

Символ и миф в жизненном мире
Средневековья и Нового времени:
от Дионисия Ареопагита до Альфреда Шюца

Андрей В. Каравашкин

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, karavash2008@rggu.ru*

Аннотация. В статье рассматривается проблема отношения к символу и мифу в контексте жизненного мира Средневековья и жизненного мира Нового времени. Автор делает акцент на том очевидном различии, которое разделяет два культурно-исторических типа.

В качестве наиболее показательной концепции Нового времени автор статьи рассматривает учение о символе Альфреда Шюца. Ученый-социолог и философ, основываясь на теории образования пар, разработал хорошо обоснованную концепцию восхождения от природных знаков (индикации) к области меток (условные знаки в пределах досягаемости субъекта культуры). Шюц учил также, что знаковые отношения выходят на другой уровень в условиях интерсубъективности, когда знаки становятся связующими элементами коммуникации. Конвенциональность знака и делает возможными естественные языки и языки культуры.

Вместе с тем теория символа, при всей ее важности для культуры Средневековья, лишь ступенька, ведущая к концепции мифа. Не используя самого термина, один из крупнейших средневековых теоретиков символа (Дионисий Ареопагит) различал разные уровни символизации, отдавая должное церковно-мистериальной символике, которая не только обозначает невидимое, но и мистически осуществляет то, что символизирует. Средневековье, сосредоточенное на чудесах и святости, уделяло особое внимание области обряда и сакральных предметов. В них оно видело не знаки только, а непосредственные репрезентации сверхъестественного. Таким образом, теория Шюца нуждается в дополнении. Важным элементом средневековой эстетической теории и практики становится учение о теургическом. Это миф в высоком смысле слова, теорию которого обосновал один из ведущих российских философов XX в. А.Ф. Лосев. Если Новое время стремилось ограничить теургию областью богослужбной деятельности, то Средневековье, наоборот, осуществляло

экспансию мифа на все регионы культуры, превращая повседневность в мистиерию веры.

Ключевые слова: символ, миф, культура, Средневековье, Новое время, интерсубъективность, конвенциональность, Альфред Шюц, Дионисий Ареопагит

Для цитирования: Каравашкин А.В. Символ и миф в жизненном мире Средневековья и Нового времени: от Дионисия Ареопагита до Альфреда Шюца // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 6 (39). С. 10–26. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-6-10-26

Symbol and Myth in the Lifeworld of the Middle Ages and New Time: from Dionysius the Areopagite to Alfred Schütz

Andrei V. Karavashkin

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
karavashkin2008@yandex.ru*

Abstract. The paper looks at attitudes towards symbols and myths in the context of the mediaeval life world and that of Early and Classical Modernity. The author focuses on the clear differences between the theories of symbol and image in mediaeval culture and in the culture of Early and Classical Modernity. Researchers in the humanities will doubtless find it extremely useful to study the theory of symbols put forward by the prominent philosopher of social science Alfred Schütz. Using as his starting point the theory of pairs, Schütz developed a well-founded theory, moving from natural signs (indications) to the domain of marks (conventional signs within the reach of the cultural subject). Schütz also claimed that the relationship between signs can reach another level when refracted through intersubjectivity, when signs become the binding elements of communication. It is precisely the conventional nature of the sign that makes natural languages and the languages of culture possible. Despite all its indubitable importance in mediaeval culture, the theory of symbols is nonetheless but a step on the way to the concept of myth. Without ever using the term itself, one of the greatest mediaeval theoreticians of the symbol, Dionysius the Areopagite distinguished between different levels of symbolisation, paying tribute to the symbols of the church and mystery plays. Whilst representing the invisible, these mystically achieve that which they symbolize. During the Middle Ages with their focus on miracles and holiness, particular attention was

paid to ritual and sacral objects. At that time, these were seen not merely as signs, but as direct representations of the supernatural. Thus, Schütz's theory could be said to require expansion. An important place in mediaeval aesthetic theory and practice came to be occupied by the theory of the theurgical. This is myth in the highest sense of the word, the theory behind which was expounded by Aleksei Losev, one of Russia's leading twentieth-century philosophers. If during Early and Classical Modernity, the theurgical was normally limited to the area of liturgical practice, during the Middle Ages, myth was expanded to all areas of culture, turning the everyday into a mystery play of faith.

Keywords: symbol, myth, culture, Middle Ages, Early and Classical Modernity, intersubjectivity, conventionality, Alfred Schütz, Dionysius the Areopagite

For citation: Karavashkin AV. Symbol and Myth in the Lifeworld of the Middle Ages and New Time: from Dionysius the Areopagite to Alfred Schütz. *RSUH / RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;6(39):10-26 DOI: 10.28995/2073-6355-2018-6-10-26

Одна из проблем гуманитарной науки заключается в недостаточной систематизации накопленных теоретических понятий, которые мы используем при реконструкции культурно-исторических феноменов, смысловых фактов, при установлении причинно-следственных связей между сообщениями источника. Нередко наши категории и термины извлечены из разных философских и теоретических контекстов, плохо согласуются друг с другом. Цель этой статьи сравнить средневековую и новоевропейскую симвонологию, установив таким образом не только их различие, но и сходство, что, с нашей точки зрения, важно для дальнейшего необъективистского изучения культурной истории, в том числе (и, может быть, прежде всего) средневековой. Как уже стало понятно из названия статьи, речь пойдет об учениях Дионисия Ареопагита¹ и Альфреда Шюца.

¹ Корпус сочинений, известный как «Ареопагитики», вошел в круг чтения христианства с VI в. Несмотря на споры об авторстве, тексты эти остаются одними из самых авторитетных в христианской традиции и, безусловно, являются фундаментом всей христианской симвонологии. Ареопагита отождествляли с афинским аристократом, учеником апостола Павла, а также с Дионисием Парижским, погребенным в крипте базилики Св. Дионисия в Сен-Дени. «Ареопагитики» были хорошо знакомы книжникам средневековой Руси. Митрополитом Дмитрием Ростовским Дионисий включен в сонм 70 апостолов.

И древняя теория Ареопагита, оказавшего огромное влияние на мировую христианскую философию, и феноменологическая концепция Шюца, предопределившего во многом гуманитарно-философскую рефлексию XX–XXI вв., базируются на важнейшей аксиоме, согласно которой символ появляется на границе двух регионов. Региона нашего ближайшего (непосредственного) опыта и региона не видимой, а подразумеваемой реальности. Символ, таким образом, становится мостиком между разными сферами бытия.

Верховная реальность повседневной жизни

То, что определяет двойственную природу символа, коренится в сознании человека, до известной степени играет роль фундаментального принципа, который в полной мере стал понятен благодаря проблемному мышлению. Э. Гуссерль обозначил это как *pairing* или *coupling*, феномен, который был осмыслен в качестве важнейшей особенности сознания.

В связи с этим, полагаем, важны наблюдения Альфреда Шюца, известного социолога и культуролога, который позиционировал себя в качестве последователя Э. Гуссерля. Шюца интересовало, в частности, явление символизации. Символизацию он рассматривал в модусе развития гуссерлевской концепции *образования пар*. По Шюцу, за внешними предметами, образами, знаками кроме буквального значения бывает скрыт подразумеваемый смысл. Видимая сторона природной и социальной реальности может указывать на то, что не содержится здесь и сейчас в опыте. Но непосредственное восприятие способно обнаруживать предметы, вещи, отношения, которые стоят за тем или иным материальным носителем: «Если попытаться отыскать общий знаменатель для разных теорий знаковых и символических отношений... то можно сказать, что объект, факт или событие, называемые знаком или символом, относятся к чему-то отличному от них самих. Дым – физическая вещь, данная нашему чувственному восприятию. Мы можем его увидеть, ощутить его запах, подвергнуть его химическому анализу. Но если мы берем дым не просто как физический объект, а как индикацию огня, мы принимаем его как проявление чего-то другого, нежели он сам. Назвав дым знаком, а огонь, на который он указывает, означаемым... мы можем сказать, что они образуют пару» [1 с. 463–464]².

² Важно отметить, что термином «аппрезентация» Шюц обозначает любое соотнесение видимого и невидимого, данного здесь и сейчас и транс-

Итак, образование пар – какой-то важнейший момент работы нашего сознания, нечто определяющее все наше существо и фундамент социальности, поскольку точно так же мы конституируем других людей, иные личности, применяем к ним те критерии, которые получены благодаря мышлению по аналогии с устройством нашего внутреннего мира, восприятия, оценивания. Но ведь то же относится и к культурным объектам (речь, книга, театр, произведение искусства, исторический источник), которые интересны нам не с чисто внешней стороны, но с точки зрения своего смысла. Они постижимы благодаря имеющемуся у нас опыту. Сходным образом дело обстоит в гуманитарных науках. Там проблема истолкования культурных феноменов нередко связана с тем, что мы наблюдаем разные уровни неявного смысла, который по тем или иным причинам был доступен субъекту прошлого, но сейчас скрыт от нас, и этот смысл нужно реконструировать, т. е. понять, что таится за обозначениями неактуальной реальности. Иными словами, за метками, знаками, символами находится действенный для конкретно-исторического сознания код. Цель историка культуры восстановить соотношение между внешним (означающее) и внутренним (означаемое).

Везде, иными словами, мы вынуждены покидать регион своей наличной реальности в поисках трансцендентного, скрытого от нас. Это касается самых разных областей. По Шюцу, все начинается в области повседневной жизни, в той верховной реальности, которая определяет наши последующие действия, попытки узнавания, усилия по интерпретации предметов, высказываний, жестов и образов. И везде мы так или иначе сталкиваемся с процессом образования пар, соотношения внешнего и внутреннего, фасада и тыльной стороны, манифестации и скрытого за ней значения.

В этом механизме Шюц видел важнейшую предпосылку культуры и коммуникации. Важно то, что один объект воспринимается

цендентного. Это может касаться любых самых простых вещей в реальности повседневной жизни. Каждый день я прохожу мимо дома и вижу его фасад. Мое непосредственное восприятие не представляет мне дом целиком. Мое сознание с доверием относится к миру и на основе только одной воспринятой стороны дома конституирует весь дом как полноценный объект. На самом деле невидимая сторона дома трансцендента по отношению к видимой. В аппрезентации часть сигнализирует о целом. Очень многое нам дано не реально, а потенциально. Можно даже сказать, что весь мир повседневной жизни основан не на объективной картине, но лишь на аппрезентации.

не сам по себе, а только как *повод* для интуитивного, порой непровольного, схватывания иного объекта. На обыденном языке это будет означать, что воспринимаемый нами предмет вызывает ассоциации с другим предметом (тело – с психической жизнью, дерево – с природой, словесное описание – с реально существующими географическими пространствами). Это может быть воспоминание, представление, фантазм, нечто вполне материальное или абсолютно идеальное, существующее и несуществующее, находящееся в прошлом или отнесенное к будущему и даже пребывающее вне всякого времени.

Степень вовлеченности субъектов в раскрытие связи между знаком и его дальним горизонтом бывает разной. На низшем уровне, доступном и для животных, между внешним и внутренним существует почти рефлекторная закреплённость сигнала и значения. Мы говорим: «Дыма без огня не бывает». Следовательно, здесь уже на этапе естественной интуиции обнаружилась корреляция, властно продиктованная внешней средой, к которой все живое приспособляется. Сама необходимость выживания устанавливает здесь определенные связи. Столь примитивная индикация не требует творчества и поиска средств выражения.

Совсем иное качество предлагают *метки*. Метки принадлежат не внешней среде, а создаются теми, кто ее осваивает. По мысли Шюца, интерпретативный контекст установлен по желанию субъекта ситуации: сломанная ветка может означать путь к колодцу. Причем многое зависит от произвола устанавливающего правила игры: «Метка “не имеет ничего общего” с тем, о чем она должна мне напоминать; то и другое попадают в интерпретативный контекст просто в силу того, что такой контекст мною установлен. Согласно принципу относительной нерелевантности средства, я могу заменить сломанную ветку камнем; согласно принципу метафорического перенесения, я могу посвятить этот камень наяде и т. д.» [1 с. 478–479]. Недостаток метки в том, что она ситуативна, принадлежит миру в его ближайшей от нас досягаемости в пространственном и временном смысле. Зарубка на дереве сообщает о тропе охотнику, а подчеркивания на страницах книги сигнализируют о приобретенном знании. Но проходит время, и эти метки теряют свою актуальность. К тому же чаще всего они рассчитаны только на того, кто их оставил. Они лишены общезначимости.

Если индикации и метки необязательно предполагают существование других людей, хотя и могут функционировать также в мире интересубъективном, то иначе обстоит дело со *знаками*. Знаки появляются там, где один человек способен конституировать

личность Другого как во всем подобную, наделенную теми же чувствами, знаниями, разумением, могущую получать и считывать информацию, обладающую памятью и обучаемую. Поэтому знак по определению конвенционален. Он адресован мне, Другому, всем остальным, неопределенному количеству тех, кто может его прочесть. Конечно, личность Другого имеет свои цели, по-своему уникальна и биографически детерминирована. Другой имеет свою драматургию и свою цель, нежели я, но многие факты и объекты мы понимаем эмпирически тождественным способом. Шюц иллюстрирует это следующим образом: «Приведем пример: мы оба видим одну и ту же парящую птицу, несмотря на различие нашего пространственного положения, пола, возраста и несмотря на то, что ты хочешь эту птицу подстрелить, а я просто люблюсь ее полетом» [1 с. 486].

Реальность повседневной жизни (не только природная, но и социокультурная) представляет собой довольно сложную среду. Это факты и события, которые даны непосредственно, а также факты и события, находящиеся в моей потенциальной досягаемости. К ним добавляется еще коммуникативная среда, наполненная «аппрезентативными соотношениями», то есть знаками, большая часть которых является общей для меня и множества Других. Я прихожу в мир, уже сформированный таким образом, что без освоения этой семиосферы выжить среди людей практически невозможно. Шюц делает вывод: «Все эти аппрезентативные соотношения принадлежат к конечной смысловой области, называемой реальностью повседневной жизни. Тем не менее не следует ничего менять в нашем тезисе, что все аппрезентативные соотношения суть средства приспособления к переживаниям трансценденций» [1 с. 498].

Однако есть такие переживания, которые трансцендируют за пределы мира повседневной жизни. Они соотносятся с другими подмирами (например, наука, искусство, религия, политика, мир фантазмов и сновидений и т. д.). Это область собственно символов.

Моя повседневность, как и повседневность Другого, не ограничивается только проживанием в этом регионе бытия. Социальный мир наполнен разного рода *объяснениями*, т. е. социум и отдельные люди имеют представления о причинах, истоках и смысле всего существующего. Есть трансценденции, которые не достижимы для меня в простейшем опыте. Необходимо глубокое их исследование. И если богословие толкует о верховном существе, а физика объясняет строение атома, то эти знания никак не следуют из запаса моих повседневных знаний. Необходим переход на качественно иной уровень объяснения, который просто так не дан мне по факту

рождения. Эти интерпретации относятся так или иначе к разным системам описания и истолкования мира, в том числе и верховной реальности повседневной жизни. Шюц поясняет это следующим образом: «Суть дела в том, что в самом социокультурном окружении мы находим социально одобренные системы, отвечающие на наш вопрос о непостижимых трансценденциях. Формируются средства, позволяющие схватывать не дающие нам покоя феномены, выходящие за границы мира повседневной жизни, подобно тому, как мы схватываем в нем знакомые нам феномены. Это достигается за счет аппрезентативных соотношений высшего порядка, которые будут здесь названы *символами*, в противоположность используемым до сих пор терминам “метки”, “индикации”, “знаки”» [1 с. 501].

Как видим, Шюц остановился на уровне специфических подуниверсумов, которые отличаются теоретической и практической обособленностью, соседствуют с повседневностью, но существуют по своим правилам как некие институты, ограниченные мировоззренчески, имеющие свои крайне специальные цели и задачи.

Верховная реальность трансцендентной жизни

Сама идея подуниверсумов могла, видимо, возникнуть в Новое время, в эпоху заметной специализации, обособления областей духовной жизни. Если мы обратимся к теории символов, возникшей в совершенно иных культурно-исторических условиях, в эпоху раннего христианства и Средневековья, то увидим, что там не могло быть таких ограничений. Мир мыслился единым, подчиненным общим закономерностям, а социокультурная реальность была лишь отражением высшей иерархии. Тем не менее все высшее не покоилось, но для религиозного сознания активно участвовало в делах дольного мира, в истории человечества. При всей запредельности и непостижимости трансцендентного, которые признавали интеллектуалы Средневековья, границы между мирами оставались проницаемыми. Иначе и невозможно было бы объяснить религию, церковь, социальный универсум и все их установления.

Здесь заканчивается обычное познание. Так по крайней мере обстоит дело для конкретно-исторической объективистской сферы, базирующейся не на повседневности, а на мистическом понятии религиозного опыта. Человек перестает быть мерой вещей. Повседневность ни при каких условиях не может быть верховной реальностью. То, что склонно оберегать Новое время, для Средневековья оказывается производным, вторичным. И если есть символ, то это

значит лишь, что он может быть преодолен, а скрывающийся за ним регион бытия может вступить в непосредственный контакт с воспринимающими. Для Средневековья на этой отметке все *самое интересное и важное* только начиналось.

Религиозное сознание рассматривает символ только как несовершенный инструмент взаимодействия с трансцендентным. И сами опыт, непосредственное восприятие и повседневность значат тут совсем не то, что они могут значить в контексте рационального и механистического мышления. Опыт отношений с невидимым предполагает, что оно в том или ином качестве присутствует не только в области непознаваемого, но и располагается в пределах досягаемости субъекта, может быть доступно, определенным образом воздействует на реальность и даже становится частью повседневности как чудо или как святыня. И любая попытка видеть в сверхъестественном только символ, только указательный знак, только видимость связи горнего и дольного, а не саму эту связь во всей ее чувственности и конкретности, может привести только к обвинениям в неверии и кощунстве. Средневековый культурно-исторический тип возводит этот контакт с невидимым в один из самых важных принципов, культивирует его. Отсюда такое значение имеют не мощи, но именно чудотворные мощи, не иконы, а именно чудотворные иконы. Наконец, и обряд значит в этом отношении нечто большее, чем простой благочестивый жест, что-либо только символизирующий. Священным предметам и обрядам Средневековье присваивает чудодейственную энергию. Вот почему на исходе XVII столетия любые обрядовые и эстетические расхождения старообрядцев и новообрядцев приобретали совсем иной смысл, нежели они имели в развитой культуре Нового времени. Релятивизму рационального мышления Средневековье словно противопоставляет мир предметов, образцов, культовых объектов, которые в значительной степени становятся репрезентациями невидимого и сверхъестественного.

Но можно возразить. Разве то же Средневековье не создает глубоко разработанный и обогащенный многообразным философским и эстетическим опытом символизм? Разве символ не является одной из центральных категорий средневековой культуры? Конечно, символика для Средневековья важна. Но обычного символа средневековому сознанию мало. Оно нуждается в таких интуициях, которые раскрывали бы опыт потустороннего. Отсюда стремление объяснять мир и принципы его устройства не естественными причинами, а предпосылками трансцендентными, гетерономными (откровение, кенозис, излияние божественных энергий). И чтобы

это понять, обратимся к одной из самых авторитетных концепций символа, которая была разработана в текстах, традиционно приписываемых Дионисию Ареопагиту.

В трактате «О Божественных именах» Ареопагит раскрывает свою философию имени и отмечает, что путь познания Бога может состоять как в отрицании положительного знания (ведь Бог, безусловно, превосходит всякое о нем суждение и умозаключение), так и в утверждении такого знания, поскольку множество положительных (катафатических) имен-символов позволяет показать неисчислимо количество деяний Бога, направленных вовне, на мир и людей. Ареопагит говорит об этом так: «Поскольку же, будучи бытием Благости, самым фактом своего бытия Она (Богоначальная сверхсуществование. – А. К.) является причиной всего сущего, богоначальный промысл Богоначалия следует воспевать, исходя из всего причиненного Им, потому что в Нем – все и Его ради...» [2 с. 35]. Познание Божественного, таким образом, заключается и в сокрытии (или отрицании) имени, и в утверждении его. Эта противоречивость обусловлена тем, что человеку, конечно, ничего не дано знать о Боге, кроме результатов Его творческой работы, которые стали изливанием энергий на мир. Но именно в силу своей причастности к творению человек получает возможность что-то вообще говорить о высшем начале и его представлять. Конечно, все эти способности человека крайне ограничены, если не сказать больше: ничтожно малы».

Ареопагит неслучайно рассматривает две категории символов. Одна основана на знании. Это *гносеологические* символы. Другая (что для нас принципиально) – на причастности. Это *сакрально-литургические* символы. Недостаток умпостигаемого восполняется здесь теургией, то есть мистериальным общением с миром Божественным. Это не познание в эпистемологическом смысле, а причастность, получение мистической энергии, такое состояние преобразования, которое возможно лишь через участие в таинстве [3 с. 124].

Сакрально-литургической символике посвящен трактат Ареопагита «О церковной иерархии». Толкуя таинства в мистериальном ключе, автор трактата объясняет, что в таинствах Церкви человек получает, прежде всего, не знание, а посвящение, то есть соединяется с Божеством особым мистическим способом, восходит на сверхчеловеческий уровень. В сакрально-литургических символах, меняющих саму онтологию человека, заявляет о себе, конечно, активно действующее высшее начало. Здесь не человек силою ума пытается проникнуть в тайны бытия, а сверхъестественное начало

захватывает и духовно меняет человека. Анализируя толкования таинств Дионисием, исследователь «Ареопагитик» В.В. Бычков приходит к такому выводу: «Уже из этих примеров (толкования обрядов и таинств Ареопагитом. – А. К.) хорошо видно, что храмовое богослужение с его главными таинствами Дионисий Ареопагит воспринимает как динамически развивающееся пространство священных символов, направленных как на обозначение многих феноменов небесного пространства, так и на реальное мистериально-теургическое приобщение (причастие) принимающих в нем участие к божественной сфере» [3 с. 132].

* * *

Итак, для историко-культурных исследований важно не ограничиваться одной концепцией символа, которая при всей своей универсальности может быть недостаточна, когда мы переходим от новоевропейского материала к средневековой культуре. Для Шюца символ – только указательный знак, обозначающий инаковость других регионов бытия по сравнению с верховной реальностью повседневной жизни. У символа, иными словами, существует только одна познавательная функция. Между тем Средневековье на это смотрело иначе. Во-первых, повседневность была для него лишь следствием куда более важной причины. Во-вторых, субъект культуры в Средние века исходил из своей ограниченности, неспособности познавать верховную причину. Поэтому Средневековье видело в символах некоторое весьма несовершенное приспособление, позволявшее отыскивать и как-то обозначать сверхреальность. Катафатическая символика была величайшей уступкой человеческой немощи. Все положительные характеристики Бога и невидимого мира в целом рассматривались как бледное отражение первообраза. В-третьих, если человек в области своей повседневности был ограничен, то Иное, напротив, всегда действовало и настойчиво о себе заявляло. Так, например, нерукотворный лик Христа не был для средневекового сознания (как и сейчас для религиозного христианского сознания) изобретением человеческим. Он был результатом беспрецедентной активности высших сил. Следовательно, повседневность становилась тем локусом, в котором контактировали низшее и высшее, следствие и причина. При этом у человека всегда оставалась возможность не только приобщаться к верховной реальности, но эту трансцендентную реальность парадоксальным образом вмещать в себя.

Средневековое учение о символе продолжается уже как учение о *мифе*. Если эмпирические вещи вдруг начинают проявлять иде-

альные свойства, то тут нужно говорить о другой структуре, такой же парной, двусоставной, но стоящей на ступень выше. То, что было призвано лишь обозначать отсутствующую *здесь* реальность, начинает воздействовать на окружающий мир и менять его. Например, вода может быть символом исцеления, но когда она уже сама начинает исцелять, то происходит чудо. Вода из обычного вещества превращается в лекарство. Для субъекта, оценивающего эту ситуацию или определяющего ее как исцеление, вода перестает быть прежней. Она начинает восприниматься в аспекте некоей *мифической отрешенности* (термин А.Ф. Лосева). Сознание, конституируя миф, отрешается от повседневного значения вещи, начинает понимать вещь совсем не так, как о ней принято было думать раньше. При этом структура мифа, как и символа у Шюца, сохраняет свою бинарную, двуединую природу: есть внешнее выражение (вещь, объект) и есть внутренняя идея (идеальное назначение вещи). Когда они совпадают то, согласно концепции автора «Диалектики мифа», выступавшего своеобразным апологетом средневекового мироощущения, и происходит настоящее чудо. Миф, так интерпретируемый, уже не просто рассказ о чем-то невероятном или превратное понимание порядка вещей, а самая настоящая реальность. Для сознания, верящего в отрешенный смысл предмета, он становится реальнее самой реальности, способен коренным образом эту реальность преобразовать.

И разве не так обстоит дело в любой мифологической системе? Для сказки есть не просто ковер, но ковер-самолет. Для церковного почитания есть не просто кость, но источающая благоухание чудодейственная реликвия. Для политизированного сознания – не просто очередной государственный деятель, но источник благ, носитель высшей мудрости, харизматик, шаман, перестраивающий социальную жизнь на лучших основаниях, априори хранитель какого-то тайного знания, которое, как зерно, содержит все будущие достижения науки, техники и экономики. Такое «волшебство» основано на том, что сознание субъекта культуры не просто допускает в мир повседневности сверхъестественное, но делает это сверхъестественное главным героем жизни, позволяет ему занимать центральное место в системе ценностей.

Конечно, говоря о сверхъестественном, мы имеем в виду не только религию. Понятие «миф» шире (и намного) понятия «религия». Миф основан на гипостазировании могущества вещи, он придает ей особый смысл, как бы отдельное существование, вырывает вещь из области отвлеченных абстракций. Как утверждал А.Ф. Лосев, все «живые вещи живого восприятия» суть мифы [4 с. 94].

Средневековые делали акцент на том, на чем собственно делает акцент любая религия, на участии трансцендентных духовных существ в жизни людей. На этом и были построены средневековые учения о боге, природе, космосе, исторической и социальной реальности. Провиденциализм и телеология были следствием этого умонастроения. Поэтому роль символа всегда вспомогательная по сравнению с непосредственным водительством высшей силы.

Именно это ограничивающее, педагогическое свойство символа – лишь указывать на иную реальность – преодолевается в литургической практике: здесь уже на первом месте не только и не столько обозначение, сколько осуществление. Здесь верующий делается причастником, частью тела Христова. Здесь символ недостаточен, потому что он гносеологичен, а не фактичен. Познание не вытесняется, а восполняется теургическим (по Ареопажиту) единством «знания, действия и совершенства» [3 с. 131]. То есть мы уже имеем дело с более высокой степенью опыта, чем простое ведение. Если символ лаконично намекает на Иное, то сейчас само это Иное находится в непосредственной досягаемости, нисходит до участника таинства. На Литургии верных сам текст Херувимской песни объявляет о присутствии Бога в храме: «*Яко да Царя всех подыдем, ангельскими невидимо дориносима чинми*» [5 с. 255]. В это время и осуществляется *великий вход*, перенесение Даров с жертвенника на Престол. По-своему и очень образно свое отношение к этому моменту службы выразил отец Павел Флоренский: «Мое давнишнее наблюдение. Как запоют “Иже херувимы”, так поднимается таинственный вихрь, дующий снизу вверх, и он уносит из эмпирий меня, служащего. С этого момента я перестаю быть, как и все и со всеми, и делаюсь иным, и пребываю в ином месте. Это – полная изоляция. Ощущение такое, что всю службу подымаешься-подымаешься в гору, воздух делается реже, ветер сильнее. А как дойдет до херувимской, так оказываешься на вершине, и тут ветер благодати срывает с вершины и уносит вон, и паришь в ином мире. Но как попадаешь обратно – на землю, мне неясно» [6 с. 451]³.

В признании священника и богослова важно не только личное свидетельство, но и указание на уникальность момента: контакт с высшими силами происходит в определенный момент, ни до, ни

³ Отношение к мифу у П.А. Флоренского было двойственным. С одной стороны, он признает миф наряду с культом [6 с. 451–452], подчеркивая необходимость верить в них так, как верует Церковь, и в то же время рассматривает миф как начало, произрастающее на святыне и паразитирующее на ней [6 с. 76–77].

после. И этот контакт становится наиболее возвышенным и наиболее напряженным проявлением религиозного чувства. Конечно, теургическое общение молящегося с Иным – область таинства, явление, скорее всего, исключительное, чем рядовое. Символ в этом смысле не приурочен к определенному сакральному времени. Символ условен. К тому же в символе силен еще тайноводственный, пропедевтический момент. Конечно, потребовалось время, чтобы символ занял строго определенное место в системе культа. Его роль не была сразу исчерпывающе прояснена. С чем и связаны эксцессы иконоборчества. В этом смысле чрезвычайно важно различие иконы и таинства, которое проводил еще Феодор Студит. Смысл его учения об иконе состоит в том, что Бог может присутствовать в материальном носителе (иконописный образ на доске) ровно в такой же мере, в какой он присутствует в любом другом куске дерева. Икона – это отношение, а не таинство, символ, а не Иное, участок материи, пригодный для контакта с архетипом, но не сам архетип. При этом в иконе не может быть никакой сакрализации материи, как и в символе, чего нельзя сказать, например, о Святых Дарах, мощах и освященной воде [7 с. 213–214].

Средневековый культурно-исторический тип, тем не менее, постоянно уклоняется в сторону мифа, склонен делать границу между символом и мифом менее осязаемой, нечеткой. Диффузия символического и мифологического особенно видна на примере религиозного и культурного конфликта во времена раскола, т. е., если пользоваться терминологией А.Ф. Лосева, предметом *мифической отрешенности* становится гораздо более широкий круг объектов реальности, чем этого требует обычная литургическая практика в Новое время. Средневековье исподволь стремится весь мир вокруг превратить в *мистерию*.

Ярким примером такой мифологизации времени и пространства становится переживание Страшного суда в XVII столетии. Антихрист и знаки его присутствия – это не отдаленная перспектива, не теоретическая возможность, а непосредственная реальность. Люди не ждут конца времен, а сами вовлечены в эсхатологию, которая становится событием их жизни. Иными словами, сознание средневекового человека зачастую отвергает символизацию как нечто условное и приблизительное в пользу той полноты истины, которая называется *чудом*. Миф – это то, что существует здесь и сейчас, это непосредственная данность, вещь, эмпирически наблюдаемая, объект, заключенный в ощущениях, наглядная и конкретная реальность⁴. Такая ужасная для новоевропейского человека катастрофа,

⁴ По А.Ф. Лосеву, миф и есть *чудо* [4 с. 171–201].

как *конец света*, средневековым сознанием воспринимается с духовным подъемом, почти оптимистически. Места для трагедии тут нет. Напротив, наступают времена, когда Царствие небесное само приходит к человеку. Остается этим только воспользоваться. Живо и образно написал об этом протопоп Аввакум. Так, в «Книге бесед» автор замечает, что желающим принять муки незачем вспоминать древнюю Персию. Новый Вавилон утвердился в России. Подвиг трех мучеников, отправленных Навуходоносором в огненную печь, может быть повторен и в Боровске, куда ссылают сторонников правой веры: «Не по што в Персы итти, печи огненные искать, но Бог дал дома Вавилон: в Боровске печь халдейская, идеже мучатся святии отроцы, херувимом уподобльшися, трисвятую песнь воссылающе. Право хорошо учинилося» [8 с. 91]. При этом пейзаж Вавилона явно претендует на то, чтобы быть и описанием Боровска (точнее, Боровск мыслится как некая параллель Вавилона) [9 с. 404]. Примеры подобных сближений и отождествлений можно, конечно, умножить. Для Аввакума это один из любимых приемов, который встречается в самых значительных его текстах. Границ между Библией и повседневностью для «огнепального» протопопа как будто не существует.

То, что мы воспринимаем подчас как исключительное художественное новаторство, было в те времена живым мироощущением и даже до известной степени содержанием индивидуальной психологии защитников старой веры. «Русское эсхатологическое действо XVII в. было мистериальным», – отмечает исследовательница. Иными словами, это действо превращало жизнь в осуществившийся миф, было сакрально-мистическим, не имело «сценических границ» [10 с. 198].

Заключение

Различение двух концепций символического и мифологического, как они складываются и раскрываются в Средние века и в Новое время, важно не только для постижения прошлого, но и для более ясного, реалистического понимания настоящего. Ведь культурно-исторические типы, однажды возникнув, никуда не уходят, не исчезают окончательно, даже если время их полного расцвета и максимального роста оказывается в далеком прошлом. Культура – это не стартовая прямая прогресса, но слоеный пирог, в котором слои не только громоздятся друг над другом, но нередко осуществляют экспансию, склонны идти в наступление, неожиданно прорываться

туда, где, казалось бы, царит полное господство новых ценностей и нового жизненного мира. Развитие и рост предполагают порой и регресс. Это важно помнить, когда мы имеем дело с современностью. Прошлое заключено не только в исторических источниках, но и в голосах, хор которых, образно говоря, звучит в наше время, хотя он чаще всего уже напоминает информационный шум. Нередко в этом многоголосии можно различить голоса с неясным звучанием и непонятной этиологией. К ним нужно внимательно прислушаться, чтобы обнаружить подлинные истоки и природу тех слоев, о движении которых нам сообщают сигналы, диссонирующие с общим ходом привычных звучаний. Очень часто движение назад становится важным индикатором кризиса, который, как известно, оказывается необходимой болезнью роста. Таким образом, развитие – это не только движение вперед. Развитие – это разнонаправленный и нередко парадоксальный процесс.

Литература

1. *Шюц А.* Символ, реальность и общество // Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 456–530.
2. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глаголь, 1994. 370 с.
3. *Бычков В.В.* Образно-символическая основа мышления автора «Ареопагитик» // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 120–133.
4. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 559 с.
5. *Дмитриевский И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. 427 с. Репринт.
6. *Флоренский П.А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 685 с.
7. *Шёнборн К.* Икона Христа. Богословские основы. Милан; М.: Христианская Россия, 1999. 232 с.
8. *Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения.* Иркутск: Восточно-Сибирское кн. изд-во, 1979. 367 с.
9. *Демин А.С.* Наблюдения над пейзажем в Житии протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л.: Наука, 1966. Т. 22. С. 402–406.
10. *Плюханова М.Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык Средневековья. М.: Наука, 1982. С. 184–200.

References

1. Schutz A. Symbol, Reality and Society. V: Schutz A. *Selected Works. The world of luminous meaning*. M.: ROSSPEN Publ.; 2004. p. 456-530. (In Russ.)
2. Dionysius Areopagite. On the Divine names. About mystical theology. Sankt-Peterburg: Glagol' Publ.; 1994. 370 p. (In Russ.)
3. Bychkov VV. The Imagery and Symbols Behind the Thinking of the Author of the Corpus Areopagiticum. *Voprosy filosofii*. 2012; 9:120-33. (In Russ.)
4. Losev AF. Dialectics of Myth. Moscow: Mysl' Publ.; 2001. 559 p. (In Russ.)
5. Dmitrievskii I. Historical, dogmatic, and mystical explanation of the divine Liturgy. Moscow: Moskovskii Patriarkhat Publ.; 1993. 427 p. Reprint. (In Russ.)
6. Florenski PA. Collected works. The philosophy of the cult. Moscow: Mysl' Publ.; 2004. 685 p. (In Russ.)
7. Schönborn K. The Icon Of Christ. The theological basis. Milan; Moscow: Khristianskaya Rossiya Publ.; 1999. 232 p. (In Russ.)
8. The Life of Protopope Avaakum. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ.; 1979. 367 p. (In Russ.)
9. Demin AS. Observations of the landscape in the Life of the Protopope Avaakum. V: *The works of the Department of ancient Russian literature*. Moscow; Leningrad: Nauka, 1966. Vol. 22. p. 402-06. (In Russ.)
10. Plyukhanova MB. On some features of personal consciousness in Russia XVII century. V: *Artistic language of the Middle Ages*. Moscow: Nauka, Publ.; 1982. p. 184-200. (In Russ.)

Информация об авторе

Андрей В. Каравашкин, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; karavash2008@yandex.ru

Information about the author

Andrei V. Karavashkin, Dr. in Philology, professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; karavash2008@yandex.ru