Гурьянов И.Г.

**Политические измерение «реального» символа в неоплатонизме и в христианстве: интерпретации и попытки синтеза традиций[[1]](#footnote-1).**

В исследовании В.В. Петрова рассматривается такое понимание символа в богословии, когда то, что символизируется, полагается истинно присутствующем в символе[[2]](#footnote-2). Впервые богословие символа обосновывается у Ямвлиха (далее получает развитие у Прокла, Саллюстия, Юлиана). «Символами» он называл чувственно данные и материальные предметы и действия, относящиеся к теургической практике. Причина разработки учения: в отличие от более ранних неоплатоников отрицал возможность восхождения к Единому посредством одной философии, без теургии. В Ареопагитиках природа христианского богослужения схожа с теургией у неоплатоников – следовательно, можно говорить и о наследовании данного понимания «символа». У К. Ранера и Г. Фортгримлера – типологическое сходство с тем же учением о символе.

Полемика с Мейендорфом и Уэшем, которые понимают символ в Ареопагитиках как пустой знак. Из чего они делают вывод о гностическом характере этих текстов: воплощение божественного Логоса есть просто «символ» для созерцающего ума (как философское умозрение у неоплатоников). По Петрову, в «О церковной иерархии» другая логика повествования: сначала описывается чувственно воспринимаемая сторона обряда, а потом происходит истолкование истинного смысла Таинства. Символы не отсылают к высшей реальности; напротив, **следуя тексту**, «священноначальник умножает и раздает единство **посредством символов**» и т.д.

Можно увидеть прототипичность неоплатонической триады «пребывание – выхождение – возвращение» во многих христианских **таинствах**, как они описываются в Ареопагитиках. Например: преломление хлеба есть **символ** исхождения единого во множественность, а единотворящее причащение – символ возвращения к единому Богу.

**Охранительная функция символов**. Цель: скрыть знание от недостойных и неготовых к божественной истине. Подчеркивается **неподобность** символов сокрываемой им истине – так, согласно Ямвлиху и Юлиану, писали неопифагорейцы. Вычурность таких символов сродни использованию мифов в философии – вопрос остро дискуссионный для всей античной философии. Все это выливается в апофатическое богословие. В той же дискуссии о мифе формулируется позиция, согласно которой при описании запредельного (например, богов) «нелепое» важнее «величественного», так как указывает на необходимость толкования; согласно Юлиану, «возвышенные» описания все еще оставляют возможность представлять богов подобными людям. Дионисий пишет, что прекрасное может вынудить задержаться на «тюпосе» как на истине. А небесные сущности измышляются посредством «неподобных подобий». Так сохраняется важная еще для платонизма максима: необходимо устремляться в созерцании от явленного к сверхмирному.

**Анагогическая функция символа**. Цель: возводить несовершенные умы к божественному, которое они не могут воспринять непосредственно. Эта чувственно воспринимаемая естественная «завеса» для божественного света – по божьему промыслу «свойственна» для нас, т.е. обладает такой же чувственно-телесной природой, как наши тела и органы восприятия. Но в то же время чувственные символы «прирастают» к таинствам. Важен модус: уйти от чувственного и материального к божественному и умопостигаемому.

**Символ как соделывание незримого присутствующим**. Таково историческое событие Боговоплощения, так же функционируют символы при Евхаристии. Для Дионисия важны параллели с ритуалом: ведь священник действительно снимает покров со святых даров, делая их зримыми. Далее говорится, что он «делает явленным дары и разделяет их единство во множество» - то есть раздает их. Таким образом, незримое должно действительно присутствовать в зримом символе, чтобы с ним могло произойти превращение (как у неоплатоников: Единое – во множественное – вновь в Единое). При этом священник уподобляется Христу на Тайной Вечере.

У Юлиана тоже есть рассуждение, что воспроизведение действий богов при драматической постановке мифов сообщает истину (она «вливается в уши») тем, кто неспособен ее постичь в непосредственном созерцании («в чистоте»). По Петрову, Юлиан имеет в виду и этику, и мистериальную практику. Кроме того, у Юлиана и Ямвлиха говорится, что такое божественное «исцеляет не только души, но и тела». Петров говорит, что у Плотина и Порфирия было немыслимо единение с богами через телесное бытие (данное в символах и мифах). По Ямвлиху, напротив, умственное действие зависит от нас, а единение с божеством в теургии – единственно подлинное; даже когда мы не мыслим, символы действуют, так как «неизреченная сила богов» признает «свои образы» без участия нашего мышления. В «О мистериях» Ямвлих пишет, что сам Демиург и Отец «послал сюда» удивительные знаки, посредством которых превосходящее всякий образ отпечатлевается в образах. По Дионисию, священнические порядки суть образы божественных энергий, их порядка. Такое священнодействие не имеет ничего общего с актерством. И у Дионисия, и в теургиях незримое символизируемое присутствует в чувственно воспринимаемом символе.

Ранер, по Петрову, отталкивается не от неоплатоников, а от философии Гегеля (NB: Гегель был одним из инициаторов изданий Прокла и Плотина). Ранер полемизирует с протестантским пониманием символа у Тиллиха: у последнего большая часть символов объявляется «указывающими» (тождественны знакам), и лишь некоторые суть символы «первого уровня» (Бог, некоторые природные и исторические объекты). Для Ранера символ есть самопроявление некоторой реальности в ином. Например, множественное материальное бытие манифестирует и символизирует Начало, от которого и произошло; Начало принципиально иного уровня. Эта самореализация в ином необходима для самого символизируемого – так у Гегеля Бытие переходит в Инобытие. Также тело есть символ души; оно «делает» душу присутствующей в чувственно-материальном. **Диалектика зримого-незримого разрешается через присутствие.**

Форгримлер развивает учение Ранера. Реальный символ – это такой символ, в котором реальность того, что символизируется, истинно присутствует в символе. Поэтому реальный символ действительно выражает символизируемое (есть онтологическая связь). Знак же относится к обозначаемому произвольным и внешним образом. Поэтому Бог может быть явлен только в реальных символах – это не произвол воображения человека, а реальное присутствие (действительно похоже на Ареопагитики и поздних неоплатоников). Он описывает католическое понимание отношений Бога и человека способом схожим с неоплатонической триадой «п-в-в». **Интересно, что** Форгримлер пишет о религии Древнего Египта, где изображения богов были, «как живые», чтобы божество присутствовало в них и через них действовало в мире. Там же про то, что священные тексты других религий могут быть поняты и истолкованы через событие Христа, могут быть боговдохновенны.

В выводах Гегель предстает у Петрова точкой разрыва с неоплатоническим пониманием символа как того, в чем может присутствовать незримое. Скорее Гегель в измененной форме транслировал соответствующее учение: манифестации умопостигаемой реальности (бытия) в мире материальном и чувственном (инобытие) стало пониматься в понятийном и онтологическом, а не в теургическом ключе. Но в специальном понимании «символа» Гегель, видимо, следует кантовому словоупотреблению.

Рассмотрим, может ли история интерпретаций «реального» символа быть эвристическим инструментом для анализа политического измерения тех произведений, где прямо о символе не говорится. Астрологические идеи виднейшего представителя флорентийского неоплатонизма Марсилио Фичино хорошо изучены, также как и их роль в образно-символической легитимации власти Медичи во Флоренции и укреплении интеллектуального влияния самого флорентийца на современников. Отправной точкой большинства исследований служит тезис об установке флорентийца на синтез неоплатонических идей и христианской ортодоксии. Однако противоречивость высказанных им положений, равно как и занятая им впоследствии позиция безоговорочного осуждения прорицательной астрологии (в полемике с Пико и Полициано) не позволяет вполне понять природу сущностей, транслирующих определенные астральные влияния. В «О жизни» (III.17.35–36) для **радости и** **крепости тела** (**laetitia roburque corporis**) Фичино предлагает использовать образ юной Венеры с яблоками и цветами в руках, одетой в белое и желтое (Veneris imaginem puellarem, poma floresque manu tenentem, croceis & albis indutam). Похожий образ Венеры есть в «Пикатрикс»: «Forma mulieris capillis expansis & super ceruum equitantis in eius manu dextra malum habentis in sinistra vero flores et eius vestes in coloribus albis» [«Изображение женщины, с распущенными волосами и на олене сидящей, в правой руке яблоко имеющей, а в левой цветы, и одежды белого цвета»].

Еще Френсис Йейтс высказала предположение, что флорентиец имеет в виду главным образом планетные талисманы и те способы обращения с ними, которые относятся не к «демонической», а, по выражению Уокера, к «спиритуальной» магии, которая действует через spiritus mundi, добывая его главным образом путем подбора растений, металлов и т.д., но также и при помощи талисманов, которые обращены к звездам как к космическим, т.е. естественным, силам, а не как к демонам. Она же отмечает отсылки Фичино к «Summa contra gentilis» Фомы: сила талисманов исходит прежде всего не от образов, а от материала, из которого они сделаны. В итоге Фичино пишет, что если они делаются под влиянием гармонии, схожей с небесной гармонией, то их сила от этого возрастает. Согласно Ф. Йейтс, с помощью «всяческих ухищрений» и оговорок Фичино лишь пытался оправдать свою талисманную магию.

Однако британская исследовательница герметической традиции не учитывает, что в финале той же главы (III.18.162–164) Фичино утверждает, что безопасней (tutius) доверится лечебным средствам, чем образам, поскольку те причины/логосы (rationes), которые дают образам небесную силу (potestas coelestis) более действенны в лекарствах. (Denique tutius fore arbitror medicinis quam **imaginibus** se committere; rationesque a nobis de potestate coelesti pro imaginibus assignatas in medicinis potius quam in figuris efficaciam habere posse). Речь идет о harmonia coelestis, которая единственная вливает в материю virtus – некое положительное качество из морального и медицинского словаря эпохи (materiae virtutem infuderat).

Ф. Йейтс сводит все написанное Фичино к «ухищрениям», цель которых оправдать талисманную магию в духе Пикатрикса. И все же между старой и новой магией существует полная преемственность. Обе (и магия Фичино и «тарабарщина») основаны на одинаковых астрологических предпосылках; обе используют талисманы и заклинания; обе они являются пневматической магией, то есть считают spiritus проводником идущих сверху вниз влияний. Наконец, обе они включены в разработанный философский контекст. Как часть философии подана магия в "Пикатрикс"; естественная магия Фичино принципиально связана с его неоплатонизмом.

**Однако, как показал Б. Копенхейвер, то, что Фичино так подробно пересказывает известные ему мнения египтян и халдеев о талисманах и стяжании астральных влияний в целом соответствует последовательности аргументации в схоластических жанрах: в финале же Фичино явно делает выбор в пользу лекарств, а не образов.** То есть разговор об образах Венеры, Меркурия, Солнца помещен в медицинский контекст, но из этого не следует что за их «эффективностью» стоят те же механизмы, что и за действием лекарств. Скорее флорентиец предостерегает от такого отождествления; и все же настойчиво использует астрологические образы.

В «О жизни» (II, 14–15) Венера и Меркурий выступают как некие персонифицированные фигуры, рассказывающие ученым-старцам о тех «благах», которые они могут им дать. При этом Меркурий перебивает речь Венеры. Он говорит, что ей – вечной девушке - нечего делать со старцами, а им с ней. И она ничего не может сделать с речью (sermones), которая принадлежит Меркурию, так же как и старцам, и с логосом (ratio). Есть 5 чувств, соответствующих телу, и 5 логосов/причин – вот почему у человека 5 возрастов. Первые два возраста влекутся более чувствами, чем разумом – и им покровительствует Венера, остальным – Меркурий. Меркурий подчеркивает, что он говорит еще и в защиту Дианы, поскольку у него два языка [*пример трансгрессии телесного устройства – И.Г.*]. Одно вредоносное наслаждение (voluptas) Венера вливает в старцев, которое иссушает их, как если бы вставили скрытую трубку, высасывающую жизнь, пока не останется одна пустая оболочка. Меркурий восклицает: «Разве вы не видите, что Венера производит нечто молодое и наделяющее жизнь чувство из вашей материи»? (Nonne videtis quod Venus de materia vestra generat esse recens quiddam et vivum sensuque praeditum?). Обращаясь к ученым старцам он говорит, что Венера ворует их молодость жизнь и чувство от всего тела посредством наслаждения всего тела, производящего тело же целиком. Далее идут пищевые рекомендации о свежей пище. Она оказывает более здоровое воздействие, пока теплится врожденный ей жар. Несколько раз он называет Венеру проституткой (meretrix), потому что она всегда свежая и румяная. Как проститутка она любит благосклонность толпы, а не одиночек. Она ловит людей на крюк, ее обещания подобны песне Сирен. От нее защитит глаз Аргуса и щит Паллады.

**Итак, подобная репрезентация образа Венеры никак не может быть отождествлена с практиками талисманной магии. Однако ее можно сопоставить с фичиновым пониманием «духовного тела», опирающимся на неоплатонические представления о «реальном» символе.**

Так например, в главе «Каким способом ученые могут познать свои ум и придерживаться образа жизни, соответствующего духу» (III.14.27–32) Фичино прямо пишет о духовном теле: «Вы, конечно, знаете, что грубое тело питается четырьмя грубыми элементами. Узнайте же, что духовное тело (spirituale corpus) питается некими своими четырьмя тонкими элементами. Вино в нем соответствует земле, винные пары подобным образом занимают место воды, пение и звук опять же есть выражение воздуха, а свет представляет элемент огня. Итак, четырьмя дух питается, а именно: вином, говорю я, его парами, пением и подобным же образом светом»[[3]](#footnote-3). Таким образом, помещая данную сущность в медицинский контекст, он приписывает ей свойства, размывающие само основание деления на материальное и духовное. Но с точки зрения статуса «реального» символа в неоплатонической теургии присутствие материального в нематериальном может быть понято как инверсия отношений, подобных тем, на которых строятся таинства.

Остается открытым вопрос, как же манифестируется для нас та небесная сущность, природа которой отлична от материи дольнего мира, но все же может вместить ее в себя. Ответ может быть найден в знаменитейшем комментарии на платонов диалог «Филеб» Дамаския (во времена Фичино он приписывался Олимпиадору, подробней см.: Michael J.B. Allen Two Commentaries on the Phaedrus Ficino's Indebtedness to Hermias). Дамаский пишет: «Почему у Сократа столь великое почтение к именам богов? Или оттого, что имена издревле посвящены каждое определенному богу и нелепо посягать на незыблемое. Или оттого, что от природы имена сроднились с богами в соответствии с рассуждением в «Кратиле»? **Или оттого, что они [т.е. божественные имена] также являются звучащими изваяниями богов**, как говорит Демокрит».

Таким образом, именно имя оказывается той сущностью, которая способна вступать в «реальные» символические отношения с элементами материального мира. Можно сказать, что имя реально присутствует на двух уровнях мироздания: умопостигаемом и тварном – связывая их воедино посредством спонтанных действий ученого мужа, знающего о данных соответствиях. При этом часто они описываются столь избыточным языком и изобилуют таким большим количеством деталей, что наводят исследователей или на мысли о досужей литературной игре (что противоречит аутентичной системе жанров и контекстам рецепции трудов Фичино), или же о языческом нечестии автора. История рецепции неоплатонического учения о «реальном» символе позволяет по-другому взглянуть на политические последствия эрудитских практик символического наименования друзей и противников (конечно, такое исследование не может быть выполнено в отрыве от медико-астрологического дискурса эпохи, как было показано выше). Так, например, cognomen «Геркулес», данный Полициано, позволил Фичино заручиться его поддержкой в дискуссиях об ортодоксальности сочинения «О жизни».

1. Исследование выполнено в рамках проекта научно-учебной группы «Языки интеллектуальной культуры»: «Политическое измерение нелегитимного аргумента в науках о языке и тексте» (номер проекта 13-05-0037). [↑](#footnote-ref-1)
2. Петров В. В. «Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера) // Вестник ПСТГУ. 1: Богословие. Философия. 2010. Вып. 3 (31). С. 36–52. [↑](#footnote-ref-2)
3. De vita coelitus comparanda (3. XIV. 27–32): Scitis profecto crassum corpus crassis elementis quattuor ali. Scitote igitur spiritale corpus suis quibusdam tenuibus elementis quattuor enutriri. Huic enim vinum est pro terra, odor ipse vini vicem gerit aquae, cantus rursum et sonus agit aerem, lumen autem praefert igneum elementum. His ergo quattuor praecipue spiritus alitur: vino, inquam, eiusque odore et cantu similiter atque lumine. [↑](#footnote-ref-3)