

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ БЫТИЯ

Н.Н. Ростова

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.9.10589

О ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ СТРУКТУРЫ «САКРАЛЬНОЕ-ПРОФАННОЕ»

Аннотация. В статье анализируется оппозиция «сакральное-профанное», традиционно используемая европейскими исследователями при описании религиозных феноменов и создании теорий сакрального. Эта оппозиция столь прочно укоренилась в западном сознании, что повергла его не заметно для самих исследователей в пучину противоречий. И трудно найти европейского исследователя, который бы не пользовался подобным теоретическим инструментом. Кроме того, сегодня и отечественными исследователями эта оппозиция в подавляющем большинстве случаев принимается за непреложную аксиому.

Отделяя фактическую сторону дела от теоретической, автор указывает на проблемы, связанные с использованием оппозиции «сакральное-профанное». К таким проблемам относится противоречие между локальностью культа, предполагаемого оппозицией, и поисков возможности тотального существования, которые лежат в основании теорий сакрального. В качестве аргументов автор приводит разбор специфики религиозного сознания на примере христианской традиции. Религиозное сознание, тотальное в своей основе, оказывается не сопоставимым с логикой оппозиции «сакральное-профанное», предполагающей наличие двух принципиально не сводимых друг к другу сфер, что ставит под вопрос адекватность оппозиции или, по крайней мере, ее универсальность. Еще одной проблемой является переход между двумя сферами. Европейской традиции, не склонной фиксировать в данном пункте проблему, автор противопоставляет русскую традицию, в рамках которой проблема разрешается при помощи концептуализации понятий «тайна» и «культ». По мнению автора, причиной невнимания европейских исследователей к проблеме перехода является скрытая антропология, в основе которой лежит модель «имманентного человека».

Ключевые слова: философская антропология, сакральное, профанное, сознание, мистерия, культ, тайна, театр, христианство, антиномичность.

Рефлексия о сакральном рождает в европейской традиции известную оппозицию «сакральное-профанное». Эта оппозиция столь прочно укоренилась в европейском сознании, что повергла его не заметно для самих исследователей в пучину противоречий. И трудно найти европейского исследователя, который бы не пользовался подобной оппозицией¹. Главное противоречие такого подхода заключается в том, что он прямо противоположен пафосу тотальности, который движет последнюю сотню лет теорию сакрального.

В поисках тотального существования
Вот наступают дни, говорит Господь Бог,
когда Я пошлю на землю голод, —
не голод хлеба, не жажду воды,
но жажду слышания слов Господних.
И будут ходить от моря до моря и
скитаться от севера к востоку,
ища слова Господня, и не найдут его.
(Амос 8:11-12)

Все интеллектуальные блуждания XX-XXI веков, связанные с темой сакрального, устремлены на поиски возможности тотального существования. Социальный контекст проблемы сакрального, свойственный скорее ее родоначальникам, сменяется антропологическими и космическими чаяниями исследователей. Тотальность — вот основная

¹ Отчасти от этой оппозиции отказывается Ж. Ваарденбург, но при этом он ссылается не на единство, но на множественность реальностей в религии (См.: Религии и религия: Систематическое введение в религиоведение).

тема сакрального. Возможно ли человеческое существование избавить от частичности, фрагментарности, опосредованности, призрачности? Возможно ли превратить его в абсолютную тотальную полноту, себе-данность?

Жоржа Батая будет волновать в феноменах эротика, жертвы, социального, сакрального, внутреннего опыта именно возможность тотального существования. Именно феномен причастия он сделает предметом своей сакральной социологии. В «Ученике колдуна» он скажет: «Существование, разорванное ... на три формы, перестало быть существованием: оно теперь не более чем искусство, наука и политика. Там, где простота дикаря властвовала над людьми, остались только ученые, политики и художники. Отказ от существования в обмен на функцию — это условие, под которым каждый из них подписался ... Тотальность существования имеет мало общего с коллекцией способностей и знаний. Она не позволяет разрезать себя на части, как и живое тело. Жизнь — это зрелое единство элементов, которые ее составляют. В ней есть простота удара топора»². Функциональность и польза сместили самодостаточность смысла. Сегодня только «любимое существо», скажет Батай, подобно Г. Иванову, писавшему «Распад атома» примерно в то же самое время, способно вернуть в мир теплоту и цельность. То, что было тотальностью для дикарей, сегодня сжалось до локальности «постели».

Эти поиски тотального, или непрерывного, характерны не только для Батая и близкой ему Колетт Пеньо, но и для Коллежа социологии в целом, который питался отнюдь не только теоретическими проектами, но создавался для претворения своей социологии в жизнь. Кайуа в «Духе сект» говорит о привлекательности тайных союзов, заключающейся в «жажде строгости», которую они способны удовлетворить. Вот этой строгости, абсолютности, казалось, и искали сами участники Коллежа, связанные с тайным обществом «Ацефал», в рамках которого теория, видимо, находила свое практическое применение. Строгости как того, что заставляет человека сжаться, как пружину, собрать себя из рассеяния и предстать во всей тотальности.

Виктор Тернер будет грезить о целостности взаимодействия, которая выражается в отношениях «я и ты». В коммунитас, скажет он, «человек

всей своей целостностью взаимодействует с целостностями других людей»³. К. Леви-Строс обратит внимание на «тотализирующую» неприрученную мысль⁴. Под пафосом символического обмена Ж. Бодрийяра будет скрываться та же озабоченность обреченностью современного человека, отчужденного от самого себя, которую Бодрийяр видит, прежде всего, не в отчуждении труда, но в отчуждении смерти. Смерть, жизнь, здоровье, отчужденные в социуме, возвращаются опосредованными в виде услуг. Сделать человека себе-данным значит вернуть ему непосредственность смерти. И жизни. Значит сделать смерть как таковую подручной, а не трансцендентной, то есть, по терминологии Бодрийяра, усвоенной социумом, откуда появляется его термин «трансцендентная социальность». Непосредственный человек — это человек, данный себе в своей тотальности, по ту сторону репрессирующих бинарных структур, трансцендентной власти, посредников.

Те же искания будут происходить в искусстве и в философии. В Европе они прогремят именами А. Арто и М. Хайдеггера. Арто загорится театром жестокости. «Наша восприимчивость, — скажет Арто, — дошла до такой степени истощения, когда стало совершенно ясно, что нужен прежде всего театр, который нас разбудит: разбудит наши нервы и наше сердце»⁵. Сегодня «единственное, что реально воздействует на человека — это жестокость»⁶. Человеку нужен ожог, суровость, жестокость — то есть то, посредством чего ухватывается тотальность. Театр должен быть тотальным, ибо его интересует человек в его тотальности. А потому Арто идет по ту сторону деления на зрителей и актеров, жизнь и искусство, разум и эмоции, «нервы» и «сердце», реальность и грезы. К единству переживания, к единству всех чувств. К человеку в его полноте. Театр всею своею тотальностью, всеми сценическими средствами, возведенной до предела интенсивностью призван обжечь человека, сгустить его до полноты, обратившись ко всему человеческому организму. А потому для него важен звук, крик, свет, запах, жест, танец, мимика, ритм,

² Батай Ж. Ученик колдуна // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 206–207.

³ Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 198.

⁴ Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 306.

⁵ Арто А. Театр и жестокость // Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993. С. 91.

⁶ Там же. С. 92.

голос. Идеи. Идеи, которые «могли бы обеспечить напряженное и страстное слияние между Человеком, Обществом, Природой и Вещами»⁷. Путь актера — это путь крови, то есть всепроникновения. Актер и есть та интенсивность, которая должна взвивать до тотальности участие зрителя. Арто скажет: «На практике мы хотели бы воскресить идею тотального зрелища»⁸. Театр — это больше не искусство. Цель театра — создавать мифы⁹. То есть саму жизнь в ее концентрированности. Человек в этих мифах — творец и участник. Он подлинный участник своего собственного неотвлеченного бытия.

Переосмысление роли театра и зрителя в нем характерны для ряда других режиссерских опытов эпохи. Например, для Э. Пискатора и для М. Рейнгардта. Политический театр Пискатора превратил сцену в парламент. Перед зрителем с помощью лозунгов, статистических данных, художественных образов, кинематографа, придающего событиям историческое измерение, ставились насущные проблемы современности, требовавшие не столько сопереживания, сколько практического решения. Как скажет Брехт, театр Пискатора не брезговал аплодисментами, но гораздо больше жаждал дискуссий¹⁰. Рейнгардт, ломая пространство зрелища, сажал актеров в зрительный зал, использовал в качестве сцены общественные места. Примерно в то же время аналогичные движения происходят в рамках футуризма. Маринетти выступает за активное участие зрителя в мюзик-холле. Место пассивного зрителя должен занять зритель, который будет петь и аккомпанировать оркестру. Действие должно будет происходить одновременно и на сцене, и в ложах, и в партере. Для вовлечения зрителя в действие Маринетти предлагал весьма скандальные средства — захватить зрителя врасплох, пролить клею на кресла, чтобы вызвать всеобщий смех (заплатив, однако, впоследствии за испорченное платье), продать билет на одно и то же место нескольким лицам, чтобы вызвать споры и брань, посыпать кресла порошком, вызывающим зуд, и

т.п. Как скажет Таиров, Маринетти хотел механически создать соборный дух в театре.

Хайдеггер, тоскуя о тотальности бытия, объявит миру о наступлении ночи, которая сменила день богов и сумерки их исчезновения. Сегодня не просто «бог умер», сегодня умер человек в его обращенности к богу, а значит, бог стал не возможен. Отныне мы не можем даже постичь собственной скудости, оттого нам не ясен вопрос Гельдерлина «петь в скудный наш век — для чего?». И в этом кроется «скудь скудости времени»¹¹. В XIX веке Кьеркегор говорил о том, что если бы Христос пришел в наше время, его бы не предали смерти, но просто высмеяли. Сегодня его бы не высмеяли, но просто не заметили. Богу, старому, новому ли некуда возвратиться. Бездонный мир лишен Священного, то есть пространства, где возможен бог и его следы. Даже ужас — основа обращения — бессилён обратить тех, кто не обращен, ибо бог только для тех, кто обратился. Мы стали себе недоступны в своей сущности, в своей смертности, боли, любви. На что мы, скудные, ныне можем уповать? На певца Священного, на поэзию, — скажет Хайдеггер. На того, кто отыскивает следы бога, на того, кто обращает к Священному.

В России поиски тотальности существования, кажется, пробуждаются много раньше и много мощнее, чем в Европе. Это и «верующее мышление» И. Киреевского; и «соборность» А. Хомякова, а позже — и С. Трубецкого вместе с его «мирообъемлющей чувственностью»; это и «всеединство» В. Соловьева, а позже — и Е. Трубецкого, С. Франка, Л. Карсавина и А. Лосева; это и «общее дело» и идея «единой» религии Н. Федорова, а также в целом «русский космизм»; и «софиология» С. Булгакова; и «антроподицея» П. Флоренского; и идея синтеза религии, науки и искусства Н. Бердяева и Д. Мережковского; и «логизм» В. Эрнэ; и «интуитивизм» Н. Лосского; и «живое мировоззрение» В. Несмелова; и даже «антихристианство» В. Розанова, восстанавливающего, как ему кажется, подавленную суть человека, соединяющую душу и тело, а именно: пол. Позже — «роза мира» Д. Андреева.

В сфере искусства в начале XX века ведутся оживленные споры о сущности театра. Театру-искусству (А. Таиров, Е. Вахтангов, В. Мейерхольд и др.) начинает противостоять театр-мистерия или неомистерия (А. Скрябин, А. Ремизов, Вяч. Иванов, Ф. Соло-

⁷ Арто А. Театр Жестокости (Первый манифест) // Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993. С. 97.

⁸ Арто А. Театр и жестокость // Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993. С. 94.

⁹ Там же. С. 125.

¹⁰ Брехт Б. Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания. В 5-и тт. Т. 5/2. М.: Искусство, 1965.

¹¹ Хайдеггер М. Петь — для чего? // Райнер Мария Рильке. Прикосновение. Сонеты к Орфею. Мартин Хайдеггер. Петь — для чего? М.: Текст, 2003.

губ, А. Бенуа, Г. Чулков и др.). Ф. Сологуб заговорит о роли пляски в театре, которая есть «ритмическое неистовство души и тела»¹². Пляска и музыка должны ритмизировать, вовлечь в действие не только актера, но и зрителя, заставляя их слиться в общем действе: «пляшущий зритель и пляшущая зрительница, — говорит Сологуб, — придут в театр, и у порога оставят свои грубые, свои мещанские одежды. И в легкой пляске помчатся. Так толпа, пришедшая смотреть, преобразуется в хоровод, пришедший участвовать в трагическом действии»¹³. Вячеслав Иванов понятие нового театра свяжет с возрождением дионисийства и хорового начала. Не лице-действие, но действие взволнует его. «По примеру древних, — скажет Иванов, — врачевавших иступление экстатической музыкой и возбуждающими ритмами пляски, нам надлежит искать музыкального усиления аффекта как средства, могущего произвести целительное разрешение. Театр должен окончательно раскрыть свою динамическую сущность; итак, он должен перестать быть «театром» в смысле только «зрелища». Довольно зрелищ, не нужно *circenses*. Мы хотим собираться, чтобы творить — «деять» — соборно, а не созерцать только: «zu schaffen, nicht zu schauen». Довольно лицедействия, мы хотим действия. Зритель должен стать деятелем, соучастником действия. Толпа зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних «оргий» и «мистерий»¹⁴. «Келейное», сверхиндивидуальное, всенародное искусство предполагает соборность участников, общину. «Сцена, — говорит Иванов, — должна перешагнуть за рампу и включить в себя общину, или же община должна поглотить в себе сцену. Такова цель...»¹⁵. Ремизов и Скрябин¹⁶ будут пытаться создавать свои мистерии. Н. Евреинов будет говорить о перенесении зрителя на сцену¹⁷. После Революции возникнет идея

социалистического театра, наиболее полно выраженная В. Керженцевым¹⁸. Социалистический театр должен основываться на соборных началах, которые предполагают соучастие зрителей не только в представлениях, но и в репетициях, равно как и во всей работе театра. Соборное начало театра предполагает импровизацию, коллективное творчество в театре, массовые спектакли под открытым небом, празднества, публичные игры, танцы, хороводы, шествия, забавы. Зритель, идущий в такой театр, скажет: «я иду участвовать в действе», а не «я иду смотреть представление». Он скажет: «я иду со-играть, я со-артист». Рядом с теорией социалистического театра стоят опыты Мейерхольтца, который, хотя и выступал за разделение театра и мистерии, тем не менее, воплощал некоторые идеи театра-действия и сочувственно относился к мыслям Вяч. Иванова¹⁹. Например, его спектакль «Зори» с элементами митинга, «Мистерия-Буфф» с обращениями к массам, а не зрителям, желание создать Всенародный театр, Театр-действие, Театр-празднество, в котором, не смотря на то, что зритель будет осознавать пространство игры, тем не менее, он будет сознательно идти на нее как на способ создать новое бытие. Идеи социалистического театра можно свести к политическим задачам времени, однако вместо такой редукции стоит политическое возвести до антропологического. За социалистическими идеями стоит все то же стремление создать тотальное пространство бытия, в котором бы целое человека могло себя обрести. Или, как проще сказал Хайдеггер, социализм — это не что иное, как попытка занять идеей пустующее место бога. Но эта попытка влечет за собой закономерные последствия — мощная идея должна быть конкретизирована в практиках, что мы и видим на примере нашей страны, когда в прошлом веке церковь была заменена театром, демонстрациями и митингами, святые — героями, духовное рождение в крещении — социальным рождением в партии, комсомольских и других аналогичных организациях, поклонения святым трансценденциям и мощам — посещением мавзолея и т.п. Речь шла, прежде всего, о создании нового человека, собранного, цельного, не зрителя, но участника общей жизни.

Сегодня эти же вопросы о целостности человеческого существования вызовут к жизни несколько созвучных друг другу теорий культуры. В Европе Х.У. Гумбрехт различит культуры присутствия и

¹² Сологуб Ф. Театр одной воли // Театр. Книга о новом театре: сб. ст. СПб.: Шиповник. 1908. С. 197.

¹³ Там же. С. 198.

¹⁴ Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 44.

¹⁵ Там же. С. 45.

¹⁶ О замысле «вселенской мистерии», соборного «действия» см.: Сабанеев Л. Скрябин, его творческий путь и принципы художественного творчества. Пг., 1916.

¹⁷ См.: Евреинов Н.Н. Введение в монодраму. Реф., прочит. в Москве в Лит.-худож. кружке 16 дек. 1908 г., в С.-Петербурге в Театр. клубе 21 февр. и в Драм. театре В.Ф. Комиссаржевской, 4 марта 1909 г. СПб.: изд. авт., 1913.

¹⁸ Керженцев П.М. Творческий театр. М.: ВЦИК, 1919.

¹⁹ Мейерхольтц В.Э. О театре // Мейерхольтц В.Э. Статьи. Письма. Речи. Беседы. 1891-1917. Ч. 1. М.: Искусство, 1968.

культуры значения²⁰. В России Владимир Мартынов различит культуры, в которых человек пребывает в бытии, культуры, в которых человек участвует в бытии, культуры, в которых человек имеет представление о бытии, и культуры, в которых человек лишь информирован о бытии²¹. В искусстве продолжают эксперименты с преодолением сценического пространства в мистериальное (Е. Гротовский²², П. Брук²³, А. Васильев, В. Мартынов и др.).

Но рознит философский пафос европейских и русских мыслителей то, в чем они едины в сфере искусства. Едины же они в представлении о локальности действия-мистерии. Не театр прочитывается ими мистериально, но, скорее, мистерия — сквозь призму театра. Выходя с искусством за пределы искусства, в руках их по-прежнему остается синица искусства. Локальное действие не может претендовать на тотальность мистерии. В философии рефлексия движется по иным путям. Русская традиция впитывает в себя дух мистериальности. Европейская — «театральности», ибо берет за аксиому оппозицию «сакральное-профанное». Сама оппозиция указывает на обреченность проекта «сакральное». Между сакральным и профанным всегда предполагается разрыв. Дюркгейм говорит о сакральном и профанном как о двух не сводимых друг к другу областях. «Оба мира, — скажет он, — воспринимаются не только как разделенные, но как враждебные и ревниво соперничающие друг с другом»²⁴. И еще: «Традиционная оппозиция добра и зла ничего не значит по сравнению с этой; ибо добро и зло суть два противоположных вида одного и того же рода, а именно морали, так же как здоровье и болезнь суть лишь два различных аспекта одной и той же категории фактов — жизни, тогда как священное и светское всегда и везде воспринимались человеческим умом как два отдельных рода, как два мира, между которыми нет ничего общего»²⁵.

²⁰ Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006.

²¹ Мартынов В. Конец времени композиторов. М.: Русский путь, 2002.

²² Гротовский Е. От Бедного театра к Искусству-проводнику. М.: Артист. Режиссер. Театр, 2003.

²³ Брук П. Пустое пространство. М.: Прогресс, 1976.

²⁴ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 221.

²⁵ Там же. С. 219.

М. Лейрис скажет, что сакральное отличается от профанного, как огонь от воды²⁶. Эта логика разрыва характерна для всех мыслителей, использующих оппозицию, а потому для них встает проблема перехода из одной области в другую. В конечном итоге, осмысление профанного как пространства, автономного от сакрального, приводит к тому, что профанное начинает отождествляться с личным пространством. Кайуа скажет: «Любое религиозное представление о мире предполагает различение сакрального и профанного, противопоставляя миру, где верующий свободно занимается своими делами, не имеющими последствий для его спасения, другую область, где его парализуют то страх, то надежда...»²⁷. Как ни странно, но истоки подобных тенденций противопоставления «сакрального пространства» и «личного дела» мы находим у Кьеркегора, который, рассуждая о дерзости веры в Бога, противопоставлял «браку правой руки», той самой дерзости, «браку левой руки», то есть отношения с Богом, при которых его не беспокоят по мелочам, не обременяют «своими маленькими заботами»²⁸. Но это значит, что Богу отводится специфическое пространство и время, «мелочи» же образуют сферу «личного дела». Вот эта логика локального культа, то есть культа, локализованного в пространстве и времени, а значит, имеющего не охватываемые им сферы, приводит к тому, что перед нами предстает модель человека фрагментарного. Там, где присутствует оппозиция «сакральное-профанное», нет места тотальности. Это обреченная тотальность. Какая бы топография сакрального при этом не использовалась. Перед «структурным подходом» к сакральному, когда сакральное выступает как антропологическая структура, всегда встанет проблема неструктурируемого, не охваченного структурой пространства, то есть профанного. Перед «антиструктурным» подходом, когда сакральное прочитывается как неструктурируемое антропологическое пространство, — проблема ограниченности опыта сакрального, который, как скажет Тернер, оказывается скоропреходящим, спонтанным, а значит, случайным. Этот временно охватывающий хаос трудно назвать тотальностью.

²⁶ Лейрис М. Сакральное в повседневной жизни // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 76.

²⁷ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 151.

²⁸ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 35.

Речь всегда будет идти о том, что имеет извне положенные пределы, а значит, о том, что в самом себе содержит нужду, изъян. Батай даже, вступая на путь такой логики, превратит сакральное в производное от профанного.

Однако тема сакрального заставляет нас поднимать тему религиозного сознания. И рефлексия и саморефлексия этого сознания говорит о присутствии такому сознанию тотальности.

Религиозное сознание

Примеры самосвидетельств религиозного сознания говорят о том, что такое сознание тотально, то есть не допускает внутри себя разрывов, а значит, не имеет изъянов. Оно цельное, само себе предоставленное, само себе данное, а потому не предполагает деление антропологического пространства на личное и неличное. Оно целиком пронизано задающей его перспективой взгляда абсолютного центра, от которого нельзя укрыться в складках субъективности и частных. Его принцип — открытость самому себе.

В ранней античной культуре, не смотря на выствывание сознания божественного, этот центр, задающий тотальность сознания, все еще присутствует. Например, Гесиод в «Трудах и днях», наставляя брата к праведной жизни, говорит о том, что главное — это труд и не просто труд, а вместе с почестями богам²⁹. В высказываниях семи мудрецов также можно найти следы подобной тотальности. Например, Бианту приписывают высказывание: «Что удастся хорошего, то, считай, от богов»³⁰. И даже у пифагорейцев мы можем найти подобные сентенции. Например, один из акусмов гласит: «Следует обзаводиться детьми, ибо следует оставить вместо себя тех, кто будет почитать бога»³¹. Во всех этих высказываниях мы видим перевернутую логику. Перевернутую относительно нашего современного сознания, централизованного «я». Высказывания свидетельствуют о сознании, выстроенном ориентирами, заданными богами, ориентирами целиком задающими способ поведения человека, не оставляя для него лично никак-

го пространства утаивания. Человек работает не для того, чтобы просто есть, но для того, чтобы, прежде всего, быть праведным, и не абстрактно морально праведным, а в свете божественной справедливости. Человек обзаводиться детьми не просто для того, чтобы иметь себе наследников, но, в первую очередь, для того, чтобы непрерывно возобновлялось почитание богов. Человек делает нечто хорошее не сам по себе, но оттого, что так захотел бог. Всюду мы видим совершенно определенный источник упорядочивания сознания. Здесь нет и речи о разделении на личное пространство, связанное с удовлетворением естественных нужд или пребыванием в субъективной мечтательной сфере, как обычно представляется профанная сфера, и пространство, отданное на усмотрение богам, или, иначе, сакральную сферу. Пространство сознания и, соответственно, поведения здесь едино и, более того, вжато в единую иерархию ценностей.

Наиболее очевидно этот источник упорядочивания предстает в собственно религиозных традициях. Например, в христианстве. Смысл христианского сознания сформулирован в словах псалмопевца: «Всегда видел я пред собою Господа» (Пс.15:8). Здесь ключевым словом является слово «всегда». Бог в христианстве полагается вездесущим. С точки зрения антропологии, это значит то, что человек выстраивает себя этим всеобъемлющим взглядом Бога, от которого нет сокрытия, то есть того, что не структурируемо этим взглядом.

В 138 псалме Давид со всей пронзительностью раскрывает смысл этого «всегда-и-езде-Бога»:

«1. Господи! Ты испытал меня и знаешь.

2. Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумеешь помышления мои издали.

3. Иду ли я, отдыхаю ли — Ты окружаешь меня, и все пути мои известны Тебе.

4. Еще нет слова на языке моем, — Ты, Господи, уже знаешь его совершенно.

5. Сзади и спереди Ты объемлешь меня, и полагаешь на мне руку Твою.

6. Дивно для меня ведение Твое, — высоко, не могу постигнуть его!

7. Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу?

8. Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты.

9. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря:

²⁹ Гесиод. Работы и дни // Гесиод. Работы и дни. Теогония. Щит Геракла. М.: Либроком, 2012. Фрагмент 330-340.

³⁰ Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А.В. Лебедева. М., 1989. С. 93.

³¹ Там же. С. 489.

10. И там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя.

11. Скажу ли: «может быть, тьма скроет меня, и свет вокруг меня сделается ночью»;

12. Но и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день: как тьма, так и свет.

...

16. Зародыш мой видели очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было».

По объяснению Иоанна Златоуста, слова «испытал меня» означают совершенное, «яснейшее» знание. «Испытал меня» значит «Ты совершенно знаешь меня»³². Под сидением и восстанием подразумевается вся жизнь, «потому что в этом проходит наша жизнь, — в делах, движениях, входах, выходах». О том, что видение Бога не ограничено опытом, говорят слова «ты разумеешь помышления мои издали». Вот это «издали» указывает на неограниченность Бога опытом и на его способность предвидения.

Все пронцаемо Богом. Нет ночи и дня. Но есть только светлость света. Нет «божьего» и «небожьего», но все через Бога. Ветхозаветному Давиду вторит новозаветный Апостол Павел: «И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его» (Евр.4:13). Церковь же есть «полнота Наполняющего все во всем» (Еф.1,23). Бог наполняет все во всем. Тело Бога — полнота полноты.

С той же поразительной ясностью высказывается Тихон Задонский: «В доме ли я сию, — скажет он, — Он со мною. Из дому ли выйду — Он не оставляет меня. По пути ли иду — со мною Он. В городе ли, в селе ли, в пустыне ли, с людьми или без людей нахожусь — Он не отступает от меня, но не вижу Его: «ибо хожу верую, а не видением». Делаю ли что, или говорю, или мыслю — пред Ним все делаю, но Его не вижу: «ибо верую хожу, а не видением». В церкви ли или дома на молитве стою — перед Ним стою, но Его не вижу: «ибо верую хожу, а не видением». Он на меня смотрит, и видит меня, и видит, как я сажусь, и как встаю, и разумеет помышления мои, но я Его не вижу: «ибо верую хожу, а не видением». Пред Ним я колени свои преклоняю — и припадаю, и поклоняюсь, и воздыхаю и молюсь Ему, и прошу и ищу у Него милости себе, но Его не вижу: «ибо

верую хожу, а не видением»³³. Верую хожу, скажет Тихон Задонский, а не видением. Или иначе, Богом живу, в Боге, через Бога, Его глазами смотрю, но не своим физическим зрением. Бог, как абсолютный источник света, озаряет все существо и существование человека. «Пред Ним, — скажет Тихон Задонский, — делает человек все, что ни делает, пред Ним говорит все, что ни говорит, пред Ним помышляет все, что ни помышляет»³⁴.

О вездесущии Бога говорит и молитвенная практика. Например, в православии в молитве Святому Духу обращаются с такими словами: «Иже везде сый и вся исполняяй», что значит «везде сущий и все наполняющий (присутствием Своим)».

Христианство не просто говорит о вездесущии Бога, но как бы оборачивая логику, говорит о том, что только в Боге человек впервые делается собой, собирается в целостность. Бог имеет дело с целым человеком, и даже более, только в Боге, как скажет Игнатий Брянчанинов, человек обретает свою целостность. «Воскликнуть Богови, — скажет он, — может только вся земля: Только все цельное, воссоединенное с самим собой и в себе существо человека»³⁵. Не только Бог объемлет всего человека, но человек обнаруживает свою полноту лишь в Боге, лишь в его всеобъемлющем взгляде.

Такое выстроенное антропологическое пространство не допускает случайностей, ибо вся бесконечность соотносена с абсолютной точкой отсчета. Именно в свете этого, например, становится понятным зло, случающееся или касающееся человека. Это зло предстает не как случай, но как поупущение Бога. Как объясняет авва Дорофей, зло даже необходимо человеку, ибо искусным бывает только искушенный и Бог не попустит «брани» более, нежели человек может вынести³⁶. «Все случающееся с нами, — скажет он, — до самого малейшего,

³² Иоанн Златоуст. Беседы на псалмы (138 псалом) (http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy_na_psalmy=48).

³³ Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое (107. Память об отсутствующем благодетеле). (http://www.golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_SDomS.htm).

³⁴ Тихон Задонский. Письма келейные. Письмо 37 (О вездесущии Божиим). (http://www.golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_PKiN.htm).

³⁵ Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты: В 2-х тт. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 545-546.

³⁶ Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 147-155, 208, 219 и др.

бывает по промыслу Божию»³⁷. Человек же, не понимающий этого и пытающийся искать внешний источник своих скорбей, уподобляется собаке, которая начинает грызть брошенный в нее камень, попущенное Богом для своего блага расценивая как случайную несправедливость³⁸.

Эта всеохватывающая перспектива Бога задает бытие человека во всех его частностях и подробностях, от отношений родителей и детей, супруга и супруги, отношения к труду, устройству дома до интимнейших движений души, заданных заповедями блаженства, в целом Писанием, поучениями Отцов Церкви, традицией покаяния, исповеди и молитвы, и — с наибольшей очевидностью — непрестанной молитвы в православии. Отношения отца и сына, матери и сына осмысляются в свете божественного центра. Авраам, дорожа безмерно долгожданным сыном, готов отдать его на заклятие. Здесь теплое, земное, частное чувство подчиняется христианской логике. Вместо понятных горизонтальных отношений отца к сыну мы видим отношение отца к сыну в свете их божественной вертикали.

Смысл христианского супружества виден в случае со святой Василисой, отказавшейся от земного брака и возжелавшей Жениха Нетленного. Во время венчания, которое хотели совершить над ней насильно, она зывала к Божьей Матери и просила ее наслать на нее любую болезнь, проказу и даже червей, лишь бы ей сохранить свою целомудренность. Как повествует житие, молитвы были услышаны, Василиса упала на пол и с тех пор больше уже не могла вставать. День и ночь она лежала неподвижно, вся покрытая струпьями³⁹. В предельном варианте христианское супружество — это не просто супружество в Боге, но супружество с Богом. Не нечто возможное через Бога, но то, что имеет цель в Боге.

Русский быт самосвидетельствует об этой христианской всепронизанности Богом. Христианство не просто пронизывает быт, оно создает его. Так, главной частью дома раньше считался красный угол или моленная или «крестовая» комната. Войдя в дом, гость прежде всего кланялся образам, а затем уже домочадцам. Вообще иконы были главным

украшением дома. Картин же до XVII века избегали. И чем зажиточнее был хозяин, тем больше в его доме было икон. Стенных зеркал не было, так как церковь их не одобряла. Позволялись лишь зеркала как предмет дамского обихода. Икона воспринималась как объективированный взгляд Бога, которым люди смотрели на себя. А потому при случавшемся «грехе» иконы по обыкновению завешивали.

День и дни были осмыслены через христианскую традицию. Утро начиналось с крестного знамения. После умывания семья собиралась в моленной комнате для чтения утренних молитв. Дневное занятие также начиналось с крестного знамения, а по возможности, и с благословения священника. Заканчивался день вечерними молитвами. Прием пищи был подчинен расписанию постов. Все хозяйственные дела, посева, сборы урожая сопровождалось общими молитвами, коленопреклонениями, хождением с иконами, зажженными свечами и хоругвями, молитвами и благословениями священника. При затянувшихся морозах, засухах, ураганах и грозах, в первую очередь обращались к Богу, считая неурядицы наказанием за свои грехи. Как пишет об этом С. Максимов: «Церковные ходы представляют толпы, длиною в целую версту, и в течение лета таким крестным ходам, поднятиям местных икон, обходам полей и молебнам ... трудно подвести счет»⁴⁰. Посещение церкви было естественным событием для каждого человека. Как пишет Костомаров о русском быте до XVI-XVII вв.: «По духу времени в те времена цари в сопровождении бояр и дульных людей всякий день ходили в церковь, да и частные люди, кроме воскресных и праздничных дней, при первой возможности хаживали к обедне и в будни, особенно в пятницы и субботы; всякий же церковный праздник толпа народа наполняла храмы...»⁴¹.

Вся жизнь была пронизана христианским взглядом. Новорожденных детей спешили крестить и делали это на 8 или 40 день (обрезание или сретение Христа). День рождения сам по себе был не так важен, как день ангела, поскольку второе духовное рождение важнее телесного прихода в мир. Имя выбиралось в честь святого. Перед смертью непременно следовала исповедь. По возможности умирающий совершал пожертвования церквям, на-

³⁷ Там же. С. 184.

³⁸ Там же. С. 98.

³⁹ Терпеливая страдалница девица Василиса. М.: Типография Э. Лиснер и Ю. Роман, 1883.

⁴⁰ Максимов С.В. Бродячая Русь Христа-ради. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1877. С. 12–13.

⁴¹ Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М.: Экономика. 1993. С. 126–127.

значал по себе чтение псалтыри, учреждал кормы для нищих, раздавал вещи священникам. Это называлось «строить душу»⁴². Многие перед смертью облакались в монашескую одежду, а некоторые принимали схиму, как это делали цари. Возле кровати умирающего собирались близкие, знакомые, слуги, духовник. Умирающему подносили образа. Он всех благословлял. Если же вдруг случилось ему оправиться от болезни, он непременно должен был поступить в монастырь. О христианском духе русского быта свидетельствует мощная странническая традиция. Богомолье и паломничества были настолько распространены, что «само духовенство считало нужным останавливать в иноках и мирских людях стремление к Иерусалиму»⁴³. Есть известия о том, что люди «ходили на роту» в Иерусалим, то есть такими паломничествами заканчивались обычные частные распри и споры⁴⁴.

Множество других бытовых подробностей говорят о том же самом. Знатные женщины посвящали свой досуг тому, чтобы вышивать убрusy и церковные облачения. Поражают, например, своей кропотливостью вышивки цариц с образами святых, хранящиеся в соборе Василия Блаженного. Договоры было принято скреплять целованием креста. Обмен нагрудными крестами был знаком особой дружбы. И даже обычай ставить детей в угол становится понятным только тогда, когда мы вспоминаем о том, что изначально детей ставили в красный угол. То, что сегодня может читаться как негуманное отношение к детям, изначально не имело никакого отношения к гуманизму. Ребенка призывали оборотиться к самому себе, покаяться, т.е. посмотреть на себя глазами Бога.

Культ вообще, как показывает это П. Флоренский, исключает субъективность. Он построен так, что не человек, имея собственную точку зрения, в том числе, как-то соотносится и с ним, но человек принимает на себя точку зрения, заданную культом. Это, например, видно по тому, как осмысляется престол, жертвенник, иконостас, иконы, дискос и т.п. в православной традиции. С точки зрения церкви, все это реальности, более реальные, не-

жели сам человек. Не человек, но предметы культа ориентируют в пространстве. Например, когда говорится о правой стороне престола, то имеется в виду не та сторона престола, которая находится напротив моей правой руки, но та, которая есть правая с точки зрения самого престола, то есть та, которая соответствует моей левой руке.

Такое видение культа и Бога отнюдь не является специфически христианским. Например, характерный пример можно привести из исламской традиции. В книге Отто приводятся слова мистика Баязида Бостами: «...Тут раскрыл мне Господь, Всевышний свои тайны и явился мне во всей своей славе. И взглянув не моими уже, но его глазами, узрел я, что мой свет в сравнении с его светом есть лишь тьма и мрак. И точно так же мое величие и мое могущество было ничто перед Его величием и могуществом. Посмотрев глазом истины на дела мои, в благоговении и преданности ему содеянные, узнал я, что происходят они не от меня, но от Него самого»⁴⁵. Не я смотрю, скажет Баязид, но Бог смотрит. Не глазами смотрю, но Богом, «глазом истины». И этот «глаз истины» освещает всего меня.

Эта тотальность человека, обретаемая в Боге и схватываемая Богом, заставляет усомниться в адекватности оппозиции «сакральное-профанное» применительно к религиозным феноменам, не меньшей проблемой в отношении которой будет объяснение перехода от одной сферы к другой.

«Проблема третьего» и тайна

Как объяснить переход между сакральной и профанной сферами? Если они принципиально автономны, разделены, то как обеспечить мост между ними? Особенно, если разделяющая их пропасть оценивается как онтологическая, как, например, у Отто или Элиаде. Отто снимает будто бы проблему тем, что считает восприятие нуминозного априорной способностью души. Оно, скажет Отто, вырывается из «основы души». Но может ли врожденная способность объяснить онтологический переход?

Элиаде просто ограничивается констатацией того, что в космогонических мифах фиксируется иерофания, через которую открываются «врата к всевышнему», «путь вверх» или «путь вниз, в царство мертвых». Констатацией факта перехода

⁴² Там же. С. 231.

⁴³ Разбор книги «Калеки переходные», сборник стихов и исследование П. Безсонова, составленный Тихонравовым. Б.М. Б.Г. С. 34.

⁴⁴ Аничков Е. Из прошлого калик переходных. Живая старина. СПб.: Типография В.Д. Смирнова. 1913. Выпуск 1-2. С. 185–200.

⁴⁵ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербург. ун-та», 2008. С. 36.

обычно ограничиваются и другие исследователи, использующие оппозицию, избегая проблематизации данного вопроса. Но здесь кроется все существо дела.

В русской традиции обычно прибегают к другим оппозициям: «конечное-бесконечное», «трансцендентное-имманентное», «абсолютное-относительное», — которые выражают антиномичность человека и религиозного опыта и ставят проблему этой антиномичности во всей ее остроте. Как объяснить сочетание в человеке конечного и бесконечного? — спросит Флоренский. Как относительное существо, коим является человек, может вступить в связь с абсолютным, коим является Бог? — задастся вопросом А. Мейер. Как постичь сочетание трансцендентного и имманентного в опыте Бога? — скажут Булгаков и Франк. Эти вопросы фактически отсылают к «проблеме третьего» в философии, которая имеет разные вариации. Суть этой проблемы заключается в том, что необходимо объяснить сочетание двух не сочетаемых и не сводимых друг к другу начал, саму возможность их встречи и сосуществования.

В истории философии известно, по крайней мере, несколько случаев обращения к этой проблеме. Платон, например, посвящает ей миф об андрогине, описанный в диалоге «Пир». Согласно Платону, оппозиции «мужское — женское» предшествует целостность, «третий пол», совмещающий оба начала.

Другим примером обращения к этой теме является теория Декарта, который, пытаясь разрешить психофизическую проблему, придумал шишковидную железу как место, где встречается материя и мысль.

Гегель считал, что задаваться вопросом о том, как возможно общение души и тела, неправомерно. Обычно, согласно Гегелю, философы признают этот вопрос непостижимой тайной. Ведь если душа и тело — самостоятельные начала, то они не проницаемы друг для друга, и только в их взаимном небытии, в их «порах» возможно общение. Так, Эпикур отвел местопребывание богам в порах тела. Другие же философы грешат тем, что любят превращать душу в вещь и тем самым снимают проблему. Так, «старая метафизика» посредством вопроса о седалище души полагала душу в пространстве, посредством вопроса о возникновении души полагала душу во времени, и посредством вопроса о свойствах души рассматривала ее как нечто покоящееся, прочное, как связующий пункт

этих определений. Согласно Гегелю, все эти стратегии неверны, ибо сама постановка проблемы неверна: материя не есть нечто самостоятельное, она не имеет истины, ее истина — дух. То есть, согласно Гегелю, проблемы «третьего» не существует, ибо нет самостоятельного «второго».

Для Розанова проблема «третьего» существует и разрешается им в теории пола. Согласно Розанову, пол есть ни физическая величина, ни духовная, но то, что, как двуликий Янус, сочетает в себе обе противоположности, являясь «третьим» по отношению к ним.

Деррида, анализируя диалог Платона «Тимей», полагал «третьим» хору, которая есть нечто ни чувственное, ни умопостигаемое, но то, что относится к «третьему роду»: «Хора — это третий род, triton genos, по отношению к двум родам бытия (неизменная и умопостигаемая, подверженная порче, становящаяся и чувственная)»⁴⁶.

Также известен пассаж Канта из «Критики чистого разума», в котором он говорит о необходимости существования переходного третьего между чувственным и интеллектуальным: «Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и, тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой — чувственным. Именно такова трансцендентальная схема»⁴⁷. Как возможно это «третье», с одной стороны чувственное, а с другой стороны — интеллектуальное, не понятно. Ясно лишь одно — этот «переходник», «мост» необходим для человеческого познания.

Несмотря на фундаментальность проблемы, европейские теоретики сакрального отчего-то избегают ее обсуждения. В русской же традиции эта проблема решается несколькими путями, во многом близкими друг другу. Булгаков, Франк, Флоренский и Мейер вводят понятие онтологической тайны. Тайны не как речевого секрета, но как того, адекватным способ существования чего является непостижимость. Неисчерпаемому, а значит, непознаваемому миру явлений противостоит реальность как тайна, которая познаваема во всей сво-

⁴⁶ Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: Алетейя. 1998. С. 140.

⁴⁷ Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007. С. 158.

ей полноте для входящего внутрь нее. Отношения человека и Бога, конечного и бесконечного, относительного и абсолютного, имманентного и трансцендентного носят характер тайны, в результате которой, как скажет Мейер, абсолютное нисходит до относительного, не утрачивая своей абсолютности, а относительное приобретает качества абсолюта, не переставая быть относительным⁴⁸. Для восхождения к этой тайне, для вхождения в нее необходимо качественное преобразование человека через механизм жертвоприношения. Может показаться, что Юбер и Мосс задолго до Мейера описали этот механизм, однако по существу позиция Мейера оказывается более последовательной и аргументированной. Жертву он разъясняет в терминах символического действия и аргументирует ее принципиальную необходимость. В рассуждениях же Юбера и Мосса жертва отдельно не концептуализируется, но, главное, ее необходимость как переходника между священным и мирским оказывается под сомнением. Так, например, Мосс и Юбер говорят о возможности «прямого соединения человеческой жизни и жизни божества»⁴⁹ при приношении крови и волос. Здесь возникает сразу несколько вопросов: Если возможно прямое отношение между человеком и богом, откуда тогда возникает проблема посредника? И каким образом можно принципиально отличить жертвоприношения от частных случаев приношения волос и крови? Почему первые отношения являются опосредованными, а вторые непосредственными? Фактически же этими рассуждениями Мосс и Юбер вновь нивелируют проблему перехода.

Франк разрешит проблему антиномичности человеческого существа в понятии непостижимости. Человек имманентен и, вместе с тем, трансцендентен себе. Его существо находится в самой интимнейшей потаенной комнате его «я» и, вместе с тем, за пределами его «я», в трансценденции. Оно открывается в духе, который и трансцендентен душе, и имманентен ей, то есть, как скажет Франк, стоит к душе в третьем несказанном отношении. Отношении раздельности и взаимопроникновения. «В своей подлинной глубине..., — пишет Франк, — душа сама есть то, что ей открывается за ее собственны-

ми пределами»⁵⁰. Имманентное трансцендирование, трансцендирование вовнутрь Франк называет непостижимостью. Психологический подход берет человека в его имманенции. Рационально-богословский — отдаляет трансценденцию настолько, что человек делается производным от нее, несвободным существом. Человек же — существо свободное и антиномичное, а значит, непостижимое.

Флоренский оперирует словом «культ». Культ — это то необходимое третье, в чем соединяется несоединимое, вещи и смыслы, конечное и бесконечное, горнее и долнее, трансцендентное и имманентное, в чем не упраздняется, но разрешается антиномичность человека. В культе она впервые находит адекватный способ своего существования. Область культа есть область онтологической тайны. Булгаков также укажет на связующую роль культа и как его кульминации — таинства. Именно в таинстве совершается эта с логической точки зрения невозможная встреча имманентного и трансцендентного, в которой премирный трансцендентный Бог становится имманентным человеческому сознанию.

Но просто небрежением невозможно объяснить эту невнимательность европейских теоретиков сакрального к проблеме разрыва. Более серьезной причиной этой невнимательности, по всей видимости, оказывается скрытая антропология и лежащая в ее основе линейная логика. Европейские теоретики сакрального подспудно исходят из представления о человеке, взятом в его имманенции. Человек имманентен миру и самому себе. Это может находить свое выражение в психологическом, но в данном случае, чаще в социологическом дискурсе. При представлении об имманентном человеке не возникает проблемы перехода от мира к человеку, от человека к миру, от человека к социуму. Для линейной логики нет проблемы разрывов, то есть проблемы качественных переходов. Разрывы и неоднородности в пространстве имманенции не подразумевают качественных скачков, а потому проблема здесь отдельно не фиксируется. Русская же традиция придерживается «антропологии разрывов», то есть собственно антропологии, которая делает возможным разговор о человеке как свободном, не сводимом к результатам внеположенных детерминаций существе. Русская традиция избирает логику парадоксов, пытается

⁴⁸ Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии // Философские сочинения. Paris: La Presse Libre, 1982.

⁴⁹ Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения. (http://lib.uni-dubna.ru/search/files/phill_moss_victim/~phill_moss_victim.htm#2).

⁵⁰ Франк С. Тайна личности. Непостижимое/ Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 555.

через содержательные понятия тайны, жертвы, культа объяснить возможность человека в мире. Поэтому она использует иные оппозиции, кричащие своей противоречивостью. Диапазон разрыва между абсолютным и относительным, конечным и бесконечным, трансцендентным и имманентным принципиально не сопоставим с вялым разрывом между сакральным и профанным. В первом случае речь идет об антиномичности человека, о его парадоксальности, во втором — об имманентном человеке. Русская традиция не просто заостряет антиномичность человека, разводит полюса до головокругительной не сводимости друг к другу, но и удивительным образом сближает их до интимности. Антропологический размах, характерный для русской философской традиции, находит свое подтверждение в религии христианства, которое, кажется, аналогичным образом выстраивает антропологию, ставя тем самым под вопрос возможность применения к нему оппозиции «сакральное-профанное», а значит и ее универсальность.

Келия высит, или о христианском понимании мира

Христианство строится на противопоставлении мира и Бога. Будь странником, — говорит христианство, то есть сделайся мертвым для мира, ибо отечество твое — небо. «Келия высит», — скажет авва Дорофей, противопоставляя ее обычной жизни с людьми⁵¹. Богатей в Боге, а не в миру, — призывает Тихон Задонский⁵². Распни себе мир и распни себя миру, — твердит Евангелие (Гал.6,14). И это может показаться аналогией противопоставления профанного и сакрального. Однако аналогия здесь невозможна.

Остерегаясь войти в нефилософскую теологическую сферу и исказить христианское учение, стоит, однако, сделать несколько замечаний относительно христианского понимания мира.

Мир в христианстве может пониматься по-разному. В первую очередь под миром понимается сотворенный мир, совокупность божественного творения. Здесь, казалось бы, снова заостряется

проблема. Если христианский Бог творит «из ничего», это значит, что он полагает нечто вне себя. Творение — это не эманация, не саморазвертывание божества, как у неоплатоников. Это полагание чего-то вне божественной полноты. То есть изначально появление мира знаменует собой отделение от Бога, разрыв с ним. Однако у этой истины есть обратная сторона. Как объясняет В.Н. Лосский учение Восточной Церкви, цель христианской жизни состоит в соединении с Богом, в обожении. То есть цель твари находится вне ее самой. И человек призван к стяжанию этой божественной полноты. В этом смысле мир понимается не столько пространственно, сколько качественно. Как замечает Лосский, «Бог «дает место» абсолютно новому сюжету, бесконечно отдаленному от Него не «местом, но природою», как говорит святой Иоанн Дамаскин»⁵³. Миссия Адама состояла именно в этом соединении с Богом, в обожении себя и всей твари. Ссылаясь на Максима Исповедника, Лосский приводит симметричную схему, в которой творение предстает как ряд последовательных актов разделения, а исполнение миссии Адама — как ряд последовательных воссоединений. Первичным оказалось деление на нетварный и тварный миры. Тварный мир был разделен на небесный и земной, чувственный и умообразный. Земной — на небо и землю, земля — на рай и землю, человек, пребывающий изначально в раю, — на женский и мужской пол. Призвание Адама состояло в преодолении в себе этих разделений, в соединении в себе тварного космоса и вручения себя и всего космоса Богу для достижения обожения, преодоления разделения на тварное и нетварное. Бог же тогда в любви должен будет даровать человеку по благодати то, что сам имеет по природе. Однако Адам пошел по пути еще большего отдаления от Бога. И поэтому дело Адама берет на себя Новый Адам. Иисус Христос собой возвращает человеку возможность выполнения своего назначения. Рождаясь от Девы, он преодолевает деление полов, на кресте он соединяет землю и рай, возносясь, он соединяет небо и землю, восседая одесную Отца, он приводит человека к Богу.

Здесь обращает на себя внимание то, что речь идет не об отвержении тварного, но, напротив, об обращенности к нему, о его собирании человеком в себе. Как пишет Лосский, «На пути своего соединения с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь раздроблен-

⁵¹ Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 176.

⁵² Тихон Задонский. Письма келейные. Письмо 30 (О христианском отношении к миру). (http://www.golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_PKiN.htm).

⁵³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 71.

ный грехом космос, чтобы был он в конце концов преобразен благодатью»⁵⁴. И приводит характерное высказывание Исаака Сирина о человеке: «и о бессловесных и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились»⁵⁵.

Мир — это не то, что по ту сторону Бога, мир — это то, цель чего состоит в соединении с Богом, в исполнении им. Поражает здесь интимность человека и Бога. Человек не просто отдален от Бога, но вместе с тем, он удивительно близок ему. Лосский, цитируя Исаака Сирина, пишет: «христианский мистик... входит в самого себя, затворяется во «внутренней клетке своего сердца» и обретает там в глубинах, «куда не проникал грех», начало того восхождения, в котором мир будет казаться ему все более и более единым, все более и более соединенным, пронизанным духовными силами, образующим содержащееся в руке Божией единое»⁵⁶. Единство мира находится «в божьей руке», начало этого единства, зачатие его находится в предельной интимности человека, там, «куда не проникал грех». Это трансцендентное единство уже дано таинственным образом в имманенции. Человек уже в самом себе содержит то, что бесконечно превышает его, то, в чем его цель. Поразительная интимность человека и Бога дана в фигуре Христа, нераздельно неслиянно сочетающего обе природы. Пробегая бесконечность, Христос соединяет несоединимое, оставляя их разделенными.

В каком же смысле говорится о мире, как о том, чего следует бежать, чему надо ругаться? В данном случае речь идет об аскетическом понимании мира, о мире как о совокупности человеческих страстей, по определению Исаака Сирина⁵⁷. Как об измене души своей собственной природе.

⁵⁴ Там же. С. 85.

⁵⁵ Там же. С. 85.

⁵⁶ Там же. С. 81.

⁵⁷ Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 40. Исаак Сирин так определяет страсти: «приверженность к богатству, к тому чтобы собирать какие-либо вещи; телесное наслаждение, от которого происходит страсть плотского вожделения; желание чести, от которого проистекает зависть; желание распоряжаться начальственно; надмение благолепием власти; желание наряжаться и нравиться; искание человеческой славы, которая бывает причиною злопамятства; страх за тело. Где страсти сии прекращают свое течение, там мир умер» (Там же. С. 41).

Такому понятию мира противостоит понятие духовного мира, покоя, согласия, которого, напротив, стоит искать. Отцы Церкви называют его «святым миром» или «Христовым миром» и ссылаются при этом на слова Евангелия. Христос по окончании тайной вечери говорит ученикам: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам: не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин.14,27).

Как скажет преподобный Антоний Великий, Христос этими словами повелевает искать мира⁵⁸. Иоанн Златоуст поясняет, какого мира следует искать и в каком случае он может быть найден: «Кто, имея страх Божий, совершенно обуздает страсти, задушит различных зверей — порочные помыслы и не дозволит им скрываться внутри, тот будет наслаждаться чистейшим и глубочайшим миром. Этот мир даровал нам Христос (Ин.14,27), этого мира и апостол Павел желал верующим, повторяя в каждом послании: «Благодать вам и мир от Бога Отца нашего» (1 Кор.1,3; Гал.1,3 и др.)»⁵⁹. Также апостол Павел говорит: «И да владевает в сердцах ваших мир Божий» (Кол.3,15).

Авва Дорофей о духовном мире пишет как о достижении покоя, то есть определенного духовного возраста, в котором человек обретает навык в добре и находится в достоинстве сына⁶⁰. Игнатий Брянчанинов так описывает мир Христов: «Мир Божий есть и начало, и непосредственное следствие смирения; он — действие смирения и причина этого действия»⁶¹. «Мир Христов есть некий тонкий духовный хлад — когда он разольется в душе, она пребывает в высоком молчании, в священной мертвости»⁶². «Мир Божий есть духовное место Бо-

⁵⁸ Отечник. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Избранные изречения святых отцов и краткие повести из их жизни. М.: Ковчег, 2008. С. 14. («Сам Господь повелел нам взыскивать мира, чтоб стяжать его. Тщательно познаем значение мира Божия и устремимся к нему, как и Господь сказал: мир Мой даю вам, мир Мой оставляю вам, чтоб никто не мог укорить нас, что мир наш — мир грешников»).

⁵⁹ Иоанн Златоуст. Беседы на псалмы (4 псалом). (http://azbyka.ru/otechnik/?Ioann_Zlatoust/besedy_na_psalmy=2).

⁶⁰ Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 59.

⁶¹ Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты: В 2-х тт. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 375.

⁶² Игнатий Брянчанинов. Письма к мирянам (232. О христианской любви). (<http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=608>).

жие, духовное небо; вошедшие в это небо человеки соделываются равноангельными...»⁶³.

Из этих пояснений становится понятно не только, о каком духовном мире идет речь, но и то, какого мира следует бежать. Бежать следует страстей, греха, порока, как скажет Тихон Задонский, угождения плоти, временных благ — почитания, славы, похвалы, украшения домов, карет, коней, одеяний, банкетов, пиршеств, трапез, разливание вин, золота, серебра, камней дорогих⁶⁴. И тогда будет обретен духовный мир, ибо один мир исключает другой мир, исключение же одного мира дает место другому миру. Мир сей для христианства есть мир человеческий, по человеческому устройению, в противоположность духовному миру, по Божьему установлению⁶⁵.

Подобные рассуждения наталкивают на представление о единстве мира при различных его состояниях. Есть недолжное состояние мира после грехопадения, великий разлад, который должен прийти в гармонию, на чем строится эсхатологическое учение Церкви. Царствие Божье настанет тогда, когда Бог будет во всем. Григорий Богослов так пишет о состоянии обожения: «Будет же Бог всё во всё (1 Кор.15:28) во время восстановления... когда мы, которые сейчас, по причине движений и страстей, или вовсе не носим в себе Бога, или носим лишь в малой степени, сделаемся всецело богоподобными, вмещающими всецело Бога, и только Его. Вот совершенство, к которому мы спешим. О нем и сам Павел говорит нам... В каких же словах? — Где нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всё Христос (Кол.3:11)»⁶⁶.

Здесь снова обращает на себя внимание именно то, что речь идет о превращении недолжного состояния «движений и страстей», присутствия Бога лишь «в малой степени» в должное состояние

«всецелого богоподобия». То же видно и у преподобного Исидора Пелусиота. Он пишет: «Мир, срастворенный с правдой, — божественное дело. Если же одно будет без другого, это повредит добродетели, потому что и у разбойников, и у волков есть между собой мир, у одних — ко вреду для людей, у других — на гибель овцам. Но такого мира, не украшенного правдой, не назову миром; только если он сходится с правдой, он в подлинном смысле будет называться миром. Почему и Христос сказал: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф.10,34). А что запрещает не всякий мир, но сопряженный с пороком, об этом говорит в другом месте: «Мир Мой даю вам» (Ин.14,27). Ибо в подлинном смысле мир есть тот, который украшен правдой и благочестием»⁶⁷. Есть должное и недолжное. Недолжному — «меч», должное — как явление чуда в мире.

Христианство, призывая к духовному миру, к Христову миру, призывает к стремлению к чуду, то есть к возвращению в должное состояние. Например, авва Дорофей будет говорить об истинном духовном здоровье, которого следует искать⁶⁸, о добродетели — как о возвращении своего природного свойства⁶⁹. Чудо, как тонко заметил С. Булгаков, это не нечто сверхъестественное, но, напротив, более чем естественное, изначально присущее природе состояние. В мире сем для христианства чудо как должное выражается в святых, в явлении мощей. В Царствии Небесном Церковь обещает полную победу над смертью и тлением, тотальное богообщение. Христианство за словами отречения от мира, кажется, подразумевает скорее позитивный смысл, не столько отречение от себя, сколько обретения себя, обретения себя в здоровье.

Умереть для мира — значит умереть для недолжного состояния мира и открыть возможность быть должному. Мир — не профанное, не выделенная от Бога сфера, но пространство потенциально Божьего, которое пребывает в состоянии отпадения от Бога, то есть в недолжном состоянии «отвернутости» от Него, что выражается, например, в привязанности к вещам, «временным сокровищам», а не «вечным».

⁶³ Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты: В 2-х тт. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 323.

⁶⁴ Тихон Задонский. Письма келейные. Письмо 30 (О христианском отношении к миру). (http://www.golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_PKiN.htm).

⁶⁵ Седакова О.А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008. С. 178.

⁶⁶ Григорий Богослов. Слово 30. О богословии четвертое, о Боге Сыне второе. (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=24>).

⁶⁷ Исидор Пелусиот. Письма. Книга 2 (336. Петру). (http://www.golden-ship.ru/load/i/isidor_pelusiot/pisma_tom_ii_isidor_pelusiot/406-1-0-1454).

⁶⁸ Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 117.

⁶⁹ Там же. С. 134.

Например, распятие мира и распятие миру авва Дорофей объясняет именно как освобождение от привязанности к вещам. Мир распять себе — значит отвергнуть внешнюю к нему привязанность: «Когда человек отрекается от мира и делается иноком, оставляет родителей, имения, приобретения, торговлю, даяния (другим) и приятие (от них), тогда распинается ему мир»⁷⁰. Себя распять миру — значит отвергнуть внутренние желания: «Когда, освободившись от внешних вещей, он подвизается и против самых услаждений, или против самого вожделения вещей и против своих пожеланий, и умертвит свои страсти; тогда и сам он распинается миру»⁷¹.

Речь идет о работе христианина со своими состояниями. От состояния отвернутости от Бога он должен прийти к состоянию обращенности к нему. Например, человек — существо нуждающееся. Тихон Задонский на это скажет: «Правильное употребление всех мирских вещей бывает ради нужды, а не ради угождения похоти плотской. «Имея пропитание и одежду, будем довольны тем» (1 Тим 6:8)»⁷². Другими словами, покуда грешный человек — существо нуждающееся, в его силах относиться должно к ней, то есть как к нужде, а не

как к искушению, побуждающему удовлетворять похоть. Или авва Дорофей скажет: можно иметь страсти, но не действовать по ним⁷³. Говоря «келия высит», авва Дорофей вовсе не выступает против нахождения в обществе людей, напротив. Хоть мир людей и искушает, но именно в нем обнаруживается действительность заповеди любви, проверяется свое духовное устройство на деле. Христианство скорее говорит не о том, что нечто должно быть отвергнуто, но о том, что нечто должно быть направлено в нужное русло. Например, свобода человека. То есть дело в направленности человеческих устремлений, а не в недоступных или исключенных сферах.

Как в космическом, так и в аскетическом смысле мир понимается в христианстве не как внеположенная Богу сфера, как обычно понимается профанное, но как то, что по состоянию отстоит от Бога, однако потенциально и по смыслу своему является Божьим. В Боге мир впервые должен быть исполнен по смыслу. В Христе это исполнение и немислимое преодоление онтологического разрыва дается наглядно. Эти выводы еще раз ставят под вопрос возможность описания религиозных феноменов в терминах оппозиции «сакральное-профанное».

Список литературы:

1. Аничков Е. Из прошлого калик переходящих. Живая старина. СПб.: Типография В.Д. Смирнова. 1913. Вып. 1–2.
2. Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993.
3. Батай Ж. Ученик колдуна // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004.
4. Брехт Б. Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания. В 5-и тт. Т. 5/2. М.: Искусство, 1965.
5. Брук П. Пустое пространство. М.: Прогресс, 1976.
6. Гесиод. Работы и дни // Гесиод. Работы и дни. Теогония. Щит Геракла. М.: Либроком, 2012.
7. Григорий Богослов. Слово 30. О богословии четвертое, о Боге Сыне второе. (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=24>).
8. Готовский Е. От Бедного театра к Искусству-проводнику. М.: Артист. Режиссер. Театр, 2003.
9. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
10. Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: Алетей, 1998.
11. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозного учения. Антология / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+, 1998.
12. Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
13. Игнатий Брянчанинов. Письма к мирянам. (<http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=608>).
14. Иоанн Златоуст. Беседы на псалмы. (http://azbyka.ru/otechnik/?Ioann_Zlatoust/besedy_na_psalmy=48).

⁷⁰ Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 29.

⁷¹ Там же. С. 29.

⁷² Тихон Задонский. Письма келейные. Письмо 30 (О христианском отношении к миру). (http://www.golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_PKiN.htm).

⁷³ Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 23.

15. Исидор Пелусиот. Письма. Книга 2. (http://www.golden-ship.ru/load/i/isidor_pelusiot/pisma_tom_ii_isidor_pelusiot/406-1-0-1454).
16. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.
17. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007.
18. Керженцев П.М. Творческий театр. М.: ВЦИК, 1919.
19. Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М.: Экономика, 1993.
20. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993.
21. Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.
22. Лейрис М. Сакральное в повседневной жизни // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004.
23. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991.
24. Максимов С.В. Бродячая Русь Христа-ради. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1877.
25. Мартынов В. Конец времени композиторов. М.: Русский путь, 2002.
26. Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии // Философские сочинения. Paris: «La Presse Libre», 1982.
27. Мейерхольд В.Э. О театре // Мейерхольд В.Э. Статьи. Письма. Речи. Беседы. 1891–1917. Ч. 1. М.: Искусство, 1968.
28. Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения. (http://lib.uni-dubna.ru/search/files/phil_moss_victim/~phill_moss_victim.htm#2).
29. Отчник. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Избранные изречения святых отцов и краткие повести из их жизни. М.: Ковчег, 2008.
30. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008.
31. Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991.
32. Преподобный Исаак Сирий. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012.
33. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты: В 2-х тт. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.
34. Седакова О.А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008.
35. Сологуб Ф. Театр одной воли // Театр. Книга о новом театре: сб. ст. СПб.: Шиповник, 1908.
36. Терпеливая страдальца девица Василиса. М.: Типография Э. Лисснер и Ю. Роман, 1883.
37. Тихон Задонский. Письма келейные. (http://www.golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_PKiN.htm).
38. Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. (http://www.golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_SDomS.htm).
39. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.
40. Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А.В. Лебедева. М., 1989.
41. Франк С. Тайна личности. Непостижимое // Франк С. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
42. Хайдеггер М. Петь — для чего? // Райнер Мария Рильке. Прикосновение. Сонеты к Орфею. Мартин Хайдеггер. Петь — для чего? М.: Текст, 2003.

References (transliteration):

1. Anichkov E. Iz proshlogo kalik perekhozhikh. Zhivaya starina. SPb.: Tipografiya V.D. Smirnova. 1913. Vyp. 1–2.
2. Arto A. Teatr i ego dvoinik. Teatr Serafima. M.: Martis, 1993.
3. Batai Zh. Uchenik kolduna // Kollezh sotsiologii. SPb.: Nauka, 2004.
4. Brekht B. Teatr. P'esy. Stat'i. Vyskazyvaniya. V 5-i tt. T. 5/2. M.: Iskusstvo, 1965.
5. Bruk P. Pustoe prostranstvo. M.: Progress, 1976.
6. Gesiod. Raboty i dni // Gesiod. Raboty i dni. Teogoniya. Shchit Gerakla. M.: Librokom, 2012.
7. Grigorii Bogoslov. Slovo 30. O bogoslovii chetvertoe, o Boge Syne vtroe. (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=24>).
8. Grotovskii E. Ot Bednogo teatra k Iskusstvu-provodniku. M.: Artist. Rezhisser. Teatr, 2003.
9. Gumbrekht Kh.U. Proizvodstvo prisutstviya: chego ne mozhet peredat' znachenie. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2006.
10. Derrida Zh. Esse ob imeni. SPb.: Aleteiya, 1998.
11. Dyurkgeim E. Elementarnye formy religioznoi zhizni // Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya / Per. s angl., nem., fr.; Sost. i obshch. red. A.N. Krasnikova. M.: Kanon+, 1998.
12. Ivanov Vyach. Predchuvstviya i predvestiya. Novaya organicheskaya epokha i teatr budushchego // Ivanov Vyach. Rodnoe i vselenskoe. M.: Respublika, 1994.
13. Ignatii Bryanchaninov. Pis'ma k miryanam. (<http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=608>).
14. Ioann Zlatoust. Besedy na psalmy. (http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy_na_psalmy=48).
15. IsidorPelusiot.Pis'ma.Kniga2. (http://www.golden-ship.ru/load/i/isidor_pelusiot/pisma_tom_ii_isidor_pelusiot/406-1-0-1454).
16. Kaiua R. Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe. M.: OGI, 2003.
17. Kant I. Kritika chistogo razuma. M.: Eksmo, 2007.
18. Kerzhentsev P.M. Tvorcheskii teatr. M.: VTsIK, 1919.
19. Kostomarov N.I. Domashnyaya zhizn' i nrawy velikorusskogo naroda. M.: Ekonomika, 1993.
20. K'erkegor S. Strakh i trepet. M.: Respublika, 1993.

21. Levi-Stros K. Nепрiruchennaya mysl' // Levi-Stros K. Pervobytnoe myshlenie. M.: Respublika, 1994.
22. Leiris M. Sakral'noe v povsednevnoi zhizni // Kollezh sotsiologii. SPb.: Nauka, 2004.
23. Losskii V.N. Oчерk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. M.: Tsentr «SEI», 1991.
24. Maksimov S.V. Brodyachaya Rus' Khrista-radi. SPb.: Tip. t-va «Obshchestv. Pol'za», 1877.
25. Martynov V. Konets vremeni kompozitorov. M.: Russkii put', 2002.
26. Meier A.A. Zametki o smysle misterii // Filosofskie sochineniya. Paris: «La Presse Libre», 1982.
27. Meierkhol'd V.E. O teatre // Meierkhol'd V.E. Stat'i. Pis'ma. Rechi. Besedy. 1891-1917. Ch. 1. M.: Iskusstvo, 1968.
28. Moss M., Yuber A. Oчерk o prirode i funktsii zhertvoprinosheniya. (http://lib.uni-dubna.ru/search/files/phil_moss_victim/~phil_moss_victim.htm#2).
29. Otechnik. Svyatitel' Ignatii (Bryanchaninov). Izbrannye izrecheniya svyatykh ottsov i kratkie povesti iz ikh zhizni. M.: Kovcheg, 2008.
30. Otto R. Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym. SPb.: ANO «Izd-vo S.-Peterb. un-ta», 2008.
31. Prepodobnogo ottsa nashogo Avvy Dorofeya dushepoleznyya poucheniya i poslaniya. Izdanie Optinoi pustyni, 1991.
32. Prepodobnyi Isaak Sirin. Slova podvizhnikheskie. M.: Izd-vo Sretenskogo monastyrya, 2012.
33. Svyatitel' Ignatii (Bryanchaninov). Asketicheskie opyty: V 2-kh tt. T. 1. M.: Izd-vo Sretenskogo monastyrya, 2010.
34. Sedakova O.A. Slovar' trudnykh slov iz bogosluzheniya: Tserkovnoslavyano-russkie paronimy. M.: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 2008.
35. Sologub F. Teatr odnoi voli // Teatr. Kniga o novom teatre: sb.st. SPb.: Shipovnik, 1908.
36. Terpelivaya stradalitsa devitsa Vasilisa. M.: Tipografiya E. Lissner i Yu. Roman, 1883.
37. Tikhon Zadonskii. Pis'ma keleinye. (http://www.golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_PKiN.htm).
38. Tikhon Zadonskii. Sokrovishche dukhovnoe, ot mira sobiraemoe. (http://www.golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_SDomS.htm).
39. Terner V. Simvol i ritual. M.: Nauka, 1983.
40. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov / Pod. red. A.V. Lebedeva. M., 1989.
41. Frank S. Taina lichnosti. Nepostizhimoe // Frank S. Sochineniya. Mn.: Kharvest, M.: AST, 2000.
42. Khaidegger M. Pet' — dlya chego? // Rainer Mariya Ril'ke. Prikosnovenie. Sonety k Orfeyu. Martin Khaidegger. Pet' — dlya chego? M.: Tekst, 2003.