

**В. М. Живов**

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



**ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ  
МОСКВА 2002**

**ББК 63.3(2)4**

**Ж 67**

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований  
(РФФИ)  
проект 00-06-87013



**Живов В. М.**

**Ж 67**

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

**ISBN 5-7859-0221-4**

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

**ББК 63.3(2)4**

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

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

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

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

**ISBN 7859-0221-4**



9 785785 902213 >

© В. М. Живов, 2002

# **Содержание**

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

## **I. Предыстория**

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

## **II. Начала**

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

## **III. Изломы и надрывы**

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

## **IV. Плоды просвещения**

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

К предыстории одного переложения псалма в русской литературе XVIII века . . . . .	532
Первые русские литературные биографии как социальное явление: Тредиаковский, Ломоносов, Сумароков . . . . .	557
Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века . . . . .	638
 <b>V. В конце эпохи</b>	
Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции. . . . .	685
О превратностях истории, или о незавершенности исторических парадигм . . . . .	705
<i>Библиографическая справка</i> . . . . .	730
<i>Указатель имён</i> . . . . .	733

## **Предисловие**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Декабрь 2000 г., Москва*

# **«Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа**

## **1. Учение иконопочитателей и предшествующее развитие**

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

---

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

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

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

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

---

*Продолжение списка*

---

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

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

## 2. Характеристика «литургического образа» и «Мистагогии»

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

В «Мистагогии» дается интерпретация литургического образа, причем основой служит истолкование евхаристического богослужения. Тот же материал рассматривает и Псевдо-Дионисий в ЕН III. Этот параллелизм дает нам возможность увидеть, где и в чем эти интерпретации сходны, а где Максим отходит от Ареопагита, вовсе выходя из характерной для последнего системы мысли или радикально ее преобразуя. Общее влияние Ареопагита на мировоззрение Максима совершенно очевидно и много раз отмечалось (ср.: Епифанович 1915, 132; Балтазар 1941, 48—96; Балтазар 1961, 74—90; Лосский 1944, 92—94; Шервуд 1955)<sup>2</sup>. Оно обнаруживается прежде всего в учении о λόγῳ все-го тварного как тождественных божественным волениям (θεῖα θελήτα — см. ниже), являющимся промыслом Божиим о Его творениях. Это умозрение — как у Псевдо-Дионисия, так и у Максима — лежит в основе всего их понимания творения и, следовательно, определяет контуры их космологического, а затем и онтологического учения<sup>3</sup>. Близость

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

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

Псевдо-Дионисия и Максима в этом пункте для нас особенно существенна, поскольку для ареопагитик именно космология — основной раздел учения, от которого зависит и сoteriology, и антропология (поскольку она вообще присутствует), и, опосредованно, теория образа. В «Мистагогии» встречается ряд явных и скрытых ссылок на ареопагитики и схождений с ними, и среди них едва ли не наиболее важным представляется общий тезис о строении космоса: «Так и объемлющий все сущее космос, созданный Богом в творении, разделяется на космос ноэтический, который образуется ноэтическими или бестелесными существами, и космос чувственный...» (Myst. 2: 679A). Этот тезис восходит к высказываниям Ареопагита (ср.: Ep. IX: 1308B)<sup>4</sup>, причем для Ареопагита эта мысль основоположна. Исходя из нее, он представляет ноэтический и вещественный уровни как изоморфные (ср.: DN IV, 9: 705B). Отсюда вещественное и получает свое символическое значение: всякий вещественный предмет может быть уведен как символ ноэтического (см.: СН II, 4: 141C). В этой системе располагается и его толкование богослужения — как символических действий с символическими предметами<sup>5</sup>, позволяющими человеку (в меру возможностей данного человека, т. е. в меру его подлинного положения в земной иерархии) восходить к созерцанию ноэтического и в этом созерцании получать (через посредство иерархии) озарение, очищение и совершение (ср. примеч. 16 о противопоставлении чистого знания и обожения у Максима). В силу этой же концепции любые вещественные предметы и любые исторические события (как относящиеся к *χρόνος*'у, а не к *αἰώνι*'у, см.: DN X, 3: 937D—940A; ср.: Рок 1954, 161—

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

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

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

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

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

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

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

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

В отличие от ареопагитического толкование Максима христоцентрично. Обожение, которое дается в евхаристическом богослужении, дается в Христе и через Христа (ср.: Бальтазар 1961, 315; Борнерт 1966, 85). Христианин стремится к Христу и Христом восстанавливается для Бога (6768), во Христе совершается таинство спасения человека, когда Христос пребывает в человеке и человек во Христе (Ин. 15: 9 — см. 676C). Вступая в церковь, верные «предпочитают добродетель