
С. С. АВЕРИНЦЕВ

**«Богу ли жить на земле?» (3 Цар. 8: 27):
присутствие Вездесущего как парадигма
религиозной культуры**

Ранневизантийское песнопение VI или самого начала VII в., так называемый Акафист Пресвятой Богородице (греч. Ὑμνος Ἀκάθιστος), находит для именованной Матери Божией острую, играющую контрастами формулу: χαῖρε, Θεοῦ ἀχωρήτου ἕωρα (в церковнославянском переводе — радуйся, Бога невместимаго вмѣстилище). Этот заостренный парадокс, выступающий в этом гимне наряду с другими структурно аналогичными «пуантами», — никоим образом не просто риторическая игра, не декоративная завитушка: через стилистическое заострение здесь сознательно и осмысленно акцентирован парадоксальный тезис избыливающего парадоксами христианского вероучения. Два фундаментальных концепта — с одной стороны, вездесущность Бога, с другой стороны, Его же Вочеловечение, т. е. локализация безграничной вездесущности в тесных пределах Его собственного человеческого тела, а до Его Рождения в пределах еще большей тесноты материнской утробы Девы Марии, — соотношены друг с другом никоим образом не через взаимное сближение и взаимную гармонизирующую адаптацию, но, напротив, через риторически разработанный, прямо-таки сталкивающий их контраст. Парадокс не смягчен, а всемерно подчеркнут. Вообще говоря, такая стратегия выражения столь же характерна для первозданного вида христианского дискурса, как смягчение контрастов — для нового времени с его стремлением вынуть из христианской Вести ее острие; но не это — моя тема. Что касается византийско-православной гимнографии, там подобное встречается на каждом шагу; примером может служить нижеследующий текст, возникший сейчас же после завершения иконоборческой контрреволюции, в IX в.:

«Неописанное Слово Отчее, изъ Тебѣ Богородицѣ wpisаѣ воплощаемъ, и осквернишисѣ шбразъ въ древнее вошбразивъ, вожествинною добротою смѣси: но исповѣдающе спасеніе, дѣломъ и словомъ сіѣ вошбражаемъ». («Неописанное [греч. ἀπερίγραπτος, в геометрическом смысле глагола *описать*] Слово Отца оказалось описанным через Воплощение от Тебя, Богородица, и осквернившийся образ Оно расстворило красотой Божества, возвращая к первоначальному, и мы, исповедая

спасение, вносим его образ в наше дело и слово»: кондак на Неделю Православия.)

Артикулируемый в этих словах контраст идей соотнесен с Вочеловечением Бога, т. е. с таким вероучительным концептом, который сам по себе специфичен для христианства. Однако сюда же входят и другие моменты, которые имеют свое место и в других религиозных системах, не признающих догмата о Вочеловечении или не знающих его. Это можно сказать, например, о ветхозаветном иудаизме. Когда мыслительно разработана тема превосходства Единого и Единственного Бога-Творца по отношению ко всем космическим и сверхкосмическим масштабам, все культовые реалии оказываются в ситуации резкого контраста по отношению к этой радикальнейшей трансцендентности. В этом отношении весьма много дает молитва царя Соломона перед освящением Иерусалимского Храма (3 Цар. 8). В начале этого эпизода, еще до молитвы как таковой, в словах Соломона возникает мотив «обитания», «жилища», «пробывания», локального присутствия Бога (8: 12—13): «Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле; я построил Храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе вовеки».

Но тотчас же заявляет о себе и контрастирующий мотив непостижимой вездесущности Бога, и притом так, что тема сакраментально-конкретного присутствия никоим образом не вытесняется, но оказывается в риторически заостренном полярном противоположении другому полюсу (8: 27—29): «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей Храм, который я построил имени Твоему; но призри на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи, Боже мой; услышь воззвание и молитву, которою раб Твой умоляет Тебя ныне. Да будут очи Твои отверсты на Храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: „Мое имя будет там“; услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем».

Сам по себе мотив такого противоположения может показаться более или менее общечеловеческим: вспомним хотя бы дистанцию между культовой народной религией и религией философов в греко-римском мире. Однако до тех пор, пока народная религия почитает не Бога, но многих богов, пока и религия философов делает предметом своей рефлексии не личного Бога, не Единого, но Единое, то *εν* еще не возникает настоящего контраста, достаточных причин для философского «изумления», для того *θαυμάζεσθαι*, которое рассматривается у Аристотеля как наиболее приличествующее философу состояние (*πάθος*) и которое выражено в вышеприведенном месте Акафиста Пресвятой Богородице. Какой-нибудь из многочисленных богов, которых почитала народная религия, не имел черт подлинной трансцендентности, а лишь некое относительное и ограниченное превосходство над миром смертных, а потому между его сущностью и воздаваемым ему вещественным культом не возникало онтологической дистанции в собственном смысле слова; с другой стороны, «Единое» философов имело слишком мало отношения к каким бы то ни было культовым реалиям. Лишь в контексте библейского монотеизма, лишь в соотнесении с идеей трансцендентного Творца, онтологически отличного от Своего творения, приобретает свою полную силу тот контраст, о котором так красноречиво свиде-

тельствуют вышеприведенные слова царя Соломона. Так обстоит дело во всех трех религиях, которые принято называть «авраамитическими», особенно в иудаизме, а также в религиях, стоящих вне «авраамитического» круга, в той мере, в которой они обнаруживают стремление к монотеизму. Но для христианства все импликации этого мыслительного контраста в уникальной, ни с чем не сравнимой степени обострены благодаря концепту Воплощения и Вочеловечения. Сюда же относится обусловленная все тем же концептом практика Евхаристии, а для православного мира — еще и феномен иконы; затем следует назвать богословскую рефлексию над «пресуществлением» или «преложением» Св. Даров, а для Православия также над «отображением» Первообраза в иконописании, понимаемом как чудо, невозможное само по себе, но ставшее возможным опять-таки благодаря Вочеловечению (ср. выше кондак на Неделю Православия).

Итак, мы наблюдаем во всем пространстве сколько-нибудь последовательного теизма, но особенно в пространстве христианской традиции, две парадигмы религиозного переживания, мышления и действия, которые до самой глубины различны, которые взаимно контрастируют, но и взаимно соотнесены между собой. Их контраст порождает полярное напряжение, лежащие в основе многообразного развития теистических религиозных культур. Знаменитый труд А. Бергсона озаглавлен: «*Les deux sources de la morale et de la religion*» («Два источника морали и религии»). Мои размышления тоже идут от некоторой бинарной парадигмы, хотя у меня иная пара понятий, чем у Бергсона. Та мировоззренческая антиномия, которая выразилась в заостренных антитезах молитвы Соломона и в вербальных парадоксах обоих византийских гимнов, может быть описана через контрасты безграничности и границы: с одной стороны, всемирно-надмирная ширь, с другой — укромное внутреннее пространство, Святая Святых или даже материнское чрево Богородицы. Это побуждает нас для начала обратиться к пространственным категориям, или, как выразился бы Карл Ясперс, пространственным *шифрам*.

Укромная теснота сакрального необходима постольку, поскольку она одна дает верующему возможность конкретно пережить близость Святыни: недоступное становится осязаемым, надмирное со мною, чувства доверительного уюта, но также и страха Божия крайне обостряются именно ввиду этой близости. Есть серьезные причины ценить стесненность. По новогреческой пословице, чем меньше церковь, тем больше в ней благодати. Евреи времен Иерусалимского Храма верили, что «Шехина» (), т. е. то самое Присутствие Бога, понятие которого стоит в центре вышеприведенной молитвы Соломона, помещается и концентрируется в тесном покое Храма, более того, — в точке между крыльями двух статуй Херувимов на крышке Ковчега Завета. Отношение к этому локусу «Присутствия» *mutatis mutandis* было сопоставимо с отношением молящегося католика к выставленной для поклонения Гостии, но в большей степени было окрашено страхом: только один-единственный человек во всем Израиле, первосвященник, имел право единожды в году, в покаянный день Йом-Кипур, войти в Святая Святых, и при этом он должен был приготовиться к смерти (ср. Книг Судей 13: 22: «Верно, мы умрем, ибо видели мы Бога»).

Присутствие Бога, которое в Талмуде описывается как нечто высшее даже в сравнении с «Бат Кол», отголоском голоса Бога (Peshitta Rabba 160a), понималось весьма конкретно; например, книжники спорили о том, была ли Шехина также и во Втором Храме или только в Первом (Там же). Эта священная теснота контрастирует с безбрежностью мысли о Боге. Два полюса, две парадигмы — точка присутствия Шехины и Вездесущность Бога, преодолевающая все границы, Святая Святых и Трансценденция мироздания, близость и ширь. Поучительно видеть, с какой интеллектуальной страстью философы (и философствующие поэты) становятся на сторону той или другой парадигмы. Вспоминаются, например, яростные выпады Н. А. Бердяева, этого философа творчества и свободы, в его рецензии на «Столп и утверждение истины» П. А. Флоренского, философа культа *par excellence*: «Можно задохнуться в этой атмосфере подземной церковки с низкими сводами, жаркой, напоенной запахом восковых свечей и ладана. Когда читаешь эту удушливую книгу, хочется вырваться на свежий воздух, в ширь, на свободу, к творчеству свободного духа человеческого».¹

Неизвестно, думал ли в этом месте Бердяев, неплохой знаток немецкой литературы, о словах Гете; наверное, сознательной мысли не было. Но мы должны задуматься о сходстве обоих пассажей. В своем тексте для кантаты на лютеранский Праздник Реформации Гете полемически противопоставляет космическую ширь тесноте культового пространства (по контексту — католического):

Was soll all dies Prunk bedeuten?
Regt er nicht der Seele Spott?
Wenn wir auf die Berge schreiten,
In das Freie, da ist Gott...

(«К чему вся эта роскошь, не возбуждает ли она насмешку души? Вот когда мы идем в горы, на вольный воздух, — Бог там!...»)

Одно стихотворение известного англиканского писателя XX столетия К. С. Льюиса имеет своей темой контраст Афины и Деметры как двух противоположащих духовных принципов — «высоты» и «глубины»:

Set on the soul's acropolis the reason stands
A virgin, arm'd, commercing with celestial light,
And he who sins against her has defiled his own
Virginity: no cleansing makes his garment white;
So clear is reason. But how dark, imagining,
Warm, dark, obscure and infinite, daughter of Night:
Dark is her brow, the beauty of her eyes with sleep
Is loaded, and her pains are long, and her delight.
Tempt not Athene. Wound not in her fertile pains.
Demeter, nor rebel against her mother-right.
Oh who will reconcile in me both maid and mother,
Who make in me a concord of the depth and height?
...Then could I truly say, and not deceive,
Then wholly say, that I BELIEVE.

¹ Н. Бердяев о русской философии. Изд. Урал. ун-та, 1991. Ч. 2. С. 152.

(«На высоте акрополя души стоит Разум — Дева в доспехах, беседующая с небесным светом; и тот, кто грешит против нее, осквернил свое собственное девство, и никакое отмывание не убелит его одежды, — так ясен Разум. Но в каких сумрачных грезах, теплая, темная, загадочная и беспредельная дочь Ночи: темно ее чело, красота ее очей обременена дремой, долги ее муки и ее радость. Не искушай Афины. Не наноси рану Деметре, погруженной в ее плодородные родовые муки, не восставай на ее материнские права. О, кто примирит во мне деву и мать, кто установит во мне согласие между глубиной и высью? <...>Тогда я смогу сказать правдиво, и необманно, и всем моим существом, что я ВЕРЮЮ».)

Два полюса, с которыми связаны пространственные метафоры, — это, в конечном счете, освящение вещества и дистанция по отношению к вещественному.

Один из вариантов такой поляризации — напряжение между Словом и Иконой. С одной стороны — истолкование, учение, то, о чем говорит завет Христа: «Идите и научите все народы» (Мф. 28: 19), что имеет в виду апостол Павел: «Вера от слышания» (Рим. 10: 17). Слово слышат, его толкуют, его разрабатывают в учительстве и ученичестве, это культура инаковости, дистанции — ибо ведь даже исходный текст не сообщает нам Лица и Сущности Христа, лишь Его слово, а комментарий держится на дистанции от исходного текста, он ему служит, не дерзая, скажем, мистически его отобразить. Иное дело — созерцание и почитание Первообраза в зеркале отображения, т. е. прежде всего Иконы, но также «чина» обрядного обихода, кульминирующегося в евхаристическом Таинстве Присутствия: это культура отображенного тождества, великого «сие есть Тело Мое».

У обеих культур есть аналоги в мире языка. Есть два способа учить языку. Когда иностранному языку обучает учитель, нужно передать в акте перевода каждое заучиваемое слово словом родного языка, как это происходит в любом словаре: *table* значит «стол», каждое фонетически-лексическое единство одного языка «означает» какое-то иное, фонетически несхожее с ним слово другого языка. Здесь артикулируется сходное значение несходного, иного, инакового; процедура эта представляет известную аналогию богословской экзегезе, в которой тон задает все та же формула «это означает». Но когда мы младенцами учились родному языку, процедура была другой: родители показывали нам тот или иной предмет — «это стул», «это стол». Эта формула, акцентирующая не инаковость, а тождество, не случайно напоминает священное «сие есть...».

Таинство, как его понимает вера, живет тем, что о. Флоренский, этот оппонент Бердяева, назвал в противоположность всякому аллегоризму — «тавтологией». Если слово Писания интерпретируется экзегетом более или менее аллегорически (чем обосновано самое существование экзегезы как таковой), если толкование стоит под знаком нетождества, под знаком инаковости, — через «тавтологию» таинства возвращается в свои права тождество. Дискурсу различия соответствует основополагающая для схоластики институция диспута, упорядоченного правилами словопрения; но то употребление слова, которое свойственно миру тождества, осуществляет себя, например, в так называемой

Иисусовой молитве, в сакральном повторении одних и тех же слов, внешне напоминающем практику восточных мантр. Здесь сама речь как бы претворяется в говорящее молчание; интересно, что греческое слово «исихия» (букв. «спокойствие»), столь важное как раз для исихастской практики Иисусовой молитвы, традиционно переводится у нас как «безмолвие». Язык тождества един с молчанием мистиков. Сакральное слово пресуществляется в контексте культуры безмолвия в священное, освященное тело, например, в даруемый от Бога свиток, который необходимо проглотить, как это происходит в ряде эпизодов Библии (Иез. 3: 1—3; Апок. 10: 9—10) и в житии ранневизантийского гимнографа преп. Романа Сладкопевца (VI в.). Сама речь становится здесь вещественной, весомой, ощутимой на вкус субстанцией. Как кажется, более всего подходит к такой роли священное Имя, недаром стоящее в самом средоточии практики Иисусовой молитвы.

Культура проповеди, диспута, экзегезы, иначе говоря, культура словесная, отвечает опыту Вездесущности Бога. Культура молчания, образа и священнодействия отвечает в конечном счете опыту Присутствия Бога — «вот здесь».

Бинарная оппозиция, о которой мы говорим, проявляется также и в членении Литургии: литургическое действие идет от «Литургии Слова», т. е. реципируемых текстов Священного Писания и сопутствующего им экзегетически-дидактического толкования в проповеди, от парадигмы вездесущности, — к Евхаристической Литургии, к формуле тождества «сие есть...», к окончательному осуществлению парадигмы Присутствия. Направление пути — от Благовестия к Таинству.

И тот и другой тип религиозного переживания очевидным образом имеет свои проблемы. Такие проблемы, такие трудности существовали всегда. В обстановке кризиса человеческой сущности они понятным образом обостряются.

Переживание культово-сакраментального Присутствия и Тождества, таинственного «сие есть», конкретной вещественности святыни порой оказывается заражено аффективной амбивалентностью и может выродиться в прямую противоположность благоговения. Близость святыни делает ее в конкретнейшем смысле незащитной перед нападением и провоцирует нападение: икона развязывает оргии иконоборчества, конкретное бытие Св. Даров делает возможными сатанистские покушения, и далеко не случайно подобные безумства куда характернее для православных и католических стран, чем для протестантских. Недаром в раннесоветской России, в ту пору, когда вестники нового времени состязались в кощунственных словах и действиях, не В. Маяковский и не какой-нибудь другой интеллигент-левак без корней, но именно крестьянский поэт С. Есенин, наследник вековой и повседневной мужицкой традиции церковности, сделал темой осквернение Св. Даров, описав в начале своей поэмы 1918 г. «Инония», как он выплевывает изо рта «Тело, Христово Тело». Чтобы отыскать для такой темы самые простые и самые страшные слова, нужно было, что называется, от молодых ногтей знать по опыту реальность Церкви так изблизи, как это едва ли могло быть в случае Маяковского. Чем эмоциональнее воспринимается конкретная данность святыни, тем больше она оказывается под угрозой. Да и человеческие представители мира сакральности, мистагоги

христианских мистерий, священники, монахи и монахини вызывают сильные подсознательные реакции, заряженные опасными возможностями срыва. Заявляющие о себе в любую эпоху выпады против «попов» никоим образом не сводимы к социально обусловленной сатире и не объяснимы до конца ни из каких классовых конфликтов. Особенно острой эта проблема является для вероисповеданий, более всего дающих места и важности сакраментальному, т. е. для православия и для католицизма. Православный поп и католический падре вызывают аффекты, которых не вызвать никакому протестантскому пастору, и аффекты эти разве что отчасти выводимы из их общественной функции или из их личных и корпоративных свойств; гораздо важнее воплощаемое ими величное и надличное притязание, аура, так сказать, запах сакральности. В философском романе уже цитированного выше К. С. Льюиса «Пока у нас не будет лиц» героиня-богоискательница переживает тягостный шок, когда появляется местный верховный жрец в сопровождении двух девиц: «The smell of old age, and the smell of the oils and essences they put on those girls, and the Ungit smell, filled the room. It became very holy» («Запах старости, запах масел и эссенций, которыми были умащены эти девицы, и запах богини Унгит наполнили комнату. Сделалось ух как свято»). Запахи особенно важны для этого типа практикуемой духовности — ладан и т. п. (Хорошо известны случаи психосоматической аллергии как раз против ладана. В русской эмиграции однажды жил мальчик, терявший сознание всякий раз, как он вдыхал ладан; в ту пору и его отношение к сакральному было отрицательным. Позднее, после драматического обращения, он стал духовным лицом, лучшим проповедником и почитаемым иерархом Русской Православной Церкви; его имя — митрополит Антоний Сурожский. Его аллергические затруднения, как кажется, давно исчезли; за каждым богослужением в его лондонском соборе его можно видеть с кадильницей в руке.) Да, запахи здесь важны: недаром вышеназванный о. Флоренский в своем качестве философа культа силился представить себе трудно переносимые запахи Иерусалимского Храма... Повторим еще раз: привилегии и социальный престиж протестантского пастора могут быть выше, чем у католического падре, не говоря уже о бедном русском попе; но таких опасных квазибонятельных ощущений («it became very holy») пастор, скорее всего, возбудить не сможет. Именно поэтому революция и гражданская война в такой православной стране, как Россия, или в таких католических странах, как Испания и Мексика, так изобилуют кровавыми злодеяниями против духовенства, как это едва ли мыслимо в протестантских землях. Вспомним мрачные фантазмагии той поры, когда люди определенного общественного амплуа звались у нас еще не иностранным словечком «атеисты», но, на добротном русском языке, «безбожниками».

Опасность спровоцировать такую бездонную злобу принадлежит к проблемам культуры Тайнства. Что касается противолежащей парадигмы, ее опасность состоит в утрате телесности святыни. У Ф. Кафки есть страшноватые слова про существо, обитающее в синагоге; но ведь какой-нибудь кальвинистский temple кажется вообще необитаемым и нежилым. Как не вспомнить памятных каждому стихов Ф. Тютчева о лютеранах?

...Но видите ль? Собравшись в дорогу,
В последний раз вам вера предстоит.
Еще она не перешла порога,
А дом ее уж пуст и гол стоит...

Такая атмосфера нежилой пустоты, которая порой свойственна сегодня, в обстановке общей секуляризации, не только протестантским домам молитвы, гонит молодых людей в объятия так называемой эзотерики. Какой бы вульгарной, какой бы безответственной ни была эта последняя, она понимает, по крайности, одно: религия без таинства и без тайны есть нечто противоречащее законам человеческого духовно-телесного бытия.

Я сознаю, что дерзнул позволить себе не совсем конвенциональный жанр размышлений, отклоняющийся от жанровой нормы научного доклада; а решился я на это потому, что вспомнил не всегда обычный жанр бесед с незабвенным Дмитрием Сергеевичем, которые с давних пор стали важной компонентой моей жизни. У меня такое чувство, как если бы и сегодняшний доклад входил в делящуюся беседу с ним. Вспоминаются слова Вяч. Иванова:

...Так сонм отшедших, сонм бесплотный
В тебе и мыслит, и поет.

Даже англичанина Льюиса мне было приятно цитировать еще и в память о том, как Дмитрий Сергеевич чувствовал Англию.

Вспоминается и Вера Дмитриевна: как мы в 1971 г., приехав в Бухарест на конгресс византинистов, с утра стояли за румынской православной обедней, как мы после делились совместно пережитым. Пусть литургическая тема моего доклада будет воспоминанием и об этом.

Со святыми упокой, Христе, души рабъ твоихъ...
Аминь.