Касаткина Татьяна Александровна

**Учебное пособие по курсу «Религия, культура, искусство»**

*Выпуск первый*

1 Название курса. Методология гуманитарных наук

2 Много ли в мире религий? «Какая религия истинная»? Почему нам необходимо изучать христианство?

3 Религии мира. Классификация религий

4 Основные понятия, общие для всех религий, и их различие в разных религиях.

5 «Исповедь отрицания»

6 Приложения по теме «Искусство». Приложение 1. Пространство картины и икона в пространстве

7 Приложение 2. Онтология образа (Рисунок как основное)

**Название курса. Методология гуманитарных наук**

Религия, культура, искусство. Эти три слова не случайно находятся вместе в названии курса, не случаен и порядок, в котором они расположены. Но прежде чем говорить о том, что каждое из них обозначает и как они связаны между собой, необходимо сказать два слова о методологии гуманитарных наук, о принципиальном отличии гуманитарных наук от наук естественных и технических. Это отличие заметно уже в тех названиях, которые даны наукам. У нас есть – с одной стороны – биология, география: биос – по-гречески жизнь, логос – слово (произносимое), а также рассуждение, разум, понятие, смысл и т.д. Гео – земля, графо – чертить, рисовать, писать. То есть эти науки называются примерно: «рассуждение о формах жизни»; «описание земли». Но те науки, которые мы называем «гуманитарными» называются иначе, например: филология, философия. Филео – по-гречески любить; софия – мудрость. Таким образом, названия этих наук можно примерно перевести как «любовь к слову», «любовь к мудрости».

Итак, в первом случае мы о чем-то рассуждаем, что-то описываем; во втором – мы что-то любим. В первом случае перед нами – предмет, объект, не предполагающий нашего с ним эмоционального контакта. Здесь действуют субъект-объектные отношения. Во втором случае именно эмоциональный контакт и становится орудием познания, то есть перед нами не предмет, не объект, но субъект, которого мы признаем равным себе и в некотором смысле – высшим себя, как всегда любящий признает возлюбленного высшим себя. Здесь действуют субъект-субъектные отношения.

Возьмем какой-нибудь самый простой пример. Допустим, перед нами яблоко. Если мы будем пользоваться методологией естественных и технических наук, то мы его взвесим, измерим, проведем химический анализ, точно будем знать, сколько в нем, допустим, содержится сахарозы и глюкозы, сколько воды и т.д. Но если мы будем использовать методологию гуманитарных наук, то мы должны будем его – откусить. Попробовать. То есть – узнать о нем от него самого.

Кстати, как раз о том, что попробовать – это и значит «узнать», рассказывает нам известная сказка о Маше и гусях-лебедях, унесших братца Иванушку. Когда яблонька говорит привередливой девочке: «Попробуй моего яблочка, тогда скажу», - она не выдвигает непонятного условия своей разговорчивости, она просто предлагает единственный способ, каким ее можно услышать и понять, узнать от нее то, что знает она. Грубо говоря, «передача информации» осуществляется в акте «пробования яблочка». Услышать и понять возможно, только приняв в себя часть говорящего, причастившись ему.

И мы будем пользоваться другими словами, описывая теперь это яблоко. Мы будем говорить о вкусе, сочности, спелости и о том, нравится ли нам этот фрукт. Если первые три качества здесь будут по крайней мере соотносимы с теми, которые мы выясняли, проводя химический анализ, то о последнем мы можем узнать, только попробовав яблоко. Некоторые вещи о вещах можно узнать только от них самих.

Но есть вещи, о которых вообще что бы то ни было узнать можно только от них самих. Любое знание, полученное внешним путем, будет неизбежно ущербным, потому что у нас не будет ключа к наблюдаемым фактам. А ключ – ну, например, ключ при нотоносце – совершенно изменяет одну и ту же нотную запись. И ключ этот мы можем получить только от самого субъекта, только при условии любви к нему и внимательного в него вслушивания.

Мы часто пренебрегаем методологией гуманитарных наук даже тогда, когда речь идет о самом человеке. Например: «Вася, ты такой-сякой, нехороший, серый и скользкий». Вася в ответ, растерянно: «Да нет, я не совсем такой. Я вот…» - «Молчи, Вася, со стороны виднее». Нередко приходится слышать мнение, что историю религий должны преподавать исключительно атеисты. Очевидно, по тому же принципу – со стороны виднее. Но, как следует из основного метода гуманитарных наук, со стороны в них не видно вообще ничего. Только ряды фактов. Но это все равно, что ряды нот без записи ключа при нотоносце. При попытке использовать в области гуманитарных наук методологию наук естественных и технических мы остаемся за пределами собственно гуманитарного знания.

Но даже при попытке использовать методологию гуманитарных наук в области гуманитарных наук искажения в полученном знании могут быть очень велики. Здесь опять можно привести простой пример. Именно люди, работающие в области технических и естественных наук сформулировали «правило градусника»: градусник измеряет не температуру системы, но температуру системы, в которую внесен градусник. Другими словами – градусник изменяет температуру системы, которую должен измерять. При этом понятно, что если система и градусник примерно одной температуры – искажение будет небольшим, но если температуры их сильно отличаются, то возможность пренебречь «эффектом градусника» обеспечивается лишь несопоставимостью объемов, весов и т.д. системы и измерительного прибора. Но в случае, когда должны действовать субъект-субъектные отношения, изучаемый и изучающий субъекты неизбежно сопоставимы. Таким «градусником» систему можно не измерить, а вскипятить или заморозить. Поэтому принципиально в гуманитарных науках – умаление исследователя. Если он хочет услышать – он должен прежде всего замолчать. Он должен забыть о себе и пытаться понять другого (поять, взять, принять в себя – т.е. тем или иным способом соединиться с другим): не описать и определить, тем более – не оценить, но увидеть, услышать, почувствовать, перенять чужой опыт, посмотреть на мир чужими глазами.

Здесь, продолжая, аналогию с градусником, возникает проблема исследовательской «измерительной шкалы». Скажем, у нас шакала – от +35 до +42, а у исследуемого температура – все время выше +86. Мы же выхватываем что-то только в области нашего температурного диапазона, неизбежно принижая исследуемого до нашего уровня. Существует много литературоведческих и исторических исследований, которые могут сообщить нам только о мотивациях поступков соответствующего исследователя – и практически ничего – о самом исследуемом.

Что все сказанное значит при определении понятий гуманитарных наук? Это значит, что мы должны слушать слова. Каждое слово что-то означает. Если вещи дано какое-то имя, то имя это не случайно. Каждое понятие, слово знает о себе самом больше, чем мы, и мы не имеем права приписывать ему значение, какое захотим. (Здесь можно вспомнить, что английское understand – понимать, постигать, осмысливать – буквально значит «под-стоять». То есть – починяться смыслу постигаемого, а не навязывать ему «собственные соображения».)

И еще – если мы не имеем возможности откусить яблоко, но ели другие фрукты, нам можно будет попытаться дать представление о вкусе яблока посредством аналогий. Скажем: «чуть кислее персика и не такое сочное, чуть тверже и с привкусом земляники». Аналогии, понятно, всегда будут неточны. Но другого пути у нас нет – мы можем говорить о том, чего не имеем в опыте, только сопоставляя это с тем, что мы пробовали. Итак, послушаем слова, и попытаемся понять, о чем они нам говорят, при помощи аналогий.

Религия происходит от лат. religamen – связь; re-ligo – связывать, привязывать сзади; запрягать; завязывать; но и – отвязывать, развязывать, снимать. Религия и есть некая осуществленная связь человека с… А вот с кем – это вопрос. При этом и сам человек далеко не всегда знает, с кем он связан – ведь часто он привязан сзади, а потому не может различить, кто его двигатель или погонщик. Но зато нам известно, что это связь, которая одновременно, странным образом, - развязывает человека, освобождает его, снимает с него путы, очевидно, каких-то иных привязанностей, приносит ему свободу, вне этой связи неосуществимую. Так страховочная веревка альпиниста освобождает его от страха высоты, позволяет стремиться вверх и не даст окончательно сорваться вниз. Страховочная веревка привязывает человека к напарнику, к такому же человеку, как и он сам. Но для того, чтобы страховать, напарник должен находиться выше страхуемого, или, во всяком случае, выше уровня поверхности, о которую возможен удар при падении. И сильнейший обычно поднимается первым, прокладывая путь для других, и, поднявшись выше, помогает им осуществить подъем. Связь, соработничество с сильным и выше стоящим партнером позволяет нам осуществить такое, о чем мы не могли и мечтать сами по себе. И такая связь начинается с первых месяцев нашей жизни, когда мама придерживает ребенка за пояс, за плечики, за ручки, чтобы он поднялся с четверенек и пошел прямо. Так что нельзя сказать, что нам уж совсем незнакома и непонятна эта развязывающая, освобождающая связь, связь, делающая нас более могущественными, чем мы есть. Один из студентов привел и вовсе очевидный и простейший пример развязывающей связи: шнурки ботинок. Завязанные шнурки освобождают нас для быстрой и незатрудненной ходьбы.

Существует, однако, не только связь страховки, но и связь вызова. Например, вы не можете ничем помочь тяжело заболевшему человеку сами, но вы можете – по связи (телефонной) – вызвать ему врача. Или вызвать пожарных. То есть – вызвать знающего и способного помощника. И вашей заслугой тут будет то, что вы позволили связи осуществиться, действовать через вас. Без вас врач не узнал бы о больном, пожарные – о пожаре. Бывает и такая ситуация, что врач не поехал бы к больному, если бы вы, ради каких-то прошлых своих ему одолжений или просто его хорошего к вам отношения, его не попросили. И еще бывает ситуация, когда удержать связь – это все. Например, на войне, когда происходит перемещение частей или идет масштабное сражение, и все зависит от согласования действий удаленных друг от друга больших групп людей. И бывало, телефонисты, уже раненые, не в состоянии починить оборвавшуюся связь, сцепляли провода зубами, сами становясь соединительным проводом, отдавая жизнь за то, чтобы связь продолжалась.

Сейчас мы говорили о связи в одном уровне бытия. Религия – установленная связь между разными уровнями бытия. Провод и веревка, идущие как вверх, так и вниз. Связь вверх обеспечивает нам страховку и помощь. Связь вниз… Вы пытаетесь подняться, а кто-то дергает вас за веревку вниз. Можно упасть ниже того места, где вы находились. Можно и разбиться при падении, переломать руки и ноги. И разбиться можно и насмерть. Или связь по рации – когда вас засекает противник. И ударяет по вам – потому что вы держите связь. Но ведь человек не будет добровольно связывать себя с тем, что делает его слабее, бессильнее, что влечет его вниз? Значит, надо сделать вид, что это связь вверх. Веревка, перекинутая через рычаг. Вы думаете, что взлетаете, а на самом деле вас вешают… Подвешивают. Подсаживают. Дают иллюзию освобождения, чтобы удержать на коротком поводке. Самая близкая здесь аналогия – это наркотики. Но тут мы переходим уже к способам осуществления связи. То есть – к искусству.

Искусство – слово славянское. У Владимира Даля оно находится в гнезде глагола «искушать, искусить», значение которого Даль определяет, с одной стороны, как испытывать, изведывать, убеждаться опытами в образе действий или мыслей, чувств; с другой стороны, как подвергать кого испытанию, и – соблазнять, прельщать, смущать соблазном, завлекать лукавством, стараться совратить кого с пути блага и истины. Само искусство Даль определяет прежде всего как принадлежность искусного, искусность, знание, умение, развитая навыком или учением способность, и далее – как наука, знание, прилагаемое к делу; рукоделие, ремесло, мастерство (их высшая степень).

То есть перед нами нечто, обеспечивающее претворение постигнутого разумом или полученного в откровении – в некие материальные формы, делающие постигнутое доступным для других. Но это не изложение знания дискурсивно, в речи учителя, описывающего познанное и почувствованное. Искусство как язык (язык ведь и есть нечто, материализующее мысль и чувство) отличается от языка науки тем, что дает возможность получить опыт, а не рассказ об опыте.

Человек может установить связь с другим человеком и без телефона, и без радио- и видеоаппаратуры. Такие случаи известны и не так уж малочисленны. Например, трогательный рассказ в житии Сергия Радонежского (1314/1319–1392) о том, как он поклонился проходившему в нескольких верстах от монастыря по дороге на Москву Стефану Пермскому (ок. 1340–1396). Святой Стефан, просветитель зырян, человек, исходивший с апостольской проповедью весь север России, составивший азбуку для северных языков и переведший на них Евангелие, спешил к московскому князю, и, хоть желал видеть святого Сергия, но никак не мог завернуть в Лавру. И вот, посреди монастырской трапезы, святой Сергий встает, приветствует «брата Стефана», кланяется и вновь садится за стол. Любопытные молодые монахи, дождавшись конца трапезы, приступили к Сергию с вопросами, что значит его поклон, и Сергий объяснил им, что его приветствовал проходивший мимо Стефан, а он ему ответствовал. Монахи, как и нынешние люди, недоверчивые, побежали по дороге на Москву, и через некоторое время нагнали Стефана, который и подтвердил, что поприветствовал святого Сергия и получил его приветствие.

Но дело не только в том, что о таких случаях легко услышать. На самом деле, если бы человек не был способен к такой связи, ему не пришло бы в голову и телефон изобрести. Телефон – это просто протез, заменяющий неразвитую человеческую способность, делающий ее доступной для всех – как очки делают возможным зрение нормального человека для слабовидящих. Вообще, вся наша техногенная цивилизация – это масштабное искусство протезирования, техническими средствами возмещающее человеку его неразвивающиеся (в силу определенных причин, мы об этом еще будем говорить) способности.

Предметы искусства, которые первоначально возникали только в связи с религиозными потребностями человека, - это, конечно, не совсем телефоны. Даже скорее – совсем не телефоны, и отличие здесь очень существенное. Телефон работает вне зависимости от настроения, нравственного состояния, желания и т.д. звонящего человека. Но для того, чтобы предмет религиозного искусства дал нам тот же опыт, что получил человек, создавший его, требуется наше участие, наш настрой, наша жажда.

Еще раз подчеркнем, что речь идет не только о познании, но и о действии, о реализации опыта. В основе практически всех известных нам искусств лежит ритм – то, что подключает и переключает стихийные силы, магический рычаг. «В ритме, – пишет Е.В. Аничков, – коренится та побеждающая и зиждущая сила человека, которая делает его самым мощным и властным из всех животных <…> Мы можем спросить вместе с Ницше: “Да и было ли для древнего суеверного людского племени что-либо более полезное, чем ритм?” (Ф. Ницше. Веселая наука. М., 1901. С. 168-169). С его помощью все можно было сделать: магически помочь работе, принудить бога явиться, приблизиться и выслушать, можно было исправить будущее по своей воле, освободить свою душу от какой-нибудь ненормальности, и не только собственную душу, но и душу злейшего из демонов; - без стиха человек был ничто, а со стихом он становился почти богом». (Е.В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. II (От песни к поэзии). СПб., 1905. С. 309.) Аничков говорит о поэзии, но магический заговор и заклинание могли существовать и как танец, песня, орнамент, рисунок, скульптура, архитектурное сооружение, ну и, конечно, как то, что мы называем «украшениями». Ритм, запечатленный в этих произведениях искусства, давал доступ, был ключом к стихиям: ключом как размыкающим, так и замыкающим – на чем основывалось действие «украшений»-оберегов.

Иными словами – и опять неточными аналогиями – нам требуется настроить наш «приемник» на соответствующую волну, а для начала – как минимум его включить. И это должно быть результатом наших собственных усилий. Ну и, конечно, нам надо будет научиться языку, на котором идет передача. Иначе мы в лучшем случае сможем понять, что нам передают нечто, заслуживающее нашего внимания и восхищения. Многие так и остаются на этой степени восприятия искусства («Ах, как это здорово!», «Потрясающе!» – и, на вопрос, о чем это, что нам говорили? – «Да разве тут можно так! Это же искусство!»).

Еще одна возможная аналогия, имеющаяся, наверное, у всех в опыте: это как слушать песню на непонятном языке. Слушающий, бывает, очень восхищается. Но, может быть, если слушателям перевести слова песни, кое-кто бы и ужаснулся. Ибо искусство, как это и видно из толкований Даля, способно доставлять как опыт (искус), так и искушение, то есть как ставить на истинный путь, так и уводить с него. Искусство – всего лишь средство осуществления связи (религии) – и, следовательно, может быть использовано для любой связи, то есть ведущей не только вверх, но и вниз.

В секулярной – то есть мирской, светской, отложившейся от религии – культуре развивается секулярное искусство. Оно не перестает быть средством осуществления связи – только теперь предполагается, что это связь в горизонтали, между людьми, между творцом и зрителем, слушателем. Всякий художник ведь рассчитывает на то, что его картину увидят, певец – что его песню услышат. В каком-то смысле произведение искусства начинает жить по-настоящему, только будучи воспринимаемым. Этим тоже показывается его сущность как передатчика, осуществителя связи. Но в секулярном искусстве творец ведет воспринимающего к себе, замыкает его на себе: так возникает феномен «фанатства». «Фанаты» - «маленькие» слушатели «великого певца», существующие целиком под его «колпаком», заболевающие, будучи от него оторванными. Здесь мы нагляднее и доступнее всего можем видеть, насколько несокрушимые «коммуникации» способно создавать искусство почти на пустом месте.

Культура – слово латинское, но посмотрим, что говорит о нем Даль. «Культура – обработка и уход, возделывание, возделка; образование, умственное и нравственное: говорят даже культивировать, вместо обрабатывать, возделывать, образовывать».

Если мы обратимся к латинскому значению слова, «культура» прежде всего будет означать «возделывание», «взращивание», относясь буквально к земледелию, к «воспитыванию» диких растений таким образом, чтобы они изменили все свои «привычки», то есть заложенную в них программу роста и развития и – превзошли себя. Превзошли себя в скорости роста, в производительности, в количестве приносимых в год урожаев – да мало ли в чем. Но все это суммируется в слове «плодоносность». Они должны приносить «много плода», гораздо больше, чем это предполагается природными условиями. Но слова, определяющие для нас культурный процесс (или хотя бы процесс окультуривания) – «возделывание», «взращивание», «воспитывание» – предполагают, что у процесса есть непременно два участника: воспитуемый и воспитатель, возделываемое и возделыватель. То есть культура есть целенаправленное воздействие на окультуриваемого. И тот, кто оказывает такое воздействие, намного превосходит того, на кого это воздействие оказывается. Оно может быть только сверху – ибо тому, кому должно подняться, помощь может оказать лишь стоящий на высоте. Древние культы, скажем, греческие мистериальные культы, например, Элевсинские мистерии, в основе которых лежит миф о Деметре и Персефоне, и вели человека «путем зерна», раскрывая перед ним возможности его природы, постигаемые лишь в культе, возвышая человека над ним самим. Культура есть, таким образом, практическое осуществление религии (то есть «связи»), проникающее все мельчайшие поры жизни человека – существа с полностью отказавшими инстинктами (как и тому, кто культивирует породы животных, приходится в первую очередь разрушать их инстинкты – то есть прежде заложенные программы) – и заново структурирующее эту жизнь. Человек не управляется инстинктами – и поэтому он свободен и ответственен. Поэтому он «образ Божий».

Проблема тех, кто считает возможным рассматривать человека лишь как существо «биологическое» именно в том и состоит, что человек никогда не остается на «биологическом» уровне, то есть на уровне того, что можно было бы назвать уровнем «здоровых инстинктов». Мы говорим здесь об общеизвестном. В животном мире взрослые члены одного и того же вида практически никогда не убивают и даже серьезно не калечат друг друга. Бой за самку или территорию – это «бой по правилам», турнир, а не война, не убийство. В животном мире совокупление – это способ продолжения рода: самка, не способная в данный момент зачать, не подпустит к себе самца, да и для самца она не представляет никакого интереса вне периода «брачного сезона». Дикое животное никогда не будет есть, если оно не голодно, или если то, что ему предлагают, вредно. Жизнь с человеком быстро развращает, растлевает, сламывает «добрые инстинкты» – вплоть до известного отсутствия у кокер-спаниелей ощущения сытости, приводящего иногда к гибели от обжорства (недаром глагол cocker (up) по-английски и означает ласкать, баловать, потворствовать, закармливать сладостями). С точки зрения человека, обладающего, как некоторые сейчас с удовольствием говорят, «здоровыми инстинктами», дикие животные – нездорово аскетичны.

Таким образом, человек, следующий, как это принято называть, «зову плоти», вовсе не становится естественным; с точки зрения животного мира он становится противоестественным. Он становится одержимым – алчностью, жадностью, тщеславием, самолюбием, сладострастием, сластолюбием – и свое порабощение этими страстями принимает за свою подвластность инстинкту. Но это обольщение. У человека нет инстинктов. Инстинкт (не путать с рефлексом) – это очень сложная программа поведения, благодаря которой пчелы строят ульи, а муравьи – муравейники, птицы знают дорогу в страну, в которой никогда не бывали, благодаря которой кошка точно знает время овуляции – то есть момент, в который она должна зачинать. И так далее. Инстинкт – это очень жесткая программа поведения, имеющая при этом в виду пользу не индивида, но рода. Поэтому знаменитый немецкий философ Артур Шопенгауэр (1788–1860) («Мир как воля и представление», т. 2, гл. 44 «Метафизика половой любви») находил все же у человека единственный инстинкт – инстинкт подбора полового партнера (на всякий случай обращаю внимание, что это совсем не то, что так называемый «половой инстинкт»). Именно потому, что через наше влечение волит род, волит еще не родившееся поколение, наш выбор слишком часто бывает таким нелепым, и так часто любовь, основывавшаяся, как старались себя убедить брачующиеся, на нравственной близости и духовном родстве, вскоре после своего осуществления оставляет навеки (во времена Шопенгауэра это еще было навеки) скованными общей цепью не просто чужих и безразличных, но глубоко антипатичных друг другу людей. В самом деле, действие этой силы в людях более всего напоминает инстинкт, но и ей человек вполне способен противостоять.

Животные не могут желать вопреки инстинкту. Пчела не может захотеть построить муравейник. Мы не можем нравственно осудить кошку за ее мартовские вопли. Человек не подвластен никакой программе поведения. Как бы ни было сильно одолевающее его влечение, он всегда может выбрать. Он свободен. И поэтому он ответственен. И поэтому он может из крайностей злодейства переходить к крайностям самоотвержения. И поэтому же он способен адаптироваться к изменяющейся среде без процесса видообразования, являющегося, в первую очередь, процессом смены видовой программы. Не говоря уже о том, что с самого начала своей истории, насколько мы ее способны разглядеть, человек характеризуется не приспосабливанием к среде, но приспосабливанием среды к своим потребностям.

Культура научала, как человек должен поступать, чтобы быть человеком, чтобы превзойти себя, а не пасть – не до уровня животного, человек, как мы видели, не способен на этом уровне удержаться, - но гораздо ниже уровня животного. Суть человека в том, чтобы все время превосходить себя. Не бояться, когда страшно, не отступать, когда больно, не сдаваться, когда не по силам… Восходить, восходить, восходить… Христианство указало настоящую цель этому восхождению – «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился».

Теперь представим, что будет, если убрать «воспитывающего», второго члена культурного процесса. Так сказать, «не сжата полоска одна». Ну так она и наводит «грустную думу». Колосья начинают терять свою плодоносность, начинают возвращаться – естественно, с различными боковыми ходами и уклонениями – к первоначальному существованию. Если предположить некоторую их публицистическую активность, то они должны будут даже провозгласить эту свою «невозделанную» природу идеальной и желанной, а остаточные отклонения от нее, которые ведь не так быстро уничтожишь, «неизжитыми комплексами». Это судьба секулярной культуры. Культуры, освободившейся от культивирующего. То есть потерявшей единые цель и смысл. Соответственно, «развивающейся» фрагментарно, но в основном, естественно, – по пути понижения уровня сложности. То есть – по пути разложения. При этом культурный процесс может выглядеть на этой стадии страшно активным – как вообще может быть активным брожение и разложение. Все «культурные достижения» такого процесса будут, при ближайшем рассмотрении, оказываться разрушением или искажением форм прежней культуры, имевших в ней значение и смысл «воспитывающих», «возделывающих». Но это – так сказать, на «передовой» секулярной культуры, в современном искусстве, в постмодернизме, например.

Действительно, кстати, неплохой пример. Ведь существо постмодерна составляет идея вариативности, неокончательности любого действия и процесса. Постмодерн дает возможность герою (или, во всяком случае, читателю), осознавшему, что его ход был тупиковым, вернуться к развилке и пройти еще раз, иным путем (отсюда и любимый, если не единственный, тип пространства в искусстве постмодерна – лабиринт). То есть в основе искусства постмодерна лежит идея выхода из-под власти времени, или, как минимум, из-под власти его линейного поступательного движения; идея, лишающая это искусство серьезности, делающая его игровым (ведь серьезность неизбежно предполагает окончательность выбора, однократность совершения поступка, необратимость жизни). Но ведь в своем наиболее серьезном и целостном виде идея выхода из-под власти времени – это устремление, проблема и достижение христианства. Как проблема – наиболее памятное нам, «культурным людям», по отчаянному воплю Серена Киркегора (1813-1855), знаменитого датского философа-протестанта, жаждавшего «сделать бывшее небывшим»; как достижение – знакомое всякому христианину, приступавшему к таинству исповеди, очищающей человека для новой попытки воистину быть. То есть главная структурообразующая идея, гордость постмодерна, по максимуму делающая его «искусством для искусства» – это поломка и обломок культивирующей человека религиозной формы.

Но в срединном своем существовании секулярная культура, теряя возводящие свои функции, сохраняет «охраняющие»; ее структура «окостеневает» на каждой новой стадии разрушения, становится непререкаемым эталоном для очередного поколения. Отсюда – известный консерватизм «культурных людей», когда каждое поколение удивляется «бескультурью» последующего и воспринимает его «культурные» устремления как деструктивные, разрушительные. Отсюда же – известное, данное Ю.М. Лотманом, определение культуры как антиэнтропийного механизма. «Культурные люди», защищающие изо всех сил «культурные ценности», только не понимают, что секулярное существование культуры – это существование срезанного цветка. Со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Возвращаясь в конце этого раздела к методологии гуманитарных наук, примем во внимание так же и то, что не только способы овладения гуманитарным знанием, но и последствия такого овладения должны будут отличаться от результатов изучения той или иной технической или естественной дисциплины. В последнем случае итогом изучения считается накопление сведений и умение их использовать. То есть изменение происходит по линии того, что мы помним и что мы можем. Реальное овладение гуманитарным знанием приводит к изменению самого познающего. (Здесь необходимо сказать, что как к гуманитарным наукам может применяться – и активно сейчас применяется – методология естественных наук, так и к естественным наукам может быть применена методология гуманитарных наук. Это могло бы дать невиданные результаты – и было бы истинным торжеством человечности – потому что субъект-субъектные отношения больше отвечают истинной сути человека, чем отношения субъект-объектные.) Так вот, при овладении гуманитарным знанием меняется само наше я – как оно всегда меняется, стоит ему в самом деле осуществить субъект-субъктную связь. Истинный результат гуманитарного обучения должен был бы оцениваться не по тестам, а по глазам. Чтобы было понятнее, что имеется в виду, обратимся к примеру из поэмы Ашвагхоши (его имя означает буквально «Голос коня» или «Мелодия, подобная плавному бегу коня»), индийского поэта и драматурга, жившего, очевидно, в I веке нашей эры. В поэме «Буддачарита» («Жизнь Будды»), «одном из самых популярных сочинений в буддийском мире» (Г. Бонгард-Левин. Проповедник, поэт, драматург // Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. Перевод К. Бальмонта. М., 1990. С. 36.), он описывает встречу известного учителя Шарипутры с учениками Будды.

«На тех двоих с восторгом глянул он.

Изящество движений их увидя,

В движеньях их покорственные чувства,

Достоинство размерного их шага,

Поднявши руки, он их вопросил:

“В летах вы млады, в лике же достойны,

Таких, как вы, не видывал я раньше.

Какому послушаете закону?

И кто учитель ваш, что вас учил?

И в чем ученье? Что вы изучили?

Прошу, мои сомненья разрешите”»(Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. Перевод К. Бальмонта. М., 1990. С. 174).

Шарипутра видит их впервые и ничего не знает о новом учении. Но по облику учеников он понимает, что новое учение, по меньшей мере, достойно изучения, а скорее всего – истинно. После того, как ему кратко излагают новое учение, он становится верным последователем Будды. Об истинности учений, оказывается, можно судить по внешнему виду и поведению учеников. Нужно, правда, учесть, что эти двое были лучшими учениками. И об этом тоже можно было судить по их внешнему виду.

О том, что дело обстоит именно так, мы могли бы узнать и не забираясь в Индию. Русское слово «вежливость», «вежество» происходит от корня «ведать» – «знать». И антоним к нему – «невежество». Таким образом, если мы невежливы – мы прежде всего невежественны, у нас ложные представления о мире.

**Много ли в мире религий? «Какая религия истинная»? Почему нам необходимо изучать христианство?**

Количество конкретных религиозных систем, известных на сегодняшний день исчисляют тысячами (а иногда – и десятками тысяч). Во всяком случае, точную цифру назвать, наверное, никто не возьмется. Среди этих систем есть такие, которые исповедуют миллионы людей, а есть и такие, которые существуют в рамках одного племени. Но каждая религиозная система формирует культуру, то есть определяет поведение людей в контактах и связях разных типов, и создает искусство – то есть изображает для своих последователей, не обладающих достаточным духовным зрением то, что видят зрячие. Соответственно, с каким бы народом мы не вступали в контакт, какую бы культуру не стремились изучить, чьим бы искусством не интересовались, наши знания всякий раз будут лишены фундамента, если мы не начнем изучение с соответствующей религиозной системы. Только здесь находят объяснение этические предписания, в системе культуры существующие лишь в виде императивов, не предполагающих вопроса «почему я должен так поступать?» На подобный «неуместный» вопрос культура может ответить только: «так принято» - и сослаться на опыт предков. Только в религиозной системе находят свое объяснение образы и даже технические приемы соответствующего искусства. Но для приступающих к хотя бы самому поверхностному изучению «истории религий», «мировой культуры» и тому подобных курсов непременно встает вопрос: что, собственно, мы изучаем? Историю человеческих заблуждений? Историю постепенного овладения человека некоторой истиной? А может, историю постепенного искажения человеком некоторой истины? Или за каждой религиозной системой стоит своя истина? Как правило, вопрос этот формулируется учащимися следующим образом: «А какая, по-вашему, религия истинная?»

В ответ можно было бы задать следующий вопрос: представьте, что вам показывают карты Африки, Австралии, Южной Америки и спрашивают, какая из них истинная? Казалось бы, ответ очевиден: за каждой религиозной системой стоит своя реальность, как за каждой картой – свой континент. Однако из истории географии мы знаем, что бывали случаи, когда одну и ту же землю разные карты изображали совершенно по-разному; порой картографы считали, что изображают новую землю, в то время как составляли карты уже ранее открытых земель; а случалось, что полагая, что изображают добрую старую Индию, рисовали берега неведомой Америки. Словом, соотношение карты и изображаемой ею земли совсем не так просто, как кажется с первого взгляда. Карты бывают разного масштаба, бывают неточные и точнейшие, бывают – устаревшие (когда изменился рельеф местности), бывают – проективные (когда соответствующие объекты еще не появились). Наконец, бывают карты никогда не бывших земель, «утопий» (то есть «мест, которых нет»), порожденных фантазией их создателей. Таким образом, и религиозные системы, очевидно, соотносятся со стоящей за ними реальностью совсем не просто.

И вот здесь мы можем уяснить себе взаимное отношение слов «религия» и «вера», часто воспринимаемых как просто синонимы. Религия – связь, данная нам опытно, но если мы этой связи не ощущали (если мы в этой земле не бывали), то мы можем познакомиться с нею с помощью разного рода изложений религиозных систем (карт). И вот, глядя на представленную нам карту, мы можем сказать: ерунда, все врут, нет никакой этой Австралии. То есть – отнестись к картографу, к путешественнику, к свидетелю без веры, которая в данном случае будет значить «доверие». Доверие – первый шаг на пути к любому опыту, в том числе и религиозному. Если мы не доверяем нашим предшественникам, нам не придет в голову отправиться в Австралию. При этом, разумеется, наше доверие, если оно возникнет, должно будет выдержать возражения скептиков, не верящих в Австралию, поскольку, как и мы, они там никогда не бывали. Хотя и странно, с точки зрения простой логики, больше доверять тем, кто не видел, чем тем, кто видел, но, поскольку опыт тех, кто не видел, (то есть – отсутствие опыта) совпадает с нашим, у нас всегда будет большой соблазн поверить именно им.

Но, предположим, мы отнеслись к свидетельству с доверием и отправились в Австралию, веря, что она существует. Однако путь туда может оказаться неблизким и нелегким. И вот тут понадобится и вступит в действие вторая составляющая веры –верность. Доверие нужно, чтобы начать путь, чтобы пройти его до конца – необходима верность, преодолевающая усталость, трудности и, наконец, сомнения: если Австралии нет и за тем поворотом, и за тем, и за тем – так, может, ее и правда, совсем нет? И точнейшие карты и планы тут не помогут: даже отыскивая всего-навсего улицу в родном городе в первый раз, можно и заблудиться и отчаяться и решить, что ее и совсем тут не бывало. И путь, который в десятый раз мы пройдем, не заметив, в первый раз покажется долгим-долгим.

И лишь достигнув Австралии, мы обретем третью составляющую веры – уверенность. Уверенность, потому что мы теперь знаем, что она есть, и даже если мы окажемся далеко-далеко от нее, даже если мы окажемся среди людей, которые никогда не видели Австралии и не верят в ее существование, мы не утратим веры – потому что она уже не доверие и не верность только, но – знание. Как можно заставить меня не верить в Австралию, если я там был? Сам?!

Таким образом, вера как доверие заставляет нас выйти в путь, вера как верность заставляет нас пройти его до конца, вера как уверенность сохраняет в нас знание о вещах, не всегда непосредственно данных нам в опыте. Вера приводит нас к религии – осуществляющейся, актуальной связи, встрече (ведь обычно-то мы, на самом деле, ищем не землю, не место, но кого-то, кто живет в этой земле, и для кого мы готовы бросить свое привычное место обитания), вера сохраняет для нас опыт, в такой встрече полученный. И приведя нас к религии, вера переходит на новую ступень: теперь доверие – это доверие к Тому, с Кем мы встретились, верность – это верность Ему, и уверенность – это уверенность в Нем, то есть – в Его верности и доверии. Вера, из веры во что-то, становится верой Кому-то. Такая вера действительно синоним религии.

Итак, чтобы хоть в какой-то степени уяснить для себя, как соотносится та или иная карта с местностью, ею описываемой, необходимо некоторое первоначальное доверие к ее составителю. Потом, когда (и – если) у нас появится опыт, мы сможем оценить ее истинность и, может быть, даже поправить ее. Но странно было бы начинать с исправления карты местности, о которой мы до сего момента не очень-то – не то чтобы знали, мы все об этом кое-что знаем – но не очень-то задумывались.

Однако, собираясь отправиться в путь, все же не худо было бы попытаться определить, каким картам можно доверять в первую очередь, на какие свидетельства полагаться. Пытаясь это выяснить, мы обнаружим, что сами свидетельства с очевидностью делятся на две категории.

Во-первых, есть большая группа «карт», очень логичных в своем построении, внутренне не противоречивых, но и, кроме того, совпадающих между собой в основных чертах, но и – еще – аналогичных в какой-то мере нашему повседневному опыту. Казалось бы, совпадение свидетельств должно служить одним из надежнейших способов верификации (т. е. – проверки на истинность). Однако здесь есть опасность: стройность и непротиворечивость системы может свидетельствовать о возможности ее выведения исключительно логически, без соответствующего опыта, или, вернее, исключительно из соответствующего повседневного опыта, по аналогии с ним. В этом случае и совпадение свидетельств не есть убедительное свидетельство – основываясь на повседневном опыте, сублимируя его (т.е. «возводя», проецируя на более высокие уровни реальности) и повторяя общие для человеческого сознания логические схемы, сходные в основных чертах, аналогичные системы может построить большое количество людей, не имеющих никакого отношения к действительной связи (т.е. – религии).

Во-вторых, есть «карты», поражающие необычностью «рельефа», и, представляется, что это одно из сильнейших доказательств в пользу их истинности: если этого нельзя придумать, значит, это можно только увидеть. И в этом смысле знаменитое высказывание Тертуллиана (II-III век н.э.): «credo quia absurdum est» («верую, ибо нелепо») – не парадоксально, но жестко логично: если проповедуется очевидная – с точки зрения нашего здравого смысла – нелепица, то в это, по меньшей мере, стоит вглядеться, потому что придумывают обычно гораздо более приемлемые с точки зрения здравого смысла вещи.

Но необычность рельефа может оказаться и фантазией; это, в принципе, всегда поддается выявлению, в силу известного факта: наша фантазия может только комбинировать имеющиеся в опыте вещи, поэтому если мы сталкиваемся с весьма необычной комбинацией вещей, однако, имеющихся в повседневном опыте, то скорее всего перед нами учение, в значительной степени поврежденное фантазией его основоположников и последователей. Таким образом, вне опыта нельзя считать верифицированными ни религии первого рода (их называют «естественные»), ни религии второго рода (религии откровения). Только сами побывав в Австралии, мы убедимся наверняка, что она существует. Но, повторю, чтобы хотя бы когда-нибудь надеяться до нее добраться, необходимо доверять свидетельствам путешественников. Особенно, если они стремятся побывать в этой Австралии снова и снова.

Существует еще одна возможность убедиться опытно в религиозных истинах. Ведь Тот (или те), с Кем ищут обрести связь, может не ждать нас в «Австралии», а пойти нам навстречу. Более того, как правило, Он (они – тоже) это делает. Он прибывает в гораздо более обыкновенное для нас место, входит внезапно в область нашего повседневного опыта – с тем, чтобы дать нам опыт встречи. Этого опыта может хватить на всю жизнь, в том смысле, что последователь данного религиозного учения, погруженный в заботы мира сего, как бы говорит себе: «Мне некогда сейчас добираться до этой Австралии, но я знаю, что она есть, потому что я встретился с Тем, Кто меня там ждет. Я ничего не знаю об этой земле, но в состоявшейся встрече был залог новой встречи. Значит, я должен быть хотя бы готов к путешествию. Ну, или хотя бы не очень неготов». Таких людей мы – заинтересованные в интеллектуальном знании – часто обвиняем в «незнании» основ своей веры, например, в «бытовом православии» и т.д. Но они, не зная, скажем, «рельефа Австралии», и, возможно, в отличие от нас, даже не сделав никогда попытки добыть себе хорошую «карту», тем не менее, в каком-то смысле, знают больше – они опытно знают, что Австралия точно есть, и знают Того (не «о Том», а Того), с Кем должны там встретиться. И это знание определенным образом изменяет их жизнь.

Среди них есть и такие, кто, раз пережив радость встречи, никогда ее не утрачивал, силою духа, простотой и верой удержав этот лучезарный миг и пребывая в нем. Им тоже зачастую не приходило в голову раздобыть «карту», вникать в учение – зачем знать дорогу туда, где ты и так находишься? Об одном из таких «простецов», которым незнание в нашем смысле слова не мешало жить в постоянном присутствии чуда, рассказывает афонский старец Паисий: «Когда я был еще новоначальным монахом и жил в Эсфигменском монастыре, благочестивый отец Дорофей рассказывал мне, что в монастырский приют приходил помогать старчик, имевший такую простоту, что считал Вознесение, являвшееся престольным праздником этой обители, одной из великий святых, как, например, святая Варвара. [Греческое слово Άνάληψη (Аналипси) – Вознесение – относится к женскому роду, поэтому старец принял его за имя святой.] Поэтому, молясь по четкам, он читал и такую молитву: “Святая Божия, моли Бога о нас!” Однажды в приют пришел больной брат [братом называется всякий монашествующий, это не имеет отношения к кровному родству. – Т.К.], однако в тот момент там не нашлось пищи, чтобы он мог ею подкрепиться. Тогда наш старчик быстренько сбежал по ступенькам вниз, спустился в подвал, просунул через окошко, выходившее на море, руки и попросил: “Святая моя Аналипсия, подай мне рыбку для брата!” И, о чудо! Большая рыбина вдруг выпрыгнула из воды прямо ему в руки. Он же, как ни в чем не бывало взял ее и, радуясь, приготовил ее в утешение своем брату». (Старец Паисий. Отцы-Святогорцы и Святогорские истории. Перевод с новогреческого Сергея Говоруна. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2001. С. 7-8.) В этой истории, кстати, ясно видно и отличие молитвы (прошения) от заклинания и заговора. В последнем случае необходимо знать точные имена вещей, действующих именно в этой сфере (причем заклинатель может даже утрачивать представление о сущностях, стоящих за именами: пока он знает и верно называет имена, заговор работает). В молитве же можно обращаться к сущности, ощущаемой и знаемой сердцем, произвольно именуя ее – именно потому, что это оклик и просьба (в конце концов, прося помощи у незнакомого человека, обращаясь к его человечности, мы можем его окликнуть и просто: «Эй!»; вряд ли, однако, он откликнется на это «Эй!», если мы хотим его к чему-нибудь принудить).

Ну а избранные, пережив встречу, уже не могут оставаться в разлуке. И они-то чаще всего и слышат, как в сказке: «А теперь ищи Меня за тридевять земель в тридесятом царстве». Потому что присутствие Того, с Кем встречаются во встрече, связь с Ним обставлены рядом условий, и, нарушив эти условия (иногда нам непонятные), мы лишаемся этой связи. Сказки, кстати сказать, вообще, сообщают нам очень глубокие и жизненно важные вещи, мы еще будем об этом говорить. И избранным приходится добираться до «Австралии», чтобы там обрести Того, Кого безрассудно от себя удалили. И им приходится, как невесте Финиста-ясна сокола, семь пар железных сапог износить, семь железных посохов источить, семь железных хлебов изглодать. Потому что первая встреча – подарок, вторая – заслуга.

Однако нам необходимо понять – в силу задач нашего курса – не почему нам надо стать «религиозными» (этого никто нам предписать и от нас потребовать не может), и, вообще-то даже, не как становятся религиозными (хотя это, безусловно, входит в свод знаний о религии), а почему нам нужно, необходимо даже, изучать религиозные системы, и особенно – христианство.

Как уже сказано было выше, религия определяет собой соответствующие культуру и искусство. Как опять-таки сказано было выше, даже секулярная культура может «развиваться» лишь за счет трансформации, переработки того, что уже вошло в фонд культуры «религиозной». Мы с вами – часть европейского мира, чья культура, чье искусство возникли на почве христианства. Если, изучая всякий народ, нужно начинать с его религии, то уж тем более о самих себе нужно знать основополагающие вещи. Не зная христианства, мы будем просто патологически безграмотны в области нашей собственной культуры. Мы даже детскую книжку – вовсе не «религиозную» - не сможем правильно понять (я уж не говорю, например, о всем массиве европейской живописи V-XVI веков, там это очевидно). Но вот, например, «Приключения Тома Сойера» Марка Твена (1835-1910). В одной из ударных сцен романа рассказывается, как Том, нерадивый ученик, решив получить в подарок Библию, которую давали детям, проявившим усердие в изучении Писания (им за каждый выученный отрывок давали определенного цвета билетики), выменял на разные штуки, типа мраморных шариков, кучу билетиков, которых хватало на право получения Библии. И вот, под завистливое шипение расстроенных соучеников, понимающих, что своим легкомысленным обменом они способствовали возвышению этого неуча, задиры и противного мальчишки, Том поднимается к кафедре, чтобы получить Библию. Пастор восхваляет его и, для демонстрации его блистательных знаний присутствующим, задает ему вопрос: «Как звали первозванных апостолов?» И получает ответ: «Давид и Голиаф». Марк Твен, естественно, ничего далее не поясняя, пишет: «Задернем завесу над этой плачевной сценой». По замыслу автора, здесь читатели должны просто животы надорвать от смеха. Но современный российский (а тем более – бывший советский) школьник зачастую лишь смутно догадывается, что Том, наверное, ответил неправильно. Потому что он сам не знает имен первозванных апостолов, и часто совсем не имеет представления о том, кто такие Давид и Голиаф. Теперь представьте, если уж Марка Твена невозможно прочитать, не зная ничего о христианстве, то что говорить о литературе нашего родного XIX века, где речь только о христианстве и идет, где его то отстаивают, то проповедуют, то оспаривают, то ниспровергают, то высмеивают, то создают, в противовес ему, новые учения, но, во всяком случае, не отрываются от него буквально ни на шаг и ни на минуту, при этом, как и Марк Твен, зачастую не находя нужным даже пояснять, о чем идет речь – ведь христианство было единым фондом европейской культуры, то есть обращение к нему предполагалось всем понятным по умолчанию? Получается, если мы не знаем христианства, то мы зря изучали русскую литературу в 8-10 классах – мы там ничего не поняли, а кое-что поняли прямо-таки наоборот. Если мы не знаем христианства, для нас недоступна европейская и русская живопись даже на стадии своего секулярного существования. Искусство – язык, говорящий нам о религиозной системе, лежащей в его основании (или о разрушающейся им и в нем религиозной системе). Искусство – всегда послание, порою просто письмо, адресованное нам, направленное нам сквозь пространство и время. Изучая искусство и игнорируя при этом формирующую его религию, мы поступаем так, словно интересуемся красотой почерка и правильностью наклона букв, но даже не задумываемся о том, что, собственно, в этом письме написано?

**Религии мира. Классификация религий**

Как уже было сказано, подсчитать религиозные системы довольно-таки затруднительно. Несколько проще их классифицировать. И о первом фундаментальном разделении мы уже упоминали: религии делятся на естественные религии и религии откровения.

Естественные религии предполагают строгую логику взаимоотношений внутри мироздания, позволяющую тому, кто эту логику постиг, вмешиваться в нее по своему усмотрению, но в соответствии с существующими здесь законами. Мироздание, с точки зрения естественных религий, представляет собой самозамкнутую систему, можно сказать – единый организм, где все связано со всем. Творящий субъект, как правило, находится внутри неоформленного мира (хаоса, нуна – водяного хаоса (Египет), абзу – первоначальной водяной бездны (Шумер)), представляет собой некую самозародившуюся (или – саму себя породившую) активную его часть. Далее он оформляет мыслью, волей, словом и (или) действием некие предсуществующие в хаосе сущности, отделяет их друг от друга, создает из хаоса космос («космос» по-гречески – «краса», «честь», «слава», и собственно «порядок»). Учения естественных религий известны нам как магические учения. Магия – наука естественных религий, по всем основным положениям совпадающая с известной нам позитивной, секулярной, атеистической наукой, но только распространяющая принцип причинности на гораздо большую сферу. Если для человека внутри позитивной науки слова «случай» и «совпадение» играют довольно значительную роль в объяснении мироздания, то внутри магического мировидения разговоры о случае и совпадении бессмысленны. Все, что происходит, неслучайно, все имеет свою причину в предшествующих явлениях, и одновременно все явления всегда являются результатом намеренного (иногда неосторожного, совершённого по недостаточному знанию и т.д., но все равно намеренного) волеизъявления. То есть происходящее в мире есть результат совокупности действий (в том числе – мысленных) волящих существ. Следовательно, за происходящее всегда кто-то ответственен.

Причем, ответственность эта – вовсе не, так сказать, «морального» свойства. Ответственность за нанесение ущерба мирозданию, за нарушение космического порядка ложится на преступника как «нечистота», «скверна», как болезнь, причем болезнь эта – заразная. Словно из трещины поврежденного космоса на повредившего его наползает нечто, и это нечто имеет свойство распространяться на окружающее нарушителя человеческое сообщество и на все, этому сообществу принадлежащее. Миазма – так называли это нечто древние греки, представлявшие его в виде живого существа, – поражает прежде всего родичей преступника, а затем – город (см.: С.Я. Лурье. История Древней Греции. Ч. 1. Л., 1940. С. 89). Внешним образом миазма – кровоточащая и гноящаяся рана мироздания – проявляется в болезнях, поветриях, моровых язвах, в недородах, в бесплодии земли, женщин и скота, или в рождении ими уродов, или инородных существ, в засухах, землетрясениях, извержениях вулканов, бурях, губящих корабли на море, и водах, наступающих на прибрежные поселения, в раздорах и войнах. Нарушенный порядок мироздания необходимо восстановить, закрыть трещину, выпускающую миазму. Но эта трещина теснейшим образом связана с преступником. Соответственно, для того чтобы не подвергать опасности семью и город, преступника, прежде всего, следовало удалить. Он отправлялся в место, где его могли очистить. Места, где производились очищения (храмы, рощи, источники, посвященные богам, где очищение производили сами боги, или некоторые города, где очищение мог производить глава города; в любом случае, это, по преимуществу, должно было быть не место совершения преступления, так как оно – «больное», наиболее пострадавшее от преступления, «слабое место» мироздания), так вот, места, где производилось очищение, и лица, очищение совершающие, обладали разной мощью. Поэтому порой преступнику отказывали в очищении, отсылая его дальше, – чтобы не пострадали те, кто взялся одолеть миазму и не справился с задачей. (Так, Ореста, например, после совершенного матереубийства, не смог очистить даже Аполлон в Дельфах; герой нашел очищение только в Афинах – см. трилогию «отца трагедии» Эсхила (ок. 525 – 456 гг. до н. э.; Афины) «Орестея» (458 г. до н. э.; «Агамемнон», «Хоэфоры» («Жертвы у гроба»); «Эвмениды»)). В случае, если не находилось способного очистить от преступления, преступник, очевидно, должен был умереть – только так закрывалась щель, пропускающая миазму. Поэтому смертная казнь в культурах, возникших на основе естественных религий была не возмездием, не местью общества, не способом избавиться от новых возможных преступлений, но последним средством прекратить продолжающееся разрушительное действие в мироздании уже совершенного преступления.

Самым страшным преступлением было убийство: человека, родственника, бога (животного, являющегося одним из воплощений божества – таких преступников в Египте казнили непременно, никакое очищение не представлялось возможным). Соответственно, понятно, что вообще разумели под преступлением – ущерб жизни, превращение живого в мертвое без восходящей пользы, то есть – не для поддержания и укрепления жизни более совершенного существа. Очистительный обряд для убийцы у греков состоял в следующем: руки убийцы обливали кровью животного (поросенка) и затем обтирали, освобождая от кровяного греха; потом совершали жертвы и молитвы оскорбленному божеству (см.: В.В. Латышев. Очерк греческих древностей. Ч. 2. СПб., 1899. С. 78). Поросенок связан с рождением, размножением, воспроизводящей силой, с, так сказать, даже неумеренным разрастанием жизни, жизненной ткани, плоти (см. об этом: Геродот. История. М., 1993. С. 95-96). Очевидно, именно поэтому его кровь использовалась для того, чтобы смыть ею последствия разрушения, ущерба жизни.

Вообще, в магической практике, связь с вещами и воздействие на вещи совершается посредством слова или символа. Это значит, что когда мы употребляем слово «молитвы» применительно к магической культуре, мы разумеем под ним совсем не то, что разумеется под этим словом, например, в христианской культуре. В магической культуре мы имеем дело, как правило, не с молитвой, а с заклинанием, в котором необыкновенную важность имеет знание и правильное произнесение точного слова. Важен, также, и правильный порядок слов, и отсутствие пропусков. Слово лежит в основе существования всякой вещи, вещь создана именем (впрочем, магическая культура скорее помнит о том, что вещь вызвана в существование именем), имя есть как бы энергийная основа (если и не генетический код вещи, как в религии откровения, то, как минимум, код, вскрывающий вещь, дающий доступ к самым основам ее бытия), поэтому слово рассматривается как чрезвычайно могучее орудие непосредственного воздействия на вещь, человека, бога (стихийного духа), как средство обновления и восстановления или, напротив, разрушения вещи. Соответственно, владение истинным именем вещи дает магу абсолютную власть над ней. Власть над вещью дает также обладание символом, образом или частью этой вещи.

Таким образом, «молитва» в системе естественных религий есть не просьба, а, скорее, принуждение: взывание к действию того или иного оговариваемого в заговоре закона или обращение к прецеденту (так, например, египетская молитва к Изиде об исцелении от того или другого заболевания строится как пересказ мифа об отравлении и исцелении Ра и завершается прошением об исцелении и этого болящего). Верно произнесенное заклинание, заговор действуют автоматически. Если они не действуют, несмотря на правильное исполнение, - это симптом очень серьезных нарушений в системе мироздания, какого-то основательного повреждения мира.

Жертва в системе естественных религий есть своего рода механизм запуска обмена веществ в организме вселенной. В принципе жертвы осуществляется закон сохранения энергии. Приносящий жертву действует по известному принципу: «Даю, чтобы дал (мне)». То есть, если молитва в естественных религиях – это, скорее, принуждение, то жертва здесь – род договора, за невыполнение которого к принявшему жертву божеству (стихийному духу) могут быть применены «санкции». «Жрети» – «жрати», то есть поедать, питаться, кормить. Жертва (например, в индуизме) дает солнцу силу восходить, светить, греть, животворить. Жертва необходима для правильного хода всех процессов в мироздании. Правильный цикл жертв совершался постоянно. В случае повреждений мироздания требовались особые жертвы, несущие исцеляющую энергию поврежденному месту. Жертва бывает «восходящей» и «нисходящей». Восходящая жертва – это жертва низшим для высшего, частным для всеобщего. Растительная и животная жертва богам (духам стихий), чтобы они осуществляли свои функции в мироздании. Человеческая жертва богам (духам стихий или падшим духам) – наиболее действенная, применявшаяся практически во всех языческих культах – где в исключительных случаях, а где – как постоянный и необходимый элемент культа. Нисходящая жертва – жертва высшего существа, бога, отдающегося людям. Как правило, такая жертва связана в мифах с основанием того или иного племени, той или иной земли, с ее устроением – то есть, с неким очередным этапом созидания, творения.

Религии откровения предполагают принципиальную двойственность реальности: воздействие на мироздание из-за пределов мироздания, и первоначальное творение мироздания внеположным ему Творцом. Если в естественных религиях творящий субъект созидает мир из некоей преднаходимой субстанции, сам являясь, по сути, ее активной волящей частью, то в религиях откровения Творец принципиально отличен от творения, Он – другое, и Он творит мироздание из ничего, посредством Слова, не оформляя преднаходимые сущности, но впервые созидая их актом произнесения. Когда египетский Ра говорит: «Я воссуществовал и воссуществовали существования…» - он лишь свидетельствует об одномоментном начале ощущения своего бытия и бытия окружающих его сущностей; представляется, что здесь происходит нечто аналогичное пробуждению спящей царевны: слуги, животные, растения – весь мир замка, существующий и до ее пробуждения, обретает жизнь лишь в тот момент, когда проходит сковывавший ее сон. Или австралийские Первопредки, выходящие во внешний мир как бы из «потайных комнат» мироздания для того, чтобы выпестовать и сделать вещами этого мира некую зародышевую икру, присутствующую во внешнем мире. Они «работники» мироздания, но совсем не первопричина его бытия. Они лишь приводят, как и в предыдущем случае, мир к актуальному существованию.

Совершенно иная ситуация описана в Евангелии от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 1-3). Перед нами действительно начало бытия мира, впервые возникающего из Божьего Слова. Причем, полагая начало бытию, Божие Слово как бы является гарантом истинности этого бытия – вплоть до возможной его автономности. Творение, если пожелает, может существовать отдельно и обособленно от Творца. Именно в этом случае оно превращается в замкнутую систему, целиком связанную законом причинности – как в естественных религиях. В замкнутой системе торжествует необходимость. В случае же действия в творении внеположного ему Творца мы имеем дело с открытой системой, где «законы природы» не работают автоматически, принудительно. Аналогия здесь проста: споткнувшийся ребенок – по законам природы – должен упасть, но его охраняют от падений материнские руки.

В религии откровения совершенно иной статус приобретает молитва. Она уже ни в коем случае не является принудительным заклинанием. Она перестает быть механизмом «включения» того или иного закона. Она становится обращением, просьбой, благодарением. Но, более того, – молитва становится соработничеством с Творцом, «разрешением» Творцу действовать, проводником для действия Творца, внеположного мирозданию и чтящего его автономию. Но, соответственно, молитва и не исполняется как заклинание – автоматически. Вообще, всякий автоматизм в религии откровения исчезает. Откровение, прежде всего несет человеку великую весть – о его свободе.

Соответственно этому меняется и статус жертвы. В свете преизбыточествующей благодати, изливающейся на мир внеположным ему Творцом, исчезает идея восходящей жертвы как двигателя мироздания. Прекращается «пожирание», неизбежное для функционирования автономного мира, символом которого является уроборос: змей или дракон, пожирающий собственный хвост – образ круговорота материи, уничтожающего уже рожденное для того, чтобы породить следующих, обреченных на уничтожение. В мире религии откровения – даже прежде Боговоплощения – воцаряется преимущественная идея нисходящей жертвы, на которую творение может ответить достойно только одним – благодарно приняв ее: «Что воздам Господеви о всех, яже воздаде ми? Чашу спасения прииму и имя Господне призову…» («Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне? Чашу спасения прииму и имя Господне призову») (Пс. 115, 3-4). Прежняя, ветхая жертва имеет в религии откровения воспитательное или прообразовательное значение.

Если естественные религии в своих учениях строго логичны и согласуются в своих фундаментальных утверждениях с логикой нашего повседневного опыта, говоря нам о связях внутри автономного мироздания, то религии откровения, несущие нам весть из-за границ мира, предлагающие творению связь с запредельным Творцом, сообщают истины, не выводимые из опыта, и тем не менее, вопреки их противоречию законам автономного мироздания, принимаемые человеческим сердцем как чаемые и ожидаемые.

Для естественных религий характерно разделение на эзотерический и экзотерический пласты. Экзотерический (внешний) слой религии, обращенный к непосвященным, к профанам, – это знакомая нам мифология, часто предстающая перед нами как набор забавных или устрашающих сказаний о тех или иных событиях и происшествиях, всегда связанных, однако, с возникновением тех или иных частей и вещей мира. «Миф – развернутое магическое имя» – говорит А.Ф. Лосев (см.: А.Ф. Лосев. Диалектика мифа // А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. М., 1990. С.393-599). И любой миф повествует о том, как имя разворачивается в новую, небывалую вещь. Например, миф о Нарциссе. На экзотерическом уровне миф рассказывает о необыкновенно красивом юноше, Нарциссе, отвергавшем любовь всех окрестных нимф и не находившем нигде достойного предмета своей любви. Это продолжалось до тех пор, пока, глядя в спокойную водную гладь, он не увидел своего собственного отражения. Он полюбил безмерно то, что предстало его глазам: прекрасную форму, отраженную водой, и в точности отвечающую всем его тайным желаниям и неясным ему самому томлениям. И, устремясь к тому, что стало предметом его любви, - к себе самому, своему собственному отражению, он сгинул, утонул в воде, а на берегу, пестуемый неутешными нимфами (особенно нимфой Эхо, самой беззаветно влюбленной), вырос новый прекрасный цветок, известный нам под именем нарцисса. Характерно, что миф продолжает свою творческую деятельность в разных временах. Так, в ХХ веке появился, обнаруженный Зигмундом Фрейдом, психологический комплекс самовлюбленности, названный «нарциссизмом».

В самом своем «внешнем», экзотерическом облике мифология вырождается в сказку. Сказка по отношению к мифу – примерно то же, что мораль по отношению к религии. Мораль императивно говорит о законах жизни человека среди людей, о правилах поведения в обществе, но никогда не отвечает на вопросы «почему?» и «зачем?» (если мораль в своей плоскости берется отвечать на вопрос «зачем?», то ответы ее оказываются вдруг на редкость прагматичны, циничны, можно сказать, аморальны). Ответить на эти вопросы адекватно способна лишь религия.

Так же и сказка. Она говорит о законах жизни человека в мироздании, но о происхождении этих законов – а именно об этом говорит миф – она как бы не помнит. В сказке корни и концы утеряны, или, во всяком случае, слишком хорошо укрыты, и потому она тоже часто предстает прагматичной, циничной, можно сказать – аморальной. Миф говорит о законах бытия. Сказка – о правилах поведения, позволяющих не нарушать эти законы, и, соответственно, комфортно существовать. Миф строит вертикаль мироздания, сказка – ее горизонтальную проекцию. Но, вдумавшись в сказку, мы всегда можем взойти к мифу.

Эзотерический пласт, глубина религии – то, что доступно лишь посвященным. Истинное значение того, что скрывалось в мифе, открывалось в мистериях. Одно из эзотерических толкований мифа о Нарциссе, говорит о воплощении души – вольной, могучей, всезнающей, бессмертной, в тело – ограниченное во всех смыслах, смертное, тленное. Единственное, что не дано душе – мир чувственных форм, преходящих, но прекрасных. Душа жаждет обрести свой образ, томится по нему, еще не зная его, и, завидев свое отражение в материальном мире, узрев возможность воплощения себя в веществе, увидев точное соответствие всем своим свойствам в образе, – устремляется к нему неодолимо, входит в него, и – погребает себя в тленном веществе, заключает себя в клетку тела – вплоть до освобождения, которое несет смерть. Так за забавной (хотя и трагичной) историей о влюбившемся в самого себя юноше встает откровение о путях человека в мироздании, о причине его рождения, о его всегда ощущаемой им самим двойственности, о том, что он есть не то, что он есть – не тело, которое мы, профаны, с наибольшей готовностью отождествляем с понятием «я»; что тело – лишь образ, но, одновременно, и могила светлого духа.

В религиях откровения деление на эзотерический и экзотерический пласты упраздняется; «раздирается завеса в храме», что скрывала «святая святых» (это знамение сопровождало смерть Иисуса на кресте: «Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух. И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святый град и явились многим» (Мф. 27, 50–53)). В религиях откровения все люди оказываются призваны к познанию пути спасения и к его осуществлению.

Естественные религии – это, во всяком случае, до возникновения христианства, то же, что и языческие религии. К религиям откровения традиционно относятся авраамические религии: иудаизм, христианство, ислам. Категориально языческим религиям логично было бы противопоставить религии мировые.

«Язык» (слав.) - то же, что и «народ». Таким образом, языческие религии – это прежде всего религии определенного народа. Связь религии с происхождением человека, как бы автоматическая принадлежность по рождению к определенному религиозному единству естественна для языческой религии. Она объясняется тем, что всякий народ прежде всего сообщается со стихийными духами, близкими ему в пространстве и связанными с ним во времени (как духи-прародители, например). Они и составляют народный «пантеон» (греч. – «все боги»). Соответственно, как правило, к языческой религии нельзя примкнуть, присоединиться извне, как нельзя изменить кровь, текущую в жилах. Общность, или, вернее, сходство ряда божеств в различных народных пантеонах, приписываемое заимствованию (или единому культурному источнику), проще объясняется наличием – помимо локальных – вселенских стихийных духов, чьи лики лишь незначительно изменяются в их явлениях в разных пространствах и временах. Единство символического языка разных народов также проще объяснить единством стоящей за ним реальности, чем заимствованиями, иногда могущими быть осуществленными лишь чрезвычайно сложным путем. Например, уже упоминавшийся нами поросенок, кровью которого очищали от убийства в Греции. Сказание о смерти Будды сообщает, что смерть учителя наступила в результате съедения им несвежей поросятины, которую приготовил для него и учеников один их почитатель. Будда, зная об опасности, им угрожающей, и не желая обидеть хозяина, попросил всю свинину себе и съел ее один, защитив тем самым своих учеников от вредного воздействия – плохого мяса? – да, но и единой стихии плоти, подверженной тлению и разложению. Одновременно он соединил свою бренную оболочку с общей плотью, вернув ее «по принадлежности» в момент, когда окончательно вступил на дорогу, ведущую за пределы колеса сансары – круговорота плоти. В столь разных эмпирических действиях абсолютно очевидно единство значения символа, переводящего эти действия в иной, религиозный, план, так, словно символический язык – тот самый язык, которым пользовались все народы до строительства вавилонской башни. Но тот язык был языком Адама, нарекавшего имена всякой твари, то есть – «генетическим кодом» бытия. Потому что когда Адам давал имена животным, он должен был так постичь существо предстоящей перед ним твари, чтобы изнутри его родилось то слово, которым была сотворена тварь. Имя не нарекалось, а узнавалось, понималось, «прочитывалось» в творении. И прочтенное в творении слово было словом творящим, в своем нисходящем развитии создававшим основу для магических практик. Слово же магических практик всегда символично, так как имеет в виду вещь, связывающую два плана бытия, присутствующую в них обоих, являясь одновременно эмпирической вещью в эмпирическом плане и чем-то иным на бытийном уровне.

Языческим религиям естественно свойствен политеизм (многобожие), поскольку связь в них осуществляется с множеством духов стихий и иных духов, с которыми непосредственно сталкивается человек в процессе жизнедеятельности и к которым обращается по мере надобности, в соответствии с их функциями в мироздании. Политеизм давно уже даже позитивистской наукой не считается первичной, исходной формой религии. Практически во всех политеистических религиях обнаружено так называемое «отдыхающее божество», бог, сотворивший мир и с тех пор не принимающий участие в его делах. Характерно, что к нему обращаются в исключительных случаях, когда все «возможности» привычных божеств (духов стихий) уже исчерпаны, или когда бедствие достигает масштабов, очевидно не соотносимых с могуществом стихийных духов. Таким образом, мы наблюдаем в политеизме редукцию монотеизма (единобожия), причина которой вполне уясняется следующей аналогией. Представьте себе, что нам нужно починить канализацию в доме, или произвести какое-то подобное действие, осуществить которое мы сами не способны. Будем ли мы обращаться за помощью к царю (к президенту)? Нет, мы обратимся к соответствующему специалисту или в соответствующее управление (скажем, в ЖЭК). По этой простой логике действовали и люди, глаза которых уже не глядели в небо, но были прикованы к повседневным жизненным заботам. Они обращались к «специалистам» или в «соответствующее управление» с просьбой (или требованием) разрешить соответствующую проблему. Наиболее очевидна эта логика в шаманстве, где нужный дух может буквально одолеваться шаманом и принуждаться им к совершению необходимых действий. Брахман в индуизме так же почитается выше и могущественнее бога в структуре мироздания. Но с пути «соперничества» с духами за главенство человек постепенно сбивался на путь поклонения и почитания их, окончательно унижая свое изначальное достоинство «хозяина и хранителя» мироздания, попадая в рабство природным (стихийным) силам и законам, а порой, продолжая линию нисхождения, «связываясь» с низшими могучими духами, «развязываемыми» его поклонением для действия в мире. В сказках этот сюжет отразился в рассказе о запертом в замке Василисы Премудрой змее или Кощее бессмертном, выпускаемом незадачливым, неуместно жалостливым или амбициозным Иваном Царевичем. В известных нам религиях наиболее очевидно эта связь осуществлялась в Финикии и ее колониях. Карфаген был так ненавистен Риму вовсе не только как торговый соперник. Сама земля «Нового города» была осквернена детскими жертвами, приносимыми в промышленных масштабах, и именно поэтому римляне не только разрушили карфагенские стены, но вспахали землю города, засеяв ее солью, как бы запретив на время родить земле, в которой действовали низшие духи. Необходимо констатировать одно – забывая Творца, человек всегда в конце концов забывает и об истинной иерархии мироздания и о своем истинном месте в нем. Испытывая потребность поклониться кому-то, Кого он не помнит, он поклоняется тем, кто заслоняет от него Творца, кто находится ниже него, человека, призванного «судить ангелов», - и извращает тем самым миропорядок, подчиняя высшее низшему. Характерно, что катехизис епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) определяет грех как «подчинение высшего низшему». Отсюда понятно, что подобное извращение миропорядка – грех по преимуществу и источник всякого греха. (См.: Епископ Александр Семенов-Тян-Шанский. Православный катехизис. Второе издание. Б.м. Б.д.)

Мировые религии: христианство, буддизм, ислам. Мировым потенциалом обладала и религия Ветхого завета до пришествия Христова. Иудаизм (религия Ветхого завета после пришествия Христова) теряет мировые потенции; мощный прозелитизм, продолжавший по инерции существовать и по пришествии Христовом, постепенно истощается: иудаизм, по сути, превращается в религию народа. Мировые религии – это религии пути спасения. Если языческие религии замыкают человека в определенном локусе (месте), предполагающем соединение разных уровней реальности в пределах замкнутого в себе мироздания (это земля, на которой живет народ (характерно, что согнанный со своего места насильственно, народ несет с собой свою землю, в ней хоронят умерших на пути, ее высыпают в основание новых поселений); это и подземное царство, куда уходят мертвые – и откуда они возвращаются путем нового рождения, или иным образом продолжают участвовать в жизни рода), то мировые религии предлагают путь выхода за пределы мироздания, автономного от Творца, путь к соединению с тем, что есть истинная жизнь. Поскольку такие религии есть не «место», но «путь», предполагают не пребывание, но восхождение, то к ним, в принципе, может присоединиться всякий, желающий спасения и верящий в то, что обретет чаемое спасение именно на этом пути. Языческие религии, как уже было сказано, – религии политеистические; мировые религии – монотеистические или атеистические.

Монотеизм составляет существо религии Ветхого завета (иудаизма), христианства, ислама. Монотеизм есть откровение Бога Творца, взыскующего человека, доходящее до человечества сквозь все уровни и слои стихийных и иных духов – богов политеизма. В политеизме – утверждают монотеистические религии – человек поклонился сотворенному, что означает не только то, что он поклонился идолам, сделанным его собственными руками, но и то, что он поклонился твари вместо Творца, сотворенным духам вместо единого Бога. Поэтому монотеистические религии первоначально кладут жесткий запрет на всяческие изображения – ведь тканью мироздания, материальными образами оказался закрыт от человека его истинный Создатель, когда, насильно пытаясь вернуть себе лицезрение образа Божия, скрывшегося от них, люди «творили кумиров». Первоначально в религиях откровения из-за границ мира доносится только голос, откровение дается в слове – чтобы люди не спутали Бога с теми, кого они неправедно обожествили в образах: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо [гада,] ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли; и дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды [и] все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им» (Втор. 4, 15-19). Изображения твари допускаются религией Ветхого завета лишь в таких местах, где они напрямую сопоставлены с Творцом и потому не могут послужить соблазном, не могут нарушить иерархию, не могут быть приняты одно за другое: так, в скинии, где присутствовал Бог во время странствий Израиля по пустыне, велено было поместить изображения херувимов, и Соломон во храме «изображая небо, сделал херувимов и подобия львов и волов» (Иоанн Дамаскин, 1-е Слово в защиту святых икон). «То, что твари изображались при храме, то есть там, где воздавалось поклонение единому истинному Богу, несомненно исключало всякую возможность их обоготворения»(Л.А. Успенский. Богословие иконы православной церкви. Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. С. 27).

Ислам воспринял и сохранил запрет на изображения. В христианстве этот запрет был отменен, и христиане отстояли эту отмену, несмотря на жестокую агрессию и – в какой-то момент казалось – победу иконоборческой ереси (господствовала в Византийской империи с переменным успехом в период 726 – 842 гг.). Характерно, что до сих пор установленный 19 февраля 842 года чин провозглашения вечной памяти ревнителям православия, отстоявшим иконопочитание, и анафематствования (анафема (греч.) – отставление, отлучение, извержение, т.е. – исключение из лона Церкви тех, кто своими взглядами отлучил себя от истины) еретикам является одним из славнейших праздников Православной Церкви и носит название «Торжество православия».

Что же произошло в христианстве, что вновь сделало возможным изображение мира – и, заметим кстати, стало основой для богатейшей европейской живописной традиции? Произошло Боговоплощение: рождение Бога во плоти, схождение Бога в самую глубину плоти, материи, принятие ее на Себя, обновление, исцеление, очищение, просветление ее. Это событие становится радикальным отличием христианства от всех остальных религий, поскольку оно упраздняет антагонизм духа и плоти, превращает тело из «клетки для души» в «храм духа». Вынужденный и необходимый пост религий откровения, в целях восстановления иерархии налагающий запрет на любование и – главное – изображение во-первых, мирской красоты, как застилающей очи человеческие, во-вторых, образа Божия, как невидного, неявленного человеку, разрешается праздником Богоприсутствия в мире, исцеляющим творение и вновь соединяющим его с Творцом, в результате чего оказывается возможным изображение и образа Божия – поскольку он был явлен ликом Христовым, и образа всей твари – поскольку она уже Божия.

Атеизм (без-божие – это не «воинствующий атеизм», известный нам по нашей недавней истории, но отсутствие за пределами мироздания личного Бога-творца) присущ буддизму. При том, что сейчас существует огромный пантеон так называемых «буддийских божеств», образовавшийся главным образом за счет того, что буддизм легко включает внутрь себя различные языческие традиции, действие этих божеств осуществляется лишь в пределах колеса сансары, а, следовательно, не может иметь большого значения для последовательного буддиста. За пределами же сансары наличествует Нирвана (буквально «угасание») и вошедший в нее обретает, одновременно с вхождением, состояние будды (буквально «пробужденный»); и о Нирване, и о состоянии будды можно говорить лишь апофатически (отрицательно), поскольку здесь мы имеем дело с Несуществованием, то есть чем-то радикально отличным от всего, нам известного. Несуществование – не небытие, а бытие, не проявленное феноменологически; истинное бытие, не кипящее пеной иллюзорного существования, майи, не раскрывающееся павлиньим хвостом. Яркий, многоцветный, пестрый, многоглазый павлиний хвост столь же мало говорит о простой серой птице – живом организме, на котором растет этот нефункциональный придаток, как существование – о бытии.

**Основные понятия, общие для всех религий, и их различие в разных религиях.**

Слишком часто приходится слышать, что все религии – это некая единая истина в разных обличиях или в разных аспектах своего явления миру. Суфии – мистики ислама – использовали для выражения этой мысли старую притчу о слепых и слоне. Слепым предложили ощупать слона и сказать, чтó он есть. Один потрогал хобот, другой – ногу, третий – хвост, четвертый – ухо. Соответственно, один сказал, что слон – это шланг, другой – что это колонна, третий – что это веревка, и так далее. А еще суфии говорили о Друге, которого горячо любящие и ожидающие Его не признают лишь потому, что Он сменил одежду. Сходные представления – о том, что за разными экзотерическими оболочками религий скрывается единая эзотерическая истина – развивает теософия. Эта мысль о единстве столь привлекательна, что мы часто готовы принять ее на веру, без рассмотрения – и возмутиться упрямством верующих, совсем не всегда стремящихся соединиться, и особенно христиан, почему-то упрямо держащихся за какие-то свои догматы. Но прежде всего нам стоило бы предположить, что речь идет не о «мнениях», а о некоторых фундаментальных вещах, определяющих весь жизненный путь человека, и, возможно, направляющих этот путь по совершенно разным дорогам, в разные места. И религиозные столкновения определяются тем, что нас можно сравнить не только с путниками на земле, странствующими в разных направлениях – и тогда, может быть, и все равно остальным, что именно мы выбрали – Африку или Австралию – в качестве конечного пункта своего странствия (это представление более характерно для религий языческих, естественных); но нас можно сравнить еще и со спасающимися на едином корабле (такой взгляд характерен для религий откровения) – и тогда вопрос выбора пути приобретает гораздо более драматичный характер, став именно общим делом, где невозможно каждому предоставить иметь «свое мнение» – в этом случае корабль вообще никуда не поплывет. И если мы спасаемся на одном корабле, то уверять нас, что Африка и Австралия – на самом деле, одно и то же – дело весьма сомнительное, а с точки зрения ведущих корабль – прямой саботаж. Надо заметить, что правоверные мусульмане суфиев весьма недолюбливали.

Характерно, что именно внутри такого взгляда три мировые религии и проявляют наиболее полно и очевидно свои отличия. Мы все плывем на одном корабле – но корабль мусульман – это именно корабль, и они призваны обеспечить его постоянный и правильный ход, что определяет жесткую подчиненность индивида задачам рода (задачам воспроизводства и воспитания команды корабля). Здесь нет представления о грехопадении человека, о поврежденности творения, человек находится внутри именно того мира, который сотворил Аллах, и этот мир он должен сохранять неповрежденным, идущим правильным курсом и защищать от «неверных», пытающихся его испортить. Ригоризм и экстремизм ислама вполне объясняются простой аналогией – а как еще себя вести с теми, кто прокручивает дырки в днище общего судна или играет с рулем?

Буддизм также видит мир как единый корабль человечества – но это корабль горящий. Задача буддизма – вывести всех за пределы мироздания, с горящего корабля, «даже если на нем никого нет». Бодхисаттвы вновь и вновь возвращаются от предела нирваны, чтобы протянуть бесчисленные руки страдающим, «даже если никто не страдает».

Христиане тоже плывут на едином корабле. Но дело в том, что их корабль – это… рухнувший самолет (именно в этом суть догмата о грехопадении). Соответственно, их задача – не продолжать сколь угодно долго плавание на не очень подходящем для этого предмете, но – починить самолет, восстановить его первоначальную функцию, иными словами – преобразить мироздание посредством преображения самих себя.

Что наводит нас на мысль о фундаментальном единстве религий? Наверное, прежде всего слова – понятия, употребляемые во всех религиях. Но всегда ли, говоря одни и те же слова, мы говорим об одном и том же? Вот, например, слово «исповедь». Мы знаем о христианской исповеди и мы читаем об «исповеди» древнего египтянина. Свидетельствует ли это о близости христианства и древнеегипетской религии? Нам позволительно будет усомниться в этом, как только мы вникнем в то, что скрывается в обоих случаях за словом исповедь.

В христианстве исповедь – это таинство (а религиозное таинство – это и есть момент осуществления связи: момент вхождения Божества в наш мир природной закономерности, момент преобразования материи, употребляемой в таинстве, в проводника божественной энергии), таинство очищения. Исповедующийся признает совершенные грехи (точнее даже было бы сказать – присутствующие в нем грехи: совершённые им ложные действия являются лишь следствием наличия этих грехов), раскаивается в них (а покаяние – по-гречески метанойя – буквально: «перемена ума»; это не наше привычное «я больше не буду», предназначенное более для других – это такое изменение сознания, при котором совершить поступок, в котором раскаялся, отвратительно, практически невозможно; это когда греховное сознается как мертвое, разлагающееся в нас, а покаяние – хирургическая операция в полевых условиях, страшное, с кровью, вырывание из себя греха – как волк отгрызает попавшую в капкан или пораженную гангреной лапу; как велел Христос – соблазняющий член (то есть член, которым ты попал в капкан греха) отсечь, чтобы спастись без него) – и получает отпущение, то есть констатацию того, что грех исторгнут, что он не пожирает более, как язва, нашей плоти, что мы не можем более впасть в него против воли, как в болезнь, что вновь заболеть этим грехом мы можем лишь добровольно. То есть мы чисты, исцелены, омыты от греха, грех не продолжает в нас своего разрушительного действия.

Но наше покаяние часто весьма слабо и недостаточно, а исцеление (хоть иногда и на очень краткий срок) мы все равно получаем. Что же является очистительным и исцеляющим средством? Христос, с момента распятия стоящий всегда посреди мира, Христос, распятый нашими грехами и омывающий своей кровью всякий вновь совершенный и исповеданный грех. Всякий наш грех – как новый гвоздь в теле Христовом, и омытый Его кровью, он «выпадает» из нашей плоти и крови, лишается силы, уничтожается, как уничтожается всякий недостаток, изъян избытком Бога. В этом смысле можно привести и иную аналогию: сказать, что Господь расплачивается за нас, как за несостоятельных должников. Но все же больше это похоже на отношение донора к больному, которому требуется переливание крови.

То есть в таинстве исповеди Господь не судит, не прощает и не наказывает христианина, но исцеляет его; он врач и лекарство, а не судья. Молитва, читаемая православным священником перед исповедью верующих, призывает пришедших не скрыть своих грехов, но сознать и назвать, чтобы «пришедшие во врачебницу не отошли неисцелеными»: «Се, чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое, не усрамися, ниже убойся, и да не скрыеши что от мене: но не обинуяся рцы вся, елика соделал еси, да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се и икона Его пред нами: азъ же точию свидетель есмь, да свидетельствую пред Ним вся, елика речеши мне: аще ли что скрыеши от мене, сугубъ грех имаши. Внемли убо, понеже бо пришел еси во врачебницу, да не неисцелен отидеши». («Вот, дитя мое, Христос невидимо стоит, принимая твою исповедь, не устыдись, тем более, не убойся, и да не скроешь от меня ничего: но прямо говори все, что сделал, да примешь избавление от совершённого тобою от Господа нашего Иисуса Христа. Вот и икона Его пред нами: я же всего-навсего свидетель, чтобы свидетельствовать перед Ним всё, что скажешь мне: если же что скроешь от меня, только увеличишь грех свой. Услышь мой призыв: раз уж пришел в больницу, не уходи неисцеленным».)

Искоренение греха Богом в нас в таинстве исповеди является подготовлением к соединению с Божеством в таинстве причастия. Совершение исповеди перед смертью чрезвычайно важно христианину для окончательного очищения. Исповедь – «духовная баня», второе по крещении таинство, знаменующее собою, являющее в себе волю человеческую к воссоединению с Богом, к восстановлению союза, расторгнутого грехом, к разрешению, позволению Богу действовать в человеке.

«Исповедь» древнего египтянина – это совсем другое действие. Недаром она обозначается как «исповедь отрицания» или оправдательная речь. Надо заметить, что в самом словосочетании «исповедь отрицания» заключено противоречие: исповедать – рассказать о свершенном, поведать о тайном; «исповедь отрицания» же есть своего рода запирательство, отрицание всех поступков, нарушающих равновесие между человеком и миром. Произносится она перед сорока двумя богами по прибытии умершего в место суда.

**«Исповедь отрицания»**

(125 глава «Книги мертвых», перевод с древнеегипетского М.А. Коростовцева; Цит. по: И.В. Рак. Мифы Древнего Египта. СПб., 1993. С. 253-254):

Я не чинил зла людям.

Я не нанес ущерба скоту.

Я не совершил греха в месте Истины. <…>

Я не творил дурного. <…>

Имя мое не коснулось слуха кормчего священной ладьи.

Я не кощунствовал.

Я не поднимал руку на слабого.

Я не делал мерзкого пред богами.

Я не угнетал раба пред лицом его господина.

Я не был причиною недуга.

Я не был причиною слез.

Я не убивал.

Я не приказывал убивать.

Я никому не причинял страданий.

Я не истощал припасы в храмах.

Я не портил хлебы богов.

Я не присваивал хлебы умерших.

Я не совершал прелюбодеяния.

Я не сквернословил.

Я не прибавлял к мере веса и не убавлял от нее.

Я не убавлял от аруры [древнеегипетская мера площади – 0,2 га].

Я не обманывал и на пол-аруры.

Я не давил на гирю.

Я не плутовал с отвесом.

Я не отнимал молока от уст детей.

Я не сгонял овец и коз с пастбища их.

Я не ловил в силки птицу богов.

Я не ловил рыбу богов в прудах ее.

Я не останавливал воду в пору ее.

Я не преграждал путь бегущей воде.

Я не гасил жертвенного огня в час его.

Я не пропускал дней мясных жертвоприношений.

Я не распугивал стада в имениях бога.

Я не чинил препятствий богу в его выходе.

Я чист, я чист, я чист, я чист!

Чистота моя – чистота великого Бену в Гераклеополе, ибо я нос Владыки дыхания, что дарует жизнь всем египтянам в сей день полноты Ока Хора (Луны) <…> во второй месяц Всходов, в день последний – в присутствии владыки этой земли (Ра).

Да, я зрел полноту Ока Хора (Луны) в Гелиополе!

Не случится со мной ничего дурного в этой стране, в Великом Чертоге Двух Истин, ибо я знаю имена сорока двух богов, пребывающих в нем, сопутников великого бога (Осириса)».

Очевидно, именно во время «исповеди отрицания» совершается взвешивание сердца умершего Анубисом и Тотом, чем удостоверяется «исповедь». В случае совершённого действия, провозглашаемого как несовершённое, сердце «тяжелеет», нарушается его равновесие с пером богини Маат (богини истины), лежащим на другой чаше весов, и сердце может, не пройдя испытания, упасть прямо в пасть чудища Амт (Аммат), сидящего у весов и ожидающего результатов взвешивания, для того чтобы поглотить виновного и, очевидно, окончательно уничтожить его, лишить всякого бытия, низвергнуть в темный хаос. Поэтому вместо сердца в грудь умершего могло быть вложено каменное изображение священного жука – скарабея, с соответствующим заговором, начертанном на нем: такое сердце должно было наверняка пройти испытания. В любом случае амулет с изображением скарабея полагался на грудь умершему, что, возможно, символизировало то же действие замещения.

Как видим, перед нами именно суд, «законнический» суд, состязание по строгим правилам, не предполагающее помощи умершему со стороны богов, но имеющее в виду проверку на соответствие кодексу. Для того, чтобы эту проверку пройти, требовалась помощь магии, необходимо было знать последование египетской «Книги мертвых», своими заклинаниями открывающей для умершего все ворота Дуат (подземной области), нужно было знать имена богов, отдающих их во власть знающего имя, или, во всяком случае, освобождающих его от их преследования.

Умершего защищало не раскаяние, а знание плюс участие в магических ритуалах, обеспечивающих его чистоту, о чем говорится в конце «исповеди отрицания»: Великий Бену, о котором здесь упоминается, отождествлялся греками с фениксом, птицей, самосожигающейся, чтобы воскреснуть из огня, поглотившего ее старые, растлевшиеся составы; иногда – откладывающей яйцо в гнезде, в котором сожигала себя, чтобы из яйца выйти вновь молодой (то есть – самопорождающей себя, как некогда великий Ра); символом Бену был Бен-Бен – холм, который первым возник среди водяного хаоса Нуна, выделился из него, положив начало разделению вещей. Бен-Бен – зародыш и основание космоса, мироздания; таким образом, в обозначенном в «отрицательной исповеди» ритуале египтянин прикасался к началам мироздания, обновляясь этим прикосновением, восстанавливая с мирозданием правильные отношения, и – без метанойи, «перемены ума», автоматически – очищаясь от всего совершенного неправедно. Недаром «исповедь» и «соединение с божеством (первопринципом)» в «исповеди отрицания» поменялись местами. Здесь происходит не встреча двух личностей: Бога и человека – в области любви и свободы, но некое безличное действие, подчиняющееся строгим законам мироздания.

Очевидно, что в двух разобранных случаях совсем по-разному понимается и грех. Для древнего египтянина, как мы можем судить в том числе и по «исповеди отрицания», грех – это, в сущности, преступление против кого-то внешнего по отношению к нему: против богов, близких (тут особенно трогательна строка второй «отрицательной исповеди», где, египтянин сообщает, что он «не был несносен»), против вообще людей, особенно беззащитных: младенцев, вдов, сирот, против покупателей, против мертвых, против скота, против стихий («Я не останавливал воду в пору ее. Я не преграждал путь бегущей воде. Я не гасил жертвенного огня в час его»); то есть грех здесь – это переступание положенных человеку пределов, «выход из себя» и, соответственно, посягательство на чужое добро, на чужое место в мире, чем, естественно, нарушаются порядок и равновесие в мироздании. Тем более что вещи в древних культурах воспринимаются как существующие прежде всего не в своих бытовых взаимосвязях, не в отношении к «субъекту», то есть – не так, как они существуют «для нас», но так, как они существуют «для себя», в вертикали собственного восходящего смысла. Этот собственный восходящий смысл и делает вещь прежде всего не «полезной», но «значимой», вещь является символом, словом в книге мироздания (одновременно этот смысл связывает ее со словом, делает ее идентичной соответствующему ей слову в магических ритуалах). То есть вещи здесь не находятся в общем горизонтальном пространстве, создаваемом бытовыми взаимодействиями, но накрепко связаны со «своим местом», с местом, которое аналогично плаценте, матке, где вынашивается младенец; хорой называет его Платон (427–347 до н.э.), топосом – Аристотель (384–322 до н.э.). Это место есть приватное пространство вещи в универсуме.

Соответственно, пространство жизни складывается из этих приватных пространств (а то, что мы сейчас называем планетой Земля, складывалось из приватных пространств земель народов – и эти земли были изолированы друг от друга практически как универсумы): не вещи помещаются в пространство, но само пространство впервые начинает существовать, составляясь из «мест» вещей. Следовательно, посягая на чье-то место, человек не переделяет некое общее и единое пространство в свою пользу, но наносит рану ткани мироздания, прорывает плаценту вещи. Прикасаясь же в ритуалах очищения к первоосновам бытия, он как бы возвращает все на свои места, восстанавливает поврежденные им места вещей в прежнем виде, в каком они существовали с момента организации в космос водяного хаоса – то есть, с момента «начала» пространства.

Об именно таком понимании вещей древними еще раз напоминает нам перевод крупнейшим немецким философом ХХ века Мартином Хайдеггером начала хора из «Антигоны» Софокла (497 или 495–406 до н.э.): «Много ужасного есть, но нет ничего человека ужасней (das Unheimlichste)». В русских переводах мы сталкиваемся со словами «нет ничего более сильного, дивного, могучего, чем человек». У Шервинского: «Много есть чудес на свете, человек их всех чудесней» (Цит. по: Татьяна Горичева. Даниэль Орлов. Александр Секацкий. От Эдипа к Нарциссу. СПб., 2001. С. 132. Тему перевода Хайдеггера затрагивает Даниэль Орлов). Греческое слово δεινός, которое так странно по-разному переводится, имеет значения: 1. страшный, ужасный, опасный; 2. необыкновенный, необыкновенно большой, способный, искусный, отличный, странный, удивительный. Однако вся вторая группа значений помечена как «в переносном значении». Глагол δεινόω – делать ужасным, преувеличивать – показывает нам, что понимали под ужасным греки и, соответственно, почему мы начали воспринимать это слово исключительно в переносном значении. Суть ужасного для грека состоит именно в нарушении вещью своего места, своих границ, в ее преувеличенности, к которой из всех вещей мира более всего склонен человек – потому и нет его ужаснее. Но для нас уже давно понятие «ограниченности» означает слабость и недостаточность, а выход за свои пределы воспринимается как «способность», «искусность» и т.д.

Грех – по смыслу славянского слова – это «огрех», «погрешность»; грех по-гречески значит «промах» – αμαρτία – от αμαρτάνω – ошибаться, промахиваться, не попадать, и отзвук последнего значения мы видели в древнеегипетском понимании греха: промахнулся мимо своего места, оказался в чужом, посягнул на чужое. Но в христианстве это слово радикально меняет свой смысл. Это можно видеть хотя бы из того, что в число смертных грехов христианство включает отчаяние, самоубийство, чревоугодие, лень. Мы видим, что это что угодно, но никак не посягательство на чужое, не преступление в смысле переступания границ присущего данному существу места.

В языческом (а теперь – в «атеистическом») мире грех (= преступление) – это нарушение норм, которые устанавливаются с целью обеспечения взаимной безопасности членов этого мира (только в «атеистическом» мире круг тех, кто понимается под его членами, гораздо уже, чем он был в мире языческом). В христианстве грех – это то, чем человек вредит в первую очередь себе (а во вторую – соучастнику в грехе), а не кому-то еще (убийца Раскольников в «Преступлении и наказании» Ф.М. Достоевского недаром будет настаивать на том, что он «себя убил, а не старушонку»). Чревоугодие – смертный грех не потому, что в мире есть голодные. Даже если все будут сыты, оно все равно останется грехом. Грех, как понятно из разъяснения того, чем является в христианстве исповедь, это прежде всего болезнь, грех – все, что становится на пути человека к жизни, что повреждает в нем источники жизни. Смертный грех смертный не потому, что человека кто-то (Кто-то) наказывает за него смертью, а потому, что посредством его человек сам себя убивает. Понятие греха в христианстве – не правила, за невыполнение которых карают, а перила, поставленные на узком мосту, ведущем к жизни, по обе стороны которого – пропасть и геенна. Никто вас не покарает, если вы перелезете через перила и упадете в огонь и мрак. И какая кара еще будет нужна?

Представьте: маленький ребенок, лет двух-трех, безудержно любопытный возраст, а на столе кипит самовар – огромный, сияющий, золотой, солнечный мячик, так и хочется обхватить его руками, прижаться к нему щекой. А мама не пускает. Вопрос – если, несмотря на объяснения и запрещения, дитя все же вырвется и дотронется до самовара – можно ли говорить о том, что его наказали?

Один священник говорил, что суть десяти заповедей можно выразить в одиннадцатой: «Не пей серной кислоты». Но мы обычно на такие запрещения реагируем следующим образом: «А можно я немножечко и сильно разбавлю?» А потом (если и впрямь сильно разбавили и получили всего лишь язву желудка) мы восклицаем: «Господи, за что Ты меня наказал?!»

Христианство убеждено, что Господь не дает непонятных установлений, за нарушение которых карает смертью. Он только просит человека: «Ну не умирай, пожалуйста…». И объясняет, на каких путях ждет его смерть.

А смерть ждет его, например, на путях угождения своей плоти. Так, чревоугодие буквально хоронит человеческий дух в завалах плоти или, по крайней мере, заключает его в пределы заботы о потребностях желудка. Христианство, преобразуя плоть из «клетки для души» в «храм для духа», устанавливает правильную иерархию духа и плоти, а угождение плоти есть нарушение этой иерархии, подчинение, порабощение высшего низшему – основа всякого греха. Христианство борется с угождением плоти, желая освободить человека из рабства: рабства не только плоти, но и рабства одолевающим плоть, связанным с ней стихийным силам, а то и прямо демонам. Ежедневная утренняя молитва Ангелу-хранителю содержит моление: «Не даждь места лукавому демону обладати мною, насильством смертнаго сего телесе». Рабство человека плоти – и есть рабство смерти и тлению. Символом человека в греческой культуре был кентавр: человеческий дух (вертикаль образа – человеческий торс), вросший в конскую плоть (горизонталь образа – тело коня), не способный управлять своими низшими, звериными желаниями, носимый по воле своей конской плоти. Символом человека в христианской культуре становится всадник – дух оседлавший плоть, укротивший ее и правящий ею.

Грех в христианстве – это «жало смерти» в нашей плоти, грех – это непопадание в себя самого, несоответствие себе тому, какой ты есть на самом деле, образу Божию в себе, а вовсе не нарушение чьих-то прав и границ, которое оказывается только одним из следствий «непопадания в себя».

Итак, одними и теми же словами мы зачастую называем разные вещи.

Причиной такому смешению столь разнородных вещей является, конечно, прежде всего, перевод иноязычных понятий на другой язык. Однако язык, как и искусство (тоже язык!), создается соответствующей культурой – то есть, в конечном счете – религией. Таким образом, происходит не перевод, но подмена понятия одной религии понятием другой религии, часто весьма некритично осуществленная. Самый распространенный, уже упоминавшийся пример – это когда мы языческое заклинание называем молитвой.

Пожалуй, самым общим «религиозным понятием» считается душа. Именно наличие души у человека отрицает крайний материализм («душа – пар»). Но что на самом деле мы имеем в виду, когда произносим это слово внутри той или иной религиозной системы?

Чтобы уточнить значение русского слова, обратимся к Далю. «Душа – бессмертное духовное существо, одаренное разумом и волею; в общем знач.: человек, с духом и телом; в более тесном: человек без плоти, бестелесный, по смерти своей; в самом же теснейшем: жизненное существо человека, воображаемое от тела и от духа, и в этом смысле говорится, что и у животных есть душа. Душа также – душевные и духовные качества человека, совесть, внутреннее чувство и проч. Душа есть бесплотное тело духа». Нелишни для нас будут пословицы и поговорки, приводимые Далем в этом словарном гнезде: «Отдать Богу душу – умереть. Положить за кого душу – пожертвовать жизнью. Заложить за кого душу – ручаться в важном деле. Искать чужой души – хотеть погубить ближнего. На душе легко, тяжело – спокоен и весел, озабочен и грустен. У меня душа не на месте – боюсь, тревожусь. Отвести на чем душу – отдохнуть, утешиться. Отпусти душу на покаяние – не губи напрасно, дай пожить. Жить с кем душа в душу – мирно, дружно, любовно. У меня дело это на душе лежит – совесть упрекает или забота не дает покою. Это на твоей душе – ты виноват, дашь за это Богу ответ. Покривить душой – поступить против совести. Душа замирает – лишаюсь чувств, памяти, теряю сознание».

Душа здесь предстает как некое существенное единство, а определение «двоедушный» указывает на серьезное повреждение человека, на раскол личности, на ее дезинтеграцию, или, как минимум, на наличие маски, личины. Но такое представление вовсе не единственно существующее.

В целом ряде религиозных систем мы встретимся с восприятием человека как конгломерата душ с разной посмертной судьбой. Древние египтяне, например, насчитывали у человека не менее шести «душ» – «жизненных сил»: Рен, Ах, Шуит, Ка, Ба, Сах. Вероятнее всего их было семь: по аналогии с семью цветами радуги, на которые разлагается луч белого света: белый луч составляют семь разнородных сущностей, вместе складывающихся в совершенное единство, уникальное, непредвиденное, непредсказуемое на основании входящих в него составляющих. Каждая их этих сущностей в свою очередь могла рассматриваться как семисоставная (семь Ах было у фараонов).

Рен – истинное имя человека, таимое, скрываемое в жизни за именами-кличками (то есть – данными, чтобы «кликать», окликать, звать человека и не имеющими отношения к его истинной сущности). Истинное имя, как уже говорилось, давало знающему его беспредельную власть над тем, кому оно принадлежало; знающий истинное имя мог убить его носителя, овладеть его волей, исцелить его от смертельной болезни. Истинное имя обеспечивало пребывание человека (бога, вещи) в области существования, поэтому даже гробницы охранялись и сохранялись до тех пор, пока Рен владельца не был забыт, не был стерт временем со стен последнего обиталища и из сердец живущих. После исчезновения Рен, умерший считался «приобщившимся к божеству» и «раздающим камень людям» – то есть уже не нуждающимся в сохранении для себя места обитания в области существования, не нуждающимся в материальном «наполнителе» для своего образа. Именно имя делало в области явлений вещь тем, что она есть. Поэтому скульпторы порой высекали Рен царствующего фараона на статуях его далеких предшественников, стесав прежний Рен, – и статуя становилась образом правящего властителя (См.: И.В. Рак. Мифы Древнего Египта. СПб., 1993. С. 152-153).

Ах – буквально «Просветленный», «Блаженный». Эта душа изображалась в виде хохлатого ибиса. Связанные с ней, также как и с Шуит («тенью») обряды практически неизвестны.

Ка – «Двойник» – помещавшийся в гробницу в виде статуэток, на рельефах он изображался темным силуэтом. Именно для Ка строились гробницы и для Ка доставлялись туда вещи для житья и еда (или – рисовались на стенах). Ка, будучи лишенным своего места, может стать темным блуждающим духом-мстителем, вторгающимся в мир живых. Именно с Ка связаны сказания о «проклятии пирамид». Ка – как бы «параллельный человек»: тот, кто, когда мы приближаемся к зеркалу, «подходит к нему с другой стороны». Египетский город делился Нилом на две части: на город живых и город мертвых, город Ка. «Двойник», очевидно, не присутствует в существовании одновременно с живущим человеком, находясь «за чертой», но когда человек умирает, «переходит черту», Ка выступает в существование. Черта всегда сохраняется между человеком и «Двойником».

Ба изображалась в виде сокола с головой человека и оживляла Сах (тело, мумию). Она вылетала из тела, и человек умирал, но пока сохранялась мумия (Сах), Ба было куда вернуться. На случай повреждения Сах, создавались статуи, обладающие портретным сходством – чтобы Ба могла их узнать, - нетленные заместители Сах. Так – вследствие насущной, практической потребности – возникает скульптурный портрет и портрет живописный, снимавшийся еще при жизни человека с тем, чтобы быть вставленным в погребальную пелену.

Ученые отмечают непоследовательность египетских текстов в описании посмертной судьбы человека: «с одной стороны, царственному покойнику гарантируется спокойное существование в его гробнице, с другой – его душе (Ба) и его двойнику (Ка) предоставляется возможность покинуть гробницу, сблизиться с великими богами и пребывать в их обществе в потустороннем мире. Эти две диаметрально противоположные, даже взаимоисключающие тенденции сосуществуют на протяжении всей египетской религии. Более того, с течением времени они сливаются в единое, внутренне противоречивое целое. В этом, конечно, нет логики, но представления египтян о потусторонней жизни <…> не та область, в которой плодотворны поиски последовательности»(М.А. Коростовцев. Религия Древнего Египта. М., 1976. С. 204-205).

 Однако, возможно, дело в том, что Ба и Ка по очереди пребывали в гробнице и в «мире богов» или на «полях Иалу» («тростниковых полях»), одновременно переступая черту, разделяющую миры, в результате чего человек как бы все время находился в гробнице, но и все время пребывал в «мире богов». Так же как Сах можно было заменить «нетленным образом», можно было изобразить и все необходимое для житья – «нетленные образы» нужных вещей навеки снабжали умершего всем «благопотребным», «оживая» вместе с ожившей Сах или ее заместителем.

Как конгломерат душ, одни из которых уходят в верхний или нижний мир, а другие остаются некоторое время «доживать» после смерти тела в мире живых, воспринимается человек и в шаманизме. Душа живого человека может «потеряться», что влечет за собой продолжительную болезнь (очевидно – имеется в виду, что утрачивается одна из душ, и тем, какая именно душа утрачена, будет определяться характер болезни). Задача шамана в этом случае – отыскать и вернуть «заблудшую» душу. Души детей особенно склонны «гулять сами по себе»; в Сибири можно наблюдать следующую картину: собирая детей из леса в лодку, отец продолжает выкликать их имена даже тогда, когда все уже сидят на месте. Это он призывает души детей, которые могли увлечься и не явиться вовремя. Во избежание потери детские души можно «сдать» на воспитание шаману, и он поместит их в безопасном месте верхнего мира, в «комнате», где будет наблюдать за ними и кормить их. Дети будут здоровы и благополучны, пока шаман в «верхней комнате» хорошо следит за их душами.

Буддизм считает, что «человек», «я», «душа» есть только условное название совокупности различных составных частей: материального тела (кая), нематериального ума (манас или читта), бесформенного сознания (виджняна), или пяти скандх (групп изменяющихся элементов): телесной формы (рупа), чувств (ощущений) удовольствия, страдания и безразличия (ведана), восприятия (распознавания), включающего в себя понимание и именование (санджня), предрасположения или стремления, порождаемого впечатлениями прошлого опыта (кармический импульс) (самскара), сознания самого себя (виджняна). Человек состоит из этих частей, подобно тому как телега состоит из колес, оглоблей, осей и т.д. Когда сняли оглобли, убрали колеса, сломали оси – где тогда телега, - спрашивает буддизм. Существование души определяется наличием этой совокупности, когда совокупность распадается, душа перестает существовать. Поэтому совсем неверно говорить о концепции переселения душ применительно к буддизму. Что сохраняется для последующего существования (или, вернее, что порождает последующее существование) – это кармический импульс, не сведенный к нулю баланс предыдущего существования, становящийся основой новой совокупности, новой «телеги».

Таким образом, далеко не во всех культурах человек обладает (или – ощущает себя обладающим) личностной цельностью. Только образ Божий, образ Божества-личности, стоящий за сочетанием случайных человеческих свойств, интегрирует душу человека, собирает ее, сохраняет от распадения, сберегает для вечности.

Отсюда следует, что понятие личности вовсе не является присущим всем культурам, но оказывается редким, можно сказать, уникальным, специфически христианским, в отличие от понятия индивидуальности. Индивид (от лат. in – не, divido – разделяю, делю) – неделимое, то же, что греческое «атом», предел деления рода, воплощающегося в ряде однородных существ, характеризующихся тем, что в них существуют полные наборы родовых свойств. Индивид определяется по отношению к общей природе как ее частное проявление. Свойственное нам восприятие индивида как автономного субъекта – следствие представлений о личности, возникающих в христианской культуре – заимствуется ныне нехристианскими культурами из культур, по происхождению христианских, но совершенно несвойственно самим нехристианским культурам. Если наше восприятие индивидов можно изобразить примерно следующим образом:



то в восприятии иных культур это будет выражено скорее так:



Человек здесь лишь представитель рода, лишь конкретное проявление, репрезентация некоей «человечности», единой и цельной в своем существе, а вовсе не автономное существо. Точно так же и любое другое существо оказывается в этих культурах лишь представителем единой общей природы, и о «личности» здесь можно было бы говорить, лишь применяя это понятие к общей природе индивидов.

Примерно такое восприятие мира предполагает Дж. Уилсон у древних египтян: «Текучий характер египетских представлений и тенденция к синтезированию самых различных элементов привели некоторых египтологов к мысли, что египтяне были на самом деле монотеистами, что все боги были включены в одного единственного бога. Сейчас мы приведем текст, который на первый взгляд кажется важнейшим документом в защиту тезиса о монотеизме. Но нам хотелось бы предварить его утверждением, что речь здесь идет не о едином боге, но о единой природе явлений, наблюдаемых во вселенной. В отношении богов и людей египтяне были монофизитами: много богов и много людей, но все в конечном счете одной природы» (Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен. В преддверии философии. Пер. с англ. Т. Толстой. СПб., 2001. С. 86). Аналогичное мировосприятие приписывает Т. Якобсен древним обитателям Месопотамии: «Сказав, что для жителя Месопотамии явления природы были одушевлены, персонифицированы, мы многое упростили. Мы завуалировали то потенциальное различие, которое он ощущал. Не совсем верно было бы сказать, что каждое явление было личностью, лучше сказать, что воля и личность присутствовали в каждом явлении – в нем и в то же время как бы за ним, ибо единичное конкретное явление не могло полностью очертить и выявить связанную с ним волю и личность (…). Житель Месопотамии чувствовал, что в огромном числе индивидуальных явлений – конкретных кусках кремня, конкретных тростинках – он сталкивается с единой личностью. Он чувствовал, что существует как бы общий центр всех сил, наделенный особой индивидуальностью и сам по себе являющийся личностью. Этот личностный центр пронизывал все конкретные явления и придавал им те свойства, которые мы в них различаем: все куски кремня – “Кремень”, все тростинки – Нидаба и т.д.» (Там же. С. 167 – 169).

О чем-то очень похожем в связи с австралийцами пишет А.Б. Зубов: «Запреты на разглашение тайных отношений с “предком” столь строги, что антропологи до сих пор не могут точно воспроизвести механизм соединения индивидуальной души человека с духом “предка” в вечности. То ли это растворение и утрата личности, то ли сохранение. То ли личность австралийца на онтологических глубинах вообще не индивидуализирована и он ощущает себя лишь эмпирическим проявлением “тотема”» (А.Б. Зубов. История религий. Книга первая. М., 1997. С. 209).

Обособленное, автономное, отрезанное, отсеченное от общей природы существование индивида, существование индивида «самого по себе» возможно лишь в христианской по происхождению культуре. Ибо Христос принес «не мир, но меч» для того, чтобы отсечь человека от родового корня, чтобы каждый за себя и для себя, а не как член рода и народа, определил, в какую общность он входит («Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери и дочь против матери; свекровь против невестки своей. И невестка против свекрови своей» (Лк. 12, 51-53)).

Таким образом, это обособленное существование должно было явиться как бы переходным моментом, необходимым для самоопределения, для включения себя в новую общность, для «привития к небесной маслине». И однако культура, оставшаяся христианской лишь по своим корням, избрала то, что мыслилось как переходный момент, в качестве формы постоянного существования. Существование индивида «самого по себе» называется самостью и противопоставляется не только родовому существованию индивида, но и личности. При этом для многих в пределах даже христианских по происхождению культур существует некая нерасчлененность, неотчетливость понятий, смешение «личности» и «самости». Однако разграничение этих понятий – совсем не отвлеченный философский вопрос, но нечто, насущно необходимое нам в самой повседневной жизни.

В чем истоки такого смешения (или, точнее, упорства в этом смешении)? Это видно из крайних точек, между которыми располагается сегодняшняя публицистика. Эти две точки – социум и личность. Любая объединяющая идея считается принадлежностью социума. Сторонники «личности» зовут разойтись «по кухням», удовольствоваться локальностью своего бытия, не стремиться ни к какой «социальной общности». Мы знаем, как плохо было «личности» в «коллективе». Но теперь мы уже начинаем понимать, что личности плохо и «на кухне» (теперь, когда «кухня» уже стала символом частности и уединения, ведь когда-то (так недавно!) она была символом общности). Личности там, оказывается, одиноко, она начинает ощущать некоторую затерянность, некоторую необязательность собственного существования. А это личности противопоказано.

Самость отличается уже тем, что такой необязательности она просто не в состоянии ощутить. Самость – от «сам», «самый» – во-первых, утверждает свою самостоятельность (в смысле самообоснованности) и отдельность и, во-вторых,– превосходство (самый-самый-самый...). Самость особенно-то не будет ущемлена и в коллективе – ведь там вполне можно сохранить свою отграниченность и превосходство, ибо эти качества совсем не предполагают исключительности, напротив, они предполагают как раз «включительность»: для того, чтобы быть «самым-самым-самым...», нужно, чтобы другие были как ты, но только похуже. То есть нужна общая основа для сравнения, включенность в общий ряд.

Самость не затоскует «на кухне», ибо для нее место, где она находится,– центр мироздания, и она-то уж постарается заставить мироздание вертеться именно вокруг этого центра. Да и некогда тосковать, надо быть самым-самым (раньше это значило одно, теперь – другое, но существо самости от этого не изменилось).

Личность (лик, лицо, облик...) – как раз и обладает исключительностью. Собственно, личность – это именно исключительное в человеке, то, что свойственно лишь ему од­ному. Мы знаем о ранимости личности, об уязвимости непохожести. Но ведь это свидетельствует как раз об отсутствии отграниченности. Уязвимое место – место незащищенное, открытое, место, где границы, отсутствуют, вход, проход. Личность в человеке – то, что больше всего страдает от одиночества. И это так понятно – ведь именно до тех пор, пока качества повторимы, люди могут быть самодостаточными (и взаимозаменяемыми!). Именно личность разбивает иллюзию взаимозаменяемости, но она же и тоскует, требуя включенности, указывая на необходимость общности (именно в силу своей исключительности – ведь этого больше нигде нет!).

Но вот опять вопрос: включенности – куда? Если истинна альтернатива: коллектив – обособленное существование, если третьего не дано, то личность в каждом из нас обречена на страдание, а главное – на сознание своей никчемности, ненужности. Потому что личность (в отличие от торжествующей самости) не может найти обоснование ни в себе самой, ни в «объединяющей идее». И абсолютную ценность личности невозможно установить, исходя из того или другого. Ибо в первом случае она – уникальный, но единственный осколок – и неизбежно обречена на уничтожение, а во втором случае она и вовсе – лишнее, необязательное (можно оставить, если не мешает объединяющей идее, но если вдруг помешает...).

Но альтернатива неистинна. Есть третья возможность – возможность всеобщности, всеохватности, когда значение абсолютной ценности получает не «я», не «социум», но «мир», и обязательно – «весь мир». Личность и есть то, что входит как неповторимая часть во всеобщность мира. Личность – т. е. уникальность каждого – то, без чего нет возможности состояться этой всеобщности, этой целостности. Это то, без чего не будет целого мира. То есть не будет целого мира, а будет мир ущербный, лишенный какой-то своей части. А поскольку все части – неповторимы, не взаимозаменяемы, то мир будет ущербным навеки. Только так устанавливается абсолютная ценность личности. И только в этой включенности в целое личности хорошо – ибо это ее место. И именно этой включенности препятствует самость, заставляя занимать не то единственное, тебе свойственное место, а самое-самое, заставляя вступать в борьбу с тем, с чем личность ищет любовного единения. Заставляя чувствовать себя не незаменимой частью целостности, где каждая часть незаменима, но бегуном на дорожке, в конце которой пьедестал – и только три места, а остальные окажутся за бортом.

Самость и личность – не просто разные понятия и явления. Это понятия и явления противоположные. И если самость – это то, что можно и должно ограничивать и преодолевать в себе – для того, чтобы дать возможность существовать личности (прежде всего – своей же), то личность нельзя ограничивать (по самой ее природе – она стремится, чтобы не было границ между ней и другими), ею нельзя поступаться – и, понятно, не только «ради себя». В этом другой – ограничительный – смысл второй Евангельской заповеди: люби ближнего своего как самого себя – не меньше; но и не больше. Это не такое уж ненужное, как может показаться, ограничение. Мы как-то не умеем соблюдать меру (а это именно мера), мы уж или любим меньше, подминая другого под себя, сламывая его личность в угоду своей самости, или уж больше – и тогда готовы отказаться от всего в себе, от того, от чего можно отказываться, и от того, от чего отказываться нельзя ни в коем случае – в угоду самости любимого. Но здесь нам сказано, что любящий и любимый, и каждый вокруг нас – равноценны, ибо их ценность бесконечна для всех, для общей целостности бытия. А больше самого себя можно любить только Бога – ибо Он не требует отказа от себя, т. е. от личности своей, а наоборот, для Него нужна развившаяся в высшей степени личность, ибо Он – основа и осуществление целостности – как и она. Можно сказать, что личность – это место, где из человека глядит Бог, или – где в человека глядится Бог, ибо каждый из нас отражает какую-то неповторимую черту Божьего Лика. Мир – зеркало Господне, и понятно, что образ Божий будет ущербен, если в целом мира не достанет хоть одного из нас. Личность – в противоположность индивидууму – определяется не в горизонтали земной тварной природы, но через вертикаль, соединяющую взгляды души и Бога. Только этой вертикалью интегрируется душа, распадающаяся в горизонтали на бесчисленные «тени» и «двойников». Личность – снова открытая граница обособленного индивидуума, новый корень, укореняющий его уже не в земной природе, но в небесах.

Отсюда понятно и то, что личность не может ущемлять другую личность – они могут не совпадать, «не ложиться» рядом – как осколки с разных краев блюдца (или зеркала) – но это значит только, что они и не должны быть вместе, а только – встретиться и улыбнуться друг другу.

Тесно связаны между собой – и радикально различаются в разных культурах – понятия реальности, жизни и смерти, бытия и существования, истины и кажимости. Понятие реальности представляется нам не требующим объяснений, само собой разумеющимся. Чаще всего мы понимаем под реальностью нечто, обо что можно стукнуться лбом, мы опознаем реальность как преграду нашим волениям и желаниям, как сопротивление материала, как нечто, независимое от нас. Это в какой-то степени выражено и во внутреннем значении слова, если предположить, что слово «реальность» образовано от лат. re- (приставка обратного или повторного действия) alius (другой (в смысле – любой другой, другой из многих), что можно примерно перевести как обратный или противодействующий любому другому. Но это можно перевести и как и еще другой, в собирательном смысле, и тогда реальной перед нами предстанет уже не единичная вещь, но нечто, проявляющееся во всех вещах, или именно совокупность вещей. Но re можно понять и как abl. (творительный падеж) к res (вещь, предмет; мир, вселенная, природа; действительное положение, сущность, суть), и тогда «реальность» сможет быть прочитана как «другая вещь», «иная природа», «иной мир».

Чрезвычайно многие культуры воспринимали и воспринимают реальность как то, что нам не дано в повседневном существовании, как нечто, противоположное ему, противопоставляя существование бытию. Бытие – реальность, не доступная нам непосредственно, скрытая существованием, как вещь покрывалом (отсюда знаменитое индуистское и буддистское «покрывало майи»), или отбрасывающая существование как свою тень. Бытие – истина, существование – лишь кажимость. Знаменитый русский философ и поэт, Владимир Соловьев (1853–1900), так писал об этом:

Милый друг, иль ты не видишь,

Что все видимое нами,

Только отблеск, только тени

От незримого очам.

Милый друг, иль ты не слышишь,

Что житейский шум трескучий -

Только отклик искаженный

Торжествующих созвучий?

(Вл. Соловьев. «Милый друг, иль ты не видишь...», 1892)

Можно сказать, что это стихотворная вариация на тему самого знаменитого в истории европейской культуры текста, говорящего о соотношении существования и бытия, о реальности, далеко не сводимой к области нашего повседневного опыта, - «Символа пещеры» Платона (427–347 до н.э.) (этот текст открывает седьмую книгу его «Государства» (здесь приведен в пер. А.Н. Егунова)):

«- После этого, - сказал я, - ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию… Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь, невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

- Это я себе представляю, - сказал Главкон.

- Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

- Странный ты рисуешь образ и странных узников!

- Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

- Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

- А предметы, которые проносят там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?

- То есть?

- Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не сочли бы они, что дают названия именно тому, что видят?

- Непременно так.

- Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

- Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

- Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

- Это совершенно неизбежно.

- Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы все это у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы приобрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную проходящую перед ним вещь и заставят отвечать на вопрос, что это такое? Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

- Конечно, он так подумает.

- А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

- Да, это так.

- Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

- Да, так сразу он этого бы не смог.

- Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

- Несомненно.

- И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других ему чуждых средах.

- Конечно, ему это станет доступно.

- И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве, и что оно же каким-то образом есть причина всего того, чтó этот человек и другие узники видели раньше в пещере.

- Ясно, что он придет к такому выводу после тех наблюдений.

- Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и товарищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

- И даже очень.

- А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, чтó обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытал бы то, о чем говорит Гомер, то есть сильнейшим образом желал бы

 …. как поденщик, работая в поле,

Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный

и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

- Я-то думаю, что он предпочтет вытерпеть все что угодно, чем жить так.

- Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

- Конечно.

- А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это потребовалось бы немалое время, - разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

- Непременно убили бы.

- Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, - это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль – коль скоро ты стремишься ее узнать, а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага – это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

- Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

- Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

- Да, естественно»(Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. М., 1994. С. 295–298).

Платон утверждает реальность идеи преимущественно перед реальностью вещей, называя последние всего лишь отражением идеи в разных чуждых ей средах. Он, однако, поясняет, что эти отражения (то есть вещи) проще видеть людям, чье зрение замутнено привычным мраком их среды обитания (где они могут видеть только тени вещей), когда эти люди впервые выходят на свет идей. Истина, таким образом, часто даже тем людям, которые стремятся к ее познанию, доступна лишь в форме кажимости.

Но тем, кто к познанию не стремится (а таких большинство, потому что устремленность к познанию связана с рядом тяжелых лишений и неудобств, ибо разрушаются все привычные человеку условия существования), так вот, тем, кто к познанию не стремится, охотно оставаясь в области привычного, вообще доступны лишь тени от изображений, тени подобий, которые они и принимают за реальность. Платон в своем символе весьма категоричен: в том, что входит в область привычного человеческого существования, нет никакой реальности.

Отрицать реальное в очевидном (признавая при этом истину в словах об очевидном) будет буддист. «Каждый раз, когда приходил монах Сайгё [XII в.], начинался разговор о стихах. У меня свой взгляд на поэзию, - говорил он. – И я воспеваю цветы, кукушку, снег, луну – в общем, разные образы. Но в сущности все это одна видимость, которая застит глаза и заполняет уши. И все же стихи, которые у нас рождаются, разве это не Истинные слова? Когда говоришь о цветах, ведь не думаешь, что это на самом деле цветы. Когда воспеваешь луну, не думаешь, что это на самом деле луна. Представляется случай, появляется настроение, и пишутся стихи. Упадет красная радуга, и кажется, что пустое небо окрасилось. Но ведь небо само по себе не окрашивается и само по себе не озаряется. Вот и мы в душе своей, подобно этому небу, окрашиваем разные вещи в разные цвета, не оставляя следа. Но только такая поэзия и воплощает Истину Будды» (Японские дзуйхицу. СПб., «Северозапад», 1998. С. 520 – 521).

Характерно, что отрицать реальное в очевидном (почти теми же словами) будет и современная секулярная наука (то, что нам представляется цветом, есть лишь разной длины волны, то, что мы слышим как звук, есть лишь разной длины волны), и поэзия, настоянная на философии Нового времени (в данном случае – на философии Иммануила Канта)

Вдали иного бытия

Звездоочитые убранства…

И вздрогнув, вспоминаю я

Об иллюзорности пространства.

(Андрей Белый. Под окном // Урна. М., 1908)

Читая текст Платона, невозможно не вспомнить об уже обсуждавшемся нами эзотерическом толковании мифа о Нарциссе. Реален дух за пределами мира форм, то есть за пределами существования, в бытии. Но когда он, соблазненный возможностью обрести форму, явиться во плоти, ниспадает в существование, он оказывается заключенным в несвойственной ему среде, во тьме, он оказывается узником пещеры, забывая все, что ему свойственно и присуще, и он сидит, прикованный к скамье, не могущий даже головы повернуть, воображая, что это и есть настоящая жизнь. Тут и встает вопрос, задаваемый и положительно разрешаемый столь многими культурами, вопрос, который так сформулировал греческий трагик Еврипид (ок. 480–407 или 406 до н.э.): «Кто знает, может, жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь».

Если истинное бытие доступно нам лишь за пределами мира форм, кажимости, «покрывала майи», и лишь в той степени, в какой мы оказываемся не вовлечены в существование, не подвержены страстям, которые и держат нас, как гири в болоте, в материальном, если мы входим в истинное бытие, лишь освободясь от привязанностей («нирвана» в буддизме и значит буквально «угасание», угасание привязанностей), и если главный способ для такого вхождения в истинное бытие есть недеяние – то и в самом деле жизнь – это смерть, а смерть – это жизнь.

Все материальное есть прах, оно мимолетно в любой своей оформленности, в любой конкретной вещи, вечна лишь единая материя, перетекающая из формы в форму, как океан, вечна лишь игра форм на поверхности этого океана; все, что утверждает себя как отдельно существующее, заблуждается самым жалким образом, оно будет неизбежно и равнодушно поглощено единым; такова, впрочем, и судьба отделившихся от духа частиц, заплутавших, завязших в материи: вновь слиться с единым духом (но ведь можно сказать – и быть поглощенными им).

Павел Флоренский (1882–1937; русский математик, философ, богослов, священник) говорит о философии Древней Греции: «Мысль о “несправедливости индивидуального существования” и о смерти, как о процессе возвращения в первичное общее бытие, в более или менее расчлененном виде высказывалась многими греческими философами или, точнее сказать, почти всеми ими подразумевалась. По-видимому, она была основною в том сложном идейном целом, которое отражало и возбуждало переживание мистерий. Весьма вероятно, что мысль эта – восточного происхождения, хотя она могла бы быть и вполне автохтонной (от греч. αυτόχθων – туземный, местного происхождения. – Т.К.), ибо снятие личной ограниченности и хмелевой восторг слияния со всем бытием, производимый мистериями, сам по себе достаточен, чтобы дать родиться мысли о греховности индивидуального существования и о блаженстве, а потому и первобытной святости бытия вне себя. Эту мысль особенно определенно выскажет Анаксимандр: “...Неправда есть обособление, взаимное противоположение, отделение; правда торжествует в уничтожении всего обособившегося, отдельные вещи возвращаются к своим элементам. Но эти последние поглощаются беспредельным, в недрах которого рождаются и уничтожаются бесчисленные миры”»(Павел Флоренский. Столп и Утверждение Истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 654–655).

Но если нет правды в мире форм, в отдельных вещах, если истинное бытие состоит в полном слиянии с некиим единым, в утрате всего, что делает «меня» «мной», то почему же мы так больно и нежно привязаны к обреченному и мимолетному? Совсем ли в этом нет никакой правды? Восторг вызывает слияние со «всем», но ведь при этом должен быть тот, кто этот восторг способен испытать? Или этот восторг – лишь мгновенное упоение «бездны мрачной на краю», счастье перед уничтожением, счастье, достигаемое в миг растворения мимолетного в вечном?

Языческие религии говорят о вечности материи и стихий, стихийно-материального потока, кружащего вихрем за миром форм и созидающего своим кружением все новые и новые формы, разрушая прежние (уроборос). Хмелевой восторг слияния со всем в них часто понимается как восторг возвращения в хаос, восторг, испытываемый от сокрушения форм, сковывающих стихии.

Дуалистические религии (а это, в том числе, и эзотерические учения многих языческих религий) признают мир духа трансцендентным (внеположным) материальному миру, а материальный мир опознается в них как «злая жизнь», агрессор, заключающий в свои объятья дух, удерживающий его, как в цепях, как в клетке, не выпускающий захваченные частицы духа, стремящиеся вернуться в свою область мироздания, стремящиеся воссоединиться с миром духа.

Соответственно, отношение последователей таких религий к материальному миру разрушительно, материальный мир, в том числе, собственное тело, держащее дух в заложниках, нужно, с их точки зрения, разрушать всеми возможными способами – от крайнего аскетизма до крайнего разврата – чтобы выпустить дух из клетки. Крайние формы разврата и распущенности практиковались в таких религиях как способы изживания привязанности ко всему земному, их надо было все испробовать, чтобы потом освобожденный дух не попался уже не в одну из ловушек манящей его плоти, чтобы ничто земное его не смутило. Предавались ли посвященные аскезе или разврату – предметом их поисков был путь за пределы области своего существования.

Однако, как мы уже упоминали, христианство превращает «клетку для души» в «храм для духа» благодаря догмату Боговоплощения. Христианство свидетельствует, что в тлеющий и разлагающийся, в разрывающий и уничтожающий сам себя мир, утративший всякую реальность, входит Господь, воссоединяя Своим Рождеством время с вечностью, бытие с существованием, делая кажущееся проводником к истинному, возвращая жизнь в пределы жизни. В христианстве Господь воплощается на земле, чтобы разогнать морок иллюзий, становится Человеком, чтобы явить истинные достоинство и реальность человека, воссоединяет вечность со временем – чтобы время и происходящее в нем (мимолетное!) обрели реальность, рождается во плоти, чтобы подтвердить истинность и ценность всякой плоти этого мира.

Удивительна реальность Человека Иисуса, реальность Его двуприродности, неслиянного и нераздельного соединения в Нем Бога с человеком. Недаром христианство так сражалось с родившимися в нем ересями – монофизитством (букв. «единоприродностью», утверждавшим присутствие только божественной природы во Христе) и докетизмом (от греч. δοκέω – кажусь, утверждавшим призрачность Богочеловека; Христос, по словам этого учения, только казался человеком, Его тело лишь казалось телесным): они в пределе сводили реальность рождения Богочеловека к присутствующим во всех остальных религиях явлениям богов (интересно, что одна из основных сект монофизитства назвалась противниками нетленно-призрачниками или фантазиастами, что отмечает суть уклонения – от реальности в фантазию, «воображение»). Очень существенно, что буддизм, наоборот, в отличие от христианства, свидетельствует о нереальности воплощения Будды как «исторического» лица: проповедь Будды людям происходит в «превращенном [человеческом] теле [Нирманакая]», а Нирманакая буквально значит «Тело Призрачное», имеются в виду «временные манифестации будд на уровне человеческого восприятия, например Будда Шакьямуни» (См.: А.Г. Фесюн. Буддийский эзотеризм // Кукай. Избранные тексты. М., 1999. С. 54, 71).

Характерно, что Иисус (в отличие, кажется, от всех остальных человекоподобных богов) ни разу не изменил человеческой природе (и более того – личностной природе), не превратился в иную вещь мира (и даже в другого человека), доказав тем самым истинность, реальность воплощения – ведь если это явление, то можно и изменить облик на любой другой – и, одновременно, «вместительность» человеческой природы: Богу ее хватило для воплощения. Этим было указано, что именно человеческая природа богоподобна (со времени грехопадения – по заданию), и именно она пролагает путь ко спасению всем вещам мира.

Интересно сопоставить со сказанным изложение О. Дешарт воззрений В. Иванова: «Если человеку свойственно восходить, то нисхождение по природе своей акт божественный: оно сказывается в разных религиях как свободное откровение самого божества. Но для мистиков Индии реальность божественных воплощений в мире не превышает реальности самого мира, не преодолевает его иллюзорности. В эллинском понятии Диониса, бог, нисходящий с неба, отдается миру, и мир его растерзывает и поглощает. Дионис рождается вновь, но тела, в которые облекается страждущий бог на время своих повторных земных появлений, являются лишь преходящими жилищами, своего рода проводниками божественной энергии; тела, передав ее миру, сами в миру растворяются. «Палингенезис» [букв. «снова рождение»], обещанный орфиками, их возрождение мертвых – вовсе не воскресение в нашем смысле. Тело не спасается; оно служит лишь временным вместилищем души; маска есть ритуальная идея дионисийства, как метаморфоза есть его мифологическое выражение. Одно лишь христианство славит нисхождение Сына Божия и его κένωσις (exinanitio) [букв. “опоражнивание”, “опустошение”, “истощение”] не как акт повторный, недостаточный, а как свершение единственное и окончательное. “Совершилось”, произнесенное приносящим Себя в жертву Богочеловеком, возводит людей в сан сынов Божиих и спасает всю землю от рабства смерти» (О. Дешарт. Введение // Вячеслав Иванов. Собрание сочинений. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 109).

 Как скажет поэт Иосиф Бродский, отныне «смерть это жизнь, но и жизнь это жизнь». Можно сказать, что христианство – это единственный подлинный материализм, ибо оно утверждает истинность не просто материи, но и ее «форм», свидетельствуя о воскресении в теле и об обновлении земли и небес. Митрополит Сурожский Антоний так говорит об этом: «Профессор Франк, кажется, в одной из своих рецензий сказал, что единственный подлинный материализм – это христианство, потому что мы верим в материю, то есть мы верим, что она имеет абсолютную и окончательную реальность, верим в воскресение, верим в новое небо и новую землю, не в том смысле, что все теперешнее будет просто уничтожено до конца, а что все станет новым; тогда как атеист не верит в судьбу материи, она – явление преходящее. Не в том смысле, как буддист или индуист ее рассматривает, как майю, как покров, который разойдется, но как пребывающую реальность, которая как бы пожирает свои формы: я проживу, потом разойдусь на элементы; элементы продолжают быть, меня нет; но судьбы в каком-то смысле, движения куда-то для материи не видно, исхода нет» (Антоний, митрополит Сурожский. Человек перед Богом. Изд. «Паломник», 2000. С. 46).

В христианстве Бытие не уничтожает существования: напротив, общением с Бытием, постоянным присутствием Бытия в существовании утверждается в вечности столь дорогое нам мимолетное. «Мы не можем без недоумения думать о Воплощении: как оказалось возможно, что человеческая плоть, материя этого мира, собранная в теле Христовом, могла не только быть местом вселения Живого Бога – как бывает, например, храм – но соединиться с Божеством так, что и тело это пронизано Божественностью и восседает теперь одесную Бога и Отца в вечной славе? Здесь прикровенно открывается перед нами все величие, вся значительность не только человека, но самого материального мира и неописуемых его возможностей – не только земных и временных, но и вечных, Божественных. И в день Преображения Господня мы видим, каким светом призван воссиять этот наш материальный мир, какой славой он призван сиять в Царстве Божием, в вечности Господней… И если мы внимательно, всерьез принимаем то, что нам здесь открыто, мы должны изменить самым глубоким образом наше отношение ко всему видимому, ко всему осязаемому; не только к человечеству, не только к человеку, но к самому телу его; и не только к человеческому телу, но ко всему, что телесно вокруг нас ощутимо, осязаемо, видимо… Все призвано стать местом вселения благодати Господней; все призвано когда-то, в конце времен, быть вобрано в эту славу и воссиять этой славой»(Митрополит Сурожский Антоний. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди. Издание второе, дополненное. Клин, 1999. С. 41).

Итак, вне христианского опыта временное и вечное жестко противопоставлены как небытие (существование) и бытие (Несуществование) – это противопоставление снимает христианство, и, очевидно, именно здесь лежит его изначальный конфликт с язычеством. В связи с этим можно вспомнить об обвинениях язычников первым христианам: утверждалось, что христиане поклоняются ослиной голове (осел – символ плоти, тела; вспомним хотя бы «Золотого осла» Апулея (ок. 125 – ок. 180), которого охотно читал юноша Пушкин, и знаменитое «брат мой осел» – обращение к своему телу великого католического святого Франциска Ассизского). Для язычников и христиан был ясен предмет спора и обвинений, часто ускользающий от нас сейчас из-за невнятности нам общего для них символа. Христианам вменялось поклонение плоти, мертвой и тленной плоти — они же свидетельствовали о воссоединении плоти всего мира с Тем, от Которого она была отторгнута в акте грехопадения, о просветлении, спасении и воскресении плоти — и это было совсем новым и неприемлемым в их учении, тогда как о посмертном бытии души языческие Таинства давно свидетельствовали. Христианство дорогой ценой, ценой жертвы Господней, дарует субстанциальность мимолетному.

Одним из самых странных и чудных слов является слово свобода. В язычестве понятие «свободный» в сущности равнозначно понятию «человек». «Раб» находится за пределами «человечества». «Свобода» означает существование внутри соответствующей культуры и соответствующего культа. То есть свобода – это нахождение человека в правильном месте и в правильной связи со всем остальным мирозданием. Свобода – правильная включенность в тотальную причинность (в сущности, почти аналогичное определение свободы дала атеистическая философия – «осознанная необходимость»). «Раб» потому и «нечеловек», что насильственно вырван из культуры и культа. Допуск рабов к мистериям в древнем мире расшатывает самое понятие рабства. Но только христианство вводит понятие свободы как самоопределения личности, внутреннего самоопределения, отрицающего важность внешнего состояния человека («нет раба, ни свободного» (Гал. 3:28)), ибо отныне никакое внешнее воздействие не способно отторгнуть человека от Бога. Христианство подтверждает то, о чем смутно и искаженно помнило язычество – человек потому и человек, что он свободен. Если для язычника и атеиста свобода – правильное место внутри сети отношений, то христианство сотворяет человека свободным от всяких горизонтальных отношений – до тех пор, пока его утверждает отношение вертикальное.

Свобода – единственное, что делает человека человеком, – образ и подобие Божие в нем; утраченное ныне подобие – и потому так сильна тоска по свободе и жажда ее; неуничтожимый образ – и потому в самом глухом и безнадежном рабстве (кто бы ни поработил человека: другой человек, его собственные похоти и страсти, внешние обстоятельства: беды и болезни, или, напротив, роскошь и комфорт, затягивающие как в трясину, опутывающие по рукам и ногам страхом утраты или тоской и скукой), так вот, в самом безнадежном рабстве человек ощущает вопреки всякой очевидности, что он свободен, и что если только он решится осуществить свою свободу – никто и ничто не сможет этому помешать.

При этом, однако, христианство предупреждает: свобода – не есть своеволие, также как личность – не есть самость. Свобода достигается отречением от своеволия, так же как личность обретается отречением от самости. Свобода для христианина есть хождение в воле Божией.

Что значит это странное положение: мы свободны всякий раз, когда подчиняемся воле Божией? Мы свободны до тех пор, пока подчиняемся воле Божией? У многих сразу возникает вопрос: какая же это свобода, если надо чему-то или Кому-то подчиняться? И здесь все зависит от «картинки», которая встает в сознании за этими парадоксальными, на первый взгляд, словами – «свобода в подчинении». Нам вдруг, как правило, представляется такая светлая поляна, «сад райских наслаждений», где мы резвились бы, наслаждаясь всеми предоставленными удовольствиями, но некая воля почему-то запрещает нам эти наслаждения на неясных для нас основаниях. И тогда, действительно, становится совершенно непонятно, какая же свобода, если подчинение? Но представим себе другую картинку (и здесь опять нам встречается та же двойная возможность восприятия мира – как места или как пути – которая уже послужила основой для столь многих различий в религиях языческих и религиях откровения). Представим себе, что мы идем по узкой дороге, по бокам которой – ловчие ямы и капканы, прикрытые от невнимательного взгляда всякими соблазнительными приманками. И тут становится понятно, что мы останемся свободны ровно до тех пор, пока будем подчиняться воле, требующей, чтобы мы не прикасались к этим приманкам. При такой картинке абсолютно ясно, что свобода существует только тогда, когда мы остаемся в послушании и подчинении. Любой же выход из подчинения немедленно вовлекает нас в ту или иную ловушку или капкан, надолго подчиняющие наши дальнейшие действия жесткой необходимости.

**Приложение 1. Пространство картины и икона в пространстве**

Долгие споры отечественных философов и искусствоведов о картине и иконе подошли к своему пределу в высказывании Н.К. Гаврюшина: религиозная живопись, по его мнению, «существует как исторический факт <…> но богословски ее как особого жанра несомненно быть н е м о ж е т, ибо если изображаемое ею суть действительно образы своих первообразов, то им и подобает т а ж е честь, которая воздается и к о н е. Если же они не являются образами первообразов, а отражают лишь ф а н т а з и и живописцев, то в таком качестве они становятся иноприродными христианской культуре и даже враждебными ей, ибо при относительном внешнем сходстве с иконами несут совершенно другое содержание – объективированную прелестность духовного опыта…» (Гаврюшин Н.К. Вехи русской религиозной эстетики (предисловие) // Философия русского религиозного искусства. Антология. М., 1993. С. 32. В цитатах: разрядка – выделено автором, курсив – выделено мной – Т.К.).

После такой формулировки нам остается либо «все сжечь» - то есть, во всяком случае, навеки отвернуться от того, что «не есть сущее», хотя оно и составляет значительную часть духовного наследия Европы последних четырех с половиной веков, либо попытаться ответить на вопрос, сформулированный Гаврюшиным: к одним ли и тем же первообразам возводят нас образы иконы и картины? И если к одним – то нет ли здесь все же какой-либо разницы, объясняющей и обусловливающей наличие двух не сводимых друг к другу типов изображений? Обуславливающей, можно даже сказать, «разночестность» иконы и картины, и, однако, именно в силу этого, не упраздняющей необходимости как той, так и другой? (Ставя вопрос таким образом, мы сразу отказываемся от рассмотрения картины как составляющей «синтеза искусств» западноевропейского храма эпохи Возрождения. Это совершенно особая тема.)

Думаю, что такая разница есть, и в самом первом приближении она определяется следующим образом: икона представляет нам лицо или событие в вечности, картина – лицо или событие во времени. Эти два типа изображения, очевидно, соответствуют двум типам откровения, данным человеку.

По мысли святителя Григория Двоеслова, Господь дал нам две книги откровений: святую Библию и сотворенный Им мир Божий. Первый тип откровения – нисходящий и возводящий (восхищающий). Он – как лествица Иакова – разверзает перед человеком небо и всегда связан с вхождением в пределы мира чего-то ему внеположного, иначе говоря – он связан с чудом, в том числе – и с явлением Славы Божией (Иез. 1).

Второй тип откровения – восходящий, ищущий прозреть духовный смысл в вещах этого мира, прочесть творение Божие как свидетельство о Творце. Он обнаруживает в вещах и событиях дольнего мира, в людях – «естественные иконы», образы мира горнего.

Первый тип откровения воспринимается в послушании и смирении – то есть – в готовности принять запредельное откровение, которое невозможно понудить открыться, потому что ни его, ни чего-либо, на него указующего, просто нет в нашем опыте, у нас не за что зацепиться, нам не за что его «притянуть» к себе, мы не можем даже предчувствовать, о чем нам откроют, мы можем только «приготовляться», уничтожая в себе все, мешающее его восприятию и приятию. Откровение дается нам здесь, облекаясь в образы этого мира, но разрушая наше привычное представление об их связях и о законах, ими управляющих (горящий и не сгорающий куст; разверзшееся море; рождение младенца старухой с мертвой утробой).

Второй тип откровения всецело связан с человеческим усилием. Если в первом типе откровения ум должен молчать, то во втором он призван испытывать. Он активен в своем разговоре с вещами в самом широком диапазоне – от собеседования до пытки. В стремлении познать их тайны он полагается на собственные силы. Усматривая в вещах мира сего откровение о запредельном, ум пользуется методом аналогий. Он силится обнаружить в законах «века сего» хоть отдаленное указание на законы мира иного.

Галина Колпакова в предисловии к своему фундаментальному исследованию тоже, хотя и несколько в ином ключе, делая акцент не на исследовательской, а на «преподавательской» активности западного человека (однако и сама эта «преподавательская» активность связана с исследовательской – научить можно тому, что ты открыл, но в гораздо меньшей степени – тому, что тебе открылось), отмечает указанную разницу: «Средневековый Запад ориентировался в основном на проповедническое слово – слово упрощающее, назидающее, строящее даже свои зрительные конструкции на основе психологического (и очень часто педагогического) диалога “говорящий – воспринимающий”. Изображение здесь – обязательно “картина”, книга для неграмотных, поучающая, наставляющая, рассказывающая. На Востоке образ выполняет иные функции. Во-первых, образ – это источник полноценной информации об Абсолютном, открытой созерцающему икону. А во-вторых, и это очень важно подчеркнуть, образ – источник реального воздействия на окружающий мир благодатной божественной энергией, заключенной в иконе, с целью его преобразования» (Колпакова Галина. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004. С. 11).

И далее: «На западе господствовал метод психологических уподоблений, породивший физическое подражание Христу и Его страданиям, переживание и проекция на себя страданий Богоматери, абсолютно исключенные для православия. На Востоке – пассивное приятие божественной благодати, вольное нисхождение Бога к человеку, даруемое “туне”, без заслуг, даром. Динамика искусства отражает эту основную направленность. В западной архитектуре продольная динамика базилик, с их целеустремленным, поступательным движением на восток, соответствует рациональной земной созидающей воле романского мира, а вертикальный взлет в готике – состоянию восхищенности, эмоционального прорыва, дерзания человека, “пронзающего” своим духом небеса. В Византии же главными будут противоположные законы, знаменующие своего рода обратную динамику: нисхождение горнего к дольнему в пространстве храма; парение, повисание, подчеркнутые зрительной алогичностью и иррациональностью конструкций. Место движения к алтарю займет статичное пребывание, обретение чувства райского блаженства. Купол здесь не опирается, а спускается с небес, колонны – это корни, углубленные в наш мир, иллюстрирующие любимый византийцами образ псалма: “В руце Божией концы земли”. Даже рукописный шрифт – знаменитый минускул – не опирается на линейки, а подвешивается к ним.

Повышенный интерес к предвосхищению образов гармонии и славы Небесного Царства сказывается и в иконографии изобразительного искусства. Центральный образ – образ Спасителя, “икона всех икон” – очень редко предстает в типе кенозиса – униженным, страдающим, что характерно для живописи Запада. В Византии это почти всегда образ Христа во славе – в типе Пантократора. Воплощение второго лица Троицы само по себе знаменовало примирение Бога с человеком, являло собой образ прославленного, а не падшего творения. Тема мук Спасителя, страдания мучеников всегда оборачивается темой высшего триумфа – и потоки крови терзаемых страстотерпцев застывают в иллюстрациях менологиев в торжественном сиянии золота. В контексте этого повышенного интереса к прославленному Богу, прославленному человеку и прославленной материи стоит и необыкновенный интерес византийцев к символике золота и драгоценных камней – материи, искушенной огнем, девственной или не подверженной порче и тлению. Мотивы золота, света, цветного сияния, связанные с целыми пластами символических ассоциаций, и в первую очередь с темами Солнца, царства, славы и истины, стали излюбленными мотивами византийской изобразительности.

В известном смысле мы могли бы говорить о психологизме как доминанте западной духовной жизни и об онтологизме – плотном, заключенном в себе самом бытии – византийского сознания. Поэтому столь характерной для византийского искусства станет мозаика на золотом фоне, знаменующая бытие, омываемое вечными золотыми лучами, а для западного – витражи, прихотливый неустойчивый свет которых словно отражает изменчивый трепет души. На Востоке христианин безмолвно погружается в бесконечные золотые дали икон, а на Западе – внемлет sacra conversatione (святое собеседование) бегущего вдоль стен соборов “хора” святых персонажей, ведущих духовный диалог между собой и со зрителем.

Суммировать разницу религиозного восприятия Востока и Запада можно было бы в ответе на вопрос: может ли человек поставить себя на место Бога? На Востоке, в отличие от Запада, на этот вопрос всегда отвечали отрицательно. Психологические и личностные аналогии здесь были исключены из религиозного восприятия. Божество в трех ипостасях для византийского богослова было скорее знаком чего-то неописуемого, нежели лицом. Для западного же благочестия цель состояла в том, чтобы, разделяя страдания Спасителя, приблизиться к Нему, в том числе и духовно. Начало этой весьма несвойственной для Византии возможности было положено еще Августином, который соотносил ипостаси с памятью, мышлением и любовью.

Описанные особенности не должны фиксироваться в нашем сознании как агрессивное противостояние восточного православия и католичества, которые все-таки ветви одного христианства. Однако именно они определили столь несхожий, несмотря на временные сближения, культурный и общественно-политический облик двух самых крупных средневековых ареалов, сохраняющийся на протяжении столетий» (Там же. С. 21-23).

Абсолютно соглашаясь с суждением о том, что описанные особенности не должны восприниматься нами как агрессивное противостояние, замечу, что вопрос, «в ответе на который можно было бы суммировать разницу религиозного восприятия Востока и Запада», можно и нужно было бы сформулировать иначе: может ли человек поставить себя на место Бога, ставшего человеком? Бога, уже поставившего Себя на место человека? Безусловно утвердительный ответ на этот вопрос на Западе предполагает возможность онтологизма восходящего откровения, поскольку онтологическая пропасть между Творцом и творением уже преодолена действием Божества, совершенным именно для возможности встречного действия человека. «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились». Какой восточный христианин откажется от этой формулы? Только Восток ориентирован на «разверзание небес», тогда как на Западе имеют в виду всегда присутствующую здесь, на земле «дверь» для «входа» человека в этот процесс обожения (и постижения Божества) – человеческое бытие Бога, через сопричастность которому можно причаститься и Его Божественному бытию. То, что Галина Колпакова, вполне в традициях отечественных исследований, называет «психологизмом» со-чувствия, со-страдания, – есть точка входа в эту возможность онтологической сопричастности, открытая для каждого.

Надо полагать, что такая возможность была крайне, насущно необходима в католицизме, лишившем мирян Чаши, Крови Господней, общим током омывающей тело Церкви, после чего Церковь и была сведена, по сути, к клиру. Здесь мощным действием сострадания открывались каналы соединения с Господом – и если не общая кровь, то хоть общие слезы текли в каждом члене Церкви Господней (на то, что эти мотивы крепко и осознанно связаны в европейской культуре, указывает центральность мотива сострадания (мощного онтологического сострадания, способного исцелять безнадежно больных и воскрешать мертвых) в сказаниях о Святом Граале).

Об этой насущности переживания человеческого бытия Господня в ситуации непричастности непосредственно подаваемой благодати (а это общехристианская ситуация – потому что даже если благодать нам непосредственно подается, всегда ли мы оказываемся способны ее принять? в этом смысле наше положение по отношению к картине может быть сопоставлено с нашим положением по отношению к литургии оглашенных: в храме присутствуют верные, но эти верные всегда не верны (верны лишь преодолевающим действием милости Господней) и большая часть храма не подходит к причастию, оказываясь в роли оглашенных), так вот, о насущности этого переживания свидетельствует, на мой взгляд, о. Сергий Булгаков в «Двух встречах». Когда он невоцерковленным марксистом оказывается перед Сикстинской Мадонной – эта встреча становится для него значительным событием, потрясением, вызвавшим «радостные и вместе горькие слезы», растопившие сердечный лед и разрешившие «какой-то жизненный узел». Когда он вновь приходит к Ней уже священником, он обнаруживает прежде всего – безблагодатность. Как безблагодатность он опознает человечность матери и младенца. Когда-то именно эта человечность предстала ему как вход в иное. Теперь, когда он по ту сторону этого входа, в области непосредственного действия благодати – он, естественно, в этом входе не нуждается. Несмотря на всю горечь разочарования, он остается благодарен картине за когда-то дарованное религиозное переживание (см.: Прот. Сергий Булгаков. Автобиографические заметки (Посмертное издание) / Предисловие и примечания Л.А. Зандера. Париж: YMKA-PRESS, 1946. С. 103-113).

Надо полагать, и тот, и другой тип откровения не должны быть отвергаемы. Проблемы «иконы и картины», активно обсуждаемые у нас вот уже век (при том, что «история вопроса» начинается с XVI столетия), связаны, с одной стороны, именно с предпочтением одного из этих типов и последующей абсолютизацией этого предпочтения, с другой стороны (это-то, собственно, и обсуждается с XVI века) – с неправедным смешением типов изображений, соответствующих тому или другому типу откровения.

Тип откровения определяет отношение иконы и картины к пространству.

В иконе Первособытие и Первообраз входят одной из своих граней в пределы этого мира.

Иконы – «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ», по определению св. Дионисия Ареопагита (εφικτάς μορφώσεις των αμορφώτων – т.е. буквально: достигнутое оформление бесформенных…; образ безóбразного) (см. об этом подробнее: Флоренский П.А. Иконостас. М., 1995. С. 64, 166).

В иконе мы имеем дело с чистым присутствием инобытия, входящего в этот мир, принимая образ, свойственный этому миру. Это не значит, что нам дается некий произвольный образ «безóбразного». Перед нами буквально грань двух «пространств».

О роли золотого фона как границы «пространств» наиболее известно у нас исследование о. Павла Флоренского «Иконостас». Но вот как пишет об этом (ранее Флоренского) из глубин другой культуры Освальд Шпенглер: «Душу трех культур можно испытать здесь на примере решения сходных задач. Аполлоническая признавала за действительное лишь то, что непосредственно привязано к месту и времени, - и отрицала в своих произведениях искусства фон; фаустовская же стремилась через все чувственные границы к бесконечности – и посредством перспективы перемещала центр тяжести идеи картины вдаль; магическая душа воспринимала все происходящее как выражение загадочных сил, пронизывающих мировую пещеру своими духовными субстанциями – и изолировала сцену (т.е. – скрывала истинных действующих лиц и их «пространство» – Т.К.) с помощью золотого фона, т.е. такого средства, которое находится за пределами всякого естественного колорита. Ведь золотой – это и не цвет вовсе. В отличие от желтого, он создает усложненное чувственное впечатление просвечивающей по поверхности среды – посредством рассеянного металлического отблеска. Вообще цвета естественны, будь то окрашенное вещество заглаженной поверхности стены (фреска) или красителя, нанесенного с помощью кисти; практически же не встречающийся в природе металлический блеск – сверхъестественен. <…> Блистающий золотой отбирает у обстановки, у жизни, у самих тел их осязаемое бытие. Все, чему учили относительно сущности вещей, их независимости от пространства и их случайных причин в круге Плотина и гностиков (все эти парадоксальные и почти непостижимые для н а ш е г о мироощущения воззрения), содержится в символике этого загадочно иератического фона. <…> Так что в области западной церкви золотой фон этих картин имеет явный догматический смысл. Он <…> глубинным образом связан с тем, что на протяжении тысячи лет такая разработка фона для изображений христианских легенд представлялась единственно возможной и достойной с метафизической и даже этической точки зрения. Как только в ранней готике появляются первые “настоящие” задние планы – с сине-зеленым небом, широким горизонтом и глубинной перспективой, поначалу они выглядят неблагочестивыми и светскими, и произошедший здесь переворот в догматике вполне ощущался, пусть даже и не был признан. <…> Мы уже видели, что как раз тогда, когда ф а у с т о в с к о е (германско-католическое) христианство, эта новая религия в старом обличье, выработав таинство покаяния, пришло к сознанию самого себя, осуществился настоящий переворот в смысле живописи – благодаря покоряющей пространство перспективной и цветовой тенденции искусства францисканцев. Западное христианство относится к восточному, как символ перспективы – к символу золотого фона, и окончательный разрыв в церкви и искусстве происходит почти одновременно. Пейзажный задний план изображенного на картине постигается заодно с д и н а м и ч е с к о й бесконечностью Бога; и вместе с золотым фоном церковных картин западные соборы лишаются тех магических, онтологических проблем Божества, которыми определялось страстное кипение всех восточных соборов, таких, как Никейский, Эфесский и Халкидонский» (Шпенглер Освальд. Закат Европы. Том первый. Образ и действительность. Пер. И.И. Маханькова. М., 2003. С. 299-301).

 Итак, перед нами буквально грань двух пространств, одно из которых – привычное нам, а другое отличается, как минимум, большим количеством измерений. Предположим, что мы из своего трехмерного должны были бы перейти и присутствовать (и благовествовать) в двухмерном пространстве. Какой наш природный образ этому соответствовал бы? Наша тень. Мы можем присутствовать в двухмерном пространстве только как тень. Соответственно, нужно заключить, что те образы, которые благовествуют нам с икон вечную правду лиц и событий – не более, чем тени (сколь бы красочны и ярки они ни были) того бесконечно более богатого мира, что соприкасается с нашим через плоскость иконы. Но они и не менее, чем тени. То есть они дают нам истинный образ вечного события, единственно возможный в нищете нашего (падшего) мира. (Все возможные искажения тенью истинных очертаний предмета, который ее отбрасывает, указывают здесь на возможность более или менее адекватно этот образ «спроецировать», ухватить, передать.)

Но, повторю, мы имеем дело не просто с образом, но с образом, возникшим от непосредственного присутствия. От присутствия благодати Божией. И все событие иконы заключается в этом присутствии инобытия в бытии. Поэтому никаких событий, никакого движения не может происходить в плоскости иконы. Икона не имеет своего внутреннего пространства (именно поэтому иконе так противопоказано всякое движение в сторону перспективы) – потому что она место встречи пространств.

Этим подчеркиванием того, что икона – присутствие, вхождение (сам зафиксированный момент вхождения) в нашу реальность Лица и События ей внеположного, ею не ограничивающегося, определяется нерукотворность первых икон (плат Вероники, Спас на убрусе Авгаря; икона Богоматери в Лидде, проявившаяся на столпе в построенном апостолами храме, куда Богоматерь не пошла вместе с ними, но обещалась быть там, тем самым засвидетельствовав Свое непосредственное присутствие в образе). Образ проявляется на ткани, камне – буквально запечатляется в материи этого мира, существуя одновременно запечатленным во плоти (то есть – тоже в материи этого мира), и заменяет своим благодатным действием для видящих его «запечатленное во плоти». Как это возможно? Этот вопрос более наглядно и наивно формулируется следующим образом: как может, например, св. Николай присутствовать одновременно во всех своих иконах?

Для того, чтобы хоть немного это себе представить, вообразим человека, но не таким, каким он воспринимается нами обычно, каким он дан нам в непрерывно сменяющихся временных срезах своего существования, а таким, каким он открывается в четырех измерениях – то есть в мире, где время было бы не областью нашего принудительного движения, но областью нашей свободы. То есть – представим себе человека во временной развертке. Перед нами завьется «змея» (образ этой змеи сейчас многие пытаются воспроизводить, собирая толстые альбомы своих фотографий), состоящая из непрерывной последовательности наших трехмерных образов (кстати, весьма и весьма отличающихся друг от друга на значительных временных отрезках), причем это не будет некая пустая «скорлупа», в любую точку которой наше «я» могло бы вернуться (как это происходило бы, если бы мы вообразили время областью нашей свободы, сохранив о себе «трехмерное» представление), нет – это будет непрерывная последовательность, в каждой точке одушевленная нашим полным присутствием! Один из христианских мыслителей ХХ века определил вечность как «обретение без утрат». Это наше присутствие в каждой точке «временной» жизни может дать самое первоначальное представление о том, что он имел в виду. Оно же дает самое первоначальное представление о том, как присутствуют – полно и всецело – святые в каждой своей иконе. (Истинной реальности четырехмерных образов действительности, человека, рода и иллюзорности образов трехмерных посвящена работа о. Павла Флоренского «Время и пространство». См.: Флоренский Павел, свящ. Собрание сочинений. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 190-259.)

Итак, икона – это присутствие и встреча. Это порог, а порог есть нечто, что не имеет пространства, являясь местом встречи двух пространств – например, внешнего и внутреннего. Какое действие должно происходить на пороге? Только одно – его пересечение. Вход или выход. Явление из-за предела. Любые другие действия не имеют отношения к специфичности порога, к его «пороговости», используют его не по назначению, сдвигая икону в область картины.

Картина заключает пространство исследуемого мира в себе самой и возводит ум к иному, постигает события Богооткровения через вещи мира. Если мы поставим рядом икону и картину, например, Владимирскую икону Божией Матери и «Мадонну с младенцем в беседке из винограда» Лукаса Кранаха Старшего (1472-1553), мы сможем ощутить, насколько разное здесь нам явлено: в первом случае мы имеем дело с непосредственным присутствием выходящей к нам из «пространства света» Богоматери, а во втором нам представлена Мадонна, организующая вокруг Себя все пространство мироздания. Художник говорит с нами всеми доступными ему средствами. Например, соотношение переднего и заднего планов: Младенец-Христос и Богоматерь, занимающие передний план, оказываются соотносимыми по размерам со всем мирозданием, организуя четкую вертикаль, связывая землю и небо, и одновременно как бы предстоя за все мироздание, словно укрытое за Ними. Кстати, здесь можно отметить еще одно различие иконы и картины: если Богоматерь Владимирская обращена ликом к нам, выходя из Божиего «пространства», выслушивая наши моления, то предстательница за мир – Мадонна Кранаха – имея мироздание за спиной, обращена ликом к Господу, вознося к Нему Свою молитву за всех. В смысле этого различия направлений особенно очевидно, что все иконы (неважно, как они были созданы) по сути – нерукотворные, посланные Господом к нам, а картины – именно создание твари в ее обращении к Творцу. В свете этого различия становится особенно выразителен жест Мадонны и Христа: Мадонна подает Ему виноградную кисть (одновременно Она подает ее и Тому, к Кому обращена картина! Но Ему еще, так же, как виноградная кисть, подносится для благословения и весь мир за спиной Мадонны). Виноградная кисть – символ человечества, разделенного на множество и все же пребывающего в единстве (виноградная кисть в этом смысле могла заменяться гранатовым яблоком). В ответ на Ее жест Младенец-Христос (и, одновременно, Тот, к Кому обращена картина) опускает на виноградную кисть руку жестом благословения и низведения благодати. Жест Младенца продублирован «жестом» бьющего из камня источника (Христос – Камень истинной веры, источающий благодать воды живой), а виноградная кисть – водой, вспененной, брызнувшей навстречу истекающему в нее потоку: водой, разбитой в мириады брызг. Вообще, вся картина построена на таких смысловых «рифмах», не дающих возможности не заметить символа или принять его за нечто случайное.

Символичен цвет одежд Мадонны: красные исподние, покрытые зеленовато-голубым верхним платьем («цветом морской волны»): цвет Святого Духа, сходящего и осеняющего страдание крестное и страдание «оружия прошедшего душу»; сходящего в мир именно в ответ на страдание его Предстоятелей.

Столб и две перекладины беседки из винограда, поднимающейся за головой Младенца-Христа, образуют отчетливый крест, на котором и держится и укрепляется виноградная лоза человечества. Тут же наглядно объясняется и то, почему понадобился Крест, почему человечество держится только Крестом – сама лоза, обвивающаяся вокруг верхней перекладины, выглядывает из листьев змеей – символом поражения человечества первородным грехом. С змеей-лозой рифмуется расположенное на заднем плане (на одном уровне со змеей) дерево, обвитое лианой, и погибающее в ее объятиях – символ неизбежного истощения и смерти пораженного грехом и оставленного на свои силы человечества; смерти, которую вместо человечества принял на Себя Христос.

Мир заднего плана, мир, за который предстательствует Мадонна, представлен городом, расположенным у подножия кратера вулкана, и озером с плывущими по нему хрупкими лодочками: и то и другое – символы неверного земного бытия, каждую минуту подверженного действиям стихий. Но вулкан (отчетливая граница заднего плана) – еще и очевидная антитеза переднему плану картины: если передний план наглядно представляет нам низведение благодати, то вулкан – то что изводит огонь из недр земных, символ приведения на землю разрушения, символ человека с его неуправляемыми страстями, питаемыми «адскими пропастями земли». Вулкан – обезглавленная гора – символ обезбоженного человечества (Христос – голова, Церковь - тело), и мы здесь наглядно видим, что обезбоженность и есть обезглавленность в смысле – безголовость, безумие. Обезглавленная гора не связывает вертикалью, в отличие от фигур первого плана, небо и землю, но радикально разрывает эту вертикаль.

Но и еще – Мадонна Кранаха – очевидная немка, «женщина с мягкими чертами и северным типом лица» (Тяжелов В.Н. Искусство Германии, Нидерландов, Фландрии, Голландии XV-XVII веков. Государственный музей изобразительных искусств имени А.С. Пушкина. М., 1995. С. 12), по одежде – скорее современница Кранаха. Икона и картина предлагают нам очень разные пути к единому Первообразу: икона представляет движение «дообразного» в глубины материи из-за границ мира, в процессе этого «вторжения» формирующего плотский образ Богоматери, соответствующий тому, в котором Она пребывала в Своем временном существовании (это можно представить как устремление в «ткань бытия» силовых потоков извне; выражение «ткань бытия» теряет при этом всякую метафоричность; натягиваясь и напрягаясь в соответствии с вторгающимися силами, эта ткань и создает образ безόбразного); картина восстановляет этот Образ из глубин плоти, обнаруживая Его в глубине каждого человека, «образа Божия».

Переживание в себе и окружающих образов Христа, Мадонны и событий Евангельской истории в повседневном бытии, отразившееся в картине, сформировавшее ее как тип изображения, является нам как единый дух позднего средневековья Европы. Й. Хёйзинга, например, пишет: «С тех пор как в XII столетии лирически-сладостный мистицизм Бернарда Клервоского положил начало фуге неувядающего умиления, вызываемого страданиями Иисуса, дух все больше наполнялся жертвенными переживаниями Страстей Христовых, проникался и насыщался Христом и крестными муками. С раннего детства образ распятого Иисуса взращивался в нежных душах как нечто столь сильное и столь тягостное, что затмевал все впечатления своей весомой серьезностью. Когда Жан Жерсон был еще ребенком, его отец подошел к стене, раскинул в стороны руки и сказал: “Гляди, мой мальчик, вот так был распят и умер твой Бог, который создал и спас тебя”. Этот образ он сохранил вплоть до своей старости, и по мере того, как он рос, образ этот также рос вместе с ним, и он благословлял за это своего благочестивого отца и после его смерти – как раз в день Воздвижения Креста Господня. Св. Колетта, будучи четырехлетним ребенком, каждый день слышит рыдания и вздохи своей матери, когда та во время молитвы поминает страсти Христовы, переживая вместе с Господом осмеяние, бичевание и мученическую кончину. Память об этих минутах с такой яркостью запечатлелась в ее чуткой душе, что ежедневно, в час, когда происходило распятие, она чувствовала сильнейшее стеснение и боль в сердце; читая же о Страстях Господних, она испытывала страдания бóльшие, нежели те, которые у иных женщин бывают при родах. Один проповедник, бывало, добрую четверть часа оставался стоять перед своей паствой, раскинув руки, в полном молчании, в положении распятого.

Дух этой эпохи переполнен был Христом до такой степени, что стоило возникнуть малейшему внешнему сходству какого-либо действия или мысли с жизнью Иисуса или Страстями Господними, как мотив этот появлялся незамедлительно. Бедной монахине, несущей на кухню охапку дров, мнится, что она несет крест, - одного этого представления оказывается достаточно, чтобы простейшее действие растворилось в свете высочайшего деяния любви. Для слепой прачки ушат и прачечная – это кормушка и ясли» (Хёйзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988. С. 207-208).

Именно этот дух сделал возможным и то, о чем изнутри нашей культуры с возмущением писал Н. Тарабукин: «В эпоху Ренессанса даже религиозная живопись, каковой она была у Чимабуэ, Джотто, Дуччо, Фра Беато Анджелико, окончательно вытесняется светской живописью на религиозные темы. Уже фрески Лоренцетти в Кампосанто – своеобразные изобразительные фаблио; за ними следует Беноццо Гоццоли; а в XVI веке храмы заполняются портретами любовниц художников. Эти портреты замещают иконы Богоматери, а автопортреты или портреты друзей и натурщиков появляются в церквах вместо традиционных изображений отцов Церкви. Протестантизм был, пожалуй, последовательнее, когда устранил из дома молитвы всякие изображения, кроме креста» (Тарабукин Н.М. Смысл иконы. М., 2001. С. 95). Однако протестантизм, устранив картины из церквей, не устранил их влияния на душу западного христианина, о чем речь впереди.

Перед нами все то же противодвижение иконы и картины: от Господа – от твари. Это движение «от твари» предполагает и наличие перспективы в картине: перспектива оформляет «тварное» пространство.

Разное движение, естественно, предполагает разные функции изображения. Сопоставим плащаницу Милутина Уреши (кон. XIII-XIV в.) с картиной Ганса Гольбейна Младшего «Мертвый Христос» (немецкий вариант названия переводится как «Тело (вариант: Труп) Христа в могиле», 1521-1522 г.). Странности изображения на Гольбеиновом полотне (в частности – несообразно вытянутую форму холста) пытались объяснить в том числе и тем, что это своего рода западный вариант плащаницы.

На милутинской плащанице перед нами буквально Тот, что «во гробе плотски, во аде же с душею, яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй, Неописанный». Тот, Кто присутствует во всех названных «пространствах» «одновременно», как бы дает нам, через образ на плащанице, прикоснуться к Себе – Неописанному (то же, что Безóбразному), в самой Своей смерти причаститься Своему воскресению и величию Своему. Функция плащаницы, таким образом, – литургическая, функция благодатного соединения со Христом, функция обозначения Его непосредственного присутствия здесь и сейчас – или нас – там и тогда: в момент Его смерти и погребения и пребывания во гробе, «одновременного» сокрушению ада и вхождению с разбойником в рай. Мы каждый год оказываемся причастны и предстоим все одному и тому же событию, не прекращающемуся в веках, к которому каждый год подносит нас прибоем времени.

Полотно Гольбейна, как установили базельские исследователи, было выполнено как надгробье и располагалось над плитой, за которой помещались гробы (несколько гробов одного семейства) – таких же длинных и узких, как тот, в котором изображен Христос. Под надгробьем была надпись «Christo servatori s» – «Христу Спасителю». Христос – а на полотне Гольбейна изображен Христос в первом движении воскресения (именно этим объясняется немыслимый поворот головы и положение плеча – это усилие поднять голову, когда тело еще не действует, то есть усилием только шейных и плечевых мышц; о том же говорят страшно изогнутые пальцы вынесенной за пределы передней плоскости картины кисти правой руки и складки пелены под ними – пальцы начали собираться, соскребая пелену) – так вот, Христос буквально явлен нам здесь как первенец из мертвых, Тот, за кем последуют лежащие в гробах под Ним. Он – как бы первый из череды восстающих из гроба (и трупные пятна, и весь ужас смерти, который в полноте удалось передать Гольбейну, как бы обнадеживают следующих за Ним: вот, Он был таким же, как вы, - и воскрес!), и каждый следующий за ним в движении воскресения, естественно, будет заключать в себе Образ Шедшего впереди. Христос изображен здесь как вполне человек, во временной ограниченности события Воскресения (то, что выходит за пределы этой ограниченности, в том числе – сокрушение ада, дано художником в виде символов – вещей и явлений этого мира, хотя и в непривычных для нас взаимосвязях (т.е. – как в откровении нисходящем): это, например, зеленоватый свет, заливающий гроб, без тени под головой, или обрезанная под прямым углом тень, в которой находятся ноги Христа (см. об этом подробнее в статье: Касаткина Татьяна. После знакомства с подлинником. Картина Ганса Гольбейна Младшего «Христос в могиле» в структуре романа Ф.М. Достоевского «Идиот» // Новый мир. М., 2006. № 2. С. 154-168), но эта размещенность события целиком в нашем времени и пространстве как бы и делает возможным воспроизведение его каждым в себе самом.

Картина через повторяющееся во времени событие возводит нас к Первособытию, через повторяющийся во плоти образ – к Первообразу: поэтому так характерно для картины изображение лиц и событий евангельской истории в одеждах и интерьерах своего времени. На картине Яна Мостарта (около 1472-1473 – 1555 или 1556) «Се человек» «окружение Христа – современники и соотечественники Мостарта, лишь Пилат видится испанцем» (Федоров Г.А. «Се человек» (картина Яна Мостарта) // Федоров Г.А. Московский мир Достоевского. Из истории русской художественной культуры ХХ века. М., 2004. С. 313). При этом фигуры на картине написаны в полный человеческий рост, развернуты к зрителю и изображают лишь лиц на помосте – толпа перед судилищем Христовым на картине отсутствует. Но тем самым каждый, стоящий перед картиной, оказывается на месте одного из толпы, становится непосредственным участником события, происходящего теперь в его времени! Нужно себе представить, как это должно было переживаться «современниками и соотечественниками» Мостарта, видевшими на изображении таких же, как они сами, судящих и приговаривающих Христа. Казнь Христова, суд над Христом переживались таким образом как событие современности, вновь и вновь повторявшееся – во времени и пространстве художника и зрителя – на картинах позднего средневековья и Возрождения. Получалось, что евангельские лица и события всегда присутствуют среди нас, мерцают в глубине любого человеческого облика, любого человеческого действия.

Таким образом, картина отсылает нас к естественным иконам: учит видеть события жизни пришедшего на землю Бога в образах жизни человеческой.

Закончить хотелось бы обращением к происшедшему как-то спору митрополита Филарета Московского и знаменитого московского тюремного доктора Гааза. Федор Петрович (Фридрих Иосиф) Гааз (Haas) родился (1780) близ Кельна, изучал медицину в Вене, и, приехав в 1803 году в Россию, с 1813 безвыездно жил в Москве. Вошедши в 1829 году в комитет попечительного о тюрьмах общества, весь предался заботе об участи арестантов, раздал свои средства, оставил врачебную практику, все свое время и силы отдавая на служение «несчастным». Замечательное описание его личности и его деятельности содержится в романе Ф.М. Достоевского «Идиот». С митрополитом Филаретом он сталкивался постоянно в спорах об участи осужденных. Однажды он просил его о помощи «невинно осужденному». «Невинно осужденных не бывает», - возразил митрополит. «Ваше высокопреосвященство, вы забыли Христа», - ответил ему Гааз. Митрополит помолчал, а затем проговорил: «Нет, я не забыл Христа, но сейчас, вот когда я это сказал, Он меня забыл…»

Конечно, митрополит Филарет Христа не забывал. Он помнил о единственном событии осуждения и распятия Христова, к которому мы возвращаемся в богослужении, которое представлено нам на иконе. Доктор Гааз видел Христа в каждом осужденном. Привычку эту воспитывала в западном христианине в том числе и картина. Так что, может, и не стоит от нее отворачиваться.

**Приложение 2. Онтология образа (Рисунок как основное)**

Мы уже вспоминали странный и даже несколько смешной миф – миф о Нарциссе, юноше, пренебрегавшем любовью всех вокруг и влюбившемся, в конце концов, в свое отражение, увиденное в воде, потянувшемся к нему всей силой тоски и страсти и – утонувшем. Одно из эзотерических толкований этого мифа утверждает, что здесь идет речь о духе, вглядывающемся в глубины материи, духе свободном, великом, могучем, умном и сильном, но безмерно прельщающемся тем, что ему не дано – воплощением, и – как следствие – низвергающемся в недра материи. Образ впервые появляется в материи, когда в нее глядится дух: дух, запечатлеваясь в материи, дает ей образ, материя этот образ воплощает.

Этот миф позволит нам разграничить образ и воплощение, определить сферы, в которых они существуют. Области материального мира принадлежит плоть, наполнение образа, сам образ относится к миру иному, приходит из-за границ материального мира, из области духа. Образ этот – одновременно самое внутреннее и самое внешнее всякой вещи, это и ее душа – и ее пределы, контуры отделяющие ее от всех вещей мира, ее абрис в мироздании. Греческие слова ιδέα, ειδος в первую очередь означают – внешний вид, наружность. Идея вещи оказывается равна ее внешнему виду. Получается, что не глубоко внутри надо отыскивать существо предмета, но, если оно вообще нам доступно, то оно доступно лишь как об-наруженное.

Древние греки утверждали, что то, что полагает границы вещам, приходит из-за пределов мироздания. Аристотель свидетельствует: «И пифагорейцы говорили, что существует пустота и что входит из беспредельного дыхание и пустота в самое небо, которое как бы дышит. Эта входящая пустота разделяет естества, так как-де пустота есть некоторое разделение рядом лежащих (вещей) и (их) разграничение. И она (пустота) находится, прежде всего, в числах. Ибо пустота разграничивает природу их». То же находим и у Стобея: «…Небо (вселенная) едино, …оно втягивает в себя из беспредельного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает места, занимаемые отдельными вещами» (Цит. по: Лосев Алексей Федорович. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 92).

Иное, беспредельное входит в материю, называемую греческими философами меон, «не сущее», «не существующее», и полагает ей пределы. Вещи существуют лишь в своих пределах и существуют лишь потому, что эти пределы им поставило беспредельное. Материя не имеет ни образа, ни смысла, то и другое приходит извне, образ и смысл подаются духом и отнимаются вместе с духом, оставляя по себе рассыпающийся прах вещества. Говоря о человеческих жертвоприношениях при строительстве зданий в Китае, Мирча Элиаде объясняет их тем, что «души жертв как бы обеспечивали нерушимость конструкции: возводимое сооружение долженствовало служить, так сказать, “новым телом”, вместилищем души жертвы» (Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2002. С. 12). То есть, чтобы форма держалась, она необходимо должна быть одухотворена тем или иным способом. Имманентен нашему миру лишь вихрь материи. Все существа стихийного, хаотического бытия изображаются как слипшиеся формы. Примеров можно приводить много, особенно наглядно чудище, пожирающее сердце грешника, не прошедшего суд Осириса в Древнем Египте. Аммат (Амт) имела голову крокодила, переднюю часть – льва, заднюю – гиппопотама. Поглощенный ею исчезал из мира форм, он оставался без посмертной судьбы. Слипшиеся формы уводят в мир, полностью бесформенный.

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), рассуждая как ученый-естествоиспытатель, утверждает: присутствие формы указывает на работу духа. То есть – там, где есть форма, мы должны именно в этом ее присутствии узревать присутствие духа. «<…> дух творит формы. Не только глаза – зеркало души, но все формы тела и его движения соответствуют душе, духу его, как в образе человека лукавого у Соломона (Притч 6:12-14). Во всей внешности человека ярко отражается духовная сущность его. Дух грубый и жестокий уже в процессе эмбриогенеза направляет развитие соматических элементов и создает отражающие его грубые и отталкивающие формы. Дух чистый и кроткий творит себе полное красоты и нежности жилище. Вспомните Мадонн Рафаэля, Джоконду Леонардо да Винчи. Подобно гению Леонардо да Винчи, действует в эмбриональном развитии духовная энергия, присущая хромосомам половых клеток, и создает живые образы красоты и безобразия, нежности, чистоты, любви и грубости, отталкивающей животности и злобы. Эти врожденные внешние формы становятся все более ярко выраженными в постэмбриональной жизни по мере развития духа в том или ином направлении. <…>

Духом грандиозной силы и мощи проникнуты окутанные мрачными тучами массивы гор и скал, гонимые ураганом громады волн океана, штурмующие прибрежные скалы. Дух вечности и беспредельности изливается в души наши от мириад звезд ночного неба. Такую радость и покой навевают нежные краски зари и озаренные лунным светом поля и озера. Высшую ценность нравственной красоты и мерзость безобразия являет природа в кротких и чистых глазах добрых людей, в отталкивающем виде злодеев и бесчестных.

И если так очевидно, что в этих формах нравственной красоты и безобразия мы реально воспринимаем излучения духа красоты и духа злобы, волнующие сердца наши, то не вправе ли мы сказать, что в основе тех глубоких духовных восприятий, которые получаем мы от красоты и безобразия форм неорганической природы, лежат подобные же воздействия на нас духовной энергии, присущей всей природе?

Неважно, что материя аморфная (бесформенная) совсем не производит на нас такого впечатления духовного порядка, важно то, что дух связан с формой.

Мы говорим, что Дух направляет развитие тел человеческих в соответствующих себе формах. Теперь скажем, что не без творческого воздействия духа созидаются и формы неорганической природы, все формы мироздания» (Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, Душа и тело. М., 1997. С. 62-64).

Самое внешнее оказывается выражением того, что полагается самым внутренним – и более это «внутреннее» нигде не существует доступно для нас.

Но, основываясь на способе изготовления иконы, мы можем сказать, что и недоступно для нас существующее «внутреннее» есть ничто иное, как та же форма, образ, «внешний вид».

О. Павел Флоренский в «Иконостасе» пишет: «<…> иконопись начинается именно такой же гравюрой: сперва иконописец рисует углем или карандашом перевод изображения, т.е. церковно переданные контуры, а затем нарисованное графится графьей, т.е. гравируется иголкой, вставленной в конец маленькой палочки; да ведь самое слово γράφω значит “режу”, “надрезаю”, “царапаю”, “гравирую”; а γραφή – гравировальная игла. Эта графья – инструмент древний, очень древний, теряющийся в веках, вероятно, в том или другом виде, самое первое орудие изобразительного искусства. А знаменить так рисунок – признается у иконописцев наиболее ответственной частью работы, особенно в отношении складок: ведь назнаменовать перевод – это значит передать множеству молящихся свидетельство Церкви об ином мире, и малейшее изменение не только линий, но и тончайшее – их характера придает этой отвлеченной схеме иной стиль, иную духовную структуру. Знаменщик чувствует себя ответственным за целость иконописного предания, т.е. за правдивость онтологического свидетельства, и притом в самой его общей формуле. Рисунок ознаменован, но это есть еще чистая отвлеченность, почти даже невидимая, произведение осязательного порядка. В дальнейшем эта схема должны получить наглядность – стать зрительной, и знаменованная доска попадает от знаменщика в руки различных мастеров…» (Флоренский П.А. Иконостас. М., 1995. С. 126-127).

Ознаменованный рисунок всем дальнейшим ходом работы будет скрываться под все новыми и новыми наслоениями вещества, становясь глубоко внутренним, уходя вглубь, и одновременно, если работа идет так, как должно, он будет все более и более проявляться, с каждым новым наслоением вещества, воплощаться, являть в веществе замысел о вещи.

Для нас важно и то, что знаменщик отделяет вещь пустотой, процарапывая ее границы, так же, как входящая из беспредельного пустота пифагорейцев «разграничивает места, занимаемые отдельными вещами». Пустотой (рисунком) еще не создается вещь, пустотой рисуется ее контур, созидается ее «место», которое она займет, воплотившись, и этот «контур», очевидно, начинает действовать как порождающая идея вещи, выстраивая в себе ее воплощение. Кстати, необходимо напомнить, что пространство в понимании древних не было неким единым и безграничным общим местом вещей, как для нас сейчас. Пространство складывалось из «мест вещей», и никакого иного пространства, помимо этой совокупности «мест вещей», не существовало. Место вещи мыслилось как своего рода плацента вещи, ее «родильное место» в мироздании, и суть практически всех грехов, признаваемых древними, сводилась к нарушению границ, к выхождению за пределы своего контура и вторжению в пределы чужого. Отсюда и понимание греха как «преступления» (то есть – переступания) по преимуществу. Таким образом, контур не прорисовывался в некоем общем пространстве, но впервые давал существование пространству, в котором должна возникнуть, вырасти, выстроиться вещь.

Итак, идея вещи – это ее рисунок. Сущность вещи – ее прорись. Форма – явленный смысл вещи. Кстати, «знаменовать» – буквально означает и «изображать» и «означать что собою», «заключать в себе значение, смысл», то есть и внутри русского слова образ приравнивается к значению и смыслу (как и внутри греческого ιδέα).

Посмотрим на икону Благовещения «Устюжского». Н.В. Покровский относит его к типу «благовещения с Младенцем, начертанным во чреве Богоматери»(Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. М., 2001. С. 118). Русский иконописный подлинник более точен: «а Сын в персех у Пречистыя вообразися и мало знати, аки в стекле» (Там же). Действительно, Младенец начертан не во чреве, но на груди Богородицы, в области сердца – главного органа ума, признаваемого традицией. В полукруге в центре, в самом верху иконы изображен «Сидящий на херувимах» - это иной мир, вторгающийся в наш, это источник образа, и в некоторых вариантах этого типа из небесного сегмента по направлению к голове Богоматери исходит луч, очевидно, и начертывающий в Ней образ Младенца. В Благовещении «Устюжском» «синий луч, нисходящий на Богородицу Дух Божий, идет от него и касается Ее плеча»(Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской живописи. М., 1993. С. 60). Но это внутреннее событие внешне выражено иначе. Способ запечатления, передачи образа здесь – жест ангела, сложившего персты в иерейском благословении, которое считается изображающим имя Иисуса Христа в греческом начертании. Образ порождается именем – словом, которое, опираясь на первую и вторую главы книги Бытия, можно назвать генетическим кодом вещи, и которое само есть свернутый образ – ведь наиболее ранние известные нам записи слов это пиктограммы, упрощенные (или схематические) изображения – прориси – вещи. Кстати, луч можно увидеть и как идущий к уху Богоматери – изображенное жестом вестника Слово звучит в Ней, и звучанием Своим изображает в Ней Бога-Слово. Звук и образ зримо переходят друг в друга.

Однако в момент Благовещения Христос воображен, начертан, прорисован в сердце Богоматери, но еще вовсе не воплощен (что буквально и сказано в подлиннике: «вообразися и мало знати, аки в стекле»). Воплощение еще только предстоит, и оно будет долгим: медленно и постепенно прорись заполнится, заткется нитью из кудели, которую держит в левой руке Мария, правой поднимая, протягивая нить прямо к изображению Младенца, кудели, изображающей Ее материнскую плоть и кровь («И через эту указующую кисть перекинута алая нить пряжи; кудель Мария держит в левой руке – как таинственное “прядение” из материнской крови плоти младенца перетолковывалось то прядение ею пурпура о котором говорит предание» (Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской живописи. М., 1993. С. 60)). Рисунок – «ребра» вошедшего в нашу реальность духа – заполнится плотью, здешним, Мария воплотит данный ей образ, буквально как золотошвея, зашивающая контур.

Икона Благовещения «Устюжского» относится к иконам Благовещения, изображающим Марию с рукодельем примерно так же, как «Троица» Андрея Рублева относится к многочисленным «Троицам ветхозаветным», изображающим гостеприимство Авраамово. По преданию Ангел застал Марию за работой – она изготовляла завесу для Святая Святых в числе семи непорочных дев; Ей поручено было прясть «истовую порфиру»(Покровский Н.В. Указ соч. С. 117). Покровский называет рукоделие в руках Марии «внешней обстановкой благовещения»(Покровский Н.В. Указ соч. С. 116). Но, как у Рублева блюда с угощением становятся жертвенной чашей, так здесь постороннее, казалось бы, Благовещению обстоятельство осмысливается иконописцем как самое существо происходящего. Вместо того (или – вместе с тем), чтобы прясть завесу для места, где пребывает Бог, не имеющий никакого образа, Богоматерь выпрядает плоть, воплощающую посланный Ей от Бога образ. То, что было внешним и скрывающим, становится внутренним и являющим, как только образ входит в мироздание из-за его пределов. Материя, за пределами христианства скрывающая истину, являющая собой разрисованный занавес, покрывало майи, область неистинного, кажущегося, обманного, воплощает отныне истинные образы.

Интересно отметить, что болезни и смерть приходят к человеку не в результате процессов материальных – но в результате процессов духовных. Это удивительно, но в человеке стареет и изнашивается именно форма (заполняющие ее ткани, клетки постоянно обновляются, в течении семи лет мы оказываемся состоящими из полностью нового вещества и этому процессу внутри него самого ничто не мешает в принципе быть бесконечным). Именно поэтому возможно духовное исцеление, более того, всякое механическое исцеление (вплоть до пломбы в зубе) – духовное, поскольку доступными средствами достраивает форму, заполняет контур. Умный рисунок поэтому становится для целителя средством духовного исцеления по преимуществу – как верное воспроизведение заданной духом формы, как восстановление, реставрация, обновление ее расползающихся, растекающихся контуров. Целитель восстанавливает именно духовный контур человека и диагностирует болезнь, говоря о пробоях в контуре. Собственно, именно о восстановлении целостности формы человека и говорит само слово «исцеление».

Но, с другой стороны, образ существует и непроявленным (так болит отрезанная нога; известен случай, когда человек в экстремальной ситуации удерживал ребенка рукой, которой у него не было), и здесь нам может помочь любимое сравнение Флоренского, говорящего о магнитных линиях, которые существуют даже тогда, когда нет железных опилок, прорисовывающих их явно для взгляда. И это опять подчеркивает значение прориси как иного в нас и в иконе: остальное доставляется нашей стороной бытия.

Можно не согласиться с этим описанием самого внешнего как самого внутреннего, указав на привычно констатируемое «несоответствие» тела и души у человека (убогое тело с прекрасной душой). Но, даже если и допустить, что такое несоответствие бывает (я, честно говоря, никогда с ним не сталкивалась), то нужно вспомнить о том, что человек – соработник Господень во всем, в том числе и в построении своего облика. Чем рассуждать о красавице с душой злодея, гораздо интереснее вспомнить о пожилых дамах «со следами былой красоты», рассматривая юношеские фотографии которых видишь вдруг, что красоты никакой и не было, что она появлялась постепенно в течение жизни, а вовсе не утрачивалась. Или, наоборот, о чудовищном облике, который постигает порой былых красавиц в старости. Собственный образ прорабатывается человеком всей жизнью, и он в силах создать карикатуру на себя самого, в то время как должен создать икону себя самого – воплотить заданный ему Богом образ, осуществить замысел Господень о себе. Секулярный мир, однако, настроен не на воплощение, а на построение, конструирование, изобретение собственного образа, то есть на забвение его принципиальной потусторонности.

Как только образ начинает восприниматься в качестве посюстороннего, он немедленно начинает претерпевать разрушения и искажения разного рода. Скука академической живописи 19 века объясняется тем, что эта живопись пытается удержать рисунок, форму но уже без всякой связи с входящим из-за границ мира иным. Она пытается создать твердые, надежные формы в пределах нашего мира, и это немедленно карается скукой, как всякая ложь. Восторг импрессионизма был связан именно с утратой рисунка, формы теряют свою субстанциальность, они вылепливаются не духом из-за границ мира навечно, но светом солнца на мгновение, они начинают перетекать друг в друга, умножаться (за счет витрин, зеркал), художник начинает воспроизводить не форму, но движение ее, сам процесс движения, и это странно напоминает римских богов, которые были богами не вещей, но процессов (богиня прорастающего зерна, например). Импрессионизм словно возвращается к слипающимся формам древних изображений стихий и хаоса.

Восторг был связан с тем, что художники были правдивы – в посюстороннем образа и нельзя обрести. И когда они вновь захотели найти основания вещей, то они уже обращались не к тайне образа – тайне, которая, как всякая тайна, всегда явлена и от этого еще более таинственна, но к секрету, который должен быть сокрыт, спрятан внутри вещи. Не постигая тайны образа, отныне искали секрет скелета. Авангардизм двинулся внутрь вещей, разламывая их в попытке найти «настоящее», «основу» («Казимир Малевич <…> оперировал “неприродными” – геометрическими элементами, которые были в его представлении не знаками иного бытия, а первородными и основополагающими категориями бытия этого» (Сарабьянов Дм. Русский авангард перед лицом религиозно-философской мысли // Вопросы искусствознания. 1993, № 1. С. 12). Авангардизм отыскал только стихии, их силовые линии, которые и изобразил (супрематизм, например). Конструктивизм был подобен ребенку, разломавшему игрушки и пытающемуся вновь построить что-то из доставшихся ему обломков. Но все они не лгали – как только мы остаемся по сю сторону бытия, образ не может не исчезнуть, не может не уничтожиться.

Еще одно искажение образа слишком актуально для нашего времени. Мы живем в окружении образов рекламных. Французский философ искусства Филипп Серс называет их иначе: он говорит о противопоставлении иерографическому образу – образа порнографического (см.: Возврат к сакральному или пре-ображение авангардом (Интервью с Филиппом Серсом, преподавателем философии искусства в академии Изящных искусств в Париже, писателем, автором статей и книг, посвященных авангардному искусству и русской иконе) // Беседа. Религиозно-философский журнал. № 11. Петербург-Париж, 1993. С. 206). Порно – от πέρνημι – продавать. Иерографический образ – это образ онтологический, утверждаемый из-за границ мира, строящийся на связи этого и иного, где иной – Творец и Создатель, являющий в образе существо вещи. Порнографический образ тоже строится на связи – но на связи в плоскости автономного мира, на связи между одним и другим, и в нем выявляется, соответственно, лишь то, что может связать его с этим другим, не заинтересованным в вещи самой по себе, но лишь в вещи в отношении к себе. Иерографический образ – то, что вещь есть. Порнографический образ, ничего не говоря о том, что вещь есть, показывает то, что есть у вещи. То, что есть у вещи с точки зрения потенциального потребителя. Порнографический образ вычленяет атрибуты вещи, предназначенные для потребления, прикрывая то, что для потребления не предназначено (этим прикрытием не потребляемого порнография отличается, например, от обнаженной натуры). Порнографический образ – это единственный образ, возможный в плоскости автономного мироздания, потому что единственный смысл, существующий в этой плоскости – это потребительский смысл.

Истинный смысл приходит к нам из-за границ бытия и задается нам в виде прориси, которую мы должны заполнить так, чтобы скрытая под краской, под плотью, под нитями, она совершенно явила себя в созданном образе, сделав вещь или тело воплощенным смыслом. Кстати, сама возможность искусства сакрального основывается на принципиальной равноценности «наполнителя», материи, в которой воплощается образ. Для входящего или выходящего за пределы этого мира важен сам образ, но будет ли это мумия или статуя – не существенно для возвращающейся души египтянина, именно образ соответственен ей, соразмерен, его она опознает как свое, из чего бы он не был создан. Известно, что «люди, не имевшие возможности принести домашних животных в жертву, приносили их изображения из теста или из воска» (Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004. С. 89).

Возможно, где-то недалеко лежит и тайна евхаристического пресуществления…

**Источник: http://www.verav.ru/common/magazin.php?num=5**