

Сергій АВЕРИНЦЕВ

## ПРИСУТНІСТЬ ВСЮДИСУЩОГО\* ЯК ПАРАДИГМА ХРИСТИЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

*Бо чи ж справді Бог сидить на землі? 1 Цар. 8:27*

Я говоритиму про предмети, що стосуються віри й релігійного життя, і я ніяк не можу приховати, що я – людина віруюча. З іншого боку, моє міркування не буде за своїм задумом богословським. Це буде радше досвід деякої феноменології релігійного життя й релігійної свідомості.

Прославлений ранньовізантійський церковний піснеспів VI або самого початку VII століття – акафіст Пресвятії Богородиці, грецькою *Ἀκάθιστος* – віднаходить для найменування Матері Божої відточену формулу, що грає свідомими контрастами: *χαίρε, θεοῦ ἀχώραίου χώρα χερε, φευ αχориту хора*, або з університетською, «статистською» вимовою: *хайре теу ахорету хора*. У церковнослов'янському перекладі – «Радуйся, Бога невместимого вместилище». «Вмістилище невместимого» – цей вигострений парадокс, що виступає в цьому гімні і взагалі у візантійській православній гімнографії поряд із багатьма іншими аналогічними за структурою вістрями (французькою – пуантами). в жодному разі не просто риторична гра, не декоративний завиток. Через стилістичне загострення тут свідомо й зумисно акцентована парадоксальна теза багатого на парадокси християнського віровчення. Два фундаментальні концепти: з одного боку – всюдисущість Бога, з іншого боку – Його ж людиноуподібнення, тобто локалізація цієї безмежної всюдисущості в тісних межах Його власного людського тіла, а до Його народження – у межах ще більшої священної тісноти материнської утроби Діви Марії. Ці два фундаментальні концепти

\* Лекція, що була прочитана в Інституті філософії НАНУ у вересні 2002 р.

співвіднесені один з одним у жодному разі не через взаємозближення й взаємогармонізуючу адаптацію, пристосування одного концепту до іншого й навпаки, а навпаки, – через літературно, поетично, риторично розроблений контраст, що просто-таки зіштовхує ці концепти. Парадокс не пом'якшений, парадокс усіяко підкреслений. Назагал, така стратегія вираження настільки ж характерна для початкового вигляду християнського дискурсу, як пом'якшення контрастів – для Нового часу з його прагненням видалити із християнської Вісті занадто гострі моменти. Але сьогодні це не моя тема.

Щодо візантійської православної гімнографії, там подібне зустрічається на кожному кроці. Прикладом може бути гімнографічний текст, що виник одразу після завершення іконоборницької контрверзи в IX столітті, «Неописанне Слово Отче». У нас може виникнути спокуса зрозуміти «неописанне» приблизно як «неописуване», але грецькою вжите слово ἀπερίγραπτος, а це однозначно геометричний термін, і Слово «неописанне» у цьому дуже конкретному геометричному змісті.

*[Неописанное Слово Отчее, из Тебе, Богородице, описася воплощаемы и осквернившийся образ в древнее вообразив (тобто повернувши до першообразу), Божественною добротою (красою) смеси. Но исповедающе спасение, делом и словом сие воображаем.]*

Українською можна перекласти приблизно так: «Неописанне (відповідно до вищесказаного, у геометричному змісті слова) Слово Отця виявилось описаним через втілення від Тебе, Богородице, і образ, що осквернився, Воно розчинило красою Божества, повертаючись до первісного образу; і ми, сповідуючи спасіння, вносимо Його образ у нашу справу і слово» (кондак у Тиждень Торжества Православ'я, перший тиждень Великого посту). Артикульований у цих словах контраст ідей скепліцитно співвіднесений з людиноуподібненням Бога, тобто з таким віроучительним концептом, який сам по собі специфічний для християнства й у панорамі світових релігій унікальний.

Однак тут наявні й інші моменти, які мають своє місце в інших релігійних системах, що не знають або не визнають догмата

Людиноподібнення. Це можна сказати, наприклад, про віру Старого Завіту, котра ще не знає поняття людиноподібнення. Коли подумки розроблена тема переваги – онтологічної переваги, не просто якоїсь кількісної ба навіть якісної, а саме онтологічної переваги – одного-єдиного Бога-Творця стосовно всіх космічних і надкосмічних масштабів, всі культові реалії, всі реалії богослужбової атрибутики опиняються в ситуації різкого контрасту стосовно цієї найрадикальнішої трансцендентності. Для розуміння цього багато дає вже згадана мною на самому початку молитва царя Соломона перед освяченням Єрусалимського Храму. На початку цього епізоду, ще до молитви як такої, у словах Соломона виникає мотив мешкання, житла, перебування, локальної й локалізованої присутності Бога: «Господь сказав, що Він благоволить жити в імлі. Я побудував храм як житло Тобі, місце, щоб перебувати Тобі вовіки». Але негайно заявляє про себе й контрастуючий значеннєвий момент незбагненої всюдисущості Бога, і притому так, що тема сакраментально конкретної таємничої присутності жодним чином не витісняється, а виявляється в словесно загостреній полярній протилежності щодо іншого полюсу.

*Бо чи ж справді, йдеться, Бог сидить на землі? Ось небо та небо небес не обіймають Тебе, що ж тоді храм той, що я збудував? Та Ти зглянешся на молитву свого раба та на його благання, Господи, Боже мій, щоб почути спів та молитву, якою раб Твій молиться перед лицем Твоїм сьогодні, щоб очі Твої були відкриті на цей храм уночі та вдень, на те місце, про яке Ти сказав: Нехай буде Ім'єння Мос там, щоб почути молитву, якою буде молитися Твій раб на цьому місці! (1 Цар. 8:27-29).*

Я не зупиняюся навмисно на біблійній семантиці Імені Божого, але в старозавітній традиції, що продовжувалася потім у практиці юдаїзму й триває дотепер, ім'я Боже це завжди не ім'я у звичному сенсі, а реальна присутність Божа й Сам Бог. Приміром, єврей не скаже: «Слава Богу», він скаже: «Барух А-Шем», тобто «Благословенне Ім'я», але ім'я з артиклем, тобто Ім'я Боже (The Name, Der Name, Le Nom). Сам по собі мотив такої заміни може здатися більш-менш загальнолюдським.

Згадати хоча б дистанцію між культовою народною релігією й релігією філософів у греко-римському світі. Однак доти, доки народна релігія шанує не Бога, а багатьох божеств, доти й релігія філософів робить предметом своєї рефлексії не власне Бога, не Єдиного, але Єдине, тὸ ἕν, іще не виникає достатнього контрасту, досить сильних причин для філософського здивування, для того θαυμάσιον, що розглядається в Аристотеля як стан, найбільш притаманний філософові. В Аристотеля говориться, що найбільш властивий філософові стан, τάθος, – це здивування, яке й спонукає мислити. Здивування, виражене у вищенаведеному місці акафіста Пресвятій Богородиці. Якийсь із численних богів, котрих шанувала народна релігія, не мав рис справжньої трансцендентності, а лише певну відносну й обмежену перевагу над світом смертних, а тому між його сутністю й культом, втіленим у речах, не виникало онтологічної дистанції у власному розумінні слова. З іншого боку, Єдине філософів, тὸ ἕν, мало занадто хиткі стосунки з будь-якими культовими реаліями. Хоча, ви знаєте, й грецьким філософським школам була властива специфічна культова практика, але це не сприймалося цілковито всерйоз.

Лише в контексті біблійного монотеїзму, лише у співвіднесеності з трансцендентним Творцем, онтологічно абсолютно відмінним від Свого творіння, стає повноцилісним, уповні інтенсивним той контраст, про який так красномовно свідчать вищенаведені слова царя Соломона. Така ситуація у всіх трьох релігіях, які прийнято називати авраамістичними, особливо в юдаїзмі (як відомо, авраамістичними релігіями називають, поряд із нашою вірою, юдаїзм та іслам), а також у релігіях, які перебувають поза авраамічним колом, – тією мірою, якою вони виявляють прагнення бодай до якогось реального монотеїзму. Але для християнства всі імплікації цього розумового контрасту в унікальному, ні з чим не зрівняному ступені загострені завдяки концепту втілення, людиноуподібнення. Це саме стосується зумовленої тим самим концептом практики Євхаристії, а для православного світу – ще й феномена ікони. Варто згадати ще богословську рефлексію щодо перетворення, говорячи більш по-західному, або, мовою східної традиції, Святі

Дари. Для Православ'я це також відображення прототипу в іконі, що розуміємо як диво, неможливе саме собою, але яке стало можливим, знову-таки, винятково завдяки людиноуподібненню, як про це мовиться в процитованому кондаку Тижня Торжества Православ'я. Тільки завдяки тому, що «неописанне» Слово стало «описаним» у просторі материнської утроби, можлива ікона. Тому, між іншим, давня традиція, не тільки східна, а й західна, тривалий час із великим сумнівом ставилася до можливості відображення першого Лику Трійці, без подолання цього «опису». Досить часто й у візантійському мистецтві, на мініатюрах, що зображують створення світу, і в західному середньовічному мистецтві до певного часу Творець зображувався з рисами Ісуса Христа, єдиними рисами, які реально, онтологічно дані людині як «риси» Бога.

Отже, ми спостерігаємо у всьому просторі бодай якогось послідовного теїзму, а особливо в просторі християнської традиції, дві парадигми релігійного переживання, мислення, дії, доглибинно різні, які взаємно контрастують, але й взаємно співвіднесені в християнстві і з необхідністю доповнюють одна одну. Їхній контраст породжує полярну напругу, що міститься в основі різноманітного розвитку теїстичних релігійних культур. Знаменита праця французького філософа ХХ століття Анрі Бергсона має назву «Два джерела моралі й релігії». Мої міркування теж засновані на деякій бінарній парадигмі, деякій двоїстості, хоча в мене інше двійко понять, ніж у Бергсона. Та світоглядна антиномія, що висловлена у вигострених антитезах молитви Соломона й у вербальних парадоксах обох процитованих мною, та й багатьох, багатьох інших православних візантійських гімнів, може бути описана через контрасти безмежності й межі. З одного боку – всесвітньо надсвітлова широчінь, з іншого боку – затишний внутрішній простір, Свята Святих старозаповітного Храму, ба навіть як межа – материнське лоно Богородиці. Це спонукає нас для початку звернутися до просторових категорій або, як висловився б Карл Ясперс, просторових шифрів. Затишна тіснота сакрального необхідна тому, що вона єдина дає можливість віруючому конкретно пережити близькість святині. Недоступне стає відчутним,

надмірне – зі мною; почуття щирого затишку, але також і особливого страху Божого вкрай загострюються – саме через цю близькість. Додам, що емоційно це, вочевидь, є тим сильніше, чим менший простір храму. У греків є прислів'я: «Чим менша церква, тим більша благодать». Звичайно, це в жодному разі не можна розуміти абсолютно: Свята Софія Царгородська (Константинопольська), та й Київська також, безперечно, не можуть бути оцінені, виходячи з такого критерію. Проте у святих печерах, святих підземеллях Києва людина дуже сильно переживає – наскільки сильніший страх Божий, коли стоїш, а ось вівтарна пергородка й Царські врата відкриті й самий вівтар – поруч, зовсім поруч. Але тут варто згадати, що за критеріями не тільки сучасними, а й, скажімо, середньовічними, в основі своєї Єрусалимський Храм, старозавітний Храм, теж був невеликим. Не кажучи вже про скинію, що була до Храму. Навіть другий Храм, який дуже розширив Ірод за рахунок усякого роду прибудов, сам по собі Храм був дуже невеликим. Євреї часів Єрусалимського Храму вірили, що Шехіна (єврейське слово, що означає «присутність»), та сама присутність Бога, поняття, що є найцентральнішим у вищенаведеній молитві Соломона) міститься й концентрується в тісному приміщенні Храму, більше, – у точці між крилами двох статуй херувимів на деці ковчега завіту.

Дозволю собі крихітний відступ, оскільки я вжив слово Шехіна. Я думаю, для всіх людей, які звикли щоденно або хоча б час від часу читати молитву «Царю Небесний», має бути важливим, що в словах «прийди и вселися в ны» у грецькому слові *οκίωσον* «вселися» той самий корінь, що й у слові «Шехіна». Річ у тім, що цей корінь бу в запозичений у стародавні часи греками в семітського Сходу. Таким чином, звідси випливає: «прийди й сотвори в нас Свою Шехіну», «сотвори в нас Свою скинію». Але й «скинія» – відоме нам усім слово, запозичене з грецької мови до церковнослов'янської. – це слово того ж кореня, що й Шехіна; *οκίωσον ἐν ἡμῖν* – «вселися в ны».

Ставлення до цього локусу присутності – дуже добре знайоме – чи не так? – із власного досвіду, для віруючого православного і, безперечно, для віруючого католика (з

протестантами питання складніше). Уявімо собі католика, який навколiшки молиться перед виставленими для поклоніння Святими Дарами. Але в Старому Завіті це було більше позначено страхом. Лише одина-єдина людина в усьому Ізраїлі, первосвященик, мав право тільки раз на рік, у покаянний день Йом-Киппур (або Йом-А-Киппурим) увійти у Свята Святих, і при цьому він повинен був приготуватися до смерті, як ми читаємо в Книзі Суддів (Суд. 13:22): «Ми справді помремо, бо бачили Бога». Присутність Бога, що у біблійній літературі описується як щось вище навіть у порівнянні з поняттям Голосу Божого, *Ват Коль*, буквально «Дщерь Голосу», якийсь відгомін голосу, – ця присутність тлумачилася досить конкретно. Наприклад, книжники сперечалися з приводу того, чи була Шехіна також і в Другому Храмi, вибудуваному після Вавилонського полону, чи лише в Першому. Ця священна тіснява, цей малий затвор Свята Святих, куди можна увійти тільки одній людині тільки одного дня на рік у страхові й тремтінні, – ба більше, – ще тісніший простір між дуже зближеними крилами херувимів – контрастує з безкрайністю думки про Бога. Два полюси, дві парадигми. Точка присутності Шехіни й всюдисущість Бога, що долає всі кордони: Свята Святих – і трансцендентність світобудови: близькість – і безкрай. Як висловилися би ми, віруючі люди, у Божому задумі одне повине гармонійно доповнювати інше в гармонії контрапунктів, але, зрозуміло, це увесь час провокує й конфлікти.

Повчально бачити, з якою інтелектуальною пристрасстю, з яким афектом філософи й поети, що філософствують, стають на бік то однієї, то іншої парадигми, повстаючи заради неї на протилежну. Пригадуються, наприклад, люті випадки Миколи Бердяєва, цього філософа творчості й волі, в рецензії на «Стовп і Ствердження Істини» отця Павла Флоренського, філософа культу *par excellence*: «Можна задихнутися в цій атмосфері підземної церкви зі згнилими склепіннями». Я з повагою й симпатією ставлюся до багатьох рис Бердяєва, але зараз, коли я тільки-но був у Київських печерах, мені дуже боляче це читати. «...Хиткою, напоєною запахом воскових свічок, ладану... Коли читаєш, – пише Бердяєв, – цю задушливу книгу, хочеться вирватися на свіже

повітря. на простір, на волю, до творчості вільного духу людського». Прощу не трактувати мої слова як беззастережний вибір позиції Флоренського проти Бердяєва. Зовсім ні. Я просто відзначаю, що в цих словах афект явно сильніший за думку й філософське споглядання. Невідомо, чи пригадав у цьому місці Бердяєв, загалом непоганий знавець німецької літератури, слова Гете (напевно, свідомої думки не було), але ми повинні замислитися про подібність його пасажу до одного пасажу Гете. У своєму тексті для кантати на лютеранське свято Реформації Гете полемічно протиставив космічну широчінь тісноти культового простору, за контекстом – католицького (наведу дослівний переклад):

*«До чого вся ця розкіш, чи не збуджує вона глузування душі? От коли ми йдемо в гори на вільне повітря – Бог там».*

Один вірш відомого англіканського письменника двадцятого століття Клайва Степлза Льюїса, який спромігся впоратися з афектами, що здолали Бердяєва, а до нього – Гете, має темою контраст двох протилежних духовних принципів – висоти, що більш-менш ідентична тут із простором, і глибини. Поет послуговується при цьому (найменше будучи схильним до будь-якого неоязичництва) в якості притчі язичницькими античними образами Афіни, незайманой богині мудрості, і Деметри, матері, матері-землі, що народжує.

*На висоті акрополя душі панує над розсудом Діва в обладувку, яка прямує з небесним світлом. І той, хто грішить проти неї, осквернив свою власну цноту, і ніяке омивання не відбідить його одежі. Такий ясний розум. Але в яких похмурих мріях тепла, темна, загадкова безмежна дочка ночі! Темне її чоло, краса її очей обтяжена дрімотою, тривалі її родові муки, її радість. Не спокушай Афіну, не заподій раи Деметрі, зануреній у свої плідні родові муки, не повставай на її материнські права. О, хто примирить у мені Діву й Матір, хто встановить у мені згоду між глибиною й височінню? Тоді я зможу сказати правдиво й неоманно й усім моїм єством, що я вірую.*

Два полюси, з якими пов'язані просторові метафори – це врешті-решт, з одного боку, полюс глибини, полюс священної



тісноти, присутності, освячення речовини, і з протилежного – дистанція відсторонення від речовинного. Один із варіантів такої поляризації – напруга між словом та іконою. З одного боку – тлумачення, навчання, те, про що говорить завіт Христа: «йдіть і навчите всі народи», що має на увазі апостол Павло: віра від почутого, не від побаченого, не від дотику, ніяк інакше, але від почутого, почутого слова. Слово чують, його тлумачать, його розробляють у викладацтві й учнівстві. І це культура інакшості, культура дистанції, адже навіть вихідний текст не повідомляє нам безпосередньо лику й сутності Христа, а лише Його слово. І коментар (а зрештою вся християнська думка, принаймні церковна християнська думка, – це величезний коментар до слова Христа) дотримуються дистанції від вихідного тексту, він йому слугує, не наслідуючись містично його *відобразити*, як ікона *відображає* першообраз. Інша справа – споглядання й шанування першообразу в зеркалі відображення, тобто насамперед ікони, але також усього чину богослужбного побутування, що сягає кульмінації в євхаристійному таїнстві, таїнстві присутності насамперед, – це культура відображеної тотожності, великого «це тіло Моє».

В обох культур є аналогії у світі мови. Є два способи навчатися мови. Коли іноземної мови навчає вчитель, потрібно передати в акті перекладу кожне заучуване слово словом або набором слів рідної мови, як це притаманне відбувається в будь-якому словнику. «Table» означає «стіл», кожна фонетична й лексична одиниця певної мови означає якесь інше фонетично не схоже з ним слово іншої мови. Тут артикулюється подібне значення несхожого, іншого, інакшого, і процедура ця являє відому аналогію богословської екзегези, в якій тон задається також формулою «це означає» – не «це є», а «це означає». Але коли ми немовлятами вчилися рідної мови, процедура була іншою. Батьки показували нам той або інший предмет: «Дивися, це стілець, це стіл». Формула, що акцентує не інакшість, а тотожність, не випадково вербально нагадує священне «це є».

Таїнство, як його розуміє віра – *μυστήριον*, sacramentum – живе тим, що отець Флоренський, цей опонент Бердяєва, назвав, на противагу будь-якому алегоризму, *тавтологією*. Якщо слово

Святого Письма інтерпретується екзегетом більш-менш алегорично в широкому сенсі. чим обгрунтоване саме існування екзегези як такої (у цьому разі я говорю не про алегоричну екзегезу у вузькому значенні, адже навіть історичне розуміння завжди припускає питання, що це означає віроучительно, а це, в своєю чергою, припускає певний момент інакшості, бо грецьке слово *ἀλληγορία*, як ви пам'ятаєте, означає «іносказання»); якщо, відтак, у цьому аспекті тлумачення набуває знаку нетотожності, знаку інакшості, то через таїнство, через *тавтологію* таїнства повертає свої права тотожність. Дискурсу розходження відповідає основна для схоластики (знову-таки в широкому сенсі) цілком можна говорити – і я в цьому пункті не погоджуся з чудовим богословом та істориком богослов'я отцем Георгієм Флоровським і не буду квапитися говорити про псевдоморфози. – можна говорити, що є така річ, як традиція православної схоластики, котра бере початок що йде від Івана Дамаскіна, який, на відміну від Отців-попередників, пропонує саме таку специфічну для схоластики методологічність), отож, дискурсові розходження відповідає базова для схоластики інституція диспуту, підпорядкованого правилам суперечки, яка в історії церковної думки відіграла дуже велику роль, – дебати з єретиками, але також і дебати між різними внутрішньоцерковними точками зору. Але те вживання слова, що властиве просторові тотожності, здійснює себе (наприклад, в Ісусовій молитві) у сакральному повторенні одних і тих самих слів, що за суто зовнішніми ознаками можна порівняти з практикою східних мантр. Тут сама мова начебто втілюється в промовисте мовчання. Цікаво, що грецьке слово *ἡσυχία*, буквально «спокій, спокій духу», настільки важливе саме для ісихастської практики молитви Ісусової, традиційно перекладається слов'янською як «мовчання». Мова тотожності – одне ціле з мовчанням містика. Сакральне слово передвічно втілене в контексті культури тотожності – вона ж у певному сенсі і культура мовчання – у священне й у тіло, що освячує, наприклад, у дарований від Бога сувій, який необхідно проковтнути й забрати усередину свого тіла, як це відбувається й у низці епізодів Біблії – як у Старому Завіті – в книзі пророка Єзекиїля, так і в Новому (у десятому розділі Об'явлення св. Івана

Богослова), але також у житті ранньовізантійського гімнографа, превелебного Романа Солодкоспівця. Тобто сама мова стає тут уречевленою, вагомою, ледь не відчутною на дотик субстанцією. Як здається, найбільше підходить до такої ролі священне ім'я, що недарма знаходиться в самому осерді практики Ісусової молитви.

Культура проповіді, диспуту, екзегези, тобто тлумачення, інакше кажучи – культура словесна, словесно-логічна, відповідає досвіду всюдисущості Бога. Культура мовчання, образу, ікони й священнодійства відповідає, врешті-решт, присутності Бога ось тут, тому й позначається словом «Шехіна». Бінарна опозиція, про яку ми говоримо, виявляється також у членуванні літургії, чи не так? Літургійне дійство рухається від літургії слова, тобто речитованих текстів Святого Письма й супровідного від них екзегетично-дидактичного тлумачення, проповіді: від парадигми всюдисущості до євхаристійної літургії, до формули тотожності «це є»; до остаточного здійснення парадигми присутності. Напрямок шляху – від благовіщення, слова – до таїнства.

І той, і інший тип релігійного переживання мають свої проблеми. Певні труднощі існували завжди. В умовах кризи людської сутності вони зрозумілим чином загострюються. Переживання культово-сакраментальної присутності й тотожності, таємничого «це є», конкретної уречевленості святині, іноді виявляється зараженим афективною амбівалентністю й може виродитися в пряму протилежність благоговінню. Саме присутність найбільш беззахисного перед блюзнірством, близькість святині, саме її близькість робить її в найконкретнішому значенні вразливою, підлеглою можливості нападу й тим самим — у разі присутності злостивих афектів — провокує напад. Ікони призводять до оргій іконоборства, конкретне буття Святих Дарів робить можливими сатанинські замахи, і далеко, далеко не випадково подібні безумства скорше характерні для православних і католицьких країн, аніж для протестантських. Події, характерні для нашої революції, для іспанської революції, революції в Мексиці, що становлять сюжет роману Грема Гріна «Сила і слава», дуже важко віднайти в історії протестантських країн. Недарма в ранній Радянській Росії, в ту пору, коли вісники

нового часу змагались у блюзнірських словах і вчинках, не Маяковський, наприклад, і не який-небудь інший інтелігент-лівак без коріння, а саме селянський поет Сергій Єсенін, спадкоємець вікової й повсякденної мужицької традиції церковності, зробив своєю темою осквернення Святих Дарів, описавши на початку своєї поеми вісімнадцятого року «Інонія» як він, Сергій Єсенін, випльовує з рота «тіло, Христово тіло». Навіть саме це повторення ми відчуваємо... Щоб відшукати для цієї теми найпростіші й найстрашніші слова, потрібно було, так би мовити, від «а» до «я» знати з досвіду реальність Церкви зблизька, як цього не могло статися з Маяковським.

Що емоційніше сприймається конкретне існування святині, то більше вона опиняється під загрозою. Та й людські представники світу сакрального, посвячувальники в християнські містерії (нагадую, що такого роду мова вживається в православному святоотчому богослов'ї досить часто, і саме слово «тайнство» означало в античності містерії, а тайноводіння – це містагогія) – священники, ченці й черниці – викликають сильні підсвідомі реакції, заряджені небезпечними можливостями зриву. Випади проти «попів», властиві будь-якій епосі, жодним чином не зведені, всупереч усякому марксизму, до соціально зумовленої сатири й неспоясненні до кінця жодними класовими конфліктами. Особливо гострою ця проблема є, повторю ще раз, для віросповідань, які найбільше приділяють уваги важливості сакраментального, тобто для православ'я й католицизму. Православний священник і католицький падре викликають афекти, яких не викликає жоден протестантський пастор, і афекти ці хіба що почасти можна намагатися висувати з їхньої суспільної функції, з їхніх особистих або корпоративних властивостей, – це неспорівнянне з нею втілюване ними позаособове і надособове неспояснюване, як нині люблять говорити, аура, майже духмяні пахкотіння, а для злостивих ніздрів – неприємний дух сакральності. У філософському романі вже цитованого вище Клайва Степлза Льюїса «Допоки ми не маємо облич» героїня-богошукачка переживає тяжкий шок, коли з'являється місцевий верховний жрець (зображуються ще язичницькі часи, хоча все це притча про християнський шлях) у супроводі двох дівць.

[«The smell of old age and the smell of the oil and essences have put one those girls and the Undit's smell fill the room and it became very holy!»] – «Запах старості, запах притирань та есенцій, якими були намащені ці дівиді, і запах Богині Ундіт наповнили кімнату, і стало ой як святєбно!» Запахи особливо важливі для цього типу практикуючої духовності – ладан тощо. Добре відомі випадки психосоматичної алергії саме від ладану. У російській еміграції в Парижі яось жив хлопчик, який неспритомнів щоразу, як вдихав ладан. О тій порі його ставлення до сакрального було негативним, і він експлуатував цю свою алергію. Коли його водили до Церкви, він намагався швидше вдихнути ладан і зомліти. Пізніше, після драматичного посвячення, він став духовною особою й кращим, мабуть, в усьому світі проповідником і шанованим ієрархом Російської Православної Церкви. Усі знають його ім'я: митрополит Антоній Сурозький, а тоді його звали Андрій Блум. Алергійні ускладнення зникли в нього разом із наверненням. Мені самому багато разів траплялося бачити його з кадилицею в руці на богослужінні в Лондонському соборі й уявляти собі, як це все було за часів його отрочтва. Так, запахи тут важливі. Недарма вишезгаданий отець Флоренський у своїй якості філософа культу зізнавався, що силкувалася чесно уявити собі запахи від спалення жертв в Єрусалимському Храмі, які важко стерпіти.

Повторимо ще раз. Привілеї й соціальний престиж протестантського пастора можуть бути куди вищими, ніж у католицького падре, не кажучи вже про бідного російського панотця, але таких небезпечних квазі-нюхальних відчуттів – «it became very holy!» – пастор радше за все збудити не зможе. Хіба що якийсь-небудь дуже «High Church англіканин», але High Church і не визнають себе протестантами. (Хоча зараз їхня ідентичність дуже сильно похитнулася в результаті відомих подій із введенням ординації жінок тощо, але це зовсім інша тема.) Саме тому, як я й говорив, революція, громадянська війна в такій православній країні, як Росія, у таких католицьких країнах, як Іспанія й Мексика, сповнені кривавими злодіяннями саме проти духівництва й проти чернецтва, як це навряд чи можна уявити на протестантських землях. Згадаємо похмури фантазмагорії тієї

ранньобільшовицької пори, коли люди певного суспільного амплуа звалися в нас ще не холоднуватим іноземним слівцем «атеїсти», а добротною російською мовою «войовничими безбожниками». Небезпека спровокувати таку бездонну злість належить до проблем культури тайнства. Єдине, що може цьому протистояти – це проповідь і любов.

Що стосується протилежної парадигми, зрозуміло, у чому полягає її небезпека: у втраті цікавості до святині, адже Бог створив людину духовно-тілесною істотою, і Церква – це Тіло Христове. У Кафки є страшнуваті слова про істоту, що живе в синагозі. Але у всякому разі, синагога навіть такій депресивній людині, як Кафка, могла уявлятися місцем, де щось подібне живе. Але який-небудь кальвіністський Temple може здатися зовсім ненаселеним або нежилим – ну, хоча б тому, що віруючий туди входить і не вклониться й не перехреститься: чи можна ввійти в будинок, не вклонившись хазяїнові? Як не згадати пам'ятних кожному віршів Тютчева про лютеранина:

*Не видите ль? Собравшись в дорогу,  
В последний раз вам вера предстоит:  
Еще она не перешла порогу,  
Но дом ея уж пуст и гол стоит.*

От така атмосфера нежилої порожнечі панує сьогодні в умовах загальної секуляризації, що іноді проявляється під дахом домів молитви, мабуть, не тільки протестантів: зрозуміло, що саме вона жене молодих людей в обійми так званої езотерики. Хоч якою б вульгарною, якою б безвідповідальною була ця езотерика, вона симптоматично свідчить про одне: релігія без тайнства й без таємниці є чимось таким, що суперечить законам людського буття – буття духовно-тілесного.

**Питання.** У яких відносинах перебуває історія, що розглядається з християнської і взагалі з релігійної точки зору, і її відповідне розуміння, з історією, що розглядається з наукової точки зору й відповідно осмислюється?

**Відповідь.** Про всяк випадок нагадую, що в мене сьогодні ж. у день надзвичайно для мене щільно наповнений, має бути лекція про історію й про християнське розуміння історії. Я там спеціально говоритиму про це. Поки лише скажу, що тому й

іншому — християнському розумінню й науковому вивченню історії — передує реальність історії, що людьми переживається. Німецька мова дуже добре розрізняє *Geschichte* й *Historie*. *Geschichte* — це те, що *geschieht*: «відбувається», від *Geschehen* «подія». *Geschichte* — це сукупність конкретних подій, екзистенцій реальність життя поколінь. Далі, докладають зусиль, аби побачити в історії Бога як Господа історії та Його дії, й існує наукове вивчення історичних фактів та їхня інтерпретація. Я бачу між тим і іншим необхідне жанрове розрізнення, але я не бачу між тим і іншим справжнього протиріччя. Здається, що наукове вивчення історії дуже корисне для християнської віри, тому що воно допомагає побачити й конкретно відчутти реальність мінливих передумов людського існування й дуже глибоких моментів людської екзистенції, що для християнства дуже важливо, важливо як ані для жодної іншої релігії. Важливо просто з тієї причини, що якщо інші релігії мають священні книги, які або виникли протягом кількох десятиліть, як написаний одним-єдиним Мухаммедом Коран, або виникли фактично вже за античних часів, але сприйняті як зовсім одночасні тексти, то вже відстань між Старим Заповітом, який, однак, не заперечується Новим Заповітом, що дає істотно іншу перспективу, але не скасовує Старого, змушує відчутти історичну дистанцію. Саме поняття часу, «що здійснюється» — щось містичне відбувається, коли «здійснюється» час, коли в часі дозрівають певні передумови для нього — це дуже специфічна для християнства ідея. Я розумію крайню схематичність і конспективність моєї відповіді, але це те, що я можу поки що сказати.

**Питання.** Із приводу Вашого недавнього есею «Ритм як теодицея». В історії теж існує певний ритм, хоч і його порушують постійно. Отож, за аналогією: чи можна ритм історичний теж розглядати як непряму, але реальну діалектику? За аналогією з ритмом художнім?

**Відповідь.** Напевне, але я не пророк і не тайнотдумач, щоб бути впевненим, що я цей ритм уловлюю, що він мені не ввижається. У цьому ми повинні бути обережні й розрізняти різні види міркувань. Але думаю, що щось є в тому, що Ви сказали. Спасибі Вам.

**Питання.** Якщо називати речі своїми іменами, те, що відбулося з Юдою під час Таємної Вечері – це біснування під час з'явлення святині. На мій погляд, ризик протестантизму в тому, що, хоч скільки заступай відсутність святині проповіддю, словом, біснування однаково неминуче настане. І в цьому сенсі протестантська тенденція – це спосіб уберегти себе від невідомого?

**Відповідь.** Так, я так думаю. Але я думаю, що, з одного боку, не впадаючи в занадто похмуре бачення світу, хоча б і занепалого, ми зобов'язані бачити, що благо як таке викликає досить складну й, можливо, негативну реакцію, але це стосується аж ніяк не тільки релігійних святинь... Скажімо, у деяких країнах проводиться кампанія проти класичної музики, проти будь-якого читання чогось хоча б у мирському порядку речей вищого, що змусило б нас подивитися вгору. З іншого боку, я думаю, що віруюча людина зобов'язана бути винятково обережною стосовно себе самої. Ви знаєте, що всі аскетичні наставники говорили: поки ти грішиш, це ще не так страшно, а от коли ти починаєш займатися молитвою й подвигом, тоді починається небезпека. Крім того, віруюча людина, аж ніяк не стаючи підлеглою світові цьому, не стаючи конформістом, повинна, однак, бути якомога обережнішою і тактовнішою, щоб, бачачи небезпечні моменти, не спокушати свого ближнього, не нав'язувати йому цю близькість, від якої той намагається трошки відійти, якимось так часом його берегти... Як ви знаєте, це називається церковною мовою *ікономією*. Такт – дуже важлива вимога до кожної людини, яка хоче дати людям щось вище, нехай це буде релігійна святиня чи щось вище в менш онтологічному сенсі. Вона повинна бути дуже обережною, щоб брат її не сприйняв її як особу, що привласнила собі цю святиню й усе її достоїнство: я володію істиною, я вищий за тебе тощо... Отут ніяка обережність не буде надмірною. Але віруюча людина повинна увесь час просити допомоги згори, щоб бути обережною, не будучи боягузливою.

**Питання.** Чи не могли б Ви прокоментувати, можливо, трохи розлогіше, те що ви сказали про ставлення дитини до слова?

**Відповідь.** Я думаю, що оскільки було велено в деякому значенні бути, як діти, а з іншого боку, апостол Павло не велить



бути дітьми в розумовому плані, то іноді й дорослій людині непогано вперше зустрітися з якимсь словом не в словнику, а у віршах, наприклад, і здогадатися із загального тону вірша про зміст, або в живій розмові – й знову-таки здогадатися. Тому що будь-який словник – це дуже небезпечна річ. Але, з іншого боку, горе тому, хто уявить, що він вищий за словник, так би мовити... Хоча, природно, усякий словник – словник у найбільш тривіальному значенні, – звичайно, дає нам лише підпору, а не справжнє знання того, що означає якесь слово, тому що кожне гарне слово, влучне слово в живій мові на інші мови, в принципі, неперекладне. У цьому значенні, напевне, нашу рідну мову, Muttershrache, як говорять німці, ми знаємо краще, ніж будь-яку іншу, не тільки тому, що знаємо лексичне значення всіх лексем тощо, але й тому, що для нас словник цієї мови безпосередньо пов'язується, без усякого перекладу, з живими предметами. І дай нам Бог хоча б почасти так сприймати словник мов, які ми вивчаємо. Я не знаю, чи відповів на це Ваше запитання.

**Питання.** У відомому сучасному протестантському богослов'ї – я думаю, що це якась ілюстрація до Вашої теми – проводиться розрізнення теофанічних релігій присутності як релігій язичницьких і релігій есхатологічних, тобто біблійних. На цьому засноване, наприклад, богослов'я Юргена Мольмана, богослов'я надії як богослов'я біблійне в якомусь протиставленні язичницькому (з його точки зору) богослов'ю присутності. Що Ви могли би про це сказати?

**Відповідь.** Мені пригадується одна проповідь, яку я чув у Єрусалимі в єврейське свято Суккот. Бенедиктинськ говорив проповідь, пов'язану зі святом Суккот, і полемізував не тільки із цією тенденцією протестантської теології, але й із певними тенденціями якогось більш стандартного католицизму; він закликав не абсолютизувати неоднаковість між лінійним часом і природним циклічним часом, між природним і надприродним... Тобто розходження, звичайно, є. Але він закликав не абсолютизувати його, нагадуючи, що всякий час є Божим часом. Скажімо, ні для кого не секрет, що селянський старий світ завжди тісно пов'язував церковний календар, що є образом подій врешті-решт есхатологічних за своїм значенням, із природними

напів'язичницькими потребами (напів'язичницькі – легко сказати, але це селянський рік, це праця й потреби тощо). Я думаю (це ще один додаток до питання про тактовність), що люди, зокрема, віруючі християни, різні, а крім того, кожний із нас у різні моменти свого життя різний, і тому потрібно увесь час відчувати, що зараз ми чуємо й відчуваємо одне, а в інший момент нам потрібне інше, і Бог нам дає інше, а ми не будемо, виходячи з якоїсь упередженої формули, дивитися на те, що нам Бог покаже й чим Бог нашу душу в цей момент утішає, і бачити щось інше. Знову-таки, я не впевнений, що це відповідь.

З іншого боку, Ваше питання нагадало мені ось що. Я не хотів би (при тому, що я дуже переконано захищав необхідність таїнств і всієї перспективи, пов'язаної з ними), щоб мої слова зрозуміли як якусь спробу так собі легко покінчити з усією протестантською традицією, що до того ж досить розгалужена несхожа й різноманітна. Реформацію теж можна зрозуміти як надто далеко заведену людськими афектами спробу відновити значення слова. Зрештою, апостол Павло правду сказав, що «віра від почутого». щось таки стоїть за цими словами. Уявіть собі людей, які жахнулися від того, що так багато люди слухають, читають Біблію, але вони дивляться на розкіш богослужіння й шанують матеріальні святині, наприклад, мощі, а слово... ну, то як же – віра від почутого! Але для мене це ще один приклад того, що рівновага не повинна порушуватися і що навіть спроба відновити рівновагу має бути дуже обережною й виходити з великого гіпократівського принципу «не зашкодь».

**Питання.** Мені особливо сподобалося те місце, де Ви говорили про культуру диспуту. Як Ви ставитесь до того факту, що в засобах масової інформації практично відсутні світоглядні дискусії, тобто фактично немає опонента?

**Відповідь.** О, це всесвітня проблема, проблема, яка значною мірою стосується й західних країн, десь більше, десь менше. Але мені здається, що одна з найнебезпечніших властивостей телевізійної культури полягає в тому, що телебачення систематично привчає, навіть коли там і відбувається якась подоба розмови, до обрубубання будь-яких складних міркувань. Цим я пояснюю, між іншим, незаперечні успіхи в сучасному світі

ісламу, тому що іслам простіший, він односкладовий, одно-  
мірний. Я взагалі дивлюся телевізор досить рідко, але в  
європейських країнах мене шокувало, що й у тому разі, коли  
телевізійні люди розмовляють з якоюсь для них дуже поважною  
особою (я можу мати іншу думку, але вони-то її так оцінюють),  
навіть їй часто-густо не дають довести своє міркування до кінця.  
Це серйозна біда, якій треба протистояти. З іншого боку, слава  
Богу, не всі телевізійні діячі так поведуться. Завжди в такому разі  
я згадую сподівання, висловлене у віршах поета XIX століття  
Олексія Костянтиновича Толстого: «Мы же возбудим течение  
встречное Против течения!» От так і можна намагатися якимось  
збурити течію зустрічну проти течії. Звичайно, втрата культури  
диспуту – це дуже небезпечно, і небезпечно не тільки в духовно-  
релігійному плані, але й у секулярному, цивільному, тому що  
якщо якась сторона повинна мовчати, поняття демократії стає  
дуже спірним. Окрім того, діти привчаються телевізором (навіть  
у пристойних передачах), що їм кидають якісь слова, які вони  
потім підхоплюють – вони знають готові слова, знають, як це  
називається. Ось так готується публіка для якогось нового  
варіанту, може бути, боронь Боже, тоталітаризму, тому що  
тоталітаризм і тоді приходив не так, як його чекали, і якщо він  
іще раз прийде, то буде зовсім не схожий на колишні свої  
машкари. Дуже небезпечними є люди, які повторюють,  
повторюють завчені слова. На жаль, зараз у Європі так дивно  
виглядають демонстрації, де якийсь надзвичайно дурний,  
безглуздий за своїм політичним змістом текет повторюють  
хором, повторюють одну й ту саму фразу. Втім, спів у сучасній  
молодіжній культурі теж передбачає нескінченне повторення  
якихось фраз.

*Питання.* Якщо узагальнювати те, що Ви сказали про  
тісноту сакрального простору, то граничним випадком такого  
простору є сама людина – існує практика відлюдників,  
пустельників, святих старців. Я хотів би почути від Вас  
порівняльну характеристику православної традиції й като-  
лицької, мусульманської, індуїстської.

*Відповідь.* Для мене це важко, тому що в католицтві пус-  
тельництво практикується переважно відгалуженнями бене-

диктинців, але не дарма все-таки орден святого Бенедикта, превеообного Бенедикта, якого й ми шануємо, виник до поділу Церков і зберігає певний тип чернечого життя, що є загальним для східної й західної традиції. Мені довелося якось бачити на власні очі й розмовляти зі справжнім католицьким пустельником-анахоретом у Швейцарії, в горах. Це людина, яка щиро й серйозно знає й любить традицію «Добролюбства». Але саме ті форми католицького чернецтва, які найбільшою мірою не схожі на православне чернецтво, аж до конгрегації, де не практикується молитва годинами, цілковито обов'язкова в бенедиктинців і більш традиційних орденів (у єзуїтів вона із самого початку не практикувалася), створюють абсолютно відмінний тип. Треба згадати, що спочатку навіть францисканці й домініканці, чий устав був затверджений Папою, не відразу сприймалися як ченці й ордени, що жebraли, і це збереглося в англійській мові, якою не зовсім коректно назвати францисканця, домініканця. єзуїта «monk», значно коректніше позначення «brother» – «брат», незважаючи на те, що вони дають обітницю слухняності, цнотливості й убогості. Зрозуміло, що й це ордени діяльні й живучі, але це зовсім інша традиція, значною мірою пов'язана з такими ініціативами, як ініціатива Франциска Асизького, це трохи інший тип: у францисканців і домініканців немає й не може бути самітників (на тривалий час), оскільки ті, хто жebraють і проповідують, не йдуть у пустелю. Затворництво існує в кармелітів, які, до речі, виникли хоча й пізніше, за доби Хрестових походів, але вони дотримуються якоїсь східної й почасти старозавітної традиції. Хоча одного разу у зв'язку з цілком дивними обставинами міг хоча б бачити кармелітських самітниць.

Що стосується Сходу, східних релігій, то тут я просто нічого не знаю. Тільки з розмов можу собі уявити пустельників Сходу. Звикнувши думати, що з книжок, та ще й із книжок, що читаються в перекладі, людина, власне, ні про що не довідується, я боюся що-небудь сказати, крім найзагальніших міркувань, що стосуються, природно, не самітників, а просто самих релігій, самих систем віровчення.

Звісно, зараз у європейських країнах самітництво трапляється рідко, хоча б через обставини сучасного життя, в яких дуже важко

знайти простір для самотництва; крім того, людський тип, навіть за схильності до аскези й готовності до життя порівняно вбогого, все-таки не дуже підготовлений до того, щоб отак іти в пустелю.

**Питання.** Що можна сказати про людину обов'язку, що живе без сакральної практики?

**Відповідь.** Це питання складне. Ми знаємо з нашого досвіду (і лише у зв'язку із заборонаю Господом нашим фарисейства можемо заперечувати), що люди, які не мають сакральної практики, часом мають якісь прозріння й здатні на якісь жертвні подвиги. Я не можу не бачити дивовижний приклад християнської аскези в одній жінці ХХ століття, яка так і не була охрещеною до кінця свого життя, хоча жила довго в досить суворому бенедиктинському монастирі з усіма труднощами й аскетичними обмеженнями цього життя, але, звісно, без таїнств. Це Симона Вейль. Для неї це було пов'язано з її єврейським походженням, незважаючи на те, що до єврейської традиції вона ставилася критично (її критицизм заходив, навіть із консервативної християнської точки зору, занадто далеко), що, до речі, навіть найменшою мірою не означало для неї відмови від солідарності з побратимами за походженням, яких винищував гітлеризм. Складно вказати мотиви, з яких вона не прийняла хрещення. На поверхні лежить те, що доти, доки євреїв знищують, вона не хотіла ніби втечі зі свого народу. Вона померла в Англії під час війни, не доживши до її кінця, готуючись до того, щоб висадитися у Франції й брати участь в Опорі. Те, що в неї була справжня віра й справжнє розуміння деяких християнських істин, я не маю можливості заперечувати. Що я можу сказати? Не передбачаючи суду Божого, але уповаючи, що вона теж буде прийнята й уже прийнята Небесним Отцем, я скажу, що її земне життя було для неї вбогішим, ніж її власне серце вимагало... Ми можемо згадати, що християнство так часто розташовується між, знову-таки, двома полюсами: з одного боку – Христос засвідчив про Себе, що Він шлях, і немає іншого Імені, яким можна врятуватися; з іншого боку, навіть у Старому Завіті, здавалося б, дуже далекому від толерантності в секулярному сенсі, радше зовсім навпаки, у Старому Завіті ми чуємо про праведність людей, які не належали до Авраамового роду, й у цьому сенсі, до Авраамового заповіту:

Мелхиседек і праведний Йов, який теж не належав до нащадків Авраама й не був під законом Мойсея. У великого ранньохристиянського святого, Юстина Мученика й Філософа, ми читаємо міркування про кращих грецьких філософів як про людей, якоюсь мірою порівнюваних зі старозавітними пророками в устремлінні їхніх душ до Христа, Який має прийти.

*Переклала з російської Оксана ДОНЕЦЬ*