

ВЛИЯНИЕ РЕНЕССАНСА НА РУССКУЮ КУЛЬТУРУ: ДЕГРАДАЦИЯ ИНТУИЦИИ ИКОНЫ

И. А. Новиков

Томский государственный архитектурно-строительный университет

В статье рассматривается влияние изменений, произошедших в культуре Западной Европы в эпоху Ренессанса, на русскую культуру. Содержанием этого влияния называются изменения в русском религиозном сознании, имевшие результатом снижение авторитета церковной иерархии. Причиной этого снижения авторитета являются изменения в представлениях о Божественных энергиях. В этой связи рассматривается содержание дискуссий о Фаворском свете и даются характеристики двум основным позициям в этих дискуссиях. Изменения представлений о Божественных энергиях привели к изменениям в представлениях об иконе. На материале апологии иконы у св. Иоанна Дамаскина рассматриваются различия между иконой и идолом. В завершение статьи интерпретируется взгляд Дионисия Ареопагита на церковную иерархию как на икону Небесной иерархии.

Ключевые слова: культура, Ренессанс, Православие, язычество, икона, идол.

RENAISSANCE INFLUENCE ON RUSSIAN CULTURE: DEGRADATION OF ICON INTUITION

Ivan Novikov

Tomsk State University of Architecture and Building, Russia

The article examines the impact of changes in the culture of Western Europe during the Renaissance on the Russian culture. The content of this influence is called the changes in the Russian religious consciousness, which had the result of reduction in the authority of the Church hierarchy. The reason for this decrease of the authority referred to changes in the concept of divine energies. In this regard we consider the content of discussions about Tabor light and characterize two main positions in this debate. Changes in perceptions of the divine energies have led to changes in the perceptions of the icon. On a material of icon apology of John Damascene discusses the differences between an icon and an idol. The end of the article is a presentation of opinion of Dionysius the Areopagite on the church hierarchy as an icon of the Heavenly hierarchy.

Keywords: culture, Renaissance, Orthodoxy, paganism, icon, idol.

В настоящей статье утверждается, что изменения в западноевропейской культуре, имевшие место в эпоху Возрождения, повлияли и на русскую культуру. Из отдельных примеров такого влияния можно назвать «ересь жидовствующих» XV века. Явно, что своим основанием она имела возрожденческое «свободомыслие». Также можно упомянуть и книгопечатание, которое при Иване Грозном начинает развиваться у нас с привлечением западных специалистов. Мы, однако, утверждаем, что влияние Ренессанса на русскую культуру не ограничивалось отдельными феноменами. Возрождение было целостным изменением: оно преобразило западную культуру в самых глубинных её основаниях. Соответственно, и влияние Ренессанса неправомерно сводить к только отдельным «новинам».

Начнём со следующей констатации: с XVII века авторитет Православной Церкви в русской культуре неуклонно снижается. Фактом, доказывающим такое утверждение, мы считаем нарастающее с этого времени противостояние «верхов» и «низов» в России. Именно Церковь, интересы которой не сводятся к наличному, земному существованию человека, имеет возможность «гармонизировать» отношения в обществе. В идеале, она стоит «над схваткой» и поэтому – имеет возможность примирять и классовые, и любые другие противоречия. Отсутствие такой «гармонизации» мы и констатируем в истории России, начиная с XVII века. Ужесточение противостояния «верхов» и «низов» в этот период выражается в таком явлении, как крестьянские войны. Крестьянская война отличается от локального восстания своей территориальной масштабностью, продолжительностью, более сложным социальным составом участников, большей организованностью, большим объёмом требований, что и демонстрирует большие глубины и остроту противоречий, которые её (крестьянскую войну) вызывают. До XVII века в нашей истории крестьянских войн не было. 1606–1607 гг. – эпизод Смутного времени, называющийся крестьянской войной И. И. Болотникова. 1667 или 1670–1671 гг. – крестьянская война Степана Разина. 1707–1708 гг. – масштабные выступления казаков и крестьян под предводительством Кондратия Булавина. 1773–1775 гг. – крестьянская война Е. И. Пугачёва. После XVIII века крестьянских войн в нашей стране больше не было, но, если вспомнить трагедию революции и Гражданской войны, да и коллективизации, то становится ясно, что пожар только загнали под землю, но – отнюдь не потушили. А если добавить сюда широчайшую популярность левой и – левацкой – идеологии в нашей стране по сей день, можно сделать вывод, что этот пожар, противостояние «верхов» и «низов»,

не потушен и сейчас. И – повторим ещё раз – позволило, сделало возможным всё это именно катастрофическое снижение авторитета Русской Православной Церкви. Именно церковные иерархи должны были примирить эти противоречия, и они пытались это сделать, и – им это не удалось.

Мы предлагаем объяснять это снижение авторитета церковной иерархии, подчеркнём – именно иерархии, а не религии вообще, – проникновением в русскую культуру религиозности по возрожденческому типу. Дело в том, что, когда Ренессанс называют только отрицанием религии, только умалением роли религии в жизни человека и общества, это – чрезвычайно некорректное упрощение. Воспользуемся здесь метким наблюдением А. Ф. Лосева. Притом, что Ренессанс есть, конечно же, отрицание и «темноты» Средневековья вообще, и средневекового христианства в частности, отношения между Средневековьем и Ренессансом гораздо сложнее и «многоплановее» [Лосев 1998, 61]. Вспомним, что XV–XVI века – это ещё и период религиозных войн в Западной Европе. Если из-за расхождений в вопросах религии люди готовы убивать других людей и готовы сами жертвовать своей жизнью, значит религия есть для них нечто абсолютно важное, значит только отрицания средневековой «ревности о вере» и христианства тут нет. Точнее – это не только отрицание, но и утверждение.

Что же нового приносит в представления о религии вообще и о христианской религии в частности Ренессанс? Здесь мы воспользуемся ещё одним трудом А. Ф. Лосева, «Очерки античного символизма и мифологии», и вспомним, что одним из оснований идеологии Возрождения было своеобразное понимание Божественных энергий. Ренессанс – это изменение представлений о творчестве, из чего и следует тот «взрыв» в развитии наук и искусств, который мы наблюдаем в этот период, а понимание творчества, в частности – результата творчества, для христианского сознания напрямую связано с пониманием Божественных энергий.

Православную позицию в дискуссиях о Фаворском свете представлял святитель Григорий Палама, возрожденческую – калабрийский монах, впоследствии уехавший на Запад и перешедший в католичество, Варлаам. Позиция варлаамитов описана (через отрицание) в анафематизмах Константинопольского собора 1351 г. следующим образом: 1) «не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что оный Божественнейший Свет не есть ни тварь, ни сущность Бога, но – нетварная, естественная благодать, воссия-

ние и энергия, нераздельно и вечно происходящая от самой Божественной сущности, – анафема»; 2) «не хотящим мыслить, что как единение Божественной сущности и энергии неслиянно, так и их различие нераздельно, и в иных отношениях и в особенности неслиянно и нераздельно – в отношении причины и результата причины, неучастваемого и участвуемого, или вообще сущности и энергии, этим, следовательно, нечестивцам, умышляющим таковое, – анафема»; 3) «не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что всякая естественная сила и энергия триипостасного Божества нетварна, – анафема» [Лосев 1993, 894–896]. Анафематизмы на варлаамитов этими тремя пунктами не исчерпываются, но для нашего изложения этих пунктов будет вполне достаточно.

Мы, вслед за Лосевым, утверждаем, что позиция варлаамитов и далее – Ренессанса в целом – есть результат «сползания» христианского сознания в язычество. Для того чтобы стать и оставаться христианином, человек должен совершать усилие. Язычество же никаких усилий не требует, оно легко и естественно следует из грешной природы человека. Соответственно, при малейшем ослаблении бдительности человека относительно своей религиозной позиции язычество «вползает» в христианское сознание и подменяет его собой. Разумеется, это не будет аутентичным язычеством, каким оно было, например, у древних греков до Р. Х., оно сохранит христианскую форму и будет осознавать себя христианством, но по сути это будет именно язычество. Как следует из приведённых анафематизмов, варлаамиты утверждали, что Божественные энергии не вечны, т. е. – принадлежат времени, что они только отличны от Божественной сущности и что они тварны, сотворены Богом. Мы утверждаем, что такое понимание Божественных энергий отождествляет их (это понятие) с неоплатоническим понятием эманации. Варлаамиты, будучи еретиками в христианстве, говорят о христианском понятии Божественных энергий, но понимают его именно язычески, не отличают от эманации.

Эманация, как понимали её неоплатоники, есть исхождение Божества (Первоединого) из себя. В этом исхождении Божество умалывается, т. е. всякая следующая ступень эманации есть всё более «не-Бог». А это значит, что, исходя из себя, Божество «творит» мир: всё разнообразие элементов, составляющих мироздание, есть различные степени «небожественности». Это мир, понятый в качестве Бога, и это Бог, понятый как мир, т. е. – как чувственно воспринимаемое. Тожественное этому понимание, как нам представляет-

ся, воспроизводили варлаамиты. Если Божественные энергии не вечны, значит они «хуже» Божественной сущности, Бог в них умалется. И если Божественные энергии только отличны от Божественной сущности и тварны, значит, они подобны естественным энергиям, т. е. – могут восприниматься посредством органов чувств. В противоположность этому, Палама прямо подчёркивает сверхъестественность Божественных энергий: «Луч Божества, превосходящий всякое слово и всякое видение, – как он может быть чувственным? Понимаешь, что свет, осиявший апостолов на Фаворе, был чувственным не в собственном смысле слова?» [Григорий Палама 1995, 100].

Из этого, конечно же, не следует, что Палама понимал Божественные энергии как некую абстракцию, разумеется, эти энергии выше и умозрения. Однако, если они сверхъестественны, если посредством органов чувств их воспринимать невозможно, значит, воспринимаются они посредством мышления. Согласно Паламе, Божественные энергии не вносят в Божество разделения, т. е. Божественная сущность присутствует в каждой своей энергии целостно, вся целиком. Чувственное восприятие всегда раздельно и ограничено: то, что мы видим, цвета и формы, мы не можем слышать, и то, что мы слышим, звуки, мы не можем видеть, т. е. воспринимать целое посредством органов чувств невозможно. Мыслить же целое вполне возможно. И ещё один аргумент. «Благодать» на латыни – «*gratia*». Благодать есть грация, красота мироздания, сотворённого Богом. Мироздание мы воспринимаем чувственно, а вот его грацию, красоту мы мыслим.

Из понимания Божественных энергий следует понимание творчества и его результата. Согласно учению Григория Паламы, Божественные энергии и отличны и не отличны от Божественной сущности: «единение... неслиянно... и различие нераздельно». Это значит, что то, на чём почивают Божественные энергии, говорит только о Божественной сущности. Божественные энергии отличны от Божественной сущности, и поэтому то, на чём они почивают, не есть Бог. Но они и не отличны, а поэтому то, на чём они почивают, говорит только о Боге и ничего не говорит о самом себе.

Более «наглядно» это положение присутствует в учении Иоанна Дамаскина об иконе. Почему икона не есть идол? Потому, что идолу люди служат, видят в нём бога. Иконе же люди поклоняются, и – здесь Дамаскин цитирует Василия Великого – поклонение, воздаваемое образу (иконе, тому, что не есть Бог), переходит к Первообразу, т. е. к Богу [Иоанн Дамаскин 2008, 78–79]. Идол есть возвращение

Первоединого к самому себе. В эманации оно исходит из себя, но, поскольку, в конечном счёте, есть только Первоединое, чем более оно отходит от себя, тем более оно к себе возвращается. Будучи по сути пантеизмом, язычество в своём понимании Бога всегда исходит из той интуиции, что нет ни абсолютного Блага, ни абсолютного зла. Всякое благо есть для кого-то зло, и всякое зло есть для кого-то благо. Поэтому «поистине» нет ни блага, ни зла, и есть только непостижимое для слабого человеческого ума единство того и другого – Первоединое. Сколь бы ни отходило Первоединое от самого себя, оно никогда себя не утратит: только слабость ума не позволяет человеку видеть «божественность» каких-либо элементов мироздания. «На самом деле» всё это – только возвращение Первоединого к себе. Завершается это возвращение в микрокосме – человеке. Если человек ведёт достойную жизнь, если он, по словам Плотина, «ваяет свою статую», т. е. поступает так, чтобы им могли восхищаться и подражать ему, он становится подобен макрокосму, т. е. Первоединому. Идол есть наглядная фиксация этого «возвышения» человека. В нём человек демонстрирует и своё познание Бога, и свой талант, и свою искусность. А это и значит, что идол есть присутствие Бога в его сущности, возвращение Первоединого к самому себе. Идол не говорит о Боге, потому, что он есть присутствие Бога, т. е. – говорит о самом себе, «свят» сам по себе. Икона противоположна идолу потому, что она свята только Тем, Кто на ней изображён. Сама по себе она есть только доска, покрытая грунтовкой и красками, а святость её означает только присутствие на ней Божественных энергий. Икона именно говорит о Боге, и только этим она и значима. «Непосредственность Богообщения и обуславливает столь серьёзную роль визуальных образов в богослужении: именно посредством языка образов в наибольшей полноте и целостности может быть транслирована иная реальность, “невыразимая”, неопи-сываемая в полной мере на языке слов» [Сазонова 2015, 107].

Подчеркнём, что язычество вполне искренне считает своё идо-лопоклонство подлинным благочестием. Оно не знает иконы, не отличает икону от идола, и поэтому отрицание идолов оно вос-принимает как богоборчество и атеизм. Язычники преследовали первых христиан не как иноверцев: будучи принципиальным мно-гобожием, язычество готово принять любого бога; христиан пре-следовали именно как богоборцев и атеистов. Этим мы и объясня-ем тот парадоксальный, на первый взгляд, факт, что Ренессанс, бывший периодом искреннего интереса к христианству, привёл в Новое время к оскудению христианства в культуре Западной

Европы. Утрата интуиции иконы европейским сознанием превратила христианские символы в идолы.

Отсюда и следует снижение авторитета иерархии. Иерархия земная есть в христианском сознании икона иерархии небесной, «поскольку невозможно нашему уму возвыситься до этого неведомого подобия небесных иерархий и их созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему вещественным руководством» [Дионисий Ареопагит 2010, 37]. По мысли Ареопагита, Бог открывается не всем, а – каждому, индивидуально, т. е. – в соответствии с силами каждого, одним – больше, другим – меньше, «по мере их силы, уподобляет их собственному свету» [Дионисий Ареопагит 2010, 311]. Таким образом возникает то, что в христианстве называется иерархией: те, кому Бог открылся больше, учат тех, кому Он открылся меньше; и каждый из иерархов учит в соответствии с тем, как ему открылся Бог, вновь: кто – больше, кто – меньше, «порядок в иерархии – чтобы одни очищались, а другие очищали, одни просвещались, а другие просвещали, одни совершенствовались, а другие совершенствовались» [Дионисий Ареопагит 2010, 53]. Иерархия обладает авторитетом не потому, что это – иерархия, а потому, что на ней почиет благодать, Божественные энергии. В том случае, когда исчезает интуиция иконы, исчезает и авторитет иерархии, точнее, он заменяется силой – традиции, образованности, личного обаяния и т. п.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Григорий Палама 1995 – *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. В. Вениаминова. Москва, 1995.
- Дионисий Ареопагит 2010 – *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. Г. М. Прохорова. Санкт-Петербург, 2010.
- Иоанн Дамаскин 2008 – *Иоанн Дамаскин*. Три слова в защиту иконопочитания / Пер. А. Бронзова. Санкт-Петербург, 2008.
- Лосев 1993 – *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Москва, 1993.
- Лосев 1998 – *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. Москва, 1998.
- Сазонова 2015 – *Сазонова Н. И.* Визуальные образы в православном богослужении // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 1. С. 105–111.

Материал поступил в редакцию 21.07.2015