

С.Л.Шараков

О ПОНЯТИИ ДУХОВНОГО СИМВОЛИЗМА В СИСТЕМЕ ЭПОХАЛЬНЫХ СТИЛЕЙ СИМВОЛИКИ

Статья посвящена теоретической проблеме художественной символизации. Автором вводится в научный оборот понятие «духовного символизма», позволяющее наиболее полно выявить характер и содержание символического строя произведения. Основное содержание исследования составляет анализ понятия «духовного символизма», его место в структуре христианского мирозерцания и в системе эпохальных стилей символики. Значительное внимание уделяется рассмотрению понятий «христианский символизм», «средневековый символизм», «моральный символизм» в сравнении с «духовным символизмом». На основании анализа «духовного символизма» устанавливается, что это понятие наиболее полно охватывает содержание и границы христианского символического мирозерцания, а также говорится о том, что этот стиль символики в художественной форме был выражен в творчестве русских писателей Нового времени.

Ключевые слова: духовный символизм, христианский символизм, средневековый символизм, моральный символизм, христианское символическое мирозерцание

Эпохальные стили и типы символики формировались внутри культурно-исторических эпох античности, средневековья, возрождения, Нового времени. С одной стороны, в этих культурах сохранялось представление о символе как универсальной разновидности знака, с другой стороны, изменения в сфере религиозной и философско-эстетической рождали различные принципы символического мирозерцания. так исторически складывались эпохальные стили символики.

Нас будет интересовать стиль христианской символики. Как пишет П.Гайденко, в христианстве, по сравнению с антропологией античности, изменяется значение внутренней жизни человека, в душе открываются такие глубины, которые оказываются для человеческого естественного разума недоступны: «Именно потому, что человеческая душа оказывается вознесенной над всем космическим бытием и незримыми нитями связанной с трансцендентным Богом, возникает особая ее глубина, ее бездонность, которая была неведома античному язычеству <...>. Глубины “внутреннего человека”, скрыты даже от него самого, они не могут быть постигнуты силами естественного разума и открыты полностью только Богу» [1, с. 354-355].

Так как глубины *внутреннего человека* не постижимы вполне для света *естественного разума*, а познание себя, своей души, оказывается важнейшим делом на пути спасения, возникает потребность в символическом мирозерцании, которое было бы направлено на внутренний мир человека. Представление о «надмирности» души и представление о том, что природа не самодостаточна, что она создана для человека, а значит познается в отношении внутреннего мира человека, и стали основанием появления нового типа символизма, который Гайденко, наряду с другими исследователями, называет «моральным символизмом» [2, с. 257].

Мы, со своей стороны, предлагаем называть родившийся в христианстве новый тип символического мирозерцания *духовным символизмом*.

Насколько нам известно, в исследовательской литературе данное понятие не использовалось. В связи с этим, следует обосновать его введение в научный оборот.

На наш взгляд, понятие *духовный символизм* помогает осмыслить и выявить специфику христианского символизма, помогает ясно обозначить его отличие от других типов символизации. Понятия же «христианский символизм», «моральный символизм», «средневековый символизм» представляются нам по разным причинам недостаточными.

Определение *христианский символизм* настолько широко, что вбирает в себя все способы и области символизации, принятые в христианстве. Так, например, говорят о *типологическом символизме* как методе истолкования Ветхого Завета в свете Христовой истины, а также соотношения небесной и земной иерархий [3, с. 44-45]. Образы Ветхого Завета при этом прочитываются как прообразы Иисуса Христа. Особое место занимает богослужебный или *литургический символизм*, когда то или иное богослужебное действие символизирует события Священной истории, тайны Домостроительства Бога, тайны и порядок духовного совершенствования [4, с. 154-184]. Поэтому, когда речь идет о *христианском символизме*, как правило, имеется в виду христианское содержание символа, христианский предмет символизации. Но содержание и предмет сами по себе не указывают на специфику христианского символизма.

В понятии *средневекового символизма* стирается принципиальное для нашего исследования различие между принципами символизации, как они сложились на христианском Востоке и на христианском Западе. В подтверждение приведем типичное высказывание: «На Западе и на Руси сущность средневекового символизма была в основном одинакова...» [5, с. 163].

Определение *моральный символизм* уже ближе к главному отличительному свойству христианской символизации, так как сосредотачивает внимание на внутреннем мире человека, на *внутреннем человеке*. Но слово *моральный* связано с понятием нравственности, которая являет собой только верхний слой внутреннего мира человека.

Слово же *духовный*, представляется, точно передает существо христианского символического мирозерцания. Но и здесь требуется разъяснение. А.В.Моторин в книге «Теория русской словесности» прослеживает историю осмысления слова «духовности» в русской словесности XVII—XIX вв. и дает такое определение: «Итак, духовность человека — это состояние бесплотной человеческой души, так или иначе взаимодействующей с входящим в нее через *в-дохновение* сверхчеловеческим "духом", будь он добрым или злым, божественным или демоническим» [6, с. 22]. Здесь духовное противопоставляется природному, «плотскому». И уже в зависимости от характера духовности предлагается говорить о различных, часто противоборствующих направлениях духовности [6, с. 20]. Такое понимание «духовного», повторимся, достаточно распространено, в том числе, и в христианской письменности последних веков. Встречается оно и в святоотеческой письменности, когда речь идет об устройении человека, то есть о статической характеристике человека. Так говорится о трихотомии (дух-душа-тело) или о дихотомии (душа-тело). Но в целом св. Отцы понимают под *духовностью* нечто иное, так как выражают через это понятие динамику внутренней жизни, и уже тогда речь идет о духовном возрасте души, ее состояниях. Вот что пишет св. Игнатий (Брянчанинов): «Они (Св. Отцы. — С.Ш.) говорят, что человек может быть в трех состояниях: в естественном, нижеестественном или чрезуестественном и вышеестественном. Эти состояния иначе называются: душевное, плотское, духовное. Еще иначе: пристрастное, страстное, бесстрастное. Нижеестественный, плотской, страстный есть служащий вполне временному миру, хотя бы он и не предавался грубым порокам. Естественный, душевный, пристрастный есть живущий для вечности, упражняющийся в добродетелях, борющийся со страстями, но еще не получивший свободы, не видящий ясно ни себя, ни ближних, а только гадательствующий как слепец, ощупью. Вышеестественный, духовный, бесстрастный есть тот, кого осенил Дух Святой, кто, будучи исполнен Им, действует, говорит под влиянием Его, возносится превыше страстей, превыше естества своего. Такие — точно свет миру и соль земли, - видят себя и ближних; а их увидеть может только подобный им духовный» [7, с. 445-446]. Главное, на что следует обратить внимание в определении св. Игнатия, слово *духовный* относится здесь не к статическому разделению дух-душа-тело, а к динамическому различению состояний души. Начиная от апостола Павла, в святоотеческой письменности говорится о духовном возрасте души, которая возрастает от *духовного младенца до совершенного возраста*, когда христианин стяжает ум *Христов*.

Вне *духовного, благодатного* состояния человеку доступно состояние *душевное* или *естественное*, которое предполагает и борьбу со страстями, и направленность на *духовное*, но, вместе с тем, которое, не имея бесстрастности *духовного* состояния, характеризуется смешением света и тьмы, добра и зла. Из *душевного* или *естественного* разума создаются художественные и научные произведения.

Само по себе *духовное* видение *духовного* мира не является символическим, так как здесь отсутствует чувственное движение. *Духовный символизм* рождается как боговдохновенное слово, в котором о *духовном* говорится посредством реалий видимого мира, когда в событиях истории, в вещах, в природных явлениях раскрывается их *духовный* смысл. Образцы *духовного символизма* мы находим в книгах св. Писания Ветхого и Нового Заветов, а также в святоотеческой письменности, которая в существе своем есть осененное благодатью Св. Духа толкование св. Писания. О круге знания и о, по сути дела, *духовном символизме* пишет св. Григорий Палама: «Поистине ради несовершенных в знании надлежало, чтобы явное мира предшествовало невидимому Божию, как и символическое богословие закона было преподавано погруженным в чувственность людям, сперва через чувственные знаки. Но опять же, как иные из совершеннейших благоудостоились истинного богопознания и помимо символической прикровенности, так есть узревшие и невидимое Бога (Рим. 1: 20), каковы Моисей, Павел и им подобные, хотя к пониманию Его и они ведут нас доступным для нас образом, от зримого» [8, с. 287].

Так как целью боговдохновенного слова является спасение человека, то и средоточие *духовного символизма* заключается в символической связи видимого мира и внутреннего мира человека или *внутреннего человека*. *Символизм внутреннего человека* раскрыт в творениях прп. Макария Великого и других Отцов. Т.Миллер основу символического мирозерцания прп. Макария видит в аналогии внешнего и *внутреннего человека*, а также в аналогии событий внутреннего мира и событий истории: «Аналогия внешнего и внутреннего человека, восприятие души как целостного человека, а не как простой суммы качеств, делало необходимым уподобление душевной жизни и жизни телесного человека. Учитывая, что христианская антропология освобождала саму «телесность» от фатальной подчиненности космическим законам и делала ее способной к преображению, воскресению, обожению, мы не удивимся тому, что жизнь души в беседах преподобного Макария описывалась по аналогии не с биологическими процессами, а с исторической судьбой человечества, которая понималась как путь избавления человеческой природы от власти вещества, материи; этот путь начинался с преступления Адама, которое подчинило весь человеческий род веществу, то есть смерти, и завершался Боговоплощением — соединением человеческой природы с Божественной в личности Иисуса Христа и освобождением от уз смерти. При опрокидывании этой общей схемы на «внутреннего человека» жизнь души представлялась как развитие, начинающееся с подчинения греху и ведущее к воскресению души. Внутренний человек, как и внешний, признавался носителем своей собственной природы, своего собственного тела, а его жизненный путь — буквальным повторением ветхозаветных и новозаветных событий» [9, с. 252-253]. В целом верное описание исследователем *духовного символизма*, тем не менее, на наш взгляд, требует ряда уточнений. Это касается синонимических понятий «аналогия» и «типологическое соответствие», а также мысль о жизненном пути как буквальном повторении ветхозаветных и новозаветных

событий, выражение «опрокидывание общей схемы» на внутреннего человека. Все это в целом привносит в *духовный символизм* момент аллегоризма, так что символическое мирозерцание видится как интеллектуальный труд отыскания аналогий по какому-то общему признаку. Отцы же исходили не из стратегии поисков аналогий, а из духовного видения целостности мира — видимого и не видимого. Прп. Максим Исповедник пишет о единстве мира о тождестве самим себе и друг другу видимого и невидимого мира: «При всем том, мир — един и не разделяется вместе с частями своими; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости, он упраздняет различие их, происходящее от природных особенностей этих частей. Ведь они, неслиянно чередуясь, являются тождественными самим себе и друг другу, показывая, что каждая часть может входить в другую, как целое в целое» [4, с. 159]. Св. Игнатий, со своей стороны, добавляет, что разделение единого бытия на мир видимый и не видимый условно и является последствием грехопадения: «Мы упомянули выше о мирах видимом и невидимом. Это понятие — относительное. Оно образовалось в нас из состояния падения, в котором мы находимся, в котором называть очень естественно видимую нами часть создания Божия миром видимым, а невидимую — миром невидимым. В сущности, этого разграничения нет» [10, с. 662-663].

В научной литературе точное понимание соотношения земного и небесного мы находим у Д.С.Лихачева: «С точки зрения древнерусского автора, в мире существует вечная соотнесенность двух миров — божественного и земного. Земной, временный мир имеет вневременный, надмирный смысл. Смысл этот не абстрактный, не вносимый в него человеческой мыслью, а с точки зрения средневекового писателя, как бы вполне конкретный, реально существующий» [5, с. 271].

Таким образом, *духовный символизм* для носителей Духа — это средство выражения, передачи духовного видения. В этом смысле все содержание св. Писания, которое *сказал Святой Дух*, — в полноте историй, событий, образов, имен и т.д. — написано для того, чтобы ввести человека в духовное пространство его души, в которой только и открывается духовный мир с его законами и порядком. Так через чтение Писания, молитву, исполнение заповедей и жизнь в Церкви христианин начинает постигать основы и порядок духовной жизни, порядок пути спасения. Приведем слова святого Макария Великого, в которых раскрывается сущность *духовного символизма*: «Итак, если было написано о различных войнах, то написано таинственно о теперешних невидимых войнах духов зла, бываемых против души; или было сказано о некоторых историях из-за бываемых ныне душе тайн, или много других слов сказал в Писаниях Дух Святой, как о городах и о некоторых вещах. Все было написано ради теперь бываемого в душе. И хотя тогда они происходили в видимости поистине, но Дух Святой беря предлоги от всех видимых, сказал о ныне имеющих случиться в душе» [11, с. 153]. О том же, в форме определения, пишет св. Игнатий: «Ветхий Завет, — в нем истина изображена тенью, и события со внешним человеком служат образом того, что в Новом Завете совершается во внутреннем человеке...» [12, с. 278].

Итак, под *духовным символизмом* понимается узрение в событиях мира видимого духовных законов, по которым складываются события духовной жизни, события, происходящие во *внутреннем человеке*. Полное, достоверное ведение этих законов и событий открыто преображенным уму и сердцу, так что только совершенные в духовном познании могут постигать духовную сущность событий мира видимого.

Для художественного метода русских писателей Нового времени, в частности, в А.С.Пушкина, Н.В.Гоголя, Ф.М.Достоевского, свойственен *духовный символизм*. Он рождается как художественное выражение стремления писателей к евангельской Истине. Но критерием истины здесь становится не полнота духовного опыта, доступная человеку святой и праведной жизни, а полнота христианского символического мирозерцания, явленная в Св. Писании и творениях Отцов Церкви.

1. Гайденко П. Понятие времени в Античности и в Средние века // Космос и душа. учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 321-390.
2. Гайденко П. Понимание природы и трактовка естествознания в Средние века // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время (Выпуск второй). [Исследования и переводы]. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 240-317.
3. Амфилохий (Радович), митрополит Черногорско-Приморский. История истолкования Ветхого Завета. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 264 с.
4. Максим Исповедник. Мистагогия // Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 154-184.
5. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. 360 с.
6. Моторин А.В. Теория русской словесности. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2013. 300 с.
7. Игнатий Брянчанинов, святитель. Полное собрание писем: В 3 т. Т. 2: Переписка с монашествовыми. М.: Паломник, 2011. 704 с.
8. Григорий Палама, святитель. Триады в защиту священнобезмолствующих. СПб.: Наука, 2007. 429 с.
9. Миллер Т. Византийская экзегеза // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 2001. С. 204-253.
10. Игнатий Брянчанинов, святитель. Слово о человеке // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. / Общ. ред. О.И.Шафранова. 2-е изд., испр. и доп. Творения: В 5 т. Т. 2. М.: Паломник, 2011. С. 647-702.
11. Макарий Египетский, преподобный. Творения. М.: Паломник, 2002. 640 с.
12. Игнатий Брянчанинов, святитель. Аскетические опыты // Полное собрание творений и писем: в 8 т. / Общ. ред. О.И.Шафранова. 2-е изд., испр. и доп. Творения: В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2014. 656 с.

References

1. Gaydenko P. Ponyatie vremeni v Antichnosti i v Srednie veka // Kosmos i dusha. ucheniya o vselennoy i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka (issledovaniya i perevody). M.: Progress-Traditsiya, 2005. S. 321-390.
2. Gaydenko P. Ponimanie prirody i traktovka estestvoznaniya v Srednie veka // Kosmos i dusha. Ucheniya o prirode i myshlenii v Antichnosti, Srednie veka i Novoe vremya (Vypusk vtoroy). [Issledovaniya i perevody]. M.: Progress-Traditsiya, 2010. S. 240-317.
3. Amfilokhiy (Radovich), mitropolit Chernogorsko-Primorskiy. Istoriya istolkovaniya Vetkhogo Zaveta. M.: Izdatel'skiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2008. 264 s.
4. Maksim Ispovednik. Mistagogiya // Maksim Ispovednik. Tvoreniya: V 2 kn. Kn. 1. Asketicheskie i bogoslovskie traktaty. M.: Martis, 1993. S. 154-184.
5. Likhachev D.S. Poetika drevnerusskoy literatury. M.: Nauka, 1979. 360 s.
6. Motorin A.V. Teoriya russkoy slovesnosti. Velikiy Novgorod: NovGU im. Yaroslava Mudrogo, 2013. 300 s.
7. Ignatiy Bryanchaninov, svyatitel'. Polnoe sobranie pisem: V 3 t. T. 2: Perepiska s monashestvuyushchimi. M.: Palomnik, 2011. 704 s.
8. Grigoriy Palama, svyatitel'. Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh. SPb.: Nauka, 2007. 429 s.
9. Miller T. Vizantiyskaya ekzegeza // Patristika. Novye perevoda, stat'i. Nizhniy Novgorod: Izdatel'stvo bratstva vo imya svyatogo knyazya Aleksandra Nevskogo, 2001. S. 204-253.
10. Ignatiy Bryanchaninov, svyatitel'. Slovo o cheloveke // Polnoe sobranie tvoreniy svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova: V 8 t. / Obshch. red. O.I.Shafranova. 2-e izd., ispr. i dop. Tvoreniya: V 5 t. T. 2. M.: Palomnik, 2011. S. 647-702.
11. Makariy Egipetskiy, prepodobnyy. Tvoreniya. M.: Palomnik, 2002. 640 s.
12. Ignatiy Bryanchaninov, svyatitel'. Asketicheskie opyty // Polnoe sobranie tvoreniy i pisem: v 8 t. / Obshch. red. O.I.Shafranova. 2-e izd., ispr. i dop. Tvoreniya: V 5 t. T. 1. M.: Palomnik, 2014. 656 s.

Sharakov S.L. About the concept of spiritual symbolism in the system of styles symbolism. The article is devoted to the theoretical problem of artistic symbolization. The author introduces into the scientific circulation the concept of "spiritual symbolism", which makes it possible to reveal most fully the character and content of the symbolic structure of the composition. The main content of the study is the analysis of the concept of "spiritual symbolism", its place in the structure of the Christian world outlook and in the system of epochal styles of symbolics. Considerable attention is given to the concepts "Christian symbolism", "medieval symbolism", "moral symbolism" in comparison with "spiritual symbolism". On the basis of the analysis of "spiritual symbolism", it is established that this concept most fully embraces the content and boundaries of the Christian symbolic world outlook and that this style of symbolism in an artistic form was expressed in works of Russian writers of Modern times.

Keywords: spiritual symbolism, Christian symbolism, medieval symbolism, moral symbolism, Christian symbolic world outlook.

Сведения об авторе. С.Л.Шараков — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Новгородский музей-заповедник. Филиал «Дом-музей Ф.М. Достоевского»; ssharakov@yandex.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 25.03.2018.