

7. *Лобовиков В. О.* Математическая логика естественного права и политической экономики. Екатеринбург, 2005.

8. *Сад Д.-А.-Ф. де.* Жюльетта (Новая Жюстина, или Несчастливая судьба добродетели, сопровождаемая Историей Жюльетты, ее сестры, или Успехи порока). М., 1992.

9. *Толстой Л.* В чем моя вера? // Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. М., 1992. Т. 23. С. 304–465.

10. *Толстой Л.* Царство Божие внутри вас, или христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // Там же. Т. 23. С. 1–395.

11. *Уайтхед А. Н.* Математика и добро // Избранные работы по философии. М., 1990. С. 322–336.

Д. Ф. Аникин
Екатеринбург

БОГОСЛОВИЕ КАК ОПЫТ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ХРИСТИАНСТВА

Представление о единстве и взаимообусловленности мистики и богословия стало общим местом в сочинениях современных православных теологов. Классическим примером разработки этой идеи является известный труд В. Н. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». В нем это положение высказывается на первых страницах, где говорится, что богословие невозможно без мистики: «Если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым»¹. Утверждается, что богословие есть только средство для достижения цели, которая превосходит всякое знание, поэтому практичность христианской теории определяется степенью ее «мистической насыщенности». Богословские системы способствуют соединению с Богом, а, значит, должны рассматриваться как основы духовной жизни. Это и называется «мистическим богословием». Однако частная духовная жизнь, личный мистический опыт остается неизвестным. Огласке предаются только плоды этого опыта. Само содержание опыта, то, что происходит с мистиком на вершинах его – это неизреченная тайна, описание которой просто невозможно.

¹ Указ. соч. М., 1991. С. 9.

Здесь возникает ряд вопросов, на наш взгляд, не достаточно четко раскрытых в работе великого русского философа и патролога. Остается неясной «руководящая» роль догмата в духовной жизни. Что первично – догмат для мистики или мистика для догмата? Если догмат есть основа всякой духовности и морали, то какова же была основа этих последних тогда, когда догматы еще не были четко сформулированы? Почему именно строгая формула должна определять легитимность мистики? Какова была роль догматов в период раннего христианства, до эпохи тринитарных и христологических споров? Уместно ли говорить об архаичной, незрелой догматике апостольских мужей, апологетов и других раннехристианских авторов? Если их догматические воззрения были несовершенными и незрелыми, то, стало быть, такой же была и их духовная жизнь, и, значит, мистические озарения первых христиан несравненно ниже того, что переживали мистики последующего времени, когда уже выработаны были строгие догматические формулы? Если же важна не формула, а содержание догмата, тогда возникает вопрос адекватности усвоения этого содержания. Творчество Отцов и Соборов, собственно, и заключалось в обеспечении аутентичности восприятия истин Откровения всеми верующими. Если же правильный мистический опыт обеспечивается следованием Богооткровенной истине в том виде, как она изложена в Писании, тогда закономерен вопрос о необходимости догматического творчества: почему Отцы так самоотверженно боролись за каждое слово? Иначе говоря, если догмат – средство для достижения цели, то как можно достигнуть этой цели, когда средство еще неясно и неопределенно?

С другой стороны, если мистика первична и богословие – это всего лишь выражение мистического опыта, то возникает вопрос о самой возможности такого выражения. Ведь мистический опыт иррационален, это опыт общения с непостижимым и неизреченным, это абсолютно непередаваемая тайна. Но тайна – это всегда тайна одного, того, кто этот опыт имеет. Следовательно, любое свидетельство о мистическом опыте субъективно и мы можем судить только о мере субъективности. И потом, каковы критерии достоверности восприятия опыта, если еще нет строгих вероопределений? Почему это действительно тайна? И если это тайна, то возможно ли ее осмысление с последующей догматической формулировкой?

Теперь попытаемся выделить некоторые общие принципы, которые, как нам кажется, помогут определить подход к решению этих вопросов.

Христианство – религия антиномий, «которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают»¹. «Иудеям соблазн и эллинам безумие» (1 Кор. 1, 23), – все в этой религии иррационально для обыденного житейского разума. Но эта иррациональность не пугает, она притягивает, она соблазнительна, как райское древо познания, для всех стремящихся «поверить алгеброй гармонию». Преодолеть иррациональность Откровения, подчинить сверхразумное ясной, стройной системе рассуждений – это ли не достойная цель для философа-христианина? Но как логично сформулировать то, что выше всякой логики? Эта проблема волновала теологов с самого начала истории Церкви. Понять логику Божества, сделать ее логикой человеческой – вот предел стремлений христианского мыслителя.

Первую попытку изъяснить «ход мысли» Божественного разума делают первые великие богословы – апостолы Павел и Иоанн. Иоанн прибегает к терминам античной философии, когда вносит в свое Евангелие понятие «логос», отождествляя его – ни много, ни мало – с самой второй Ипостасью Божества. Апостол Иоанн на все времена становится образцом теолога в полном смысле этого слова: он буквально передает тайные речи Господа, Его духовное учение, скрытое евангелистами-синоптиками. Иоанн почти не стремится к интерпретациям, как бы оставляет эту возможность другим. Иначе выглядит апостол Павел. Порвав с «жидовством», внутренне преобразившись, он не утратил горячности и пыла, с которыми до своего обращения преследовал христиан, а после обращения проповедовал Христа язычникам. Павел не спешит увлекаться языческой философией, он, скорее, показывает ее несостоятельность и ограниченность в деле постижения Творца: «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20), а потому «увидевшие» и не прославившие философы «безответны», неизвинительны перед Ним. Поэтому у Павла нет нужды идти на компромиссы с дискредитировавшей себя в его глазах языческой наукой, тем более, что и сама она в лице «лучших» своих представителей отвергла его однажды в афинском Ареопаге. С тех пор проповедь Павла – это только «безумие для эллинов». Мог ли он предположить, что через триста лет именно эллины возьмутся превратить его косноязычное учение в стройное здание христианской догматики?

¹ Там же. С. 35.

Несмотря на очевидную несхожесть личностей двух апостолов, есть в их судьбах нечто общее, и эта общность находится за пределами их богословских суждений. Это общее – мистический опыт, пережитый обоими апостолами с такой очевидностью, которая не оставляла ни малейших сомнений в его достоверности. Апостол Иоанн – великий тайновидец. Он восхищается духом в иной мир, где созерцает таинственные картины будущих судеб мира. Апостол Павел возносится до «третьего неба», где слышит «неизреченные глаголы» (2 Кор. 12, 2–4), т. е. слышит нечто, чего сам не может передать. Оба апостола никак не комментируют увиденное и пережитое, может быть потому, что и в самом деле невозможно объяснить необъяснимое. Поразительно другое: именно то, что невозможно передать словами, становится для апостола подлинным знанием. Здесь, на земле, только тень знания, только гадание «через тусклое стекло» (1 Кор. 13, 12), а там, за пределами земных чувств и земного понимания, – подлинное узнавание всех вещей и смыслов. Так родились, родились одновременно, два источника христианского ведения – естественный и сверхъестественный, составившие неразрывное целое, единую «духовно-телесную» природу опыта христианского богопознания. Во всей последующей истории Церкви мы видим постоянное переплетение и сочетание этих двух начал, приносящее и горькие, и сладкие плоды.

Еще при жизни апостолов появляется доктринальное зло – гностическая ересь. По сути, гностики пали жертвами все того же древнего соблазна на знание, жертвами желания знать все так же хорошо, как знает это сам Бог. Именно на абсолютное знание претендовали болезненные фантазии гностиков. Апостол чувствует фальшь и называет это знание «лжеименным», т. е. псевдознанием. Его ложность не только в том, что оно фантастично, а местами просто смехотворно. Мистический опыт гностиков, если таковой и имел место, в корне отличен от опыта Церкви. Если апостолы почти ничего не могут сказать об увиденном «там», то гностики только о нем и говорят. Мир сверхъестественного для них ясен, он хорошо, схематично описан, и не содержит в себе ничего такого, что нельзя было бы объяснить словами. Вселенная гностиков логична, это математическая конструкция, и если в ней и присутствует какая-то тайна, то это тайна в пифагорейском смысле – тайна чисел. Вера в исключительность обладаемого знания и в спасительность обладания им породила сектантский дух в гностическом сообществе. Это тоже было глубоко противно апостолам, кото-

рые никогда не рассматривали Церковь как закрытое общество спасающихся. Церковь открыта для всех желающих войти в Нее. Харизмы апостольского времени не имеют ценности сами по себе, и Церковь спасительна не потому, что многие из ее членов пророчествуют и говорят «языками ангельскими», а потому, что обретают дух Христов – дух кротости, смирения и любви, без которой даже самый одаренный мистик есть не более чем «медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13, 1). Павел неоднократно предостерегает христиан от чрезмерного увлечения харизматическими дарами, хотя и не отрицает их важности. В результате Церковь начинает оскудевать харизмами. Вероятно, еще при жизни апостолов харизматические явления в общинах были сведены к минимуму, а после их смерти постепенно и вовсе сошли на нет.

Совокупными усилиями гностическая ересь была побеждена. В том, почему именно борьбе с ней уделялось так много внимания, нет ничего странного. Как отмечают исследователи, степень распространения «гнозиса» и его влияние на умы были так велики, что составляли серьезную конкуренцию христианству. Чем же так привлекало людей это учение? Не тем ли, что, не требуя от человека нравственной работы, оно давало ощущение причастности тайне, ощущение собственной исключительности и важности? Большую опасность такого умонастроения прекрасно понимали апостолы и первые христианские писатели, боровшиеся с ересью. Возможно, желание прекратить харизматические движения в общинах было вызвано стремлением оградить христиан от появления у них, подобно гностикам, горделивого сознания собственной исключительности, приобрести которое так легко, если постоянно соприкасаться с неведомым.

Чем больше расширялись географические границы Церкви, чем прозрачнее становились Ее социальные и психологические границы, тем больше приходило в Нее образованных представителей греко-римского мира, бывших по преимуществу носителями неоплатонической философии. Эта философия не была просто ни к чему не обязывавшим мировоззрением. Она была интеллектуальной основой для толкования древних мифов, которые в первые века христианства никто уже не понимал буквально. Неоплатонизм использовался и для объяснения оккультных практик античности – мистерий и магии. Философ того времени часто был «чернокнижником», жившим особой, закрытой для непосвященных жизнью. Философы были гордыми людьми, они знали себе цену. На зарож-

давшеся христианское богословие они смотрели свысока. Впрочем, не лучшим было отношение и к гностикам: Плотин, например, говорил, что ему не престоало философствовать так, как это делают гностики, намекая на то, что их учение вообще не есть философия. Поэтому античная философская школа не превратилась в школу богословия. Искренне преданные Платону и Аристотелю мыслители так и не приняли христианской доктрины: центр языческой учености – афинский университет – существовал до VI в. и был ликвидирован насильственно специальным эдиктом императора Юстиниана. Но и те, которые сделались христианами, с большим трудом освобождались от привычного образа мысли. Ярчайшим примером христианина-философа, так и не сумевшего преодолеть платонических воззрений, является Ориген.

Вклад Оригена в развитие богословской мысли огромен. Он был родоначальником большинства богословских идей, обсуждавшихся в последующие столетия, и он же был причиной «оригенизма» – еретического направления в богословии, осужденного Церковью. Ориген первым попытался соединить философию и веру, начав говорить о богооткровенных истинах языком философов. Он не хотел поступаться ни тем, ни другим, и в результате философ восторжествовал над богословом: гармоничного синтеза философии и библейской веры не получилось. Заслуга Оригена в другом: после него никто из христианских мыслителей уже не чурался языческой ученостью. Недоверие к разуму было преодолено, и диалектический метод познания занял прочное место в интеллектуальном арсенале theologов.

Это оказалось как нельзя кстати – арианская ересь начинает подрывать основы католической веры. На борьбу с ересью ушли многие годы, а плодом победы над арианством стала строгая богословская терминология, навсегда определившая границы теологических рассуждений. Из арианских споров рождается христианская догматика: создаются формулы, содержанием которых является несказанное и необъяснимое. Этот парадокс не смущает Отцов Церкви: «истины веры хотя и сверхразумны, но не неразумны», – рассуждают они. Следовательно, эти истины могут быть осмыслены уже потому, что обращены к людям – существам мыслящим. Вместе с тем, сверхразумное потому так и называется, что источником своим имеет не человеческий разум, ограниченный множеством объективных и субъективных факторов, а разум абсолютно неограниченный

и беспредельный – Божественный. Поэтому постичь догмат, т. е. знать его в той степени, в какой знает его сам Бог, невозможно. Догмат становится «крестом для разума», а потому и принимается верой, т. е. постигается через некие интуитивные чувствования, через ощущение того, что это истина, даже если нет достаточных разумных оснований для ее принятия. И религия не была бы религией, если бы все в ней поддавалось анализу. Сознавая это, Отцы обуславливают богословствование сентенциями типа «богослов тот, кто молится», причем под «молитвой» понимается особая молитвенная медитация, в аскетической литературе называемая обычно «умным деланием», т. е. мистика в чистом виде. Духовная жизнь рассматривается как необходимейшее условие деятельного усвоения догматов. В свою очередь, и догматические формулировки принимаются Церковью только при условии соблюдения Отцами, эти формулировки создающими, некоторых негласных правил поведения, предписываемых духовной традицией. Идеальный образ христианского Учителя Церкви включает в себя в качестве неотъемлемых компонентов такие составляющие, как святость жизни и святость (общецерковное признание) учения. Одно без другого невозможно и одно из другого вытекает, так что невозможно сказать, что является причиной, а что следствием – святость жизни для святости учения или же наоборот. Таковы все «канонические» авторы, начиная с Великих Каппадокийцев. Их православие считается безупречным в том числе и потому, что безупречной была их жизнь – жизнь аскетов, подвижников благочестия. Со времени каппадокийцев мистический опыт и богословие становятся неразделимы. И в этот же период все более заметную роль в Церкви начинает играть феномен монашества.

С первых дней своего существования оно было не только движением безбрачных нестяжателей, но и движением отшельников и мистиков. Пустыня, в которую уходил подвижник, была страшным местом – местом обитания падших духов. Монахи, зная об этом, сознательно шли в пустыню для того, чтобы сразиться там с самим сатаной. В пустыне начиналась «невидимая брань», сражение не на жизнь, а на смерть, ставкой в котором была бессмертная душа монаха. У отцов-пустынников нет страха перед сверхъестественным как таковым, хотя «патерики» и полны леденящими кровь рассказами о «ревнующих не по разуму» подвижниках, понесших от демонов серьезные, вполне физические увечья из-за своей непомерной ревности. Приобретаемое духовными упражнениями было настолько суще-

ственным, что ради него стоило претерпевать и страх демонов, и всевозможные физические лишения.

Святоотеческой мысли Востока вообще не свойственно противопоставление «схоластики» и «мистики». Мистический опыт имеет те же предпосылки, что и опыт богословия. Прежде всего, это желание оправдания перед Богом, очищения от греха и устроения жизни по заповедям Божиим. Мистик реализует это желание практически, а богослов формулирует теоретическую базу такой практики, и лучше всего, когда тот и другой совмещаются в одном лице. Догматическое учение не может противоречить духовной жизни. Спасительным для человека может быть только то, что предлагает ему Церковь, между практикой и теорией не должно быть никаких расхождений, иначе упование становится тщетным, а обетование ложным. В этом плане становятся важными фундаментальные мировоззренческие установки, которыми руководствуется мистик, и язык, на котором они излагаются, поскольку подвижник должен быть не только услышан, но и понят, а для этого он должен использовать известный слушателям (читателям) понятийный аппарат. Иными словами, при передаче индивидуального опыта мистик должен пользоваться каким-то более или менее общепринятым языком, излагая мысли в категориях, доступных для восприятия. Способ такого изложения не должен вступать в противоречие с используемыми в данной культурно-исторической среде способами передачи и усвоения информации. И если способ выражения опыта не противоречит законам формальной логики, то он может быть подвергнут критическому анализу. Результатом такого анализа будут некие парадигмы, описывающие мистический опыт. Эти парадигмы должны быть ясны и непротиворечивы настолько, чтобы могла быть возможна их проверка в теории и на практике. Такая проверка осуществляется при передаче опыта аскезы. Каждый новый подвижник перенимает опыт «делания» у другого подвижника, более или менее в этом «делании» преуспевшего. Уникальность отношений учителя и ученика в том, что главным в них является не вербальное наставление (хотя и необходимое), а зримый пример повседневной жизни учителя. Часто все «учение» сводится к подражанию и это, как ни странно, оказывается достаточным.

Обязательность передачи мистического опыта вытекает из самой его природы. Передача опыта является необходимым условием его сохранения и вместе с тем условием расширения границ его влияния на умы. Практи-

кующий мистик не в состоянии освоить соответствующие практики самостоятельно, не входя в русло предшествующей ему традиции. Следование традиции необходимо для того, чтобы легитимизировать индивидуальный опыт, чтобы он мог быть признан истинным, а не ложным. При этом истинность, собственно, и означает соответствие традиции. Поэтому опыт всегда передается от учителя к ученику, и одним из важнейших критериев того, насколько верно усвоен учеником опыт учителя, является адекватность излагаемого учеником знания. Возможность критической «сверки» этого знания, опять же, подразумевает некоторую нормативность его изложения. Следовательно, должна существовать общая для всей мистической традиции диалектика мистического опыта как субъективного феномена человеческого сознания, позволяющая обнаружить и описать его закономерности.

Проблема в том, что в действительности нет строгого соответствия между практикой, условно говоря, «преподобных» и теоретизированием «учителей». Оптимален вариант, при котором Преподобный является и Учителем. Таковы были, в частности, преподобные Максим Исповедник и Григорий Палама. В них глубина богословской мысли сочеталась с действительным подвигом. Но зачастую «неписьменный» подвижник достигает высот духовной жизни, будучи совершенно незнаком с какими бы то ни было богословскими доктринами. Жития содержат интересные примеры святых высокой жизни, по неведению изъяснявшихся в еретическом духе, что легко прощается им как «простецам». Точно так же и любой церковный писатель, берущийся анализировать мистику, всегда рискует погрешить против истины, – даже если не выходит из рамок ортодоксии, – просто в силу личной непричастности к изучаемому опыту. Т. е. проблемой является сама возможность внятного объяснения опыта святых. Эта проблема еще более усложняется, если мы остановимся на позиции апофатического мистицизма, изложенной в известном сочинении Псевдо-Дионисия Ареопагита «О мистическом богословии».

По учению автора «Ареопагитик», подвижник должен отвергнуть всякое знание не только о вещах реально существующих, но и о «умопостигаемых» – существующих только в воображении. Как отмечает В. Н. Лосский, «только путем неведения можно познать Того, Кто превышает всех возможных объектов познания»¹. Очистившись от всего, достиг-

¹ Очерк мистического богословия... С. 22.

нув вершин святости, мистик погружается в «Божественный мрак», в котором исчезает различие между познающим и познаваемым, между субъектом и объектом познания, так как происходит их слияние – соединение мистика с Богом.

Что же может сказать человек, переживший подобный опыт, может ли он его описать? И да, и нет. Содержащееся в «Ареопагитиках» и есть одно из таких описаний неопишемого. Из него следует, что апофатика в не меньшей степени субъективна и предположительна, как и катафатика. Термины Дионисия субъективны уже потому, что вполне представимы. Например, «пустота» – это противоположность полноты, «мрак» – противоположность света, «неведение» – противоположность знания. Все эти понятия могут быть описаны в каких-то категориях. Когда мы говорим о «незнании», то этим самым свидетельствуем наше знание о «незнании». Когда говорится о «Божественном мраке», то этот «мрак» каким-то образом представляется. Процесс восхождения к «мраку» неведения, сопровождающийся оставлением всего «умопостигаемого», сам, так или иначе, «умопостигается». Таким образом, мистик рационализирует иррациональное, но только до определенной границы, за которой рационализация становится невозможной. Ведь если в «Божественном мраке» исчезает всякое положительное знание, тогда сущность, постигаемая мистиком, есть действительно нечто эмпирически непознаваемое, и представление о ней, которое он приобретает, не может быть выражено никаким образом.

Так где же начинается богословие? Начинается ли оно в процессе осмысления того, что находится в преддверии непостижимого, или же – оно «выражение совершенно определенной умонастроенности, превращающей каждую богословскую науку в созерцание тайн Откровения»¹? Справедливо, что христианство никогда не было религией агностиков, принципиально отрицающих возможность какого-либо знания о Боге. Апофатика, исходящая из невозможности постижения трансцендентной Божественной сущности, всего лишь ограничивает произвольность суждений, но при этом допускает и утвердительные, катафатические высказывания. В широком смысле, отрицание в Боге каких-то качеств тоже есть форма ограничения. Но чтобы совершенно не выхолостить понятие о Боге «отрицаниями», его необходимо наполнить каким-то содержанием. Под-

¹ Там же. С. 35.

вижник, стремящийся к единению с Богом, знает нечто определенное о Нем. Ведь не может Бог быть совершенно непредставимым. Стремящийся к встрече с Богом мистик чего-то ждет от этой встречи, более того, он предвкушает ее как нечто доброе, светлое, радостное, благостное и т. д. Он не имел бы права на такие ожидания, если бы не был абсолютно уверен в том, что они оправдаются. А уверенность в этом может возникнуть у него только в том случае, если он точно знает, с каким Существом предстоит ему встретиться. Т. е. о Боге мы можем знать, и знаем многое, и это знание приобретается путем рассуждений, основывающихся на том, что Сам Бог открывает о Себе. Это «теофании» катафатического богословия. Принято считать, что оно ниже апофатического, ибо «богословие должно быть не столько изысканием положительных знаний о Божественной сущности, сколько опытным познанием того, что превосходит всякое разумение»¹. Поэтому катафатическое богословие – это только опора для апофатики, которая «учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своим естественным путям и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные понятия»².

За кажущейся очевидностью этой мысли скрывается противоречие. Способность к образованию понятий – это, действительно, «естественный путь» нашей мысли. И ей свойственно образовывать понятия, несмотря ни на какие запреты. Сам запрет будет не чем иным, как поводом к образованию новой серии понятий, но уже соотнесенных с запретом. Откуда в таком случае возьмутся «духовные понятия» и по каким критериям можно будет отличить их от естественных? «Отцы ... сумели удерживать свою мысль на пороге тайны и не подменять Бога Его идолами»³. Но если подлинное знание о Боге находится как раз за «порогом тайны», а мысль удерживается на «пороге», то как отличить Бога от «Его идолов»? Например, мистическое созерцание Троицы подразумевает сознание того, что объектом созерцания является именно Троица. Подвижник должен прежде созерцания составить себе ясное представление о Троице, чтобы знать, с чем он соприкоснется при вхождении в экстатическое состояние. И если опыт апофатики – *неизреченное* созерцание, то как можно составить понятие о созерцаемом? Можно ли что-либо сказать о том, что неизреченно,

¹ Там же. С. 32.

² Там же. С. 35.

³ Там же.

т. е. выше всяких слов и определений? Неизреченное, будучи тайной, не может быть выражено, а потому не может быть и пищей для ума. Рационален опыт приближения к тайне, к неведомому, в котором только «молчание». Но не «молчание» приводит к догмату – наоборот, сам догмат служит проводником на пути к тайне. При соприкосновении с невидимым миром разум как бы замирает. Чтобы он совсем не потерялся в «Божественном мраке», ему дается путеводитель – догмат.

Однако все сказанное не решает проблему «понятности», а значит, и доступности мистического опыта. Решением становится существование единой универсальной традиции христианского ведения (гнозиса). Его универсальность объясняет общий для всех мистиков результат соприкосновения с объектом мистического опыта – духовным миром, как и глубинную связь этого опыта с догматическими определениями. Универсальность христианского гнозиса проявляется во всех сферах актуального бытия Церкви. Этот принцип как бы растворен в том, что называют церковностью. Все составляющие понятия церковности – сакраментальная, литургическая, каноническая и прочие – по-своему преломляют этот универсальный принцип. Вхождение в Церковь и устройство жизни по Ее законам, называемое воцерковлением, есть своего рода инициация, присоединяющая человека к потоку универсальной традиции.

Корни этой традиции уходят в глубочайшую древность, во времена установления завета с Авраамом, когда священная истина монотеизма становится достоянием человечества. Бог открывает Себя миру и наполняет его Своими энергиями, пронизывающими сердца людей. Поток этих энергий никогда не иссякал. Возможно, менялась степень их напряженности, но в силу неизменности их источника не изменялось и то действие, которое производили они в человеческих душах. Этим объясняется содержательная однородность духовного опыта и ветхозаветных, и христианских святых. Пророк и псалмопевец Давид воспевал того же Бога, что и преподобный Роман Сладкопевец. Ими двигали одни и те же чувства, одни и те же мысли изливались в их поэзии. Святые всех времен, сохраняя и приумножая Священное Предание, осуществляли своего рода «материализацию» Божественных энергий: фиксировали в зримых и материальных образах незримое «сверхприродное» действие Божества в тварном мире.

Именно приобщением к универсальной традиции можно объяснить церковное самоопределение христиан. Почему одни чувствуют призвание

к священнослужению, другие к богословию, третьи к монашеству? Что двигает человеком, принимающим тягчайший подвиг юродства? Может быть, человеку только кажется, что он сам выбирает свой путь в Церкви, а на самом деле выбирают его? Почему суровые аскеты вроде Севира Антиохийского изобличаются как ересиархи? Сефир не был безграмотным «простецом», он сознательно противостоял католической вере, создавая собственную богословскую систему. Неужели высокая духовная жизнь не способствовала правильному богословскому мышлению? Почему мистический опыт Севира не привел его к «Божественному мраку» и, как следствие, к «апофатическому» Халкидонскому догмату? Может быть, как раз то, что он был чужим, «не нашим», извратило его богословский ум и привело к отторжению от Церкви? «Чужеродность» определяется не только вероисповедными расхождениями, но и утратой особого духа церковности. Почему в современном «политкорректном» западном христианстве практически исчезло понятие ереси? Общепризнанными становятся самые нелепые учения, плохо совместимые не только с ортодоксальным христианством, но и со здравым смыслом. При этом не приветствуются даже слабые попытки сопротивления общему настроению. Не кроется ли причина этого в разрыве связи с универсальной мистической традицией, с падением напряжения в действии Божественных энергий?

Дух церковности, общности христиан не есть единообразие, нивелирующее индивидуальные особенности верующих. Мистический универсализм подразумевает единство в многообразии. Но многообразие – это и не либеральный плюрализм, и не сектантско-эзотерическая монополия на истину. Соединиться с богочеловеческим церковным организмом может любой человек, но условием соединения является преображение индивидуальных свойств личности по образцу некоей принципиальной «модели», соответствие которой узаконивает пребывание в церковном лоне. Эта же «модель» определяет и тип служения христианина в Церкви. Природная склонность, сознательный свободный выбор, основывающийся на каких-то, может быть, чисто прагматических соображениях – все это играет большую роль в выборе человеком своего места в Церкви. И все же решающим будет бессознательное ощущение того, что нужно быть именно здесь. Эти же «моделирующие» условия формируют специфическую богословскую интуицию, позволяющую отличать ортодоксию от ереси. Разъединение с общим потоком – сосредоточение на собственных мыслях

и чувствах и, как следствие, самоизоляция или изоляция в пределах группы единомышленников – лишает интуиции и замыкает интересы на еретических суждениях.

Опыт христианской жизни открывает перед человеком новые горизонты восприятия действительности. Логика Отцов – это не просто мышление по формальным законам, открытым еще античными философами, – это совершенно особый тип мировосприятия и мировоззрения, в котором на первом месте стоит не желание постичь истину (поскольку истина уже дознана в полноте и совершенстве), а желание воплощения этой истины, облечения ее в зримую плоть из слов, образов, деяний. С этой точки зрения не столь важными видятся различия в частных опытах отдельных подвижников, наоборот, эти различия необходимы, так как они создают своего рода мозаику, разноцветный узор, в котором каждая краска, каждая линия гармонично дополняют друг друга, создавая неповторимый образец христианского совершенства.

Мистический опыт святых не является только их достоянием – он обращен ко всем, и его исключительность не в том, что он недоступен обычным грешным людям, а как раз в том, что именно ради них он и приобретает. Этот опыт есть достояние всей Церкви. Не существует двух Церквей: одной для грешников, другой для святых. Единство Церкви – это единство всех Ее членов, и то, что совершали святые, может совершать каждый по мере своих личных возможностей. Поэтому все люди призываются к святости: «Святые будьте, ибо Я свят» (Лев. 19, 2), – говорит Господь. Люди не должны оставаться в грехе, если Христос искупил их от греха. Греховность несовместима с тем даром, который мы получаем в Крещении. Для апостолов принятие Христа было решительным отказом от всякого несовершенства, от всего того, что апостол Павел обозначает понятием «ветхость».

Но как примирить это высокое требование с эмпирической данностью бытия церковного человека, далекого от евангельского идеала? Ответ находится в области икономии. Церковь снисходит к человеческой слабости, прощает людям то, что они не святые. Ведь Божественная справедливость не в том, чтобы покарать грешника, но в том, чтобы принять человека таким, каков он есть. Важнейшим свойством мистической традиции является строгое, бескомпромиссное и вместе с тем очень чувствительное, «любовное» отношение к человеку. Грешник не отвергается уже потому,

что он пришел в Церковь. Церковь – строгая, но любящая мать для своих чад. Она может быть суровой, но не должна быть жестокой. Святые Отцы никогда не заставляли учеников чувствовать свою неполноценность – самоуничтожение не должно переходить в отчаяние. В этом плане традиция открывает одну глубокую истину: человек и его поступки не тождественны. Человек не тождествен даже собственным мыслям. И именно поэтому можно провести четкую грань между «я» и «мое», что делает возможным покаяние.

Мистический опыт – это опыт богообщения, состоящий, помимо прочего, еще и в желании найти в Боге нечто сродственное нам, людям. Это попытка убедиться в том, что Бог не воздвигает непреодолимой преграды между Собой и нами. Приобрести это убеждение можно только через понимание смысла Божественного Откровения, через понимание смысла слов, которыми Бог говорит с людьми. Усвоив этот смысл, мистическая традиция христианства пытается дать Господу ответ, соответствующий Его призыву, она хочет говорить с Ним на Его языке. Таким ответом являются литургическая поэзия, иконография, аскетическая практика и проч. Смысл существования мистической традиции – освящение мира. В этом отношении и догмат есть освящение человеческого разума: смирение его перед мудростью Божией и вместе – преобразование по законам иного бытия, которое выше всяких представлений. Великая ценность догмата – его неотмирность. Бог – это единственное, о чем нельзя сказать ничего определенного, но при этом нет ничего более определенного, чем догмат. Создавая учение о Боге, люди как будто бы взывают к Нему: «Вот, Господи, мы услышали и поняли Тебя, теперь и Ты не отвращайся от нас».

Следствием благодатной жизни духа является настоящая религиозная вера, основывающаяся не на страхе, не на примере окружающих и не на умозаключениях, а на чем-то большем, чем даже твердое убеждение. Отсутствие религиозных сомнений – это не признак благочестия, как думают обычно; скорее, это признак косности сознания, лености мысли. Но и умственное напряжение в поисках ответов на «проклятые вопросы» само по себе не делает человека религиозным. Человек – не только разумное, но и психо-эмоциональное существо. Чтобы принять какую-либо истину, он должен не только доказать ее, но и поверить в эти доказательства. А верит человек тогда, когда хочет верить. И если есть желание верить, то доказательства как таковые уже не имеют значения. По слову апостола Павла,

«мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2, 16), и вместе с тем – «мы безумны Христа ради» (1 Кор. 4, 10). Рассудочный «здравый смысл» непригоден в духовной жизни. Житейский прагматизм, цель которого – извлечение максимальной выгоды из любых обстоятельств, совсем не подходит для жизни по Евангелию. Христианская жизнь, как правило, не приносит человеку никакой практической пользы, наоборот, она лишает его внешнего покоя и удобств, но она необходима для усвоения духа Христова, потому что это и есть жизнь Самого Христа. Эта жизнь возможна для всех – ученых и неученых. Во Христе, перефразируя апостольское выражение, нет не только «ни иудея, ни эллина», но и «ни философа, ни богослова» – в том смысле, что степень нашей осведомленности в богословских вопросах не определяет того, что называют спасением. В деле спасения на первый план выходит не рассудочная деятельность, а внутренняя духовная жизнь личности. Безумствуя для мира, т. е. отвергая мирское, житейское представление о разумности, подвижник не отказывается от собственного интеллекта и его познавательных способностей, он занимает их «богомыслием». Уникальность догматов в том, что они полагают пределы человеческого интеллектуального творчества в очень широких границах, позволяющих применять догматические формулы и в повседневной «материальной» деятельности христиан как ее метафизические и нравственные ориентиры. Чтобы иметь возможность выстраивать свою жизнь по этим ориентирам, человек должен разом и полностью погрузиться в пучину ортодоксальной христианской духовности, а иначе он не сможет приобрести подлинной живой веры. Таким образом, догмат выступает стимулом сознательной активности в области иррационального, побуждая к соприкосновению с ним.

Богообщение в русле традиции меняет отношение к Богу: Он перестает быть просто объектом веры, Он становится единственной подлинной реальностью, самой близкой сердцу человека. Все внешнее отодвигается на задний план и основным содержанием жизни становится предстояние Богу в ожидании возвращения к Нему. «Имею желание разрешиться и быть со Христом» (Флп. 1, 23), – говорит Апостол. В этой бесконечной перспективе все составляющие личного бытия занимают свои «законные» места. Грех не то чтобы исчезает, он перестает быть виной, возбуждающей угрызения совести и мучительный монолог самооправдания в душе. В новой реальности жизни в Боге для вины нет места, потому что виновность требует наказания, а наказание – это всегда отвержение. Но любящий Бог

не отвергает того, кто просит о милости. Оплакивая свои грехи, подвижник не просит сделать его безгрешным – это невозможно – он испрашивает освобождения, избавления от слабости, которая мешает ему удержаться в добре. Врожденная греховность неуничтожима, но может быть побеждена ее властью над человеком. Личность, носящая на себе печать образа Божьего, как бы отстраняется от привнесенного, паразитарного, «лишнего», и просит Бога забрать это «лишнее» и водворить на его место то, что может оправдать и очистить – Божественную благодать. Для действия благодати необходима подготовленная почва, которая возделывается по условиям, известным из Предания.

Здесь и обретается синтез догматики, мистики и этики. Единство Церкви обеспечивает общность живых и умерших, праведных и кающихся. Универсальность мистической традиции обеспечивает однородность духовной практики. Незыблемость догматики гарантирует единомыслие верующих. Так достигается общее освящение воцерковленного человечества. Учение Отцов как вечный маяк указывает путь всем «алчущим и жаждущим правды». Под действием лучей этого маяка спадает с наших глаз апостольское «тусклое стекло гаданий», и мы уже не только верим в Бога, но знаем Его.

Библиографический список

Мистическое богословие: Сб. Киев, 1991.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

Н. М. Ивашова

Екатеринбург

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД СЕМАНТИЧЕСКОЙ ДЕРИВАЦИЕЙ В ГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ НОВОГО ЗАВЕТА

Как известно, свособразие греческого языка Нового Завета в области лексики заключается, прежде всего, в том, что в нем отмечены не только неизвестные ранее лексические единицы, но и новые значения известных слов. Появление многочисленных семантических дериватов (т. е. производных значений слов) объясняется потребностью выразить специфическое содержание новых понятий христианской религии.