от субъективности истинной (*véritable*). Вопреки привычной неясности текстов Лакана, «или, говоря осторожнее, его заявлений (*Ausserungen*), которые мы держим называть игрой различных намеков»,²² «Я» (*moi*), ощущаемое нами в

¹⁹ Пример философски более продуманной оценки психоанализа как возможной герменевтики, в которой выражен комплементарный аспект *целостной* теории и таким образом имплицитная перверсивность сексуальности, но не поддающейся редукционизму и не навязывающей конкретную икону Желания, мы находим в трудах Поля Рикера (*P. Ricoeur*). См. его *ecce La paternité : du phantasme au symbole*, в сборнике: *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, изд. E. Castelli. Paris, 1969. P. 221–247.

²⁰ См.: *M. A. Sells. Mystical languages of unsaying*. Chicago/London, 1993. P. 220, pp. 10.

²¹ См.: *R. Kearney. Modern movements in European philosophy*. Manchester, 1986. P. 270.

²² *M. Frank. Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt am Main. 1983, 2. изд. 1984. S. 368; это толкование Лакана мне кажется самым убедительным из многих введений в труды этого трудно понимаемого мыслителя, вопреки тому, что собой представляет вполне радикальное понимание деконструкции субъекта в мысли Лакана, которое в работах словенских лакановцев чаще всего присутствует лишь латентным образом, как *arcantum*,

акте рефлексии, в отражении самосознания, в контексте его «антропологии», опознано нами как «воображаемое я»: «Я построено как симптом... в субъекте оно является лишь привилегированным симптомом. Я — это человеческий симптом *par excellence*. Я — это душевная болезнь человеческого существа». ²³

Весь труд Лакана представляет собой некое обобщение из мира психоаналитической практики, из которой родилось убеждение, что аналитик в своем искреннем незнании, в своей лишь структурной, но *эффективной* поставленности в событие освобождения должен предостерегать от ложной надежды, что освобождение освобождает для чего-то, и что мы *думаем* о себе, что мы якобы *есть*. Лакан является пророком несравненно более радикального ²⁴ понимания Бессознательного, которое приглашает к возвращению в Оно, «говорящего бессознательному, которое не столько глубоко, сколько недоступно для сознательного углубления: субъект в субъекте, субъект, который трансцендирует (*transcendant*) за пределы субъекта...» ²⁵

Этот трансцендентный, истинный субъект есть субъект радикально Бессознательного, поскольку наше я (*moi*), рожденное в изначальной зеркальной игре субъекто-гонии, всегда может сознательно обдумывать свою истинность, свое настоящее «я» (*je*) лишь как что-то другое. ²⁶

Мысль Лакана в основе является страстным приглашением к идентификации с этой предшествующей самости непостижимой истиной, которая тождественна со мною (ведь слышно же в нашем нерелфлексированном «самосознании» — французское *Je* — в центре, который начинает говорить в своем безумии и отчужденности желания), хотя эта истина не тождественна с моей «самостью» (поскольку не является «я» — т. е. французским *moi* — это предмет, который можешь рефлексировать и который

который не эксплицируется. Кроме того, Франк умеет представить мысль Лакана в рамках концептуальности классической герменевтической и феноменологической философской традиции и на основе этой традиции сформулировать отличную гносеологическую критику лакановской вульгарно-материалистической гносеологии (с. 392–399).

²³ Seminaire I, 22, здесь по англ. переводу в *Shoshana Felman*. Jacques Lacan and the adventure of insight. Psychoanalysis in contemporary culture. Cambridge Mass./London. 1987.

²⁴ Но не и абсолютно радикального: зеркальное отражение незримого в дискурсе, «доказательство» Несознательного (ср. *A. Juranville*, op. cit., с. 47) основано на многочисленных философски непродуманных предпосылках о необходимой структурированности отношения манифестирующегося и манифестации в области безусловного.

²⁵ *Écrits*, Paris 1966, (далее E), p. 437.

²⁶ Об этом см.: *B. Ogilvie*. Lacan, la formation du concept de sujet, 1932–1949. Paris: Presses universitaires de France. 1987 (Philosophies; 12.).

«выполняет функцию воображаемого»²⁷. Об этом первом, изначальном, нерелексированном и неприступном, немыслимом «*je*» можешь узнать, что оно является «местом бытия» (*lieu d'être*), в которое ты должен — согласно требованиям психоаналитической-этической заботы о настоящей «истине» — дойти до идентификации. Известное высказывание Фрейда «*Wo es war, soll ich werden*» (Где было Оно, пусть будет я), которое изначально было высказано как приглашение к «возвращению к себе» и тем самым к культивированию подсознания, в экзегезе Лакана становится «моральным»²⁸ призывом к отождествлению с фрейдовским Оно (Id). Цель этого — «быть Иным / с-быться», если позволено так перевести непеводимый неологизм Лакана «*s'être*» т. е. *c'être*, который на самом деле означает предрелексивное существование «абсолютной субъективности»: внедрение в онтологическую предпосылку желания раскрывает Другость в середине самости, нашу недоступность, неудобомыслимость и пред-мыслимость, которая начинает говорить и вызывает в воображении субъективности *неутолимое желание*. *Aná-lysis* рефлексивного само-овладения открывает Бессознательное, структурированное как «язык» (*langue*), игру предсубъективных дифференций, которые создают метафорические и метонимические совокупности. Это Бессознательное, говорящее во снах, на символическом языке симптомов, в оговорках и т. п., конституируется как желание только в своей *ранености*, т. е. конституированности через общность Закона, через язык другого.²⁹

Свое основное «антропологическое» видение Лакан выражает и разрабатывает разными способами, но для осуществления моего намерения достаточно сказать об основном тезисе: «настоящее место субъекта (*sujet*) находится именно там, где его меньше всего ищем: в Ином, в бессознательном».³⁰ Словами Лакана, которые являются (не очень понимающей) пародией на Декарта, и, таким образом, пародией на метафизику субъективности Нового времени: «Существую, следовательно, не мыслю, и мыслю, следовательно, не существую... Меня нет, поскольку я игрушка своей мысли; то, что я есмь, я мыслю там, где не думаю (не имею намерения, не хочу) мыслить (*je ne pense pas penser*)».³¹ Я тебе уже писал о том,

²⁷ Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse = Le Séminaire II. Paris. 1978. P. 60.

²⁸ Soll — здесь сообщается о долженствовании в моральном смысле (au sens moral), E 417.

²⁹ См.: R. Sublon. Esprit-Saint, Loi et plaisir, в: Recherches de science religieuse 70 (1982). P. 152.

³⁰ Frank, p. 374.

³¹ E 517.

что Лакан о трансцендентном «я» (*je*) говорит лишь на языке апофатики, отрицания. Действительно, его речь — как и у другого, философски более значительного постмодернистского мыслителя Жака Деррида³² — *volens nolens* прибегает к терминологии и речевой технике греко-иудео-христианской негативной теологии,³³ прибегает к смысловому различию двух греческих отрицаний: отрицательной частицы *ou* (которая отрицает в объективном смысле) и *me* (которая отрицает в модальном высказывании и имеет более субъективный характер): «Несознательную причину мы не должны понимать ни как существующее (*étant*), ни как *ouk on*, не-существующее... Причина эта — *me on*,³⁴ без настоящей сердцевины: «человек» (*sit venia verbo*) децентрализованный, рас-серединенный и одновременно эксцентрированный, ис-серединенный *субъект* («подвластное» существо).

Почему же тогда Лакан сознается в необходимости императива апофазы лишь *в некоторой степени*? Ответ простой. Апофатическая антропология или субъекто-логия является лишь началом и методологической предпосылкой *лакановского рассказа*, который по сути есть *специфическое толкование, мифическая идентификация, этиологический рассказ о желании и его «научной» дескрипции*: разбитое тело, образ, фаллос, мать, Отец, смерть, Закон и *объект*, кастрация и матемы³⁵...

Но раз открытая апофаза требует принести ей дань. С философской точки зрения, можешь констатировать, что весь этиологический миф о генезисе желания, с которым Лакан до деталей надстроил свою концепцию децентрализованности и небытийности абсолютной субъективности, а значит и весь дискурс, где он с помощью рассказа объяснил «небытийность» того, что мы на самом деле есть, — *не имеет статуса интерсубъективно обязывающего слова*.³⁶

Весь этот рассказ, с его зеркалами и фаллосом, именами-отца и колдовством о порождающей мир репрессии, с основной категорией

³² Ср. отличный анализ известного итальянского левинасовца Петросина — *S. Petrosino. Jacques Derrida et la loi du possible. Paris, 1994* (итал. оригинал Napoli 1983). P. 79, а также *R. Major. Lacan avec Derrida : analyse desistentielle. Paris, 1991* (De l'homme).

³³ Сам Лакан хорошо сознавал неприятную близость аналогично структурированных мистических эротологий, которые устанавливает сознание, что возлюбленное — *действительно* радикально Иное, и в этой инаковости моя самость не является мерой этой абсолютной Инаковости. Это особенно ясно показано в опубликованном семинаре *Encore*.

³⁴ *Seminaire XI. с. 36.*

³⁵ Лакановский термин, означающий синтетические положения, полученные путем конструирования понятий.

³⁶ См.: *M. Mannoni. La théorie comme fiction. Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan. Paris, 1979.*

Означающего³⁷ — это просто рассказ, который получает свой смысл и свою релевантность (как и любой другой миф) лишь на основе некоего заранее принятого «решения», предреклексивного «узнавания» изначальной ситуации, которую мы ощущаем пред-субъективно как желание «истинного субъекта» (*je* в лакановом смысле слова). Это происходит на основе не-обязательно созданной *определенным* образом общности, с *определенным* ликом желанья. Без подобного «решения»³⁸ релевантность лакановского рассказа равняется релевантности хеттской мифологии или любого другого сказочного корпуса, в котором всегда угадываем общую человечность с ее муками, тоской и апориями, но пересказанную и интерпретированную на основе представлений, которые на уровне интерсубъективно обязывающего дискурса оказываются *случайными* и которые мы абсолютно не разделяем с людьми, чье словесное колдовство действительно дает ответ на их основные жизненные вопросы. Конечно, это имеет и свою (для лакановцев) светлую сторону. Сам этиологический миф — реконструированный из Лакановых «*obiter dicta*» — сегодня можешь найти в бесчисленных вариантах модной, особенно американской, лакановской продукции. С другой точки зрения, этот миф невозможно «философски» опровергнуть, так как нельзя опровергнуть какой бы то ни было миф. Лакановский рассказ объединяет прелести анекдотичности и некоторой неприличности маленьких тайн психоаналитической кушетки, сюрреалистических афоризмов с любовью к абстрактности выражения и эзотерической позе и делает возможными самые разные интерпретации. Сегодня они образуют совершенно разные направления мысли, например, попытки интеграции этого рассказа в христианскую антропологию, как ее развивают католические психоаналитики,³⁹ с одной стороны, и нигилистическую экзегезу люблянских неоматериалистов, с другой.

³⁷ M. Constantini. Du modèle sémiotique au modèle chrétien du langage, в: Résurrection, 1975.

³⁸ Речь здесь, конечно, должна остаться почти аналогичной и должна сознаваться в радикальном несоответствии отношения означающего и означенного, поскольку дискурс не годится для изречения дорефлексивных, апофатических до-свойственных реалий. Но дело является более простым, поскольку само лаканианство *implicite* предполагает *опыт, контакт* с дорефлексивной сверхсущностью: вопрос о *conditio sine qua non* (необходимое условие) лаканианства сам по себе доказывает довод о сверхрациональной, значит и сверхкатегориальной и сверхнужной истинности апофатического *bathosa* субъекта.

³⁹ Ср.: A. Delzant. La Communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique. Paris, 1978; L. Beirnaert. Aux frontières de l'acte analitique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan. Paris, 1984; Lacan and theological discourse, изд. E. Wyschogrod/D. Crownfield/C. A. Raschke ; with an introduction by David H. Fisher and comments by David Crownfield. Albany, 1989; W. Müller. Das Symbol in der dogmatischen

Когда читаешь произведения словенских лакановцев, рождается — причем в совсем иной степени, чем при встрече с амбивалентностью Лакана — неприятное ощущение, что большая часть *лакановской* неясности происходит из намеков на некоторый универсально доступный *гнозис*, который можно интерсубъективно навязать другим — хотя в случае этого псевдо-гнозиса (по имманентной логике лакановского дискурса) речь идет не о каком-либо *знании*, а о *риторике* опосредования некоего жизненного решения. *Поэтому* лаканианство для некоторых ужасно интересно, а для других не интересно, смешно, абсурдно, отталкивающе.

Лакановский миф (целостность «психоаналитического дискурса») в словенском лаканианстве действует и функционирует, как социальный инструмент интерпретации общества, который выражает общность предгерменевтического опыта, особенно опыта *таковости* желания. *Но если эта ворожба предлагает себя в качестве универсально обязывающего утверждения антропологических трансценденций, если она берет на себя функции научно-философского дискурса тотальности, тогда, не отдавая себе отчета, она становится, с одной стороны, смешной, а с другой, опасной:* ее политический эрос и ментальная агрессивность, иррациональность ее оснований и заведомая сводимость всего, что есть, к симптому — все это вместе делает ее опасным ноэтическим выражением неототалитарных тенденций.

Словенские лакановцы, вопреки своим заявлениям, не знают, или не хотят знать, что желание можно «выговорить/понять в разных смыслах», потому что онтологическое условие желания, *апофатическая* предреклексивная человечность является *истинно непостижимой* — или даже «*несуществующей*». Ничто, угадываемое радикальной деконструкцией по ту сторону всякой человеческой фактичности, не является тем Ничто, о котором какой бы то ни было лакановец или нелакановец мог бы знать хоть что-то — пусть даже он переживет «малую смерть», или не моргая посмотрит в бездну, в которой так или иначе найдет свой конец весь легион «я»: *это* Ничто никак не доступно субъекту желания. Пока «мы еще здесь, существующие», оно от нас всегда ускользает. И только возвышение его до метафизики дает его следующее толкование: трансцендентное априори очеловечивания, происходящее из мнимого травматического становления взрослым, преодолевающее первоначальное сли-

яние благодаря ранам Отца, Закона, Языка.⁴⁰ Небытие Ничто позволяет множественность желания и свободу.

Желание выговаривается во многих смыслах, и эта множественность всегда является отступлением от чистой апофатичности желающего и Желаемого. Каждому, кто знает радикальные предпосылки лакановского концепта, должно быть ясно, что нет абсолютно никакого интересубъективно, понятийно или мысленно обязывающего перехода от знания о *непостижимости* нашего «существа» к *определенной таковости* желания, а лишь такой переход позволил бы интересубъективно говорить о генезисе желания. Ограниченное хотением или волей, интересубъективное сообщество, где такой рассказ становится релевантным, является согласием с определенной трактовкой *некоторого* образа желания, порожденным фрейдовской кушеткой и ее суррогатами. Лишь в таком общественном понимании существования лакановский дискурс получает свой смысл. Соглашаться с таким образом — и с лаканианством вообще, слава Богу, — не обязательно.

Этим я не хочу сказать, что отступление от чистой апофатики и возвращение к определению таковости желания, т. е. в «миф» о его становлении, *всегда* ошибочно — радикальный апофатизм всегда оставляет место для катафатики, для подтверждения таковости. Оно становится возможным в горизонте абсолютного отрицания — но своим отрицанием, безусловно, определяет катафатику как выбор, опосредованный трансрациональными, мета-онтологическими, сверх-разумными, и поэтому, в самом широком смысле слова, «свободными доводами». Определение таковости желания и Желаемого в сфере дорефлексивного и сверхразумного остается, безусловно, невысказанным и ни к чему не сводимым «событием». Еще раз подчеркну, что это не является решением, которое предполагало бы рефлексивное само-обладание субъекта, и не произволом, который бы инвестировал все содержание таковости желания из себя, поскольку такая предпосылка еще раз потребовала бы обратиться к классическому понятию субъекта. Здесь речь идет об апофатическом событии по ту сторону дуализма свободы и необходимости, как мы их понимаем. Именно пространство апофатической, несводимой событийности является местом свободы в строгом смысле слова. До-рефлексивное «решение» не означает отсутствия ответственности, но именно оно и открывает пространство глубинной ответственности по отношению к Абсолюту, указывает на ответственность таковости Желания как дей-

⁴⁰ S.Felman, op. cit., p.105.

ственного, радикально свободного ответа на вопрос, который богословски можно определить как пространство заранее дарованной благодати (*gratia preventis*). Каждый, вопреки дорефлексивности апофатического события «свободы», радикально ответствен за свой лик Желания, обосновывающий его субъективность. Субъективное ощущение отсутствия ответственности именно в своей (феноменологической) действительности не исключает свободной включенности в апофатически «свободном» ответе «заранее дарованной благодати», которая (с христианской точки зрения) в нашем *kairós*-е тождественна универсальному освобождению благодаря «событию» Христа и его последствиям, — поэтому оно не исключает *радикальной ответственности*. Верификация или опровержение этой ответственности (как и «соответствие» иконе желания) может быть лишь разговором, эпилогом самого эсхатона, ускользающего Реального по ту сторону Желания: эсхатологическим Судом.

Итак, речь идет об апофатическом событии, последствия которого — разные *лики* желания: *одни являются лакановцами, другие нет, потому что они так решили, без обязывающей на то причины*. «Причины» же вписываются в определенный, но отнюдь не универсальный горизонт Желания.

Опишу тебе эти абстрактные определения. «Недостаток», который определяет человеческое существо еще до всякой себя-имеющей субъективности, можно в сверхрациональном (и *до-предметно воображаемом*) акте философского или религиозного опыта (и в силе *решения*, которое является пред-условием опыта) узнать как совсем иной лик, чем тот, который предполагается лакановской редукцией. При всем этом апофаза желающего и Желанного не отменяется структурно иным способом, нежели в психоаналитическом теоретическом дискурсе. Тезисы Баадера могут быть хорошим путеводителем, учитывающим традицию. В мистических преданиях желание передается как оживляющая направленность в непостижимую Бесконечность, которая освобождена от мнимости (*dóxa*) и созидает человечность человека. Она в своем полном осуществлении парадоксально отождествляется с *apáthei*-ей, бесстрастием. Вся греческая традиция, начиная с поэм Парменида (*hóson t'epi thymós hikánoi*, frg. 1 DK) и платоновской эротологии, вплоть до Плотина, согласна в одном: апофатическое желание рационально неопределимо. Прокл писал: «Желаемым является центр существующего; вокруг него сосредоточено все существующее и все сущности богов, все возможности и все действующие силы. Существующие вещи стремятся к Нему в неугасимом напряжении и желании (*éphesis*), ведь всякое суще-

ство ищет Желанное, которое непознаваемо и непостижимо».⁴¹ Об этом же повествуют и иудейская традиция — от ранних толкований Песни Песней, от средневековой мистики, в особенности надо упомянуть Баха ибн Пакуде, от каббалистической мистики⁴² до Левинаса⁴³ — и исламская философия — от ранних эзотерических направлений до вершин суфийской мистики любви и неисчерпаемости желания.⁴⁴ И, конечно же — в контексте введения в христианскую философию для нас это самое важное — христианское предание патристической «метафизики желания», которое полностью присутствовало уже у Оригена и особенно радикально развито у св. Григория Нисского,⁴⁵ св. Августина, св. Дионисия Ареопагита и св. Максима Исповедника:

«Имя: нежная, дарующаяся любовь (*agápe*), это “Божественное” имя, по мнению Дионисия, становится недостаточным для обозначения факта/события самопревосхождения, “переживания” (*páthos*) личностного отношения, которое находится в начале познания/откровения... Поэтому тексты Ареопагита предпочитают “еще более Божественное имя”, *éros*: в книгах, которые вводят в Речения ⁴⁶, обнаружишь, что говорится о Премудрости Божьей (*Sophía*): Я стал влюбленным (*erastés*) в Ее красоту (Прем. 8:2). Поэтому ведь и мы не боимся имени *éros*, и пусть нас не устрашат угрозы, с ним связанные...⁴⁷ Конечно, мы не можем отождествить идола (*eidolo*) и “отпадение” (*ékptosis*) от любви с истинной (*óntos*) любовью, невзирая на то, что “толпа” настаивает на односторонности своего понимания факта любви: “Хотя истинную любовь не воспеваем Богу подобающим образом не только мы, но и сами Речения, большинство не понимает единства (*henoeidés*) любовного Богоименования. Но большинство соскользнуло к сообразному себе и ими самими разделяемому телесному и тленному. Однако

⁴¹ *Proklos*. Теология Платона I,22,12.

⁴² См.: *G. Vajda*. L'Amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge. Paris., 1957.

⁴³ См.: главу «Eros» в *Temps et l'Autre*. Paris, 1948, второе изд. 1985. P. 77–89 и главу *L'Eros comme besoin et comme élan vers l'avenir* в отличном анализе *B. Forthomm*. Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas. Paris, 1979. P. 322, а еще *Hent de Vries*. Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. (Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas'). Kampen, 1989. S. 201. Интересны недоумения, в которые мысль Левинаса приводит Журанвиля (op. cit., p. 390). Все, что лакановский автор может сопоставить с апофатическим пониманием Бога и теистической интерпретацией Желания — является детским *sit pro ratione voluntas*.

⁴⁴ Ср.: *H. Corbin*. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî. Paris, 1993, 2 изд.. P. 117.

⁴⁵ См.: *A. Louth*. The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Oxford, 1981, где приводится и основная библиография о св. Григории как богослове неутолимого Желания.

⁴⁶ Т. е. Священное Писание.

⁴⁷ DN 4, XII, PG 3 709 AB.

это не является истинной любовью, а идолом — или, более того, отпадением от истинной любви” (4, XII, PG 3,709 BC). Основная разница между истинной любовью и монстром, которого большинство называет любовью, состоит в объединяющем характере любви, в “единственности” истинной любви. Если любовь — это Богоименование, т. е. имя, которое мы придаем Богу, то происходит это потому, что здесь раскрывается “единственность” Божьего троичного существования, междоусобное пронизывание Личностей Троицы в дарующейся любви (*agapetikè alleloperichóresis*). Речения нам подтверждают, что Бог не *имеет* любви, но *есть сама* любовь (1 Ин. 4:16). Они подтверждают, что Бог существует не в начале, но что “Бог есть любовь” — сам способ, как Бог *есть*, *есть любовь*. Относительным человеческим языком мы говорим, что каждая Божия личностная Ипостась не имеет “собственного бытия” (*ídiōn eínai*), но *бытие осуществляется* как абсолютное, любовное и экстатическое дарование самого себя другим Божьим Ипостасям... “Бог Отец в безвременном движении дарующейся любви разлучает Ипостаси, не разделяя и не умаляя, но остается в собственном единстве сверх-единым и сверх-простым” (Максим Исповедник, Иоанн Скитопольский).⁴⁸ “Помраченный отголосок” Божьего троичного взаимного проникновения есть и любая *неэгоистическая* человеческая любовь, “которая не позволяет влюбленным принадлежать себе самим, но любовь становится достоянием возлюбленных” (DN 4, XIII; PG 3, 712 A). Человек находится в согласии с тем, что сотворен “по образу Бога” в той мере, в которой он осуществляет себя как личность, способную в любви превосходить саму себя, в той мере, в которой он сообразен с личностным способом существования. Ведь личность связана прежде всего с категорией любви, а любовь прежде всего является личностной категорией. Но поскольку человеческая природа существует лишь как фактичность личностных ипостасей, в осуществлении личностей путем взаимного любовного самодарования осуществляется и раскрывается соборное “единство” естества, единственная соборность природы. И наоборот, то, что большинство понимает как любовь, является отчуждением (*allotriosis*) любви, отчуждением жизни, отчуждением способа существования, которое произошло после падения. Это отпадение от истинной любви, отпадение, которое “разделяет”, “крошит” природу, потому что обслуживает экзистенциальный, самодостаточный индивидуализм (*atomikótetes*), это желание каждого индивидуума получить удовольствие, безличностное самоудовлетворение естества, эфемерное удовлетворение его обывательской самоцели... Жажда жизни посеяна в самом нашем естестве, в малейшей частичке нашего существования. Неутолима жажда отношения, взаимности самоотрицания и самодарования. И если наш опыт подтверждает, что человеческая любовь в конечном итоге приводит к неудаче и не приближается к полноте жизни, так это потому, что наша переменчивая природа не в состоянии участвовать в настоящей жизни и не может существовать таким образом. Но каждая человеческая любовь, даже в своей неудаче, в итоге направляет нас к исполняющей

⁴⁸ Scholia, PG 4,221 A.

цели, к любви к Божьей Личности, к участию в полноте Его собственной жизни: истинной / насыщенной Жизни». ⁴⁹

Подобное понятие желания можно встретить в монашеском богословии католического Запада, ⁵⁰ в исихазме поздней Византии и неопатристическом католическом ⁵¹ и православном ⁵² учениях. В православной традиции никогда не терялось осознание того, что «определением всех существующих вещей (*hóros tôn ónton*) является познание Причины в согласии с их Желанием (*kat' éphesin*)». ⁵³ Но и западная философия, через богословие францисканцев, вопреки ее метафизическим ограничениям, по сути была глубоко определена платонической мыслью о безграничности онтологического эроса («воли»). От Декарта, ⁵⁴ благодаря различию между чистым и практическим разумом, о котором писал Кант, до современной католической кантовской школы — Блондель, Марешаль, Ранер и др., утвердилось различие между бесконечным динамизмом, эросом духа и конечным понятийным познанием. Можно было бы назвать еще многие имена. Во всех этих направлениях присутствует аутентичное понимание желания как эроса, который является центром всего существующего, но превосходит этот центр: *подобное понимание — в определенном смысле — по структуре аналогично пониманию у Лакана и (частично) у лакановцев. Таким образом, оно позволяет частично интегрировать лаканианство в богословскую антропологию.* ⁵⁵ *Но от лаканианства (особенно в случае словенского лаканианства)*

⁴⁹ Ch. Jannaras. Heidegger kai Areopagítes è peri apousías kai agnosías toû Theoû. Athenai, 1988, 2 изд. S. 127–128.

⁵⁰ См. напр.: J. Leclercq. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu. Paris, 1957, 2. изд. P. 37.

⁵¹ Напомним лишь о философии любви, которую развивает Ж. Л. Марион, и феноменологии Креста в работах С. Бретона.

⁵² Уже в XIX веке ей дал толчок В. Соловьев в своей известной работе «О смысле любви». Ср.: T. Špidlík. L'idée russe. Une autre vision de l'homme. Troyes, 1994. P. 262. О психоанализе Фрейда писал Б. Вышеславцев в работе «Этика преображенного эроса»; лакановскую мысль в православное размышление о любви интегрировал Ch. Jannaras. Schólío stò ásma tôn asmáton. Athenai, 1990.

⁵³ Св. Максим Исповедник. Quaestiones ad Thalassium, изд. С. Laga и С. Steel. Brepols-Turnhout, 1990. P. 245 (Corpus christianorum, Series graeca 22).

⁵⁴ См. IV. Медитацию (изд. Bibl. de la Pléiade. Paris, 1952), p. 305.: этот живой эрос, невыразимая «воля», которая обосновывает человечность человека, для Декарта была «столь всеобъемлющей... что, в первую очередь, она являлась тем, что мне позволяет осознать, что ношу Божий образ и подобие».

⁵⁵ См. более подробный анализ структурной близости между мистикой и психоанализом в M. de Certeau. La Fable mystique, XVIe – XVIIe siècle. Paris, 1982. P. 17–18.

оно отличается фундаментальным, дорефлексивным видением истины желания. Здесь мы говорим не о различии теорий, но о *theoríi*, т. е. о различии созерцаний. Для упомянутых традиций Желаемое есть Абсолютное, «Бог», апофатическое Таинство в своей сверхсубъективной, сверх-сексуальной, сверх-человеческой Полноте. Поэтому, с точки зрения этих традиций, любое другое ощущение и опыт желания (телесного, полового, особенно желания в таинстве брачной любви) также видится в свете чистого, нетелесного эротизма, который является природной составной частью отношения к другому полу.⁵⁶ В нем желание получает свою полноту и по сути является возможностью приобщения к основному жизненному эросу, который ведет к Богу.⁵⁷ «Сублимация» есть нисхождение в онтологический *prius* (начало). Но *próteron* (изначальное), который возникает в сверхрациональной «таковости», помещенный между радикально апофатическим субъектом желания и радикально апофатическим Желаемым, сообразно такой же сверхрациональной логике «решения», *próteron* этот может стать *hýsteron* (последующее), то есть тем, что вторично и возникает позднее. Непознаваемые рамки свободы, в которых осуществляются многочисленные проекты таковости желания, позволяют состояться *theorí*-и, которая пытается показать, что *hýsteron* на самом деле *próteron*.

Лакановское учение является именно такой *theorí*-ей. Оно в словенском контексте строго обусловлено именно дорефлексивным выбором, который радикально отличается от различения духовной таковости (сущности) желания и его конечной эпифании в «эросе по Богу» как жаждущей открытости для неинтенциональной Другости самого Бога, в Его своеобразном существовании («Реальности»), перед которым бессильны психоаналитические интерпретации.⁵⁸ Такое лаканианство находит свое подтверждение в опыте, который обусловлен выбором. К сожалению, возможно и радикальное ограничение желания областью чувств, в самом широком смысле слова (который не исключает некоторые аспекты ноэтической или сверхчувственной сути «чувственного» удовольствия), в этом мире, из которого исчезает человек.

Прежде чем поставить вопрос о таковости желания как желания и прежде чем ты, после искреннего размышления, согласишься, что слова о том, что мы «безумно влюблены, хотя и не знаем во что» (как написал исламский мистик), можно понять в двояком, *еквивокном* смысле — ты

⁵⁶ Ch. Jannaras. *Metaphysikè toù sómatos*. Athenai, 1971.

⁵⁷ Cp. J. Nabert. *Le Désir de Dieu*. Paris, 1966.

⁵⁸ E. Granger, op. cit., гл. Un espace pour Dieu, p. 69.

наверное уже участвуешь в игре желания и его удовлетворения в сфере чувственного, или, лучше сказать, объектного, ведь глубина недостижимости быстро разъедает поверхностность чувственного, в узком смысле слова. Диалектику де-централизованного субъекта, невысказанного и неопознанного надреза в себе, ты можешь понять и как выражение *полового* устройства человеческого бытия. *Лакановская мысль, несомненно, является следствием решения, которое неустранимое присутствие апофатического $té\ \acute{o}n$ в человеке, следуя Фрейдю, катафатически понимает в половом смысле: «желание (*désir*) есть половое желание», хотя «как желание имеет абсолютный субъект, который не имеет никакого отношения к сексуальности».*⁵⁹ Причем лакановцы забывают не только о произвольном характере этого утверждения, но и еще о более важном факте, что половое желание как таковое в свою очередь выражается в различных видах: половое желание всегда бывает *таким* или другим *в зависимости от выбранного* — хотя и не автономного по себе — *контекста таковости Желания*. «Большинство людей думает, что лишь от их воли зависит, будут ли они поклонятся тому, чему на самом деле стоит поклоняться, любить того, кого стоит любить, верить тому, что достойно веры, и что таким же образом могут и не служить своему законному хозяину. Эти люди чаще всего поздно осознают, что из свободы попадают в беду, что поклоняются тому, чему не стоит поклоняться, любят то, что не стоит любви, веруют в то, что недостойно веры и служат тому, кто не достоин никакого служения» (Баадер). Итак, необходимо решение: выбор *таковости*, невысказанный выбор и видение, как своевольная «любовь к тому, что не стоит любить», составляет *a priori* доводов и остроумничанья словенских лакановцев — как их попыток «серьезных» интерпретаций и метафилософского анализа, так и пересказывания фильмов-вестернов и инфантильных эротических фантазмов...

Лакановцы постулируют, в качестве безусловного, аксиоматического фундамента своей попытки понять целостность «человеческого», определенное *катафатическое*, подтверждающее отождествление апофатического желания и желаемости: желание есть *как таковое* половое желание, а половое желание как *таковое* желание в дорефлексивной игре *такового* Закона, нужды, восхищения и отражения конституирует субъект желания и закон, который велит желать *таким образом* наслаждение по ту сторону любого удовлетворения и удовольствия (*plaisir*).

Повторяю: поскольку трансцендентальным *a priori* видения желания является его *таковость*, отступление от радикальной апофатики,

⁵⁹ A. Juranville, op. cit., p. 170.

и поскольку видение из-за несущественности Ничто требует предсубъектного решения, лик желания не имеет ничего общего с философскими доводами, познанием, которое можно рационально опосредовать. *Пафос лакановской речи скрыт в онтологической возможности человеческого желания: поскольку я могу желать Желаемое лишь в его таковости, в горизонте абсолютной двойной апофатики (субъекта желания и Реального), которая есть пространство желания, то на фоне каждого осуществленного, катафатического желания остается другая, отверженная возможность.* Этот факт придает любой речи, редуцирующей мистику желания на То-что-уже-знаем, обольстительность гностической релевантности.⁶⁰

*Словенское лаканианство является поэтому некоторого рода экзистенциальным, или даже (анти) религиозно-мессианским проектом.*⁶¹ «С тех пор, как отрицательный дух стал доктринарным и властвует над людьми, в их самосознании родилось множество философских, религиозных и моральных систем, которые охлаждают сердца, иссушают и отравляют, морозят или губят их. Эти системы часто бывают еще хуже тех, кто их сотворил», — так сказал бы Баадер. Для доказательства подобного утверждения не нужно ссылаться на заявления Лакана о том, что его видение психоанализа в любом случае является идеологией, поскольку позволяет ему ответить на любой вопрос. Показательны и высказывания самого известного словенского ученика Лакана, которые имеют центральное значение для моего аргумента. В книге «Философия через психоанализ»⁶² Славой Жижек пишет:

«Современная психоаналитическая теория сама нуждается в “мифическом” повествовании; кроме того, статус психоаналитической теории никоим образом не является статусом объективно-точной науки, т. е. категорией психоаналитической теории в строгом смысле — это *не* объективное научное определение некоего позитивного поля, но нечто всегда соотносящееся с некоей

⁶⁰ Между прочим, в этом состоял и «гносеологический» шарм марксизма — и одновременно марксистская *одержимость* иным, «сумасшедшим» (религиозным, идеалистическим и т. д.) взглядом на вещи. Словенское постмарксистское лаканианство лишь интериоризирует структурированность, которая лежит в основе метафизического предпочтения «научного социализма».

⁶¹ См. напр. аргументацию Жижека в «Vog-Učitelj-Gospodar». Ljubljana, 1991: «Эта непреодолимая зависимость учения от контингентной личности Учителя (=Лакана), от учителя как объектной трансценденции является скандалом, который мы, лакановцы, должны принять: лаканианство открыто признает момент трансферной любви, которая есть основа и отправная точка Учения... сказать, что идем за Лаканом лишь потому, что его теории являются более убедительными и умными — это неуважение» (с. 230).

⁶² *Slavoj Žižek. Filozofija skoz psihoanalizo.* Ljubljana, 1984. S. 59.

субъективной экзистенциальной позицией, его поле является полем *значения*: даже когда речь идет о не-смысле означающего процесса, она идет о пустом месте, которое разрушает поле значения изнутри, а не о редукции поля значения к объективно-не-значащей данности; даже когда мы говорим о математических построениях и формализации, речь всегда идет о внутренней черте, о внутренней границе позиции субъекта...»

So far, so good. Трудностями с простой нерerefлексированностью произвольно выбранного характера собственной мысли можно было бы пренебречь, ведь часто встречаем их в случае самых разных, даже весьма благородных духовных позиций. Беда в том, что лаканианство, в своем словенском варианте, понимает свой свободный экзистенциальный выбор, совпадающий с конституцией *именно такового* желания и субъективности, как имманентное средство интерпретации конкретных манифестаций других *теорий*: лаканианство как вид новой «религиозности» — *агрессивно* и (как и большинство религий) стремится к подчинению всего человеческого мышления и действия своему категориальному аппарату. *Но уже в интерпретациях самого Лакана, а еще чаще — словенских лаканианцев, совершенно исчезает осознание произвольной условности собственного толкования, ее обоснованности в до-рефлексивном решении.*

Пусть мы имеем дело с неосторожным забвением того, что нарративы психоаналитической теории «всегда связаны с некоторой субъективной экзистенциальной позицией» (Жижек), или с хорошо известным миссионерским средством — ибо нам ясно, что лаканианство в многочисленных публикациях последних лет предлагает себя как *философский* инструмент интерпретации конкретных манифестаций человеческой жизни, т. е. как дискурс, который трансцендирует как философский, так и богословский дискурс и одновременно, имея в виду их оба, пытается проникнуть в самую их глубину.

Почему такое притязание кажется смешным? Мы с тобой видели, что человек в постметафизической перспективе является тайной, которая в своей недостижимой глубине определяется в разных себя-пониманиях апофатически, в своей последней глубине человек видит разные лики желания, и в согласии со своим опытом он развивает специфическое понимание этого желания. Мы также согласились, что в великих религиозных традициях изначальное Желание понимается как неполовое, бесполовое желание Бога, все остальные желания (и особенно половое желание), в которых появляется и это изначальное желание (возьми, например, Песню песней), в таком контексте достигают своего удовлетворения и полноты лишь на пути к Богу и в жизни — также в половой

жизни, — которая сообразна воле Божьей.⁶³ К этим выводам я должен добавить важную аксиому: *желание сверхполового Абсолютного может — как и половое желание — быть понятым «лишь изнутри»:*

«Тот внутренний опыт, который мы имеем, невозможно приспособить к форме непосредственного или интериоризированного знания людей, которые лишены такого опыта, так как никто не может рассказать человеку, который никогда не любил... о том, что такое любовь».⁶⁴

Философия, движимая внутренним опытом *такого* желанья, искусство, инспирированное *таким* томлением, и религиозность, являющаяся *теорией* и *практикой* *так* понятого желанья, — все это полностью непонятно тому, кто не хочет вступить в соборность *такого* решения. Вопреки универсальности своего *обращения*, философия, искусство и религия всегда остаются герметическими, эзотерическими, обусловленными выбором, который, кроме редких исключений *gratiae gratis datae*⁶⁵, является условием практики и созерцания,⁶⁶ позволяющими обрести полноту опыта. Интерпретация, которая без приобщения к опыту философии, искусства или религиозности, опыту, который соборно понимает лик желанья как эпектазу⁶⁷ к Абсолютному, пытаюсь герменевтически овладеть *такими* философией, искусством, религией, является надувательством, обреченным на неудачу.⁶⁸

Лакановство, по крайней мере, словенское, *не способно* быть причастным к опыту *такого* желанья, ведь в своей сути оно построено на выборе другого лика желающего и Желаемого.

Лакановская «герменевтика» на самом деле является обобщением психоаналитического тезиса, согласно которому, по ту сторону интерпретации («не открытой, правда, для всех смыслов»), можно проникнуть за пределы значения (*signification*), в то, «что есть существенно для

⁶³ В данном контексте, эту «волю» понимаем в смысле Церковной догматики К. Барта.

⁶⁴ Jean Gerson. Teologia mistica, изд. M. Vannini. Milano, 1992. P. 64.

⁶⁵ Незаслуженной, особой благодати.

⁶⁶ Ср. главу «Христианский этос — условие философии?»

⁶⁷ Т. е. Бесконечного протягивания к, о котором говорил св. Григорий Нисский.

⁶⁸ Конечно, из этого вытекает, что и нелакано́вский интерпретатор не может проникнуть в таинство лакановского опыта Желанья. Он может видеть лишь, как лакановское строение мира на самом деле является событием в рамках общей возможности, может чувствовать (вспоминать, предугадывать...), что и ему открывается возможность *инакового* отождествления Желаемого и узнавания изначального желанья, значит, до последнего дыхания и возможность апо-стасии от настоящего: но, философский, он может лишь утверждать возможность *инакового* экзистенциального видения. Никакой апостат *не знает* (не)веру, от которой он отпал.

появления субъекта ... а именно в то, что означаемому — неосмысленному, несводимому, травматическому — субъект подвержен (*asujetti*) именно как субъект». ⁶⁹ Поэтому, в своем перенесении в область философской и литературной герменевтики и в своем применении к истории философии, лакановский психоанализ ведет *по ту сторону* соборности опыта и тем самым (*для любого нелаканоца*) *неубедительно присваивает* мысленные творения, которые не находятся в контексте лакановского экзистенциального выбора. Лаканианство черпает свой материал в манифестациях значений, *иначе* осуществленной человеческой свободы и инаковом решении узнать *свою* истину.

Размышление о лакановской герменевтике искусства оставляю другим, которые сумеют сказать больше, чем я, ⁷⁰ хотя я и уверен, что оно тоже бы привело к аналогичным выводам. В продолжение хочется на основе несколько примеров показать, что лакановская *экзегеза*, из-за своего *quid pro quo* ⁷¹, на самом деле является псевдопонимающей *экзегезой*. Хочется еще обратить внимание на то, как и почему в лакановских толкованиях философии *Нового времени*, более конкретно, в лакановском размышлении об *онтологии* новейшей метафизики субъективности, присутствует так много фальсифицирующих добавлений.

При наличии необозримой лакановской толковательской литературы, за которой нелаканоцкий читатель с иным дорефлексивным видением желания и Желаемого не может и не захочет полностью следовать, в этом размышлении задержусь лишь на некоторых выбранных *отрывках* из текстов самых известных словенских лакановцев Mladena Dolaga и Slavoj Žižeka. Фрагменты эти для меня не более чем *иллюстрации*. Оппонируя какому бы то ни было *конкретному* лакановскому герменевтическому тезису, я уже находился в глобальном лакановском дискурсе и, таким образом, был связан иным предгерменевтическим видением Желания. Последующие конкретные анализы выбранных лакановских *отрывков* ставят под сомнение философскую релевантность *глобального* интерпретативного проекта «философии через психоанализ».

⁶⁹ Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le Séminaire, livre XI. Paris, 1973. P. 226.

⁷⁰ А может быть причина летаргии нелаканоцких теоретиков искусства в том, что в невыразимой до-субъективной иконографии Желания их видение искусства находится совсем близко к лакановскому проекту? Конечно, они не тождественны, но в пространстве до-рефлексивной иконичности автоконституции субъекта не существуют лишь идентичность и различие, но и близость и отдаленность, чуждость и сродство.

⁷¹ Смешение понятий.

Прежде всего, еще раз подчеркну, что я не хочу полемизировать с лакановским пониманием идеализма Нового времени, но, с помощью глобального обозначения некоторых ключевых образов Нового времени, хочу описать такую рамку понимания метафизики субъективности, которая была бы более согласована с выводам современной общей герменевтики и теории восприятия философских текстов, а также и более открытой для инаковости мысли других.

Шеллинг

Вступительная статья Младена Долара к избранным произведениям Шеллинга — яркий пример лакановского метода интерпретации. После пересказа общих мест о философии Нового времени, которая ищет «первое, неопровержимое начало», Долар констатирует, что у Шеллинга можем наблюдать развитие, «непрестанную радикализацию вопрошания и исследования», а потом добавляет: «Но когда дело дошло до итога в поздней “положительной” философии, скорее всего, само исследование потеряло свою актуальность».⁷² Мысль, которую надо было бы интерпретировать, интерпретатор заранее включает в некое развитие, а потом выражает свое сомнение насчет *télos*-а этого развития, и таким образом приобретает отличный материал для интерпретации: движение мысли без настоящего, оригинального *télos*-а, без того, что эта мысль действительно хотела найти, но что вроде бы найдет (а на самом деле выдумает) лакановский интерпретатор: «некую иную рациональную (*sic!*) сердцевину» в «на первый взгляд, архаической и устаревшей скорлупе».⁷³

Потом идет корректное описание интеллектуальной эволюции Шеллинга, от первых его философских работ, где Долар справедливо подчеркивает, что для Шеллинга «абсолютное Я» всегда ускользает от рефлексии и категориальных дефиниций, а открывается лишь для мистического интеллектуального зрения. Как двигатель мысли Шеллинга, как «красную нить его исканий», Долар определяет «установку фундамента, который ускользает от рефлексии» и является ее неререфлексивным пред-условием», поскольку правильно утверждает, что у Шеллинга «именно этот фундамент всегда сопротивлялся схватыванию», и что надо было «достраивать его с помощью более глубоких и новых конструкций». Такое определение само по себе не стоило бы оспаривать, но Долар сразу же к нему прибав-

⁷² Dolar. 1986, p. 351.

⁷³ Dolar. 1986, p. 386.

ляет конкретизацию упомянутой стратегмы, т. е. удаления *télos*-а развития: «Может быть, именно в “позитивной” философии найденный фундамент показал *неудачу* (курсив мой — Г. К.) его стремления». ⁷⁴ Потом текст опять становится популяризаторским биографическим рассказом: читатели должны увериться, что направленность интерпретации, которая меньше всего является «консенсусом всех», — так же несомненна, как и факт, что Шеллинг «нечаянно замолк в своей окончательно достигнутой зрелости, когда ему едва исполнилось 34 года».

Здесь я должен обратить твое внимание на то, что абсолютное «Я» у раннего Шеллинга на самом деле остается неопределенным, и поэтому знатоки немецкого идеализма на фоне этого понятия осознают невозможность превзойти понимание бытия в традициях Авиценны, Дунса Скота и Суареса как однозначно нейтрального, которое находится по ту сторону Бога и мира» ⁷⁵ — но что это понятие, вопреки своему невписыванию в положительную философию, вписывается в общий духовный контекст, или — если хочешь — в контекст изначального *желания* Шеллинга.

Современное исследование наследия Шеллинга вне сомнений увидело и доказало его связь с традиционной метафизикой с ее ярко выраженным учением об Абсолюте. ⁷⁶

Можно показать, как эта связь вписывается в дискурс неоплатонической *philosophiae perennis* (*вечная философия*) и таким образом позволяет поставить границу горизонту интерпретации. «Абсолютное Я», помещенное в духовно-исторический контекст, становится (вопреки перемещениям, которые занимали заслуженное место в метафизике субъективности Канта и Фихте) понятным как неоплатоническое «Единый ум», как последняя тождественность нашей глубины и Абсолютного, как концептуализированная «искра души», если воспользоваться известным выражением немецкой средневековой мистики. Таким образом, «Абсолютное Я» становится иконически причастным к динамике желания, которая *не дает возможности* поймать себя герменевтически инаково созданной субъективности. Например, интерпретаторскому аппетиту Младена Долара.

Долар, конечно, много не говорит об истории метафизики и ее опыте философского эроса: его намерение, в первую очередь, деконтекстуализировать мысль Шеллинга, а потом, без дальнейших сомнений, разрушая многозначность текста, направить анализ туда, где и ранняя

⁷⁴ Dolar. 1986, p. 352.

⁷⁵ H. U. von Balthasar, op. cit., p. 892.

⁷⁶ См.: W. Beierwaltes. Platonismus und Idealismus / Frankfurt, 1972, особенно с. 100–144.

«метафизика» получит *coup de grâce*, т. е. в сторону *поздней философии Шеллинга*, которая в любом случае уже названа *неудачей*.

Долар после короткого анализа делает вывод, что за «архаической и сегодня неудобоваримой терминологией Шеллинга скрывается некая скандальная мысль, которой бы ужаснулся и сам Шеллинг: (его “Столетия мира”) в начало ставят некое время, когда Бога, в строгом смысле, еще не было, потом имеем время Божьего безумия, в котором Бог — лишь некая слепая, для самой себя непрозрачная сила, и все это разрешается в некоем полностью произвольном акте, на котором основано все творение... Если отрицательная сила в этом акте творения преодолена, выслана в прошлое, тем не менее надо предположить существование времени, когда эта слепота и безумие были в самом Боге».⁷⁷

Если вспомнишь основы эго-логической мысли Лакана, станет ясным, откуда интерес лакановского интерпретатора к шеллинговской транспозиции немецкой христианской мистики и тематизации *Un-grund* в учении Бёме и Баадера. Если бы интерпретации удалось доказать, что Шеллинг беспочвенность мыслил как безумие, тогда можно — что Долар, конечно, и делает — апофатическое «Я» раннего Шеллинга понимать как увертюру к увертюре. *Лакановское евангелие себе-бытия (с'être т. е. s'être) открывається в своей теологичности, в своем абсолютистском требовании всегда иметь силу — предвосхищенным или хотя бы симптоматически «перед буквой» присутствующим в лакановском догадывании «логики фантазма», а лакановская «психоаналитическая теория» оказывается подходящим средством для интерпретации даже такой метафизики, которая пытается радикально одолеть ранимость субъективизма Нового времени и его «отрицательной» философии.*

Все это хорошо — как пророки децентрированного «субъекта» ищут свои корни является на самом деле трогательным зрелищем — но, к сожалению, все эти доводы не имеют основной связи с горизонтом, в котором можно было бы (самыми разными способами, даже психоаналитическими⁷⁸) приблизиться к поздней философии Шеллинга (а если согласимся с предпосылкой о некоторой непрерывной последовательности идей Шеллинга, которая сегодня для специалистов — *communis opinio*, то и к его ранней философии). «Положительная философия» В. Ф. Шеллин-

⁷⁷ Dolar. 1986, p. 382.

⁷⁸ Ср. напр.: R. Mokrosch. Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs. Frankfurt am Main, 1976, s. 317–319; 342–344.

га ведь была прежде всего усилием с метафизической помощью *древних*⁷⁹ прорвать горизонт немецкого идеализма. Это усилие, которое поэтически переживал Гельдерлин, можно *мыслить*, лишь предполагая свою причастность желанию *того* Абсолютного. Если Гегель в своих лекциях о философии религии мог сказать свои зловещие слова о Боге как Тайне, лишенной тайны, тогда *télos*-ом поздней мысли Шеллинга является именно *reconquista* (возобновление) Мистерии и раскрытие мысли для Тайны всех тайн, для Бога христианского откровения. Тождество апофатики и нарративной теологии⁸⁰ надо у Шеллинга понимать в контексте истории христианского апофатизма и теософии Баадера, ведь сам Шеллинг туда вписывается и, таким образом, дает ключ для понимания своих идей.⁸¹

Omnis negatio, к сожалению, является *determinatio* (*Всякое отрицание является определением*): поздний Шеллинг, как освободитель Тайны из уз философии тождества, многих быстро разочаровал, поскольку его речь о метафизических началах все еще находится в плену логически артикулированной интуиции о высших тайнах, особенно если эту речь сравнить со святоотеческим или средневековым богословием, или даже с христианской философией Гаммана,⁸² Шлейермахера, позднего Шлегеля и Баадера. «Антропологическое измерение (в христологии Шеллинга) отсутствует еще в большей степени, чем у Канта. Это не является лишь следствием кенотического Вочеловечения, которое распространяется на всю историю, но и возрождением Идеи, возле которой данное (*phénomène*) испаряется; вплоть до докетизма, до прозрачной те-

⁷⁹ См. очерк *H. Holz*. *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. Bonn, 1970, в котором автор убедительно показывает решающую укорененность позднего Шеллинга в платоническо-неоплатонической (Плотин, Прокл), и особенно в патристической христианской мысли (Ориген), а также *X. Tilliette*. *L'absolu et la philosophie: essais sur Schelling*. Paris (Presses universitaires de France), 1987.

⁸⁰ Из доводов Долара вытекает, что Шеллинг не сознавал существование пропасти между непроизносимым Абсолютным и относительностью метафорической наррации, и как будто бы нарративное богословие у него сопровождало эпифаническую реальность Божества в его определенности, но это впечатление говорит нам лишь о том, что единственный контакт Долара с теологией Шеллинга состоялся как голая понятийность, вырванное из контекста построение слов вне соприкосновения с обозначенным, без всякого духовного опыта. И в его толкованиях онтотеологии Нового времени речь идет о том, о чем Отцы Церкви более всего предупреждали нас: *sine Deo de Deo loqui*, без (опыта) Бога не говорить о Боге.

⁸¹ Ср. его ссылку на св. Дионисия Ареопагита в *Mythologie* XII, 100; также понятие *hyperoúision* и *hyperón* и его философские транскрипции находим в ключевых местах его «Weltalter» (с. 226, 228) и Мифологии (XII 58).

⁸² См.: *H. Corbin*. *Hamman philosophe de luthéranisme*. Paris, 1983.

ни». ⁸³ Но это разочарование имело — да и сегодня имеет — абсолютно иную почву, чем жалобы Долара на «неудобоперевариваемость мысли». Современная *hermeneia* мысли Шеллинга должна опираться на те центральные высказывания, которые показывают, что философу все-таки удалось найти путь к фундаментальным мыслям христианского предания, ⁸⁴ демонстрируя, таким образом, что он абсолютно недоступен любой однозначной интерпретации на лакановский лад.

Основная мысль, с которой поздняя философия Шеллинга завершает раннюю и одновременно понимает ее ограниченность, есть мысль о «метаонтологической» природе Бога: апофатизм своей молодости, из-за его двузначности, которая открывает путь титаническому самообожению «Я», он видит как отпадение от метафизики Исхода. Бог для Шеллинга не то, чего заранее, «строго говоря, еще не было» (Долар), но Бог как Дух «превосходит любую разновидность бытия (*jede Art des Seyns*): Бог — то, чем хочет быть... Совершенный Дух превосходит все разновидности бытия, даже высшую. В этом состоит его абсолютная трансцендентность» (SW XIII, с. 256). В отличие от Гегеля, настаивающего на Боге как высшем существующем, Шеллинг возвращается к апофеозу Отцов. Бог для него — Существующее (*das Seiende: das, was ist*), которое предшествует бытию (*Sein*). ⁸⁵

Всю нарративную философскую теологию, которая говорит о «веках» прежде творения, мы поэтому должны всегда воспринимать, понимая, что речь идет о метафорах невысказываемого, об эпическом ряде образов невообразимого, сверхсущественного, о дискурсе, который — как и любая философская и религиозная метафорика — раскрывается лишь в соборности христианского опыта и жажды. Это ясно выразил друг Шеллинга Баадер, сознавая границы слов и со страхом перед единым Существующим, чьи слова в нас возбуждают трепет (Ис. 66:2). Это видение не является только поиском отвлеченного Абсолютного. Хотя это желание у Шел-

⁸³ X. Tillet. Le Christ de la philosophie. Paris, 1990. P. 103. См. также: W. Kasper. Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings, в: Evangelische Theologie 33, 1973. S. 366–384.

⁸⁴ Известно, что «христианство в своей чистоте является моделью, на которую должна ориентироваться философия», как в неопубликованной лекции 1872 г. написал Шеллинг, и которую цитирует H. Fuhrmann. Dokumente zur Schellingforschung II, Kantstudien, t. 49, s. 280. (См. еще SW XIII, s. 133, 139, 141, и отличный текст специалиста по Шеллингу J.-F. Courtin. L'interprétation schellingienne d'Éxode 3,14. Le Dieu en devenir et l'être à venir, в: Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14, ed. A. Dibelius, E. Zum Brunn. Paris, 1986. P. 239–264.

⁸⁵ SW X, 125.

линга с самого начала его пути к философии откровения было отягощено онтологией субъективности, все-таки оно в основе было настоящим томлением по «живому Богу», т. е. Богу в его собственном бытии, а не Богу, который полностью раскрывается в технических категориях и понятиях.⁸⁶ Образ, тот существенный лик, который является участием в изображенном, икона шеллингова желания, в долларовой попытке толкования остался лишь словесными лесами интерпретатора, не более чем *flatus vocis*. Лакановская экзегеза философии Нового времени — это алгебра звуков, а не понятий, и, конечно, еще менее переживание того, что понятия выражают.

Для всех, кто для себя иначе, чем Доллар, признали изначальную, пред-существенную таковость желания, его прочтение Шеллинга будет лишь курьезом: загадочный, двузначный, титанический и смиренный, одновременно глубоко христианский и нехристианский, экстатическо-прометеевский лик немецкого философа им не станет более близким. Не поймут лучше ни его, ни себя.

Для чего тогда такое странное развлечение: с немалым усилием интерпретировать чужую мысль и из нее — напрасно — пытаться сделать нечто свое?

Не знаю, скорее это дело *другого* желания: желания, построенного на видении, которое создает инаковую субъективность.

Видению, которое, с точки зрения Шеллинга, — никакое. О «мыслителях», которые живут согласно такому видению, Шеллинг сказал резкие, и всегда актуальные слова: «Кто не имеет (интеллектуального видения / созерцания), тот и не понимает, что о видении сказано».⁸⁷

Гегель

Самым любимым автором — помимо самого Лакана — для словенских лакановцев является Гегель. Почему? На этот вопрос могу тебе ответить лишь опосредованно. Сначала посмотрим, что является существенным для лакановского понимания Гегеля. Нам при этом помогут слова Славоя Жижека, которые мы находим в эссе, сопровождающем словенский перевод лекций Гегеля об абсолютной религии.⁸⁸

«Позиция Гегеля, в противоположность Канту, состоит не только в констатации возможности опосредования идеального и феноменального, построив над

⁸⁶ См.: С. Bruaire. Schelling ou la quête du secret de l'être. Paris, 1970.

⁸⁷ Methode, 4. лекция, SW V 256.

⁸⁸ Любляна, 1988, с. 89–90.

пропастью между ними мост, чтобы упразднилась радикальная другость-негативность Вещи, т. е. Идеи. Претензия Гегеля к Канту (и одновременно иудаизму), наоборот, состоит в том, что Кант все еще остается связан полем репрезентации... Определить Вещь как тот трансцендентный избыток, который по ту сторону представления / репрезентации, значит дефинировать ее как его негативную границу: понятие Бога как радикально другого, непредставимого, все еще остается крайней точкой логики представления... Позиция Гегеля, являющаяся на самом деле более «кантовской, чем у самого Канта», — к кантовскому понятию возвышенного ничего не добавляет, лишь воспринимает его более буквально, чем Кант... Кант все еще предполагает, что по ту сторону феномена, т. е. представимого, существует Вещь сама по себе, в своей положительной данности: крушение феноменального, его несоответствие, для него являются лишь способом, как допустить в области феноменального эту трансцендентную возможность Вещи. Позиция Гегеля, наоборот, состоит в том, что по ту сторону представимого *ничего нет* — *опыт радикальной негативности, радикального несоответствия феномена Идеи, опыт радикального раскола, этот опыт и есть сама Идея как «чистая негативность»*.

В этих словах (наряду с несомненно ошибочной интерпретацией учения Канта о *Ding an sich*),⁸⁹ коротко высказана основная аксиома словенской лакановской интерпретации Гегеля. Если вспомнишь идеи Лакана о радикальной негативности, которая простирает свои сети от собственной недостаточности до недостатка субъекта, от кастрации до пустоты Ничто и бессмысленности смерти, будешь лучше понимать духовно-историческое измерение этой аксиомы, которое в другом месте сжато выразил Долар:

«Когерентность интерпретации (мысли Гегеля — *Г. К.*)... пытается найти свое основание в *догматическом априорном убеждении* (sic! — *Г. К.*), что ко всем (sic! — *Г. К.*) измерениям философии Гегеля... можно лучше приблизиться с помощью лакановских концептов».⁹⁰

Диссертация Жижека, опубликованная под названием «Гегель и означающее» (*Hegel in označevalec*),⁹¹ его многочисленные статьи, в которых говорится о проблематике философии Гегеля, труд «История и несознательное» (*Zgodovina in nezavedno*),⁹² эссе в сборнике «Гегель и объект» (*Hegel in objekt*)⁹³ и в герменевтическом смысле самая претенциозная работа этой школы, (фрагментарная) интерпретация «Феноме-

⁸⁹ Для него «трансцендентальное измерение Вещи» никак не является «положительной данностью».

⁹⁰ Феноменология I, с. 10.

⁹¹ Любляна 1980.

⁹² Любляна 1982.

⁹³ Ред. М. Долар и С. Жижек. Любляна, 1985.

нологии Духа» Гегеля, которую написал Долар, как и многочисленные публикации на иностранных языках,⁹⁴ по сути являются лишь вариациями на тему, как утвердить это первое «догматическое убеждение». Сравни, например, определение логики, какое дал Жижек:

«Никогда не имеем дело с простым проникновением в более глубокую и конкретную сущность. Логика переходов является всегда логикой рефлексивного становления (*Positivierung*) промаха, невозможности самого перехода. Если мы попытаемся понять скрытую истину момента “икс”, определить сущность, которая якобы скрывается за его манифестацией, то не попадем в эту истину — но этот промах и есть истина момента “икс”». ⁹⁵ Или: «Гегелевский субъект является “абсолютным”, он более не субъект, который был бы связан с данными предположениями, ими ограничен и от них зависим как «законченный» субъект; сам он придерживается именно этих предположений... То, что мы должны прибавить к “законченному” субъекту Фихте, чтобы прийти к “абсолютному” субъекту, является сугубо формальным, пустым жестом, грубо говоря, актом чистого претворения (*Verstellung*), через который субъект становится ответственным за то, что и так происходит без его участия. Это и есть способ, чтобы субъект стал субстанцией, когда субъект через разные жесты на себя берет избыток, который изымается из его деятельной интервенции». ⁹⁶

Доводы Гегеля (если Гегель сам не поддался идеалистическим фантазмам, поскольку «идеалистическая слепота Гегеля... более чуткая, ее труднее нащупать»⁹⁷) должны, освобожденные от идеалистических наслоений благодаря ловкой лакановской экзегезе, совпасть с нигилистическим, к себе и «другому» беспощадным доводом, достойным самого Лакана: по ту сторону мира *dóx*-и нет ничего, т. е. там Ничто, Пустота, которая стала Вещью. Движение желающего субъекта и его ликов имеет в этом мире свою «логику», но настоящий лакано-гегелевский знаток вместе с этой логикой понимает, что никакой мета-логики нет, что само по себе бытие этой игры видимостей раскрывается имагинарному субъекту именно как абсурд, безумие или Зло. Абсолютное знание «в последней инстанции является именно знанием того, что другой полюс есть пустое место, и что все случилось уже на пути туда». ⁹⁸ История, которая ведет

⁹⁴ Напр. *Le plus sublime des hysteriques : Hegel passe*. Paris, 1988; *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*, Durham: Duke University Press, 1993 (*Post-contemporary interventions*) и др.

⁹⁵ *Der erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Wien/Berlin, 1992, 2. изд. S. 103 и глава *Das Uebersinnliche ist die Erscheinung als Erscheinung oder wie Hegel über Kants Ding an sich hinausgeht*. S. 117–131.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 198.

⁹⁷ Жижек 1984, с. 22.

⁹⁸ Долар: *Феноменология I*, с. 24.

к абсолютному познанию, таким образом, получает новый *télos*: «Если момент бессознательного останется и дальше, мы не сможем говорить о самосознании в эмфатическом смысле... но, в лучшем случае, о некоем неудавшемся, дырявом, промахнувшемся самосознании, которому не удалось в авторефлексии овладеть самим собою».⁹⁹ Удачей толкования провозглашается (как несомненный факт), что в лакановской интерпретации Гегеля «встреча двух, на первый взгляд, гетерогенных дискурсов, изменила оба» и что «из этой операции мог выйти некий другой Гегель».¹⁰⁰

Такие «герменевтические», а на самом деле *софистические* принципы являются следствием определенного предрефлексивного выбора, определенного узнавания лика *собственного* желания, которое существенно отличается от желания Гегеля. Возможно, лучше поймешь его, если познакомишься с его происхождением.

На примере Гегеля лаканианство свидетельствует о себе самом как о продолжателе марксистского, материалистического, атеистического толкования немецкого идеализма, которое в философском смысле никак нельзя назвать плодотворным. Гегеля, хотя бы в его бессознательных глубинах, перевернули с головы на ноги, и он стал предтечей трансцендентности философского эроса, устаревшей мудростью того, кому метафизика не нужна: «Жест Гегеля состоял в том, что из исторического субъекта, который был “другим” философии — субъекта, который сам себя не знает и, структурно, не может знать, — сделал субъект философии».¹⁰¹

Словенские лакановцы, в отличие от поклонников молодого «гуманистического» Маркса, ясно усмотрели неизвестное Ничто и Зло, находящиеся в основаниях всего, и для подтверждения этого теоретического довода взяли еще «жесткий» вариант марксизма у Альтюссера, этот зловещий синтез структурализма и сталинизма — вместе с его рецепцией лакановского психоанализа.¹⁰²

Левые гегельянцы, от Давида Фридриха Штраусса (David Friedrich Strauss) и Бруно Бауэра (Bruno Bauer), колебались между критикой Гегеля, признавшим трансцендентный Абсолют, и ранними попытками интерпретативным способом удалить Бога (камень преткновения в философии Гегеля): словенское лаканианство — это лишь продолжение того же проекта другими, философски менее изощренными средствами и, конечно,

⁹⁹ Феноменология 1, с. 7.

¹⁰⁰ Op. cit., с. 9.

¹⁰¹ Феноменология 2, с. 168.

¹⁰² См.: L. Althusser. *Écrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, ed. Olivier Corpet et Francois Matheron. Paris, 1993 (Édition postume d'oeuvres de Louis Althusser; 3).

на основе существенно меньшего знания гегелевской системы. В толковании Гегеля — вопреки всем коррективам, отстранениям, внесению собственных *secundum quod* — явно прослеживается лакановская связь с самым влиятельным французским поборником левого «толкования», Александром Кожевым, который в своих известных лекциях о «Феноменологии Духа» Гегеля предполагал, что «абсолютное знание» — это и есть «знание, которое раскрывает тотальность бытия»¹⁰³ и что «Дух», т. е. «Идея» — это и есть «та самая тотальность»:¹⁰⁴ «Человечество в тотальности своего пространственно-временного существования, т. е. в тотальности мировой истории».¹⁰⁵ Для Кожева, «все, что утверждает христианская теология, абсолютно верно, при условии, что это не применимо к воображаемому трансцендентному Богу, но применимо к истинному человеку, который живет в мире».¹⁰⁶ Лакановский вариант интерпретации Гегеля только дальше развивает этот тезис с помощью постмарксистской теории диалектики реального и воображаемого субъектов, которая из грубой и героической философской мистики классовой борьбы и исторического активизма стала менее героической, но не менее циничной.

В чем проблема? Сегодня, когда среди серьезных интерпретаторов Гегеля многие увлекаются левой гегелевской школой, любой философ и историк философии должен помнить духовно-историческое значение и влияние этой «рецепции». Очень немногие из серьезных исследователей дерзнули бы утверждать, что это учение вытекает из текстов самого мэтра и что «здесь... не нужно никакое насилие над текстом, ведь Гегель сам все время предлагает эксплицитные напутствия в том (а именно лакановском — Г. К.) направлении».¹⁰⁷ Духовный горизонт Гегеля (как и Шеллинга) — и значение его понятий — отличается от горизонта лакановских толкователей. Интерпретация Долара, например «Феноменологии духа», является интерпретацией своевольно выбранных *отрывков*, и вообще не подходит к центральной *богословской* оптике и глобальной структуре «Феноменологии», из-за чего она заранее приговорена к неудаче; эссе Жижека всегда ограничиваются фрагментом системы, который (фрагмент) «деконструируют» и изнасилуют в согласии с собственной основной доктриной, не учитывая место отрывка в едином движении Понятия. Поэтому неточными являются даже их *prima facie*, точные доводы.

¹⁰³ А. Кожеве. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, 1968. P. 34, 36, 45.

¹⁰⁴ Ср.: *op. cit.*, p. 116, 140.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 101.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 101.

¹⁰⁷ Феноменология 1, с. 10.

А каков тот истинный духовный контекст гегелевской мысли, на который я ссылаюсь?

Послушаем великого знатока немецкого идеализма:

«Система Гегеля, во всей своей широте, опирается на христологический схематизм, или, более точно, движется в образе Креста. Система исходит из времени, когда Гегель преодолел некоторое сопротивление и христианский парадокс — возвышение / унижение — понял как двигатель диалектики. Жан Валь (Jean Wahl) в ранних иенских текстах Гегеля увидел тождество Иисуса и «Понятия»... Идея Христа есть росток, который должен развиваться в систему. Крест, который символизирует смерть и преображение, становится осью единства (*totalité*) — *stat crux*, и развивается в учение о Кресте... Принципом этой христологии является идея Человека-Бога, или вочеловечения, которая развивается на разных уровнях созерцания. Помещена эта идея в веру или сознание общества, которое единодушно исповедует, что этот человек, Иисус, есть Бог. Христос явился, это человек, который является Богом, и Бог, который является человеком. Это абсолютная истина абсолютной религии... Вочеловечение реализует основную истину. Соответствует истине со стороны Бога и со стороны человека. Со стороны Бога — потому, что Бог — *Ens manifestativum sui*, причем до крайней друности (*l'extrême de l'alterité*). Со стороны человека — потому, что было необходимо, чтобы единство обоих природ приобрело вид чувственной уверенности, непосредственности внешнего существования (поэтому нужно было индивидуальное вочеловечение), ведь человек является духом лишь благодаря своей вере. Христос есть самая глубокая Идея, связанная с историчностью.

Другой ключевой / “крестовый” (*crucial*) момент — эпитет соответствует — есть смерть, кенотическая крайность, отчуждение, вплоть до уничтожения. Гегель ее понимает во всей строгости и хрупкости выражения “смерть Бога”. Сам Бог умер — в Иисусе Христе, с условием, что с этим добавлением не уменьшаем сверлящего характера “жесткого слова”. В Боге этот разрыв, преломление — жесткая работа негативного. Смерть, наконец, становится положительной, поскольку есть смерть самой смерти, конечности, и поэтому является элементом преображения (*transfiguration*) имеющего экспансию бесконечного. Страстная Пятница раскрывает имманентный закон Божественной (*divine*) жизни и человеческой истории. Вокруг кенотического центра веры, Вочеловечения и Смерти, как в молитве, распределяются догматы и символические содержания: Троица и послание Сына, предсуществование и божественность Сына, Избавление, Воскресение, Церковь и Священное Писание, Царство Божие, наитие Духа... Но самое главное подчеркнуто (*martelé*) круговоротом безумия, уничтожающего антропологическую трактовку. Речь идет о Нем, о Христе, не только как об Идее. В Нем осуществилась Идея, *этом* человек является истинным Сыном Божьим. История Христа согласна с Идеей, его биография есть внешнее свидетельство вечной Идеи. Имманентная Идея свидетельствует о Христе».¹⁰⁸

¹⁰⁸ X. Tillet. Le Christ de la philosophie. Paris, 1990. P. 109–110, 112–113.

Чтобы ты не упрекнул меня за то, что привожу *сиюминутную* литературу, процитирую тебе несколько основных положений самого Гегеля, хотя старый и обоснованный гегелевский *dictum* говорит, что цитирование Гегеля уже есть непосредственное злоупотребление, поскольку его мысль, по сути, определена своим методом. Излишним является приводить его бесчисленные заявления, в которых «предмет» или, лучше сказать, предмет, упраздняющий сферу философии, отождествляется с *новозаветным* Богом Откровения, которого Гегель видит в соборности *желания* и опыта христианского верующего общества: «Философия имеет намерение познать Бога, ведь Он — абсолютная истина; ничего другого не стоит усилий по сравнению с Богом и его экспликацией (*Explikation*)».¹⁰⁹ Мы вряд ли убедим лакановцев цитированием гегелевских заявлений о том, что совокупная философия как система знания выражает христианскую истину: «Философию упрекают в том, что она ставит себя выше религии. Это ошибочно, имея в виду тот факт, что она обладает *именно этим*, и никаким другим содержанием».¹¹⁰ Абсолютная философия является лишь переложением в понятия «идеи христианства».¹¹¹ Эрос познания в системе *безусловно* опосредован степенью «очевидной» («Феноменология») или «откровенной» («Энциклопедия») христианской веры. Понимание движения самосознания, на которых построена «Феноменология духа», возможно лишь в *настоящем* опыте абсолютного содержания. Этот опыт в сферах искусства, религии и философии выражен в разных формах, хотя и «вещь», несомненно, «исчерпана не в ее намерении, а в ее осуществлении, и результатом не является фактическое единство, но единство вместе со своим становлением».¹¹²

В ключевых моментах своего творчества Гегель кропотливо определяет отношение между верой откровения, христианством — и философией, и ясно говорит, что его «позиция» состоит никак не в том, что «по ту сторону представимого нет ничего» (Жижек), но что репрезентативность сама, как сфера абсолютной истины, формально несоответствующим способом выражает откровенную и в вере живую «таковость» новозаветного Бога откровения, которого можно понять лишь диалектически, включая спекулятивное противоречие в новое мышление и приспособивая конечное мышление к абсолютному, иному. Приведу несколько ключевых пара-

¹⁰⁹ Hegel: Werke XI, 5 (izd. Lasson.)

¹¹⁰ SW XVI, s. 353.

¹¹¹ SW XIX, s. 8.

¹¹² Phänomenologie des Geistes, Frankfurt 1981, s. 13.

графов «Энциклопедии философских наук» (свои добавления, с которыми перевожу понятия Гегеля в понятия, которые мы здесь уже встречали, вставляю через знак / /):

§ 564 В понятии истинной религии / / = *христианства* / / , т. е. той, содержанием которой является абсолютный Дух / / т. е. *Сам Бог в своей субъективности, превосходящей всякую природу* / / , существенным образом заложено то, что она есть религия *откровения*, и притом такая, в которой источником откровения является *Бог*. Ибо поскольку знание / / т. е. *определение Бога как субъективности, как абсолютной личности* / / , — т. е. принцип, вследствие которого субстанция является *Духом*, — в качестве бесконечной для-себя-сущей *Формы* / / как *апофатическая личность, лишена всего*, ср. «*Парижские квестии*» *Экхарта* / / есть начало *самоопределения* / / т. е. *проявляет себя в конкретной «иконе»* / / , постольку оно, безусловно, есть *самообнаружение*. Дух / / т. е. *Бог* / / только постольку есть Дух, поскольку он есть для духа / / т. е. *для себя и / или для конечного духа, как свое инобытие, для человека* / / ; и в абсолютной религии именно абсолютный дух обнаруживает уже не свои абстрактные моменты, но самого себя.

§ 565 Абсолютный Дух, поскольку в нем снята непосредственность и чувственность формы и знания, есть по содержанию в-себе-и-для-себя сущий Дух природы и духа / / т. е. *как сущностный момент сущих вещей* / / , по форме же он есть прежде всего субъективное знание *представления* / / = *религиозное переживание, связанное с раскрытием событий истории искупления* / / . Это последнее, с одной стороны, сообщает моментам его содержания / / т. е. *событиям и истинам истории искупления* / / самостоятельность и делает их взаимными предпосылками друг друга, а также *следующими друг за другом* явлениями и некоторой связью *протекания* их соответственно *конечным определениям рефлексии*; с другой стороны, такая форма конечного способа представления снимается в вере в единый Дух и в благоговении культа / / *подлинная духовность, превосходящая отношение раскрытия истории искупления, уже имеет его как существующее единство субъективного знания и не-предметного «Предмета» веры* / / .

§ 566 В этом разделении *форма* отделяется от *содержания*, и в первой различные моменты понятия отделяются друг от друга как *особые сферы* или элементы, в каждом из которых раскрывается абсолютное содержание / / т. е. *Само Абсолютное* / / ; а) в качестве вечного содержания, в своем обнаружении остающегося при самом себе; б) в качестве различения вечной сущности / / т. е. *Бог в его вечности* / / от обнаружения, становящегося в силу этого различения миром явлений, в который вступает содержание / / т. е. *который становится пространством творческих и искупительных Божественных действий* / / ; γ) в качестве бесконечного возвращения и примирения мира с вечной сущностью, возвращения ее из явления в единство ее полноты / / т. е. *как история искупления, которая для Гегеля, из-за императива безграничности Абсолюта, в некотором смысле является и историей самого Бога* / / .

§ 567 α) В моменте *всеобщности*, — сфере чистой мысли или в абстрактной стихии *сущности*, — абсолютный Дух является, следовательно, тем, что первоначально есть нечто *предположенное*, однако не остающееся замкнутым, но в качестве *субстанциальной мощи* в рефлексивном определении причинности являющееся *Творцом* неба и земли // = *Божья творческая природа не стала существовать во времени, но она у Него — предвечно, хотя это еще не означает вечного творения* // . В этой вечной сфере он порождает, однако, лишь самого себя в качестве своего Сына // *в вечности Бог живет как единая сущность в трех ипостасях; Отец в рождении Сына мистически рождает и самого себя* // и с этим различным // *рождение не означает разделения сущности Божией* // от него существом остается в такой же мере в изначальном тождестве, в какой это определение — быть в чем-то различным от всеобщей сущности — вечно себя снимает, и в силу этого опосредствующего момента самого себя снимающего опосредствования представляет собой первую субстанцию, в существе своем как *конкретную единичность* и субъективность — *Дух*. // *Троичное происхождение, processio, Святого Духа из Отца и Сына Гегель понимает в традиции августиновского, западного богословия, где Дух является пехис-ом (проявлением) Отца и Сына.* //

§ 568 β) Но в моменте *особенности суждения* // *т. е. мистическо-логического конструирования реальности, которое осуществляет диалектическая спекулятивная философия* // это конкретное вечное существо есть то, что *заранее предположено* // *присутствующее как conditio sine qua non от начала процесса* // , и его движение есть порождение явления // *т. е. творение* // , распадение вечного момента опосредствования, единого сына, на самостоятельную противоположность, с одной стороны, — неба и земли, стихийной и конкретной природы // *т. е. Творение нечеловеческой природы* // , с другой стороны, — духа, как находящегося с ней в известном *отношении*, следовательно, как *конечного духа* // *т. е. Человека* // , который, в качестве крайности сущей внутри себя отрицательности, приобретает самостоятельное существование в качестве зла // *т. е. грехопадение человека, которое стало возможным с его свободой, подаренной Богом* // . Он является такой крайностью вследствие своего отношения к противостоящей ему природе, а тем самым к своей собственной природности, в сфере которой он, в качестве мыслящего, направлен в то же время на вечное, хотя и остается только во внешнем отношении к нему // *т. е. в состоянии разлуки с Богом, но и неуничтожимого богоподобия* // .

§ 569 γ) В моменте *единичности* как таковой, — именно в моменте субъективности и даже самого понятия, поскольку оно рассматривается в смысле возвращающейся к своему *тождественному основанию* противоположности всеобщности и особенности, — раскрывается: 1) в качестве *предпосылки всеобщая субстанция* // *т. е. Бог* // , воплотившаяся, исходя из своей абстракции, в *единичное самосознание* // *по поводу вочеловечения Христа* // , каковое самосознание как *непосредственно тождественное* с сущностью переносит упомянутого Сына вечной сферы в область временного, снимая в нем зло, как оно

есть в себе // т. е. потенциально // . Далее, однако, это непосредственное и тем самым чувственное существование абсолютно конкретного полагает себя в суждение и отмирает в страдании *отрицательности*, в которой оно в качестве бесконечной субъективности становится тождественным с самим собой // = *Богочеловеческая, Иисусова, искупительная смерть* // и тем самым в качестве *абсолютного возврата* из отрицательности и всеобщего единства всеобщей и единичной сущности // *библейская плоть* // превратилось в нечто существующее для себя // *в Воскресении и спасении* // — в идею вечного, но живого и в мире непосредственно присутствующего» Духа // т. е. *Святого Духа* // .

§ 570 2) Эта объективная целокупность есть в-себе-сущая *предпосылка* для *конечной* непосредственности единичного субъекта // т. е. *Человека как такового, не опосредованного христологически* // . По отношению к последнему эта целокупность сначала // т. е. *по поводу принятия христианской веры и в соборности опыта верующего сообщества* // есть поэтому *иное* и *данное в созерцании*, но при этом созерцается в-себе-сущая Истина; в силу такого свидетельства Духа в этом ином, оно, вследствие своей непосредственной природы, определяет себя сначала как нечто ничтожное и злое // *в субъективном опыте собственной греховности* // . Далее, по образцу своей истины // т. е. *Христа, как образца для верующих* // , посредством веры в единство всеобщей и единичной сущности // = *веры в Богочеловечность Иисуса, в истинность Его Божьей воли и человеческой природы* // , осуществленное в нем *в себе*, это иное является также движением, в котором оно стремится к отчуждению от своей непосредственной природной определенности и от своей собственной воли // т. е. *аскетика, этос* // и к слиянию в страдании отрицательности // = *мистическая imitatio Christi* // с тем образцом и его *в-себе-бытием* и, таким образом, к познанию себя в единстве с первым существом. Таким образом 3) через это опосредствование первосущество проявляет себя как имманентное самосознанию и представляет собой действительную наличность в-себе-и-для-себя-сущего Духа как всеобщего // т. е. *соединения с Богом, который в глубине души верующих присутствует как Святой Дух* // .

§ 571 Эти три умозаключения, составляющие одно умозаключение абсолютного опосредования Духа с самим собой, являются его откровением, раскрывающим его жизнь в круговороте конкретных образов представления // т. е. *последовательности событий икономии спасения, как она является в памяти сообщества верующих* // . Из расхождения между собою, а также из временного и внешнего следования друг за другом образов развитие опосредования концентрируется в своем результате, в смыкании духа с самим собой не только до стадии простоты веры и благоговения чувств, но и до высоты *мышления*, в имманентной простоте которого развертывание равным образом находит свое распространение, но уже опознанное как нерасторжимая связь всеобщего, простого и вечного духа внутри себя самого. В этой форме истины истина является предметом *философии*.

§ 572 Эта наука постольку представляет собою единство искусства и религии, поскольку внешний по своей форме способ созерцания искусства, при-
 сущая ему деятельность субъективного созидания и расщепления его субстан-
 циального содержания // *т. е. видения единого Божества, являющегося*
основой всего сущего, субстанция Спинозы // на множество самостоятель-
 ных оформлений // *т. е. конкретности произведений искусства* // , стано-
 вится в *целокупности* религией. В религии в представлении развертывается
 расхождение и опосредствование раскрытого содержания и самостоятельные
 оформления не только скрепляются вместе в некоторое целое, но и объединя-
 ются в простое духовное *созерцание* // *в рамках «веры в единого Бога» и*
«благоговейности культа» // и, наконец, возвышаются до мышления //
т. е. мышления, которое Абсолютное понимает в его отличии от всех
ограниченных рефлексивных определений и как глубину, фундамент самой
самости // , обладающего *самосознанием*. Это знание есть тем самым по-
 знанное посредством мышления *понятие* искусства и религии, в котором все
 то, что различно по содержанию, познано как необходимое, а это необходимое
 познано как свободное // *дело не в какой бы то ни было рациональной на-*
уке, которая опосредовала бы свой предмет, но в рациональном, сверх-ло-
гическом созерцании мистической логики Божией свободы // .

§ 573 Соответственно этому философия определяется как познание
 необходимости *содержания* абсолютного представления // *т. е. необхо-*
димости, которая тождественна Божией свободе // , а также необходи-
 мости обеих его *форм*, — с одной стороны, непосредственного созерцания
 и его поэзии, // *т. е. искусства* // как равным образом и объективного и
 внешнего *откровения*, которое *предполагается* представлением // *т. е.*
истины икономии спасения, как ее осуществляет сам Бог в отдельном
пространстве, доступном лишь социальной памяти // , — а с другой
 стороны, прежде всего субъективного вхождения в себя, затем также субъ-
 ективного движения вовне и отождествления *веры* с предположением //
т. е. осознание мистической настоящности прошлого истории избавле-
ния // . Это познавание является, таким образом, *признанием* этого содер-
 жания и его формы и *освобождением* от односторонности форм, возвышением
 их до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остаю-
 щейся с ним тождественной // *т. е. мистическое участие в познании са-*
мого Бога, рождение Логоса в душе // и в этом тождестве представляющей
 собой познавание упомянутой в себе-и-для-себя-сущей Необходимости //
т. е. самого Бога во внутренней «логике» Его жизни // . Это движение, ко-
 торое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно, в за-
 ключении, постигает свое собственное понятие // *т. е. логос, внутреннее*
устройство самой абсолютной философии как сопричастного уподобле-
ния себя-сознающему абсолютному Логосу // , т. е. *оглядывается* назад
 только на свое же знание».

Думаю, что из этих отрывков, которые имеют важное значение для понимания философии Гегеля, можешь увидеть, насколько выдуманным является основной лакановский тезис, по которому «абсолютное знание — это лишь имя, которое Гегель употребляет для обозначения того, что Лакан пытается описать с помощью знака “*passé*”: конец аналитического процесса, опыт недостаточности в другом».¹¹³ Замысел Гегеля состоит именно в том, что «идея и феноменальное неким образом “посредствуют” друг друга, т. е. чтобы между ними был построен мост, который бы упразднил радикальную дружость-отрицательность Вещи, т. е. Идеи», но, конечно, в совсем ином горизонте опосредования «вещи» и «Идеи», чем это думают наши экзегеты. Брюер (*Bruaire*)¹¹⁴ правильно подчеркивает, что гегелевское понимание, которое не упраздняет слияния конечного и абсолютного Логоса, на самом деле — христианское, эсхатологическое знание, которое Гегель, в контексте своей эсхатологии, понимает как приспособление человеческого сознания к Божьему, и которое возможно только через Божье откровение. Шанель (*Chapelle*)¹¹⁵ делает вывод, что для «Гегеля христианство позволяет конечный, абсолютный дискурс», и напоминает томистское понимание теологии как «некий отпечаток Божьего знания». Идентичность, которую выражает абсолютное знание, конечно, не является абсолютной, речь, скорее, идет об «идентичности идентичности и неидентичности»: «В абсолютном знании человеческий дух может дойти лишь до определенной и никак не полной тождественности с абсолютным Духом», и это потому, что абсолютный Дух сам по себе *уже есть* идентичность, которая *проявляется* в абсолютном знании: «единстве понятия и реального».¹¹⁶

Спекулятивная философия Гегеля, очевидно, во всей своей конкретности укоренена в основных истинах христианства и срослась с ними. Содержание ее созерцания, правда, является «историческим субъектом», но это есть субъект, который в духовной галерее, через собственный опыт (*Erfahrung*) пробивается до мистического знания о том, что христианское откровение, данное Духом, свидетельствует, что «Бог без человека не проживет и одно мгновение» (*Angelus Silesius*). Субъект феноменологии Гегеля, по ту сторону всякого несчастного сознания — существенно определен как бытие желания Бога, который вочеловечился во Христе и который

¹¹³ S. Žižek. Der erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus. Wien/Berlin, 1992, 2. изд. S. 8.

¹¹⁴ Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel. Paris, 1964. P. 170–175.

¹¹⁵ Op. cit. p. 162.

¹¹⁶ M. Theunissen, op. cit., p. 108.

в Духе открывает доступ к Себе, открывает Примирение, *Versöhnung*,¹¹⁷ которое можем испытывать в разных областях духа.

Уже в 1970 году *Михаел Тениссен (Michael Theunissen)* в своем очерке «Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat» («Учение Гегеля об Абсолютном Духе как богословско-политический трактат»),¹¹⁸ который до сего дня сохранил свою актуальность, написал: «Мне хотелось встать в ряды тех, кто уже давно опровергнул “левое” истолкование Гегеля (*Hegelauffassung der Linken*), которое часто (до сих пор) считается правильным», и в этом контексте он обратил внимание на основные труды *Брюера (С. Bruair)*¹¹⁹ и *Шапеля (А. Chapell)*¹²⁰ на французском, *Факенхейма (Fackenheim)*¹²¹ на английском и *Рормозера (Rohrmoser)*¹²² на немецком языках, и особенно на два отличных немецких богословских исследования философии Гегеля, первое — известного богослова *Х. Кюнга (Н. Küng)* «Вочеловечение Бога. Введение в богословское мышление Гегеля как пролегомена к будущей христологии»,¹²³ и второе — лекцию *Вольфганга Панненберга (Wolfgang Pannenberg)* «Значение христианства в философии Гегеля».¹²⁴ Сегодня таких работ, которые подтверждают тезис Тениссена намного больше.¹²⁵ Трудно вкратце пересказать богатство

¹¹⁷ Ср. Взвешенный анализ отношений между «левыми» и «правыми» прочтениями Гегеля в *G. Fessard. Hegel, le christianisme et l'histoire*. Paris, (PUF) 1991. Фессар сам признается, что — как и большинство современных христианских мыслителей — он «совсем антигегельянец» (с. 14), но именно с этой позиции видит основную христианскость проекта Гегеля и неубедительность интерпретации Кожева.

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 9.

¹¹⁹ *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1964; *Pour la métaphysique*. Paris, 1980. Для полной библиографии и введения в мысль этого выдающегося католического философа см. *Revue philosophique*, 1990, № 1.

¹²⁰ *Hegel et la religion I.: La problématique*. Paris, 1964; II: *La dialectique*. Paris, 1967.

¹²¹ *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Bloomington/London, 1967.

¹²² *Subjektivität und Verdinglichung*. Gütersloh, 1961; *Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat*, в: *Hegelstudien*, 1964, Beiheft 1, s. 239–245.

¹²³ *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg, 1970.

¹²⁴ *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, в: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 1972. S. 78.

¹²⁵ Для введения в современное христианское прочтение Гегеля см. главу *Hegels Vermittlung des atheistisch-neuzeitlichen Gefühls mit der christologischen Wahrheit vom Tode Gottes* в книге *E. Jünger. Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982, 4. изд, s. 83 *ter V. A. McCarthy*, *op. cit.*; еще *U. Asendorf. Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*. Wiesbaden, 1982; сборник *Hegel et la religion*, изд. G. Planty-Bonjour. Paris (PUF), 1982; *M. Borghesi. La figura di Cristo in Hegel*. Roma, 1983 и *E. Brito. Hegel et la tâche actuelle de la christologie*. Paris, 1979; той-же: *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*. Paris, 1983; той-же: *Dieu et l'être d'après Thomas Aquin et Hegel*. Paris, 1991.

этих интерпретаций, которые свидетельствуют о несравнимо более фундаментальном знании текстов Гегеля и духовно-исторического контекста, в котором они написаны, чем это видим в работах словенских лакановцев. К тому же их авторы об основных тезисах Гегеля и его заблуждениях могут судить, исходя из возможности «изменения облика абсолютного представления», пережитого «благоговения» (*Andacht*) и действительной веры, что для наших лакановцев является герметически закрытым.

Для Гегеля «абсолютный Дух есть ни что иное, как во Христе явленный Бог»,¹²⁶ и хотя бы по намерению, о котором свидетельствуют все анализы текстов, этот Бог понимается *в духе христианского (конкретно: лютеранского) богословского предания*. В текстах Гегеля мы не найдем основания для лакановского утверждения, что якобы «бесконечное Одно, неизменный Абсолют, не является трансцендентной сущностью по ту сторону многократности конечного, а является абсолютным, к самому себе относящимся движением, движением саморастлевающейся конечности, многократности».¹²⁷

По словам Х. У. фон Бальтазара, Гегель остановился на пороге «того объяснения мира, которое мир понимало как объяснение (*Auslegung*) Бога: стоики, Плотин, Дионисий, Скот Эриугена, Николай Кузанский, Фичино, Спиноза, Гердер, Гете».¹²⁸ В противоположность пантеистической тенденции (Спиноза, Гете), основное намерение Гегеля — от «Феноменологии» и далее — мыслить Абсолютное как личность, как самосознание, как Абсолютный Дух, именно как *Бога*.¹²⁹ Нелегкость мысли Гегеля — в изящности опосредований, особенно труднопонимаемой логике «Божьих имен» («Логика») и пути конечного духа до знания Абсолютного («Феноменология»), Которого, «если ищем особую интуицию Гегеля, лучше всего поняли на основе понятия «*Non-aliud*» как Божьего имени, понятия, введенного Николаем Кузанским».¹³⁰ Систематичность, которую Гегель всегда подчеркивает, по сути вообще не является решающей для этого фундаментального видения: «Тот, кого на долгий срок заколдовало мышление Гегеля, ощущает, может с удивлением, но все сильнее, что для Гегеля систематичность (*das Systematische*) как таковая играет не-

¹²⁶ *Theunissen*, op. cit., p. 11.

¹²⁷ S. Žižek. Der erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus, Wien/Berlin, 2. изд. S. 23.

¹²⁸ H. U. von Balthasar, op. cit., s. 906.

¹²⁹ См. F. Wagner. Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, 1971.

¹³⁰ *Balthasar*, op. cit., s. 906.

сравнимо меньшую роль, чем для Шеллинга, человека созерцаний».¹³¹ Мысль Гегеля разрабатывает тот особый модус размышления о Боге, который на основе Исхода (3:14) понимает Его как единственно Существующего и как единое начало бытия и познания (*principium essendi et cognoscendi*)¹³². Но одновременно он пытается мыслить инобытие Бога, природу и историю в их парадоксальном, «диалектическом», лишь разуму доступном модусе понятия, куда включены и все элементы субъективизма. «Единство трансцендентальной апперцепции», бывшее изначально препятствием метафизическому *hýbris*-у, превращается в мистику-метафизику «искры души».¹³³

Намерение отличается от результата: христианскость мысли Гегеля во многом осталась лишь интенцией, о чем предупреждали не только серьезные критики, как например К. Барт,¹³⁴ но и восторженные христианские гегельянцы. Метод задушил поэтичность этой философии. Откровение — не очевидность. Бог — не только абсолютный Дух во всей «полноте Его определений». Абсолютный Дух в абсолютной полноте его определений — это бесконечно малый след, знамение «бесконечно раз бесконечной» (св. Максим) инаковости немислимого Бога. Его вочеловечение, наряду со всей «логичностью» дарующейся абсолютной любви, всегда остается бесконечной Неожиданностью. Такова вера Церкви, таков опыт святых, таково учение свидетелей, таково видение отцов. Когда я пишу в пользу интенции Гегеля, то должен обратить твое внимание и на то, что благодарно присоединяюсь к критикам, и что наряду с восхищением не хочу быть апологетом системы немецкого мыслителя: вопреки намерению открыть иной горизонт понимания интенции идеализма Нового времени, никак не хочу защищать его конкретный облик. В аспекте раскрытия тайн мира и человека, в понятийном присвоении Божьей дружости, в концептуализации мистической экстастики экхартовского прорыва в основу субъекта, философия Гегеля мне чужда, как чуж-

¹³¹ H. U. von Balthasar. Promethäus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. Heidelberg, 1947. S. 566.

¹³² Ср. его раннюю работу *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehmen dargestellt an den Werken des Herrn Krug's (1802)*, в: *Erste Druckschriften*, изд. Lasson. Leipzig, 1928. S. 149.

¹³³ H. U. von Balthasar. Promethäus, op. sup. cit, s. 118.

¹³⁴ Ср. его заслуженно известную книгу *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich, 1985, 5. изд. Мнение Барта сжато выражено в оценке, что философия Гегеля, с христианской точки зрения, является самой высокой *попыткой* (Versuch) и самым большим *искушением* (Versuchung).

да она непреходящему и неизменному христианству и богословию святых отцов и мистиков, которые — как можно понять из их текстов — всегда жили и мыслили на основе существенно негегельянской духовности, исходя из иного восторга перед понятийно неупразднимой Тайной. Но все-таки философия Нового времени и в случае Гегеля, как и других своих великих авторов, именно благодаря их все более и более глубокому проникновению в онтотеологию, показывает то, как они умели эту онтотеологию преодолеть.¹³⁵

Эпилог

Каковы же итоги? Надо сказать, что способ присвоения философии Нового времени, каким пользуются в лакановской артели, для всех нас, не являющихся лакановцами, — это жалкое, бесплодное, монотонное и бессмысленное времяпровождение. Но прежде всего, это *metábasis eis állo génos*, непозволительное перешагивание из дискурса псевдорелигиозной «психоаналитической» мифологии в интерсубъективную, понятийную, доказующую экзегезу. И это перешагивание старается «свое дело» доказать весьма чужими, именно философскими средствами.

Понимание метафизики и поиск ее смысла существует в ограниченном пространстве: «Если спрашиваем, что есть смысл метафизики Нового времени с точки зрения вопроса о Боге, этот вопрос не имеет значения, если его не включить именно в эту метафизику, и отсюда попытаться спрашивать о Боге».¹³⁶

Самый лютей враг словенского лаканианства — это время: если *Weltgeschichte* (мировая история) хоть немного проявиться и как *Weltgericht* (суд над миром), через сто лет обо всем этом развлечении никто знать не будет. А может быть и тогда найдется какой-нибудь в пыльные книги и брошюры зарытый исследователь, который спросит: почему же в словенском лаканианстве, интересном духовно-историческом феномене, скопилась такая страсть присвоить себе философию Нового времени? Наряду с моментом иррациональной, сектантской экспансивности, здесь мы имеем дело все-таки с чем-то еще другим. Может, не слишком ошибусь, если выдвину гипотезу, что каким-то парадоксальным образом для лакановцев в метафизике Нового времени было привлекательным

¹³⁵ См. J.-L. Marion. L'idole et la distance. Paris, 1977. P. 13.

¹³⁶ W. Schulz, op. cit., s. 117 (нем. оригинал, s. 114.).

именно то, против чего они по своему убеждению боролись, то есть метафизика в себе замкнутой субъективности, которая не поглощает инаковость лишь в ее рациональности или сверхрациональной логике, но в гипергностическом подвиге сверхпознавательно присваивает себе даже тайну *á-logon-a* и *hyperoúision-a*, того, что лишено любого смысла и любой, хоть и сверхрациональной, логики, но все-таки эту тайну можно увидеть работающей в любом из нас.

В основе лакановской моральной и идейной путаницы наш историк идей наверное узнает *онтотеологическую* структуру, пародию субъективистского эроса модернизма, специфическое «богословие», которое пытается приручить инаковость и непознаваемость (истинно) Другого — прибегая к богохульству, бессмыслице, хуле и осмеиванию. Историк узнает присвоение самого худшего из мысли Нового времени, но противоположного тому, что по своей воле присваивали себе лакановцы. Он увидит, что здесь метафизика — как и в случае Ницше — отвергнута лишь на поверхности. Отменена ее двузначность, сама возможность ее адекватного понимания, с ее живыми метафорами, аналогиями и молитвенным духом в ее сердцевине.¹³⁷

Ведь в словенском лаканианстве осуществилась самая опасная возможность развития метафизики Нового времени: возможность, которая достигла пика в прямо-таки богохульной технизации Божественной «очевидности» и «познаваемости»¹³⁸ в гегелевской «Науке логики». Наши бойцы томятся той же страстью присвоить себе Инаковое. Эта страсть в постметафизическом контексте и без сообщества с богословским эросом Нового времени может быть понята лишь как саморефлексия дерационализированной, десубъективированной «абсолютной субъективности».

Поэтому любой разговор так нелегко: мечь означающего тиха, но верна. Их субъект, это не наш субъект — вопреки нашей хрупкости; их закон, это не наш Закон — мы ведь вспоминаем Синай; их слово, это не наше Слово — поскольку мы притрунулись к Логосу жизни; их Желание, это не наше желание, ведь вопреки своей нечистоте мы жаждем Чистого. Их Еще, это не наше Еще.

Но *может* опять им стать. И может быть их *рождение* из чуждости, узости, беспокойства и болезненной пустоты, более легкое, чем наше; всегда слишком малодушно *оставаться здесь*:

¹³⁷ G. Kocijančič. Molitev in metafizika, в: Phainomena 3, 9–10 (1994), s. 171–175

¹³⁸ См. W. Schulz. Le Dieu de la métaphysique moderne. Paris, 1978. P. 23 (= Gott der neuzeitlichen Metaphysik, 1974, 5. изд., s. 26/27).

«Должно вам родиться свыше / заново (*ánothern*)» (Ин. 3:7) — эти слова могут означать, что субъект рождается в существенную / истинную Жизнь лишь тогда, когда любовное (*erotiké*) движение превзойдет ограниченность означенной индивидуальной (*atomiké*) самодостаточности: тогда, когда на «месте» (*tópos*) желания будет стоять Имя определяющего Начала (*aitiódēs arché*) личного отношения, Имя едиnorodного Логоса...»¹³⁹

¹³⁹ Ch. Jannaras. *Sholíō stò ásma tōn asmáton*. Athenai, 1990. S. 53.

IX АПОФАТИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

Максим Исповедник
(580–662)

Святой Максим Исповедник — один из самых выдающихся духовных учителей христианского Востока.¹ О его молодости нет достоверных сведений. Возможно, он происходил из знатной византийской семьи, был весьма образован и занимал высокий государственный пост, который покинул еще молодым, предпочтя монашеский постриг праздному блистанию царских палат. Но возможно и то, что был он нищим сиротой с Голана и получил образование в монастырях Палестины.

Вероятнее всего, он так и никогда не получил священнического сана. Жил в монастырях, в Константинополе, в африканской Картагине и в Риме. Пером и словом он боролся за православную христологию против ересей, которые пользовались поддержкой во дворце в Константинополе и среди высших церковных сановников. На свою сторону привлек папу. Когда тот в 649 году созвал Латеранский Собор, где была осуждена монофелитская ересь, император ответил насилием: в 653 году папа и св. Максим были арестованы и отправлены в Константинополь. Процесс против папы состоялся в 654 г., его сослали в Херсон, где он умер в сентябре 655 г. Максима — и его верного ученика Анастасия — судили летом 655 г. Власти попытались выдвинуть против него не только богословские, но и политические обвинения. Когда это не удалось, Максима сначала сослали в Визию во Фракии, но потом (монофелитский) церковный собор в Константинополе приказал привести его в столицу. Вместе со своими учениками он был отлучен, ему отрезали язык и кисть правой руки, чтобы больше он не мог защищать свою веру; потом сослали в Лазик в юго-восточной части Черного моря, где от истощенности и последствий пыток он умер 13 августа 662 г.

Творения Максима не являются лишь сжатым пересказом, в них отражены столетия христианского размышления о духовной жизни. Это

¹ См. Творения (в двух томах). Москва, 1993, вступительная статья *А. И. Сидорова*.

путевые записки, записи молитвенника, свидетельства созерцателя Божьих тайн, воспоминания влюбленного.

Эти тексты драгоценны, как кровь. Кровь, которая животворит.

Я в этом уверен. Прежде, чем проститься с тобой, как одну из редких вещей, которые дерзаю повторить о «последних истинах»: о смерти, судьбе, вечности — хочу тебе привести изречение, «главу» (*kephálaion*) исповедника веры, который пролил кровь за истину благой вести.

Были времена, которые лучше бы не повторились. Зима. Утро перед зарей, когда все разъедено злом. Не ничто, не тленностью, не бессмыслицей, а именно Злом.

И потом, посередине этого чтения, здесь, но по-другому, откроется мир, пронизанный энергией Воскресшего, ликом Галилеянина, мистически возлюбившего Божественный Смысл. Непреходящесть, которая пусть останется, обнимая Начало и Конец. Присутствие Приходящего, Доброго. *Ipsa philosophia Christus*: Христос — это сама Философия.

Дарованное знание, которое объясняет и которое необъяснимо. Непосредственно. По Сыну и исходящему от Него Свету.

РАЗЛИЧНЫЕ ГЛАВЫ О БОГОСЛОВИИ И ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВЕ, А ТАКЖЕ О ДОБРОДЕТЕЛИ И ЗЛЕ.

Девятнадцатая глава шестой сотницы.

Цель (*télos*) веры, прежде всего, — спасение души. Цель ведь — это истинное раскрытие веры. А истинное раскрытие веры есть невыразимое проникновение (*perichóresis*) Того, в Кого веруют, в каждого человека. Это проникновение Того, в Кого веруют, есть возвращение верующих к Принципу/Началу (*arché*), если иметь в виду главную Цель (*katà tò télos*), т. е. исполнение желания (*éphesis*) всех тех, кто движется к Богу. Исполнение желания есть всегда-движущееся состояние желающих к Желанному. А всегда-движущееся состояние желающих есть непрерывная и непрерывная радость в Желанном. Непрерывная радость в Желанном есть сверхъестественное причастие Божественных реальностей (*tà theía*). Сверхъестественное причастие Божественных реальностей есть уподобление причащающихся тому, в чем они участвуют. Уподо-

бление причащающихся тому, в чем они участвуют, есть деятельное (*kat'énérgēian*) тождество участвующего с тем, в чем он участвует, опосредованное Его подобием. Это деятельное, опосредованное Его подобием тождество участвующего с тем, в чем он участвует, в той мере, в которой это достижимо для участвующих, есть обожение (*théosis*) тех, кто стал достойным обожения. Само обожение, коротко говоря, есть всеобъемлющее начало и одновременно граница всех времен и веков, и того, что находится во времени и веке. Всеобъемлющее начало и граница времен и веков и всего, в них находящегося, есть единство (в спасаемых) чистого и подлинного Начала/Принципа с подлинным и чистым Концом/Целью. Непрерывное единство чистого Начала/Принципа и Конца/Цели в спасаемых есть выход из того, что по природе отмерено нам, имея в виду начало/принцип и конец/цель.

Выход из того, что по природе ограничено, имея в виду начало/принцип и конец/цель, и есть всемогущее и сверхмогущее действие Бога, непосредственно и неизмеримо и (предопределенно) для неизмеримости: действие тех, кто стали достойными в высшем смысле созерцаемого выхода из естественной реальности. Непосредственное и неизмеримое и для (неизмеримости) предопределенное Божие действие есть всемогущее и сверхмогущее, и по невысказываемости и в сверхдосягаемом единении есть несказанное и сверхневысказываемое удовольствие и радость осуществляемого.

Для этого в природе Сущего нельзя найти
ни слова
ни понятия
ни изречения.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
I СО-БЫТИЕ И ДРУГИЕ	21
Николай Кузанский	21
Николай Кузанский. Диалог двух собеседников, из которых один язычник, другой христианин	23
О тайне и терпимости	28
II ЭТОС И МЫСЛЬ	54
Евагрий Понтийский	54
Евагрий Понтийский. Гностик, или к тому, кто удостоился ведения	57
Христианский этос — условие философии?	69
III ГЕРМЕНЕВТИКА ДУХОВНОГО	83
«Евпрепий»	83
«Евпрепий». Седьмая апофтегма	84
О труднодоступности изречений	85
IV АПОФАТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ	94
Дионисий Ареопагит	94
Дионисий Ареопагит. Послания	97
Дионисий Ареопагит. О мистическом Богословии	101
Сущий и существующее	111
Иринеи Лионский	176
Иринеи Лионский. Против ересей	177
То, что познали хоть и немногие, не есть непознаваемо ...	178
Иоанн Скот Эриугена	184
Иоанн Скот Эриугена. Vox spiritualis	187
Эриугена и деконструкция онтологии	206
V АПОФАТИЧЕСКАЯ АГИОЛОГИЯ	222
Иоанн Златоуст	222
Иоанн Златоуст. О непостижимом. Слово первое	224

Насколько христианской является феноменология священного: Рудольф Отто и св. Иоанн Златоуст	234
VI АПОФАТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	244
Эразм Роттердамский	244
Эразм Роттердамский. Параклис	247
О гуманизме	259
VII АПОФАТИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА	275
Дионисий Ареопагит	275
Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии	275
Прекрасное как вестник: христианская эстетика сегодня?	290
Post scriptum: Позволено ли толковать поэзию?	313
VIII АПОФАТИЧЕСКАЯ ЭРОТОЛОГИЯ	320
Франц Ксавер фон Баадер	320
Франц Ксавер фон Баадер. Сорок тезисов о религиозной эротике	322
«Еще?» О словенском лаканианстве и его толкованиях онтотеологии Нового времени	335
IX АПОФАТИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ	377
Максим Исповедник	377
Различные главы о богословии и домостроительстве, а также о добродетели и зле. Девятнадцатая глава шестой сотни	378

Коциянчич Горазд
ВВЕДЕНИЕ В ХРИСТИАНСКУЮ ФИЛОСОФИЮ
Опыт святых отцов и мистиков
Чтение избранных

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 86 А, оф. 536
Тел. +7-921-951-98-99, Савкина Татьяна Михайловна,
+7-911-820-22-47, Галина Михайловна, склад
Редакция издательства «Алетейя»:
СПб, 9-ая Советская, д. 4, офис 304,
тел. (812) 577-48-72, aletheia92@mail.ru
Отдел продаж: fempro@yandex.ru, тел. +7-921-951-98-99
www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97
«Фаланстер», М. Гнездииковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Экономпресс», ул. Толбухина, 11. Тел. +37 529 685-70-44, shop@literature.by

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»
Rīga, Kr. Barona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88¹/₆. Усл. печ. л. 23,34. Печать офсетная.

Заказ №