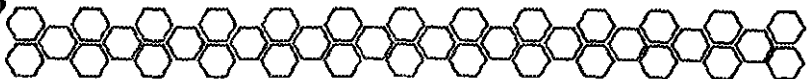


В.М. ЖИВОВ



**Разыскания
в области истории
и предыстории
русской культуры**



В. М. Живов

**Разыскания
в области истории
и предыстории
русской культуры**



**ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2002**

ББК 63.3(2)4

Ж 67

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(РФФИ)

проект 00-06-87013



Живов В. М.

Ж 67

Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 760 с. – (Язык. Семиотика. Культура).

ISBN 5-7859-0221-4

Книга представляет собой сборник статей по истории русской культуры от древнейших времен до XIX в. Статьи объединены как общностью подхода, так и повторяемостью ряда тем. Общность тем позволяет проследить, как определенные культурные концепты переосмысливаются в рамках сменяющихся друг друга культурных парадигм. В начале рассматривается ряд проблем византийского богословия. Затем разбирается процесс христианизации Киевской Руси и взаимодействие христианской традиции и языческого менталитета при складывании русской христианской культуры, рецепция в определенном этим взаимодействием культурном пространстве элементов византийской и западноевропейской цивилизации, особенности модернизации и рационализации русского общества, обусловленные спецификой образованного в результате данных процессов культурного фона, роль литературы в этом развитии. Книга представляет интерес для широкого круга историков, филологов и богословов.

ББК 63.3(2)4

*На переплете: Разрушение Содома. Клеймо иконы
«Архангел Михаил с житием». 10-е гг. XV в. Архангельский собор, Москва*

Электронная версия данного издания является собственностью издательства,
и ее распространение без согласия издательства запрещается.

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales of this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

© В. М. Живов, 2002

ISBN 7859-0221-4



9 785785 902213 >

Содержание

<i>Предисловие</i>	7
------------------------------	---

I. Предыстория

«Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа	15
Богословие иконы в первый период иконоборческих споров	40

II. Начала

Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси . . .	73
Slavia Christiana и историко-культурный контекст	
Сказания о русской грамоте	116
Addenda et corrigenda.	158
Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца . .	170
История русского права как лингвосемиотическая проблема	187
Postscriptum.	291
Двоеверие и особый характер русской культурной истории	306

III. Изломы и надрывы

Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века.	319
Вопрос о церковной юрисдикции в российско-украинских отношениях XVII — начала XVIII века	344
Церковные преобразования в царствование Петра Великого	364
Культурные реформы в системе преобразований Петра I	381

IV. Плоды просвещения

Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII века	439
Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв.	461

К предыстории одного переложения псалма в русской литературе XVIII века	532
Первые русские литературные биографии как социальное явление: Третьяковский, Ломоносов, Сумароков	557
Кочувственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века	638

V. В конце эпохи

Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции. . . .	685
О превратностях истории, или о незавершенности исторических парадигм	705
<i>Библиографическая справка</i>	730
<i>Указатель имен</i>	733

Предисловие

Какой ученый, начав собирание своих статей, не воскликнет вместе с Екклезиастом: «Суета сует и всяческая суета». Смирись, гордый человек! Неужто из преходящего ты хочешь сделать непреходящее, из мимолетного — монументальное, из водянистого ученого слова — источник воды живой? Читая собственные сочинения прошлых лет, с особенной отчетливостью ощущаешь, насколько скоропортящимся продуктом оказывается наука вообще, а твои личные опыты — в особенности. Те идеи, которые казались столь увлекательными двадцать лет назад, теперь выглядят наивными и схематичными, ту словесную ткань, которая гармонически — как тогда представлялось — с этими идеями сопрягалась, ты ощущаешь теперь с ощущением слепца, обманутого незнакомой дрянью. Или, как сказал великий поэт, «пока я спал, овца принялась объедать венок из плюща на моей голове, — и, объедая, она говорила: „Ты не ученый больше“».

В отличие от подвижника, который, оглядываясь назад, с благодарностью созерцает путь, пройденный им от бездны греха до высот святости, ученый, пятясь по пройденному пути, обнаруживает лишь не слишком привлекательные остатки своих привалов. На тех прогалинах, где ему мерещилось возвращение Эвридики, он застает лишь мелькание исчезающей тени. Нет величия на этом пути, но есть смирение. Праведника на каждом новом подъеме подстерегает гордыня, ученый движется по ровной тропе, и ничего неожиданного ему впереди не встретится. Но он видит издали место для еще одного привала и движется к нему тем же размеренным шагом, который в долготе неромантических занятий стал для него привычным. Он смотрит без особых надежд на плоды очередной остановки, и эта отчужденная снисходительность распространяется на все пространство его обзора.

Наука приучает относиться к самому себе со смирением и терпимостью, простирая эту терпимость и на свои прошлые труды, и на труды своих коллег, бредущих соседними тропами. Акакий Акакиевич сжился со своими закорючками, научился находить в них небольшое удо-

вольствие и с той же невесторженной приязнью смотреть на закорючки своих соседей по департаменту. Республика ученых — это сообщество людей, снисходительно относящихся к достижениям ближнего, в том числе и к достижениям себя-другого, т. е. себя самого, оставленного в прошлом. То, что зачаровывает тебя сегодня, обратится в ветошь завтра, и ветошь сегодняшняя (то, что уже в нее обратилось) вряд ли существенно хуже ветоши завтрашней. В этом случае незасорно поделиться ею со своими спутниками, рассчитывая, что они столь же снисходительно отнесутся к тебе, как ты относишься к самому себе и к ним.

В этом духе агностического смирения я и собрал свой короб опавших листьев. Я думал при этом, что моим коллегам будет удобно иметь эти листья под одной обложкой, поскольку устоявшиеся обычаи ученого сообщества вынуждают их упоминать тех, кто раньше останавливался на том же привале — вне зависимости от того, как они относятся к оставленной там вешке. Мне самому в силу естественного эгоцентризма пройденный маршрут кажется наделенным нехитрой внутренней логикой, хотя, скорее всего, эта логика сводится к отождествлению себя в прошлом и себя в настоящем. Для других, не отягощенных этим субъектоположением, тот же маршрут может представляться случайным блужданием, и на такой взгляд они имеют полное право. Во всяком случае я не стремлюсь и не умею сформулировать общую концепцию или общий теоретический подход, которые объединили бы все оказавшиеся в одной связке работы.

Подходы меняются, а интересы остаются, хотя единство интересов индивидуально и никакой теоретической ценности не представляет. Единство интересов — это личный опыт, состоящий в том, что ты стремишься съесть именно тот орех, который ты выбрал, а для того чтобы справиться со скорлупой, пробуешь разные инструменты. Для меня таким орехом была и остается специфика русской культурной идентичности. Насколько доступнее стал этот предмет в результате моих усилий, судить не мне; ни о каком окончательном результате говорить здесь не приходится, так что я и сейчас продолжаю возиться все с той же скорлупой. Прежние усилия не кажутся мне при этом потраченными даром, хотя щипцы, которыми я теперь орудую, совсем не похожи на те, что казались мне подходящими четверть века назад. Кривой луч что-нибудь тоже высвечивает, а раз увиденное остается зримым, даже если глядишь на него в другом ракурсе. От излюбленных прежде ракурсов я отказался, и самосознание ренегата способствует, как мне кажется, трезвости в отношении к своим занятиям.

Наука начиналась для меня в шестидесятые годы, когда на роль царицы гуманитарных дисциплин претендовала лингвистика. Отчасти это объяснялось тем, что обнажилась словесная природа гуманитарного знания (или знания вообще), и это обращало науку к слову, к той ткани, из которой она была соткана; и у этого стимула было будущее. Отчасти же это было обусловлено причинами едва ли не противоположного характера. Из всех наук о духе лингвистика была, по видимости, ближе всех к наукам о природе, и казалось, что фантом «объективного» знания, рожденный структурализмом, может на крыльях лингвистики перенестись из точных наук в гуманитарные. Семиотика как раз и была попыткой такой экспансии, и до поры до времени это казалось увлекательным. Я кончил отделение структурной лингвистики Московского университета, занимался порождающими грамматиками, затем типологией языков и одновременно семиотикой в том понимании, которое развивалось так называемой московско-тартуской школой — моими учителями и коллегами: Б. А. Успенским, Ю. М. Лотманом, Вяч. Вс. Ивановым. Трудно перечислить, сколь многим я им обязан: ни обязательства, ни благодарность не уменьшаются от того, что я оказался не слишком верным учеником.

Модели языка в их структуралистском понимании довольно скоро стали мне казаться ключом, который ничего не отпирает, — ни в самой языковой деятельности, ни тем более в истории культуры. Это не означает, конечно, что язык и культура никак не связаны, однако связи эти не укладываются в простые схемы, не подчиняются каким-либо простым правилам, как не подчиняется им и сама языковая деятельность, ускользающая от структуралистского описания. Деятельность сознания, включающая в себя и деятельность языковую, основана на тонких диалогических механизмах, конструирующих инаковость и обнаруживающих его через отношения тяни-толка с этой инаковостью. Деятельность сознания есть деятельность осмысления, длящегося наделения смыслом первичных переживаний, процесс, в котором из пены морской возникает и Сусанна, и созерцающие ее старцы, предмет сознания и его временный собственник. Смысловая деятельность исторична, она не создает смыслы, а наследует их и перерабатывает, так что никаких синхронных срезов и структурных моделей у сознания не бывает и преемственная длительность из него неустранима.

Структурализм, особенно в его российском варианте, редуцировал большие философские проблемы до уровня простой схемки, заменив диалогичность сознания чем-то наподобие той примитивной картинки

коммуникативного процесса, которую любил рисовать Р. О. Якобсон. В начале семидесятых годов я встретил одного из своих семиотических коллег и на его вопрос, чем я сейчас занимаюсь, сказал, что стараюсь стать немного осведомленнее в философии; в ответ я услышал, что «философия, кажется, устарела» и напрасно я трачу силы на такие не имеющие будущего занятия. Меня этот интеллектуальный редукционизм не удовлетворял с самого начала, а попытки Якобсона придать своим незатейливым построениям вид феноменологических разысканий и соединить структурализм с Гуссерлем не вызывали у меня сочувствия. Гуссерль с его «Картезианским путем» и «Кризисом европейских наук» для такого соединения явно не подходил. Историчность смысла была в структурализме безнадежно утеряна вместе со всей проблематикой сознания и времени, бытия и времени, образования предметности и трансцендирующего его.

Я не стал заниматься философией, ограничившись лишь некоторым самообразованием, однако потерял (не в одночасье, впрочем) интерес к структурным моделям и синхронным описаниям, к структуре текста и метафорам типа «язык художественного произведения», конструировавшим несуществующие предметы. Вопрос, как я уже говорил, был не столько в методе, сколько в интересе. Мне хотелось узнать, как получилось, что мы (в различных составах этого мы) думаем, чувствуем и говорим именно так, как мы это делаем, или, другими словами, как возникли наши смыслы, как образовались наши культурные практики и навыки речи. Обращение к этой проблеме отсылает к чистой историчности, что предполагает историческое деконструирование смыслов, а отнюдь не их структуралистское конструирование. Обратившись к истории, расстаешься со структурализмом, хотя это, конечно, не единственный способ с ним расстаться.

Поворот к истории отнюдь не был моим индивидуальным жестом. Долго питаться такой нездоровой и непривлекательной пищей, как грамматика поэзии и поэзия грамматики и сходные по интеллектуальному варварству блюда, нормальные люди не могли. Некоторые, впрочем, никогда исторических интересов не теряли. Возвращаясь мыслью к тем, кто ушел от нас, но у кого я еще успел поучиться, к Ю. М. Лотману и Н. И. Толстому, я думаю об их ненасытной жадности к историческим и этнографическим деталям. Страсть к историческим деталям — это страсть к разрушению, потому что — в противность идеологическим и нарративным конструктам — деталь деструктивна. Детали — это остатки ушедших культурных практик, которые оказались не-

доеденными потребившей их псевдореальностью концептуального знания. Поэтому овладение деталями сокрушает это знание, дает власть над ним и освобождает от него. Всесильный бог деталей наполняет жизнь неожиданностью подробностей, а не истрепанным меню готовых концептов.

В этом сборнике речь и будет идти о разных подробностях, рассказ о которых связан не единой концептуальной рамкой, а единым желанием (я бы даже сказал, дезиром, если бы кто-нибудь до меня употребил это заимствование) концепции подавить. Замечу сразу, что это желание не имеет ничего общего со стремлением заменить гуманитарную мысль хаосом позитивных «фактов» и писать о том, в какой именно день Потемкин последний раз встретился с Державиным или какое именно стихотворение Полонского послужило подтекстом для четверостишия Брюсова. Мне хотелось посмотреть, что сделается с нашим знанием о разных областях русской культуры, если мы вытащим из него такие готовые продукты, как государство, право, язычество, просвещение, европеизация, интеллигенция, и вставим в него то необработанное сырье, из которого эти продукты готовили.

Впрочем, четверть века назад я бы наверняка писал о задачах истории культуры совсем иными словами, поэтому и единство желания остается биографической частностью, а не последовательностью подхода, объединяющего труды разных лет. Если бы я писал эти статьи сейчас, многие из них я написал бы по-другому. Однако осмысленность переделки старых работ не казалась мне очевидной: новые интерпретации приводят в хаотическое состояние старые детали, а переустройство этого хаоса предполагает непредвиденное разрастание материала. В таком случае лучше начинать заново, а начинать заново интересное на новом месте, на котором не валяются напоминания о прежнем привале. Если сказать просто, выбор состоит в том, писать ли новые работы или собирать старые, тогда как промежуточное занятие переделки ничего хорошего не сулит. Как увидит читатель, и в осуществлении этого намерения я был не слишком последователен. Незначительные изменения внесены почти во все статьи, некоторые снабжены дополнениями разного характера: в каких-то случаях это добавочный материал, в каких-то (бес попутал) — наброски реинтерпретации.

Переиздание — это своего рода второе рождение, а оно нередко угрожает непредвиденным уродством. Как будет выглядеть данный меланж, я сам оценить не в состоянии. Повторю еще раз, что полагаюсь не на достоинства выбранного итенеария, а на снисходительность бу-

дущих читателей. Надеюсь, что среди них окажутся многие коллеги, к которым я привязан чувством живой благодарности. За тридцать лет, которые отразились в этом сборнике, я обсуждал рассматриваемые в нем проблемы со столь многими, что поименное перечисление выглядело бы здесь гротеском; особое место в этом несуществующем списке принадлежит моим учителям и моим студентам. Таково непритязательное существо науки: многим из того, что удалось, ты обязан друзьям и коллегам, а неповторимость твоего пути создается индивидуальными заблуждениями и идеосинкретическими странностями, за которые ты один и несешь ответственность.

Декабрь 2000 г., Москва

I.

ПРЕДЫСТОРИЯ

«Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа

1. Учение иконопочитателей и предшествующее развитие

Наиболее полную разработку теория образа (εἰκών) получила в Византии в период иконоборческих споров, когда перед иконопочитателями была поставлена принципиальная задача — оправдать практику поклонения иконам. Ряд исследователей (например, Острогорский 1929, 44; Александер 1958, 28—36, 189, 235; Бычков 1973, 164; Барнард 1977) полагали, что основа воззрений иконопочитателей была неоплатонической, что отношение иконы и архетипа понималось иконопочитателями подобно отношению идеи и предмета в платонической философии (Острогорский 1929, 44). Однако неоплатонизм, даже в форме, приданной ему Псевдо-Дионисием, не мог быть обоснованием всей практики иконопочитания. Поскольку оппозиция ноэтического и чувственного в неоплатонизме (в частности, в Ареопагитиках, см.: Хесевей 1969, 106—107) не снималась и чувственное могло лишь изображать ноэтическое, воззрения этого рода могли оправдать лишь мистико-познавательную функцию икон, но не поклонение иконам, не веру в нерукотворные и чудотворные образы. Иконопочитатели утверждали нечто большее, чем изобразительное отношение иконы и архетипа, именно что икона имеет ту же силу или энергию, что и архетип (отсюда чудотворность и возможность поклонения — προσκύνησις; ср.: Иоанн Дамаскин, Or. I: 1245AB; Or. III, 6: 1325AB; III, 34: 1353AB)¹. Согласно неоплатоникам, энергия, зависящая от природы,

¹ В статье употребляются следующие сокращения: а) для творений Максима Исповедника: Amb.—Ambiguorum Liber, PG, 91; Ep.—Epistolae, PG, 91; Myst.—Mystagogia, PG, 91; Pyrrh.—Disputatio cum Pyrrho, PG, 91; QD—Quaestiones et Dubia, PG, 90; Thal.—Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra, PG, 90; TP—Opuscula theologica et polemica, PG, 91; б) для творений Псевдо-Дионисия Ареопагита: CH—De Coelesti Hierarchia, PG, 3; DN—De Divinis Nominibus, PG, 3; EH—De Ecclesiastica Hierarchia, PG, 3; Ep.—Epistolae, PG, 3; в) для творений Иоанна

низшим видам бытия сообщаться не может, в особенности материальному как тварному по преимуществу. Именно отсюда уясняется значение апологии вещественного, «честной материи» (ὅλη τριὰς) у Иоанна Дамаскина (см.: Or. I, 15: 1244D; I, 15: 1246AC; I, 18: 1238B; Or. II, 13: 1298D; II, 14: 1300AC; ср. еще у патр. Никифора, Antirrh. I: PG, 100, 272 и т. д.) как утверждения возможности для нее обладания божественной энергией. Апология же материи основывается на воплощении Бога Слова, энипостазировавшего человеческую природу (см.: Or. I, 4: 1236BC; I, 16: 1235A; Or. II, 5: 1288AB; Or. III, 2: 1320BC; III, 9: 1322D), отсюда христологический аргумент иконопочитателей.

Представляется, что возведение теорий иконопочитателей к неоплатонизму основывается на недооценке развития византийской мысли в VI—VII вв., глубоко переработавшей неоплатоническое наследие, в частности систему Псевдо-Дионисия. Когда это связующее звено утрачено, естественным оказывается связать мысль иконопочитателей с Ареопагитом и сделать вывод о ее неоплатонической основе (ср. именно такую схему у Л. Барнарда — 1977, 10—11). Мы предполагаем указать на наличие такого звена, разобрав для этого «Мистагогию» Максима Исповедника. Нам не так важно, были ли иконопочитатели знакомы с этим творением, поскольку ясно, что труд преп. Максима конденсировал в себе целое направление мысли и учения его времени, которое не могло не повлиять на иконопочитателей. Это же направление мысли, бывшее, по существу, развитием учения каппадокийцев, раскрывается и в других сочинениях Максима, о знакомстве с которыми иконопочитателей мы знаем. С другой стороны, относительно широкое распространение «Мистагогии» (ср.: Дальме 1962) делает весьма правдоподобным и прямое знакомство теоретиков иконопочитания с этим творением.

В то же время само перенесение теоретических представлений о литургическом образе на образ иконописный — это вполне естественное развитие, и по крайней мере один пример такого развития известен. Исследуя проблему авторства «Церковной истории» (толкование литургии VIII в.), Р. Борнерт писал, что «обнаруживается исключительная согласованность словаря св. Германа, употребляемого в его догматических посланиях о св. иконах для обозначения отношения между иконами и их архетипами, с терминологией данного толкова-

Продолжение сноски

Дамаскина: FO — De Fide Orthodoxa, PG, 94; Or. I—III — Pro sacris Imaginibus Orationes tres, PG, 94.

ния литургии, использованной для демонстрации связи между образами и обозначаемыми ими реальностями» (1966, 155).

2. Характеристика «литургического образа» и «Мистагогии»

В «Мистагогии» дается толкование евхаристического действия и, как следствие, выявляется природа «литургического образа» (ср. об этом понятии: Борнерт 1966, 61—64, 93—94; Бычков 1976, 182—184). Перенесение понимания литургического образа на образ живописный облегчается тем фактом, что Максим развивает свое учение о литургии и церкви в контексте противопоставления ноэтического и вещественного, о котором он говорит во 2-й главе «Мистагогии» (669 BD). Это тот самый контекст, в котором будет решаться и вопрос об иконах (ср. прежде всего Иоанна Дамаскина: *Or.* I, 11: 1241AC; *Or.* III, 21: 1341AC).

В «Мистагогии» дается интерпретация литургического образа, причем основой служит истолкование евхаристического богослужения. Тот же материал рассматривает и Псевдо-Дионисий в ЕН III. Этот параллелизм дает нам возможность увидеть, где и в чем эти интерпретации сходны, а где Максим отходит от Ареопагита, вовсе выходя из характерной для последнего системы мысли или радикально ее преобразуя. Общее влияние Ареопагита на мировоззрение Максима совершенно очевидно и много раз отмечалось (ср.: Епифанович 1915, 132; Бальтазар 1941, 48—96; Бальтазар 1961, 74—90; Лосский 1944, 92—94; Шервуд 1955)². Оно обнаруживается прежде всего в учении о λόγοι всего тварного как тождественных божественным волениям (θεῖα θελήματα — см. ниже), являющимся промыслом Божиим о Его творениях. Это умозрение — как у Псевдо-Дионисия, так и у Максима — лежит в основе всего их понимания творения и, следовательно, определяет контуры их космологического, а затем и онтологического учения³. Близость

² Можно указать, правда, и на целый ряд высказываний о том, что влияние Псевдо-Дионисия на всю последующую византийскую мысль, или на позднейшие мистагогии, или специально на Максима сильно преувеличено, ср. хотя бы: Хаузерр 1935; Мейендорф 1957; Мейендорф 1959; Борнерт 1966.

³ Хотя П. Шервуд и полагает (1955, 178), что, заимствуя данную мысль у Псевдо-Дионисия, Максим не в силах органически ввести ее в свою систему, мы постараемся ниже показать, что Максим именно делает это, придавая, однако, самой идее смысл, существенно отличный от ареопагитического.

Псевдо-Дионисия и Максима в этом пункте для нас особенно существенна, поскольку для ареопагитик именно космология — основной раздел учения, от которого зависит и сотериология, и антропология (поскольку она вообще присутствует), и, опосредованно, теория образа. В «Мистагогии» встречается ряд явных и скрытых ссылок на ареопагитики и схождений с ними, и среди них едва ли не наиболее важным представляется общий тезис о строении космоса: «Так и объемлющий все сущее космос, созданный Богом в творении, разделяется на космос нозетический, который образуется нозетическими или бестелесными существами, и космос чувственный...» (Myst. 2: 679A). Этот тезис восходит к высказываниям Ареопагита (ср.: Ер. IX: 1308B)⁴, причем для Ареопагита эта мысль основоположна. Исходя из нее, он представляет нозетический и вещественный уровни как изоморфные (ср.: DN IV, 9: 705B). Отсюда вещественное и получает свое символическое значение: всякий вещественный предмет может быть увиден как символ нозетического (см.: СН II, 4: 141C). В этой системе располагается и его толкование богослужения — как символических действий с символическими предметами⁵, позволяющими человеку (в меру возможностей данного человека, т. е. в меру его подлинного положения в земной иерархии) восходить к созерцанию нозетического и в этом созерцании получать (через посредство иерархии) озарение, очищение и совершение (ср. примеч. 16 о противопоставлении чистого знания и обожения у Максима). В силу этой же концепции любые вещественные предметы и любые исторические события (как относящиеся к *χρόνος*'у, а не к *αἰών*'у, см.: DN X, 3: 937D—940A; ср.: Рок 1954, 161—

⁴ Они, в свой черед, восходят к Проклу, In Tim. I, 13: 1—3, см.: Хесевей 1969, 105; ср., впрочем, то же и у Григория Нисского — PG, 44, 885.

⁵ Проблема отделенности сакральных предметов от несакральных решается у Ареопагита следующим, как представляется, образом. Существует ряд предметов, специально предназначенных для созерцания умных сущностей, священные символы, к которым не смеют прикасаться непосвященные (см.: ЕН I, 5: 376D—377A). Он называет эти символы и таинственными, надо думать потому, что они специально отобраны тайнозрителями (богословами) как наиболее полезные для созерцания. С другой стороны, однако, для совершенного всякий предмет может служить отправным моментом при созерцании нозетического уровня (см.: СН II, 4: 141C; Ер. IX: 1108B). Очевидно, что оба эти подхода к сакральным символам нашли развитие в последующей христианской мысли, первый — в православном осмыслении богослужения (Симеон Фессалоникийский), второй — преимущественно в западной мистике.

163)⁶ оказываются соотношенными с нозетическими сущностями лишь условно, в результате полагания (ср.: Хесевей 1969, 109). Поэтому и вся литургия — лишь условное символическое изображение духовного мира, отражение вечного, статического во временном и преходящем. Как указывает Р. Рок, это понимание распространяется и на само предложение Св. Даров (1954, 269).

Как кажется, Максим принимает изначальный тезис Ареопагита. Однако в своем толковании литургии он ему не следует. Правда, во введении к «Мистагогии» он пишет, что не может «идти за ним» (661A), но мы не должны понимать эти слова слишком буквально. Не может «идти за ним» с равной возможностью означает и принципиальное и непринципиальное отвержение ареопагитической традиции (см. постоянные ссылки на Ареопагита в позднейших литургических толкованиях, развивающих совсем иное направление; ср.: Борнерт 1966, 268). В то же время, если нежелание следовать Ареопагиту принципиально, это означает, что в основу умозрения положены иные принципы, иные исходные положения. Как в действительности обстоит дело, можно видеть из сопоставления самих толкований литургии.

⁶ В последнее время был сделан целый ряд попыток показать христианский характер основных идей и интуиций Псевдо-Дионисия (а не исключительно неоплатонический, как утверждал, например, Ваннест 1959) исходя из их связи с учением каппадокийцев (см.: Корсини 1962). Именно в вопросе о времени несостоятельность этой защиты проявляется с особой очевидностью. У каппадокийцев, прежде всего Григория Нисского, противопоставление временного и вневременного (диастемического и адиастемического) соотносено с противопоставлением Творца и твари (как вещественной, так и нозетической, хотя время разных родов твари, например время ангелов и время человека, и может быть разным; см., например: Бальтазар 1942), что дает возможность понять временное движение как стремление твари к бесконечному Творцу и, таким образом, утвердить сотериологическое значение времени (ср.: Отис 1976). У Псевдо-Дионисия вновь, как и у неоплатоников (о зачатках иного понимания божественной бесконечности и непознаваемости, а отсюда и времени у Плотина — см.: Труйар 1974; Армстронг 1975 — мы можем здесь не говорить), временное — вечное соотносено с вещественным — нозетическим, и время, следовательно, лишено сотериологической значимости. Отсюда у Псевдо-Дионисия и у каппадокийцев не могут не быть различными и представление о бесконечности Бога, и понимание апофатического богословия. Напротив, понимание времени у Максима естественно рассматривать как развитие системы Григория Нисского (о времени см. ниже, о связи бесконечности Бога с движением к нему твари см. особенно: Amb. 42: 1329AB; ср. еще: Бальтазар 1961, 132—141, 343—359).

«Мистагогия» состоит из трех частей: общего рассуждения, в котором разбираются отношения Церкви, Бога, вселенной, человека и человеческой души (гл. 1—7), толкования литургии (гл. 8—23) и развернутого резюме (гл. 24), в котором особое внимание уделено действию литургии на души верных и необходимости для христиан посещать церковь. Мы сосредоточимся на разборе второй части как дающей наилучшие возможности для сравнения концепций Максима и Псевдо-Дионисия.

Сравнение двух толкований обнаруживает следующие коренные моменты, противопоставляющие понимание Максима ареопагитическому: христоцентризм, историзм, ориентированность на конечное преобразование мира (эсхатологизм) и утверждение реальности сообщаемого литургией обожения.

Христоцентризм. Естественно, что толкование литургии без упоминания Христа немыслимо. И у Псевдо-Дионисия Христос несколько раз упоминается. Однако для Псевдо-Дионисия Христос в отношении литургии выступает, прежде всего, как ее установитель, «давший нам свет, благодаря которому мы можем созерцать нозетическое» (ЕН III, 3, 2: 428С), т. е. давший верным новый способ созерцания божественного и восхождения к нему. Иисус наставляет (III, 3, 10: 440В, ср. еще III, 3, 11: 441В), а верные делают и созерцают, отсюда и «вспоминание» Тайной Вечери (III, 3, 1: 428В; III, 3, 12: 441С) есть прежде всего воспоминание об установлении нового тайнозрения, воспоминание Христа — воспоминание тайноустановителя (ср.: III, 3, 7: 436С; III, 3, 12: 441D), создателя этих символов (τῶν σμμβόλων δημιουργός — 428В). Это подобно тому, как в современной литургии Иоанна Златоуста поминается Иоанн Златоуст. Хотя и говорится, что Христос вочеловечился, чтобы и мы могли соединиться с Ним, как члены с телом, однако, поскольку Св. Дары остаются лишь «честными символами, которыми знаменуется Христос» (III, 3, 9: 437С), соединение верных с божественным, в частности с Божеством Христа, остается образным, и образ христиан как членов Тела Христова оказывается лишь метафорой.

В отличие от ареопагитического толкование Максима христоцентрично. Обожение, которое дается в евхаристическом богослужении, дается в Христе и через Христа (ср.: Бальтазар 1961, 315; Борнерт 1966, 85). Христианин стремится к Христу и Христом восстанавливается для Бога (676В), во Христе совершается таинство спасения человека, когда Христос пребывает в человеке и человек во Христе (Ин. 15: 9 — см. 676С). Вступая в церковь, верные «предпочитают добродетель

пороку», и потому «они поистине входят вместе с Христом, Богом и первосвященником, в добродетель, которую образно (τροπικῶς) означает церковь» (689В). Христос преобразует верных в Себя, Бога и Спасителя (705А). Таким образом, верующий приводится, прежде всего, не к созерцанию ноэтических сущностей, не к озарениям, передаваемым небесной иерархией, но к Христу, в Своем з е м н о м служении открывающему н е б е с н о е Царство, соединяющему ноэтическое с вещественным и тварное с нетварным (см.: Amb. 41: 1309СВ). Бальтазар полагает, что для Максима центральным моментом литургии является «пресуществление причастников в Христа» (Бальтазар 1961, 323). Отсюда и осуществление Царства в литургии начинается с явления земного служения Христа, т. е. с литургического воспоминания и с т о р и и.

Историзм. Для Псевдо-Дионисия воплощение Христа освободило человека от небытия, от невозможности восхождения к божественному (ЕН III, 3, 9: 441В). Христос на место иерархии закона поставил церковную иерархию, раскрыв смысл Ветхого Завета в проповеди Нового (см.: ЕН III, 3, 5: 432В — ср. схолию PG 4, 141АВ). Тени Ветхого Завета заменяются образами Нового Завета, т. е. дается более совершенный путь богопознания⁷. Однако структура богопознания — через небесную иерархию — остается неизменной, почему и воспоминание исторического служения Христа имеет лишь относительное значение.

Напротив, для Максима «событие» Христа имеет значение абсолютное (ср. о противоположности понимания времени у Псевдо-Дионисия и Максима: Бальтазар 1961, 176—177), причем не как момент, но как развитие, в котором последовательно преодолеваются двойственности, отделяющие человека от Бога (см. ниже). Поэтому служение таинства соединения с Богом теснейшим образом связано с историей Христа и историей Церкви (Тела Христа) в ее движении к Царству Небесному. Вход архиерея и общины в церковь является образом (τύπος καὶ εἰκὼν) первого пришествия Христа, и через этот образ — как и через первое пришествие — души возводятся от неверия к вере, от порока к добродетели, от невежества к ведению (8: 688С; 24: 705С). Следующее затем вступление архиерея в алтарь символически изобра-

⁷ И здесь Псевдо-Дионисий лишь повторяет, относя это и к таинствам, общее место библейской экзегезы, в которой Ветхий Завет дает тени, а Новый — образы Истины, ср. у Климента Александрийского, Оригена и др. — см. об этом: Хенсон 1959; Даниелу 1955; Даниелу 1961; Любак 1950; Любак 1959; ср. эту же экзегетическую схему в «Мистагогии», 6: 694С.

жает (συμβολικῶς τυποῦται) вознесение Христово на небеса (8: 688D). Дальнейшее толкование Литургии Оглашенных говорит о движении верующих к совершенной любви Божией, о борьбе с грехом и изничтожении следов греха (11: 689C). Наконец, нисхождение архиерея с кафедры после чтения Евангелия и удаления катехуменов есть образ (εἰκὼν καὶ τύπος) Второго пришествия, когда «проповедано будет Евангелие Царства (...) и (...) придет конец» (Мф. 24: 14). Как тогда ангелы разделят верных и неверных, праведных и порочных, так и сейчас служители удаляют оглашенных (14, 15: 692D—693B). И подобно тому как из храма удаляются оглашенные, из души исходит все страстное (23, 24: 700B, 708BC). Итак, Литургия Оглашенных являет исторический путь верных к Богу, начало и возрастание Царства Божиего в Церкви вплоть до его полного осуществления во Втором пришествии.

Эсхатологизм. Таким образом, являемая в литургии история есть история спасения, т. е. история движения к грядущему Царству, вхождения мира в бесконечность личного Бога (как и у каппадокийцев). Исторический момент дается, следовательно, в необходимой связи с моментом эсхатологическим. Отметим, что этот последний в толковании Псевдо-Дионисия полностью отсутствует — поскольку для него противостояние нозтического и вещественного непреодолимо, соотношение их не терпит никакого изменения; отсюда осуществляемое в литургии возведение «от чувственных образов к божественным» (δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας — ЕН I, 2: 373B) так же не предполагает никакой динамики, как не предполагает ее сама сфера нозтических сущностей (ср.: DN X, 3: 937D—940A)⁸.

Иначе у преп. Максима: подобно тому как история подводит к эсхатологии, Литургия Оглашенных подводит к Литургии Верных. Оглашенные удаляются, двери закрываются, и «достойные вступают в умный мир (νοητὸς κόσμος), то есть в брачный чертог Христов» (15: 693C). Оставшиеся в храме верные вступают в Царство Небесное, и потому

⁸ Характерно различие в понимании духовного смысла пения Символа веры. Согласно Максиму, оно «предызображает таинственное благодарение, которое будет приноситься в грядущем веке» (18: 696AB). Р. Борнерт (1966, 102—103) видит здесь прямую зависимость от Псевдо-Дионисия, у которого, по-видимому, именно соборное пение Символа названо «песнопением иерархического благодарения» (ЕН III, 3, 7: 436C, ср. схолию PC, 4, 136D). Прямая зависимость этих выражений и нам кажется весьма правдоподобной — тем значимее тот факт, что Максим вносит в это толкование эсхатологический момент, который в соответствующем месте ЕН полностью отсутствует.

Великий Вход («вход святых и почитаемых таинств») есть «начало и вступление» (ἀρχὴ καὶ προοίμιον) к грядущему спасению на небесах. Совершается открытие (ἀποκάλυψις) таинства спасения (16: 693C). И, указывая на подлинность являющегося Царства, Максим пишет: «Ведь Бог Слово сказал ученикам Своим: „Не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего“ (Мф. 26: 29)» (16: 693D). Дальнейшие действия (лобзание мира, пение Символа и «Свят, свят, свят», чтение молитвы Господней и воспевание «Един Свят, Един Господь») прообразуют различные аспекты обоженного бытия будущего века.

Обожение. Вступление в Царство вместе с тем есть обожение. Поскольку обожение доступно человеку в этом эоне, он уже в этом эоне вступает в блаженство грядущего. Преп. Максим постоянно подчеркивает этот параллелизм исторического движения христиан к Царству и каждого отдельного человека — согласно его типу (уверовавшие, практики и гностики) — к обожению⁹. Вся динамика литургии — это движение к обожению. Отсюда и причастие — цель и завершение литургического действия (τὸ πάντων τέλος — 24: 704A) — есть завершение и исполнение этого движения, т. е. реальное обожение, полное соединение с Божеством. О возможности такого соединения говорится уже в начале «Мистагогии». Таинство соединения с Богом уподобляется браку (здесь Максим цитирует Еф. 5: 32), благодатью этого таинства содеываются «единой плотью и единым духом как Бог с Церковью, так и душа с Богом»; при этом приводятся слова I Кор. 6: 17: «А соединяющийся с Господом есть один дух (с Господом)» (5: 680D — 681A). Равно и в самом изъяснении литургии, когда Максим доходит до причастия,

⁹ В гл. 23 описывается это постепенное движение души к Богу, в конце которого Бог «всецело ее принимает», «соединяет Себя с ней» и «полностью обожает ее» (701C). В гл. 24 дается последовательное соотнесение общего, относящегося ко всей Церкви смысла священнодействий (символ знаменует его «вообще» — ὅλον), и личных смыслов (которые знаменуются частным образом — ἰδικόν). Так, пение ангельского славословия «вообще» означает будущее — в грядущем эоне, когда люди через воскресение получают бессмертные тела — равное состояние небесных и земных сил и единогласие их славословия. В частности же, для «уверовавших» это пение означает их состязание в вере с ангелами, для «практиков» — равноангельскую (насколько это возможно для людей) светлость жизни и ревность о достохвальном богопознании, для «гностиков» — равноангельское (насколько это в способности человека) о Божестве умозрение, Его прославление и непрестанное к Нему движение (709BC).

он говорит о том, что верные «по усыновлению через благодать могут быть и называться богами» (21: 697A, ср. еще 24: 712A)¹⁰.

Обожение, сообщаемое причастием, реально, отсюда реально и движение к нему. Будучи образом и Бога и вселенной, Церковь в литургии являет себя как грядущее Царство, т. е. как соединившаяся с Богом вселенная. И души, малые церкви, в частности (*idikōs*) также осуществляют в литургии свое единство с Богом. Именно поэтому посещение церкви, и особенно литургии, необходимо для христианина, так как особенно во время таинства в церкви присутствует «благодать Святого Духа» «и всякого из присутствующих переделывает, преобразует и подлинно наново изваивает в богоподобном образе» (24: 704A)¹¹.

¹⁰ См. еще ту же мысль — что обожение делает людей богами по благодати — в посланиях (Ер. 1: 376A; Ер. 2: 393BC; Ер. 43: 641B; ср. еще Amb. 7: 1088C), ср. те же выражения, с одной стороны, у Григория Богослова (например: Oratio XLVa: PG, 36: 628A), а с другой — у Иоанна Дамаскина (FO IV, 15: 1164B; Or. I, 19: 12490; Or. III, 33: 1352AB). Максим может говорить о святых как означающих (знаках), которые в силу своего обожения являют Бога людям (Ер. 2 ad Thomam — Канар 1964, 429), что предваряет указание на святых в рамках апологии иконы у Дамаскина (Or. III, 34: 1353AB). О «реальном» понимании евхаристии у Максима пишет и Р. Борнерт (1966, 117—118). Определенная двойственность, которую он видит в концепции Максима, есть, видимо, только следствие взгляда исследователя, принадлежащего той позднейшей традиции, для которой, по словам одного автора, символ стал противоположностью реальности (ср. об «александрийском реализме знаков» у Максима: Бальтазар 1961, 323). Р. Борнерт приходит, однако, к справедливому выводу, что у Максима «евхаристический символизм и реализм предполагают друг друга» (1966, 118).

¹¹ Этот общий замысел «Мистагогии» — объяснение того, как Церковь вообще и верующие в частности движутся в литургии к грядущему Царству, — делает ясным, почему в толковании Максима опущены важнейшие моменты службы (анамнезис, эпиклеза, вообще все молитвы, читаемые тайно). Дальме (1972, 60) объясняет это именно тем, что данные молитвы читаются тайно, что мирянин их не знает и, возможно, не должен знать. Это объяснение неудовлетворительно — молитвы эти, скорее всего, были известны и Максиму, и его читателям, какие-либо реликты *disciplinae arcanae* во времена Максима представляются явным анахронизмом (ср.: Бальтазар 1961, 365). Объяснение Бальтазара (1961, 364—365), по которому в «Мистагогии» толкуется лишь то, что имеет символическое значение, и не толкуется то, что выступает как «чистая реальность», слишком радикально противопоставляет символ и реальность (Максим нигде не проводит столь резкой границы). Нам представляется, что целью Максима было описать литургию как движение Церкви к Царству, динамику обожения. Толкуемые им моменты и дают основные вехи этого динамического развития. Молитвы же анафоры относятся к

Здесь опять же мы можем сопоставить взгляд преп. Максима с воззрениями Псевдо-Дионисия. У последнего обожение всегда опосредованно и условно. Оно сообщается человеку в соответствии с тем, какое место он занимает в земной (церковной) иерархии (ср.: ЕН III, 3, 14: 445А); на всем пути от верхних чинов иерархии небесной до низших чинов иерархии церковной обожение постепенно теряет в своей силе и реальности (это согласуется с неоплатонической концепцией — ср.: Рок 1954, 104, 118—119). Кроме того, обожение статично, непосредственное соединение с Богом остается для человека полностью недоступным. Поэтому и предложение Даров оказывается у Ареопагита символическим действием, а принятие причастия — символом нозтического соединения (см. подробный разбор вопроса у Р. Рока: Рок 1954, 264—270).

Таким образом, вместо двух уровней (нозтического и вещественного) ареопагитического понимания литургии в «Мистагогии» мы находим ряд взаимосвязанных уровней. Во-первых, в литургии изображается история спасения; во-вторых, литургия это спасение осуществляет, поскольку собрание Церкви и есть спасенные, предвосхищающие и осуществляющие конечное спасение; в-третьих, литургия есть видимое действие, возводящее к созерцанию невидимого (как и у Ареопагита, хотя у Максима это невидимое есть возрастающее Царство Духа); в-четвертых, в литургии осуществляется движение к Богу отдельной души, стремящейся стать подлинной частью собрания Церкви.

Все эти уровни и отражены литургическим символом. Соотношение символа и символизируемого, образа и архетипа оказывается динамическим. «Таинства (...) полностью подчинены динамике перехода от знака к истине» (Бальтазар 1961, 323). Эта динамика имеет личный (частный) аспект — через символизирующее человек созерцает символизируемое (συμβολική θεωρία — ср.: Amb. 47: 1360С), — укорененный в самом характере символа. Как пишет Р. Борнерт (1966, 113), «образ есть в некотором смысле то, что он представляет, или, в обратной перспективе, обозначаемое присутствует в своем чувственном представлении». Но у динамизма символа есть и другой аспект: духовная реаль-

— Продолжение сноски —

динамике таинства как такового — к предложению Даров. Максим не пишет о них, поскольку не говорит о том, как и когда совершается предложение; для него существен лишь сам акт причастия как завершение и исполнение движения к обожению.

ность, изображаемая символом, является реальностью исторической, реальностью будущего Царства Небесного. Символ есть предварение и частичное осуществление этой грядущей реальности. И поскольку Церковь в своей жизни (движении) непрерывно приближает нас к этой реальности, постольку и содержимые Церковью символы осуществляют эту реальность все в большей степени. Именно этот исторический момент придает объективный характер и личному движению в созерцании от символа к символизируемому. Поэтому исторический динамизм символа — это в системе преп. Максима основополагающая его черта: литургический образ — это образ, возвращающийся к первообразу (ἡ εἰκὼν ἀνελθοῦσα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον — Amb. 7: 1076BC).

Образ возвращается к первообразу — очевидно, насколько богата содержанием может быть такая концепция. Мы видели, как она реализуется в толковании литургии. Мы можем попытаться теперь уяснить и все ее многообразное общее содержание. Ясно, что это содержание есть проекция на уровень образов всей системы преп. Максима, и, следовательно, оно может быть понято только во взаимосвязи с этой системой. Основные моменты, которые нам следует определить, таковы: в чем состоит различие образа и первообраза и в чем они одинаковы; как это различие и это тождество выступают в динамике, т. е. в движении от образа к первообразу.

3. Основные моменты теории образа у преп. Максима в связи с общим характером его учения

«Образ, возвращающийся к первообразу» — это выражение мы находим в Amb. 7, разъясняющем то место из слова Григория Богослова, в котором говорится о человеке как о частице Божества. Этой мысли давалось оригенистическое толкование: в человеке содержится частица Божества, и эта частица вернется к Богу, когда человек очистится от греха и освободится от тела. Подробный разбор критики этого оригенистического положения, осуществленной Максимом, мы находим у П. Шервуда (1955). Возвращение образа к архетипу ассоциируется поэтому с оригенистическим пониманием возвращения как восстановления порядка бытия, нарушенного падением, как равенства начала тварного бытия его концу (ср.: De Principiis 1, 6, 2: PG 11, 106AB). Оригенистическая концепция возвращения подвергается у преп. Максима радикальной переинтерпретации, и то новое значение, которое при-

дает ей Максим, не может быть безразличным для нашего понимания того, что такое возвращение образа к первообразу¹².

Интересующая нас реинтерпретация подробно рассмотрена в статье П. Шервуда (1958). Максим «пытался сохранить то, что он рассматривал как ценное в оригенистической тенденции» (Шервуд 1958, 3). Он принимает сходство начала и конца творения, но не отождествляет их. Поэтому процесс, движение (κίνησις), связывающее начало с концом, Максим — в отличие от Оригена — рассматривает как положительное развитие. Триаде ἀρχή — μεσότης — τέλος (начало — промежуточное состояние — завершение) соответствует γένεσις — κίνησις — στάσις (творение — движение — покой). Завершающий покой (στάσις) не есть возобновление первоначального состояния, нарушенного падением, но достижение принципиально нового состояния. Это новое состояние связано с творением как замысел (σκοπός) и его осуществление (ср.: Шервуд 1964, 434). Падение Адама нарушило не στάσις, но движение к στάσις'у, домостроительство спасения человека и вселенной (ср.: Amb. 7: 1097C).

В то же время «ничто тварное не содержит в себе своего завершения, поскольку не является причиной самому себе, ибо в ином случае было бы и несотворенным, и безначальным, и непричастным движению, так как ему подлинно некуда было бы двигаться» (Amb. 7: 1072BC). Потребность в движении укоренена в самом творении вещей. «Начало (ἀρχή) всякого природного движения есть творение движущегося, начало же творения движущегося есть Бог как Творец его. Цель (завершение, τέλος) природного движения тварного есть покой (στάσις)» (Amb. 15: 1217C). Таким образом, оказывается, что «Бог есть начало (ἀρχή) и завершение (τέλος) всякого творения и всякого движения существующего, ибо Им оно сотворено, к Нему движется и в Нем находит покой (στάσις)» (1217 CD).

Итак, цель, к которой стремится все тварное, внеположна этому тварному. Вместе с тем стремление к этой цели присуще человеку, всему тварному по самой природе, т. е. задано ему в самом акте творения. Отсюда триада γένεσις — κίνησις — στάσις естественно связывается с богословием Логоса. Каждый предмет (ноэтический или вещественный)

¹² Это тем более так, поскольку само выражение «образ, возвращающийся к архетипу» восходит через Григория Богослова к Плотину (Епп. 6, 9, 11), а у последнего имеет смысл, вполне согласующийся с оригенистической концепцией (см.: Шервуд 1955, 94—96).

обладает своим λόγος'ом, и вся совокупность λόγοι — как множество в единстве — содержится в Логосе, Слове Божиим. Именно λόγοι, божественные основания тварного бытия, этому бытию внеположные, определяют его природное движение. Это единство всего существующего в Логосе есть «обращающее и руководствующее соотнесение многого с единым и предопределение многого к единому» (Amb. 7: 1081C, ср.: Шервуд 1955, 173).

Движение образа к архетипу. Таким образом, логосы суть божественные воления о сущем¹³. Предсуществующие в Боге логосы нашего бытия (см. Amb. 7: 1081C) образуют замысел (σκόλος) о сотворенном. Осуществление этого замысла выходит за рамки нынешнего эона, он исполняется лишь в Царствии Небесном. Поэтому движение литургии к Царству есть символическое (реально-символическое) исполнение замысла Бога о мире, явление осуществления божественного плана.

Созерцание движения вещественных символов открывает движение духовной реальности, а через него и цель этого движения, т. е. раскрытие божественного замысла, содержащегося в логосах. Комментируя известные слова ап. Павла «невидимое Его... от создания мира через рассматривание творений видимо» (Рим. I: 20), Максим в «Мистагогии» указывает, что связь между видимым и невидимым должна быть неразрывна (2: 669CD) и что сама эта связь обуславливает раскрытие логосов в духовном созерцании (θεωρία πνευματική—2: 669C; ср.: Дальме 1952, 246—248). С большей полнотой та же мысль развивается в «Вопросах к Фалассию» в толковании тех же слов ап. Павла:

¹³ Эта концепция восходит к Псевдо-Дионисию (DN V, 8: 824C), и Максим ссылается на него (см. об этом: Шервуд 1955, 175). В статической системе Псевдо-Дионисия эти божественные воления указывают лишь на постоянное отношение тварного к Творцу (так что здесь можно видеть элемент эманантизма) и берутся, прежде всего, как свидетельства благодати творения (об этой концепции Ареопажита и о ее зависимости от Прокла см.: Хесевай 1969, 46—50). У Максима эта концепция принимает динамический характер: Логос—это цель, определяющая природное движение предмета (то же преобразование этой мысли см. у Дамаскина: Ог. I, 10: 1240D—1241A; Ог. III, 19: 1340C). Нет оснований думать, что близость в рамках этой концепции логоса бытия с логосом благобытия должна была бы привести Максима к мысли о предопределении и что только непоследовательность его до этого не допустила (ср.: Шервуд 1955, 174—175). Такой логический вывод был бы необходим только в системе, противопоставляющей свободную волю и благодать, тогда как учение Максима в этой области основано на совсем иных принципах (см.: Мейендорф 1969, 188—204; ср.: Бальтазар 1961, 148—150; Дальме 1961, 419—420).

«Логосы сущих, уготованные в Боге прежде веков, Ему единому ведомо как, будучи невидимы (обычно у божественных учителей называть их благими волениями), ясно зримы и постигаемы через тварные предметы. Поскольку все вещи, сотворенные Богом в природе, когда они рассматриваются с должным знанием, таинственно обнаруживают логосы, через которые они начали быть, и, так себя раскрывая, являют тут же божественный о них замысел (σκολός)» (Thal. 13: 293D — 296A). Поскольку в приведенном выше месте из «Мистагогии» речь идет о символическом созерцании (συμβολικῇ θεωρίᾳ), т. е. о созерцании духовных реальностей через символы или образы, текст Thal. 13 раскрывает нам связь образа и первообраза как связь предмета с его логосом¹⁴, а возвращение образа к первообразу — как движение предмета к его логосу, т. е. к эсхатологическому осуществлению божественного замысла.

Различие образа и первообраза. Для понимания характера этого движения основополагающую значимость имеет противопоставление природного логоса (λόγος φύσεως) и способа существования (τρόπος ὑπάρξεως). Поскольку способ существования согласуется с логосом, постольку происходит движение предмета к логосу; если же этого согласования нет, нет и движения. Сама речь о согласовании наводит на мысль о воле, но поскольку вещественное бытие разумной волей не обладает, естественно встает вопрос о том, как оно может двигаться или не двигаться к своим логосам. Этой волей обладает человек, именно человек выступает медиатором спасения вселенной (см.: Тунберг 1965, 140—152), именно через него все тварное приходит к своим логосам, к своим первообразам. Эта космическая миссия обусловлена замыслом человека как микрокосма, тем, что человек есть, как показано в «Мистагогии» (7: 684D—685C), образ мира (о связи всего этого умозрения с каппадокийцами см.: Епифанович 1915, 54—55).

¹⁴ В другом месте (Amb. 37: 1296C) Максим говорит: «Если человек в этом веке способен достигать всех добродетелей и меры познания и мудрости, если он возвышается знанием божественного, то он в типе и образе обладает архетипом. Любой же тип (τύπος) подлинно есть являющаяся ныне истина, есть тень и образ (σκιὰ καὶ εἰκὼν) высшего логоса». Зачаток концепции о том, что движение человека, образа Божьего, к архетипу есть, с одной стороны, исполнение замысла Бога о человеке, а с другой — достижение знания об этом замысле, можно, кажется, видеть уже у Григория Богослова. Так, в Похвальном слове Горгонии он связывает соблюдение образа Божьего и уподобление архетипу (πρὸς ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις) с постоянным преобразованием человека «по Богу» (κατὰ Θεόν) в тайнозрителя, знающего цель создания человека (PG, 35, 796B).

Согласуя способ своего существования со своим логосом, человек должен был преодолеть ряд основных двойственностей (*διχίρεσις*), разделяющих мир и тем самым отделяющих его от Бога. Бесстрастием он должен был преодолеть противоположность мужского и женского (Amb. 41: 1305C), святостью — разделение рая и вселенной (1305D). Затем он должен был жизнью, по добродетели уподобляющейся ангельской, сделать единым чувственным миром небо и землю (1305D — 1308A); после этого ведением, равным ангельскому, соединить нозтическое и чувственное (1308A — ср. у Григория Нисского, PG, 45, 25B — 28B) и, наконец, любовью (*δι' ἀγάπης*) сочетать тварную природу с нетварным (1308B). Преодоление этих двойственностей не было осуществлено человеком из-за грехопадения, сделавшего его способ существования противным его природе (см.: Thal. 61: 628). Христос, воплотившись и тем самым восстановив природу человека, осуществил в Себе и преодоление перечисленных выше противоположностей (Amb. 41: 1308C — 1312D)¹⁵.

Сделав это, Христос, однако, не освободил человека от его миссии, но вновь сообщил ему возможность ее осуществления (Amb. 31: 1280D — 1281B; ср.: Дальме 1972, 58). Поскольку Церковь и человек (это соотнесенные предметы, образы друг друга — Myst. 4: 672AC) эту миссию осуществляют, вместе с ними к спасению движется и весь космос, все предметы «постоянно в природном движении приближаются к предлежащим им логосам» (Amb. 42: 1329A). Отсюда нам уясняется характер различия между образом и первообразом — их различают те самые основные двойственности, которые должны быть преодолены на пути образа к первообразу, предмета — к его логосу. Ссылаясь на Thal. 46: 420C, Р. Борнерт указывает, что образ и архетип различаются *κατ' εἶδος*, и пишет, что «в терминологии Максима *εἶδος* означает вид, определяющий бытие» (1966, 115; ср. еще: Бальтазар 1941, 213). Под этим недостаточно ясным определением следует понимать, надо полагать, совокупность основных характеристик данного бытия, отличающих его от бытия иного вида. В таком случае образ и первообраз противопоставляются по основным характеристикам своего бытия, т. е. определе-

¹⁵ Как указывает И. Мейендорф (1969, 193), Максим развивает здесь мысль Иринея Лионского о рекапитуляции. А. Риу отмечает (1973, 147), что данный список двойственностей не является исчерпывающим. В другом месте (Thal. 60: 621BC) Максим говорит об эсхатологическом преодолении оппозиций ограниченного — неограниченного, измеримого — неизмеримого, конечного — бесконечного, Творца — сотворенного, покоя — движения.

ние различия κατ' εἶδος и имеет в виду противопоставленность того типа, который мы установили выше¹⁶. Образ может противостоять первообразу как чувственное — ноэтическому, тварное — нетварному, временное — вневременному, ограниченное — неограниченному, принадлежащее этому эону — принадлежащее эону грядущему и т. д. В полном согласии с тем, что говорилось выше, движение образа к первообразу и есть преодоление различия κατ' εἶδος, т. е. преодоление основных двойственностей, отделяющих тварное бытие от божественного.

Единство образа и первообраза. В то же время этот самый процесс преодоления двойственностей есть процесс обожения. Мы уже видели, какое значение имеет обожение в литургии: все литургическое действие движется к обожению и реальное обожение в причастии это действие завершает. И поскольку литургия вообще являет движение космоса

¹⁶ В Myst. 24: 705A говорится, что в будущем веке, когда нам будут «дарованы архетипические тайны, явленные здесь в чувственных символах», и «Христос преобразует нас в Себя», мы «перейдем из благодати Веры в благодать по характеру нашего бытия» (εἰς τὴν κατ' εἶδος χάριν). В Amb. 5: 1048C упоминается, что манихеи считают, что Христос распространил вплоть до нашего образа неслиянный характер бытия (εἶδος) своего тела»; ср. еще; Ер. 13: 529D. (Εἶδος в Amb. 10: 1181CD, на который ссылается Борнерт, употреблен, видимо, в ином смысле и отношения к делу не имеет.) Как мы видели, противопоставления по эйдосу указывают, прежде всего, на различие между человеческим и божественным бытием или бытием обоженным и необоженным. Можно было бы даже предположить, что при той чрезвычайно широкой концепции образа, которая дана в первых главах «Мистагогии», Максим сознательно определяет различие образа и первообраза максимально широко. Различие по эйдосу предусматривает, возможно, широкий спектр частных случаев, реализующих различные конкретные противопоставления. Это может быть различие по природе (Христос и Его образы), различие движущегося и покоящегося (Церковь как образ Бога — Myst. 1), временного и вневременного (чтение Символа веры и таинственное благодарение будущего века — Myst. 18), описуемого и неопишуемого и т. д. (ср.: Thal. 60: 621B). Среди этих противопоставлений естественно помещается и то различие по сущности, на которое указывали иконопочитатели для конкретного случая живописного образа и его архетипа. Концепция Максима противостоит здесь концепции Оригена, для которого подлинная близость образа и архетипа требует единства природы (см.: De Principiis, I, 2, 6: PG, 11, 134AC) — точка зрения, усвоенная потом иконоборцами (ср.: Флоровский 1950). И хотя, видимо, не удастся проследить ту прямую зависимость иконоборцев от оригенистов, которую предполагали Г. Флоровский и И. Мейендорф (см.: Геро 1973, 106, примеч. 54), можно думать, что два основных подхода к образу, столкнувшиеся затем в спорах об иконах, складываются уже во времена Максима (ср.: Живов 1982).