УДК 821.161 (+82.01)

М.В.Первушин, А.Н.Рыженков

ФЕНОМЕН ЧУДА В АГИОГРАФИИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СОВРЕМЕННОГО ОСМЫСЛЕНИЯ (НА ПРИМЕРАХ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА)

Рассматривается феномен чуда с точки зрения возможностей его современного осмысления. Несмотря на довольно частые обращения к лингвокультурологической проблематике в современных гуманитарных исследованиях, собственно философский подход к феномену чуда сейчас остается, по большому счету, не очерченным. Должным образом не выяснены ни его онтологический статус, ни внутреннее строение. Необходимо в общих чертах выяснить онтологический топос чуда, определить его принципиальный «адрес» в бытии. У древнерусского человека принципиальные способы категоризации бытия были совсем другие, но в данном случае для нас речь идет именно о собственной позиции в диалоге эпох, собственный путь к пониманию сути дела. Обработка герменевтического круга посредством такого подхода позволила в определенной мере освежить устоявшийся репертуар исследований древнего агиографического наследия, внести в него некоторый элемент метаисторического постижения.

Ключевые слова: древнерусская литература, агиография, житие, онтология, герменевтика, топос, бытийность, чудо, феномен чудесного

Описание чуда, многочисленных проявлений чудесного является одним из непременных элементов как средневековой агиографической литературы в целом, так и древнерусской агиографии. Очень часто рассказы о чудесах предстают полноправными сюжетными линиями не только в древних житиях, но и в летописях, сказаниях, повестях и т.п. Что же до ссылок на то или иное конкретное чудо, или хотя бы беглое упоминание о нем, то без них не обходится ни один древнерусский письменный источник.

Встречаемость таких апелляций к сфере чудесного удостоверяет веру в чудо, своеобразную, можно сказать, его «достоверность», как неотъемлемый компонент сознания древнерусского человека. Иллюстраций, которые бы подтверждали приведенные выше общие тезисы, можно подобрать сколько угодно. Однако бесспорность приведенных констатаций нисколько не скрывает некоторые реальные проблемы, касающиеся, прежде всего соотношения исторического и сущностного измерений самого «чудесного». Но вправе ли мы сегодня рассматривать и выделять «чудесные» мотивы нашей древней литературы с позиций объективистской отстраненности, для которой самый феномен чуда потерял непосредственную значимость? Вправе ли мы в этом смысле воспроизводить воспринятые по инерции установки позитивистской науки XIX—XX века? Или же, наоборот, исторически накопленный опыт осмысления «чудесного», актуален и в нынешние времена, и позволяет усматривать в сегодняшних исследованиях этой темы за древними, в том числе и древнерусскими, источниками, своеобразный герменевтический круг, где выяснения предмета рассмотрения той или иной степени является неотделимым от процесса собственного самоосознания?

Речь идет, конечно, не о перенимании нами сегодняшними представлений и мироощущения предков, — с другой же стороны, и не о набрасывании на своеобразный мир древних стереотипов современности. Речь идет именно об углублении понимания, причем углублении двунаправленном: если последовательное «освещение» феномена чуда концептуальными средствами современной гуманитарной науки способно помочь более четко выделить и глубже осмыслить те описания чудесного, которые находим в древней агиографической литературе, то, в свою очередь, учет принципов построения упомянутых древних описаний, присущей им внутренней логики несомненно убережет нас не только от опрометчивой модернизации, но и от слишком прямых, однoплановых способов обрисовки самого феномена чуда, каким он предстает в современном пространстве.

Как представляется, обработка посредством указанной модели герменевтического круга позволила бы в определенной мере «освежить» устоявшийся репертуар исследований древнего агиографического наследия, внести в него некоторый элемент метаисторического [1, с. 103] постижения. Поэтому, прежде всего, важно понять, что представляет собой феномен чуда с точки зрения возможностей его современного осмысления? И как вырисовывается в такой перспективе конкретное содержание древнерусского жития? Нижеследующие рассуждения представляют собой не более чем первый шаг в разработке указанной темы. Несмотря на довольно частые обращения к лингвокультурологической проблематике в современных гуманитарных исследованиях, собственно философский подход к феномену чуда сейчас остается, по большому счету, не очерченным; должным образом не выяснены ни его онтологический статус, ни внутреннее строение.

Начнем с попытки в общих чертах выяснить онтологический топос чуда, определить его принципиальный «адрес» в бытии. Заметим, что вопрос, интересующий нас в этом отношении касается не характера или степени реальности этих явлений, за которые их можно было бы с полным основанием именовать чудесными, а того региона бытия как такового, в котором чудо вообще может быть «прописано», где его в принципе можно надеяться найти. Конечно, при такой постановке вопроса многое зависит от способа категоризации самого бытия, который берется за основу.

На наш взгляд, ничего особенного здесь и не нужно придумывать: онтологический топос чуда может быть вполне отчетливо обозначен на контрастном фоне той, естественной и привычной для «новоевропейского» сознания категоризации бытия, которая исходит из деятельностного противопоставления субъекта объекту и координирует относительно этого противопоставления все другие ранги бытийности. Конечно, у древнерусского человека принципиальные способы категоризации бытия были совсем другие, но в данном случае для нас речь идет именно о собственной позиции в «диалоге эпох», собственный путь к пониманию сути дела. Этот путь должен быть одновременно и внутренне убедительным для нас самих, в нашем историческом здесь-и-теперь бытии, и достаточным для рефлексии в своей особенности, в своих границах, должное осознание которых делает практически неизбежным признание других, альтернативных путей и способов постижения того самого круга феноменов, того самого слоя человеческого опыта.

Таким образом, исходя из указанного подхода, прежде всего можем установить несводимость феномена чуда ни к чисто объективной, ни к сугубо субъективной области бытия. С одной стороны, чудо на то и чудо, что оно не вписывается в законы и горизонты объективного мира — хотя при этом и возникает как некоторая надобъективность, что-то более неопровержимое и невидимое, чем любая объективная реальность. Прежде всего этот статус чуда определяет его принципиальное противопоставление любым предметным произведениям, продуктам человеческой деятельности, материальным или идеальным.

Кроме того, чудо вообще не подлежит никаким производным от объективной активности способам постижения или оценки. Являя собой или, точнее, будучи явленным в видимых или вообще чувственных формах, аналогичных обычным формам объективной действительности (огнь, лик, звероподобные и человекоподобные образы, и др.), оно сразу же с предельной очевидностью демонстрирует свою «надмирную» суть. Если кто-то из героев, например, древней агиографии поначалу даже и путается, принимая чудесное видение за «потустороннюю» реальность (так, преподобный иконописец Алипий Печерский не сразу распознал, что «нѣкто уноша свѣтель», который вместо него начал писать икону — это ангел Божий [2, с. 596]), то такая путаница обычно быстро развеивается, и свидетель чуда оказывается пораженным его сверхъестественной правдой, красотой и величием — надо повторить, несравнимо безупречнейшее, чем любая «земная» реальность.

С другой же стороны, не сводясь к измерению чистой объективности, чудо так же не является и чем-то сугубо субъективным, то есть оно не может быть редуцированным к какому-либо из субъективных стремлений, творческих импульсов, предчувствий, желаний и т.п. Его с полным правом можно считать феноменом надсубъективным. Как образ любимого человека способен определять качество и характер нашего самочувствия и нашего восприятия мира, так и эйдос [3, с. 318-361] чуда — для тех, кто убежден в нем, — действуя словно усилитель всех внутренних вероятностей субъекта, формирует не только конкретный способ действия последнего, но и его взгляды, его моральное сознание, устои его веры, его отношение к собственному «я».

Обращаясь к чуду как к чему-то внешнему, человек, однако, находит в этом обращении самого себя, свою настоящую субъективность. Но пойдем дальше. Основываясь на упомянутом выше субъект-объектном способе категоризации бытия, можно утверждать несводимость онтологического плана чуда к «жизненной стихии первобытия» [4, с. 111], которая предшествует любому субъект-объектному взаимодействию, составляет необходимую основу этого взаимодействия, а также впитывает в себя ее последствия. Указанная область бытия, как нетрудно предположить, является не только неотъемлемым, а, по сути, основополагающим элементом той картины мира и того способа понимания бытия, утверждение которых было вызвано эпохой модерна. Вмешиваясь в окружающую среду, «человек не только выделяет... тем самым новые типы объектов и формирует относительно них собственную субъективность, но и неизбежно погружается в стихию все более глубоких и более тонких внутренних связей и взаимозависимостей “первичного” бытия» [4, с. 110] — связей и взаимозависимостей, по своему онтологическому статусу далеких от какой-либо рационализации.

Внутренне обогащая человеческую субъективность, порождая в ней новые и новые потребности, переживания и «необъяснимые» стремления, спровоцированные именно активной целенаправленной деятельностью — погружение в бытийную стихию одновременно неуклонно усиливает и разнообразит зависимость человека от неконтролируемых и непредсказуемых ею онтологических факторов, внезапное появление которых перед сознанием может, конечно, показаться и чем-то удивительным. Преимущественно как раз не в древние, а в новейшие времена, времена взбудораженной человеческой активности, люди неоднократно сталкиваются с такими вот «чудесами», которые воплощают неожиданные последствия и опыты их взаимодействия с миром. И активность эта постоянно интенсифицируется.

Вообще, в человеческой мысли последних столетий всегда было и остается немало оснований относить все то, что не укладывается в «прокрустово ложе» субъект-объектного взаимодействия, не сводится к этажной калькулятивной рациональности, с одной стороны, и не менее этажной субъективной интроспекции, с другой, к упомянутой бытийной стихии.

Упорное движение рассуждений в этом направлении обозначает немалое количество иррациональных, экзистенциональных концепций, всю без исключения «философию жизни» и тому подобное. Тем важнее подчеркнуть, что феномен чуда в точном его понимании не определяется и в этом стихийно-онтологическом (или собственно онтологическом, как сказал бы Хайдеггер, отличая «онтологическое» от «онтичного» [5, с. 6-7]) контексте. Не определяется — прежде всего, через такую несомненную черту настоящего чуда, как его

надмирность, неукорененность в бытии как таковом. Если постобъектная и постсубъектная бытийная стихия — это то, что на самом деле есть (и от чего, соответственно, зависит бытийная способность, сила реальности всего иного сущего), то чудо это, очевидно, то, чего быть не может — и что, однако, существует, несмотря на свою кажущуюся онтологическую невозможность.

Эту парадоксальность бытийного статуса чуда можно кратко выразить и иначе, указав на то, что оно является феноменом не только сверхъестественным, но, по сути, и надонтологическим: действительно, оно всегда как бы «зависает» над любым бытием, самим своим появлением ставя под сомнение не только самодостаточность тех или иных бытийных проявлений, тех или иных явлений, укорененных в бытии и насыщенных этим бытием, — но и саму убедительность аргументации «от бытия», от способности быть, как таковой. Е. Левинас свое время упрекал И.Канта за то, что защищаемая кенигсбергским философом классическая концепция трансценденции не предполагает «выхода из бытия» [6, с. 7] как такового: «Трансцендирующий субъект, трансцендирует внутри себя» [6, с. 263], — то есть внутри своей бытийности, а следовательно, и бытийности в целом. Тем временем «потусторонность» и «надмирность» чуда — это даже не возвращение к бытию того, что предварительно вроде бы выходило за его пределы, а просто приближение, свободное общение («заигрывание») с бытием того, что на самом деле им не является, не относится к его субстанции, имеет совсем другую природу. Таким образом, само появление чуда удостоверяет онтологически-трансцендентальный характер последнего. Из указанного следует целый ряд оппозиций онтологически укорененного и чудесного.

Если реальность, по известному выражению В.Дильтея, познается с сопротивления, которое она способна оказывать [7], то чудо, в принципе, является феноменом легким и безопорным. Чудесные дворцы и замки, как известно каждому, не имеют земного веса, под поступью волшебного существа не прогнется и былинка, грозные стены дрожат в воздухе, словно подвешенные, и неизвестно где окажутся в следующую минуту и т.п. [8, с. 336-340] Если же случается так, что именно под властью чудесных сил реципиент чуда оказывается не в состоянии пройти несколько шагов до святой иконы [2, с. 430] или, как воры у блаженного Григория, не могли сдвинуться с места и стояли неподвижно под непреодолимой тяжестью своей ноши [2, с. 532], — понятно, что и силы эти, и этот вес «не от мира сего» и что дело не в них самих по себе, а в том, зачем и ради чего они посланы.

Так же, если бытие — любое бытие как таковое — напрямую ассоциируется с неизбежностью, необходимостью, если в его глубинах, по словам поэта, «дышат почва и судьба» [9], то чудо, кроме того что легкое, еще и внутренне свободное. Оно появляется в бытийном мире, посреди его предельных напряжений, как образ непринужденности, свободы — действительно, появляется там, «где хочет». Так же, если бытие крепко, непобедимо, то чудо никакой «потусторонней» прочностью не отличается, если смотреть на него «земными» глазами. Оно может показаться и уязвимым, и пугливым. Но сама эта кажущаяся уязвимость, «уступчивость» чудесного видения может оказаться ловушкой для тех, кто слишком доверится своим сугубо бытийным интуициям.

Таким образом, уже на фоне достаточно общепринятых для современной культуры общих представлений о категоризации бытия нам, будем надеяться, удалось в какой-то мере очертить онтологический топос чуда — как феномена надобъективного, надсубъективного и онтологически-трансцендентального. Имея дело с довольно-таки смазанными на сегодняшний день определениями чуда как выявление «потустороннего» в «мирском» (иерофания), как «вторжение священного» [10, с. 17, 25; 16, p. 15] во время и пространство повседневной человеческой жизни, мы можем опираться на выше проработанные методологически основания, которые дают возможность учитывать смысловую перспективу исследуемой проблематики, ее категориальную определенность в общегуманитарном плане. Так, в частности, анализируя эмпирически констатированную неоднородность пространства появления сакрального [11, с. 22-27], мы, если движемся в указанном русле, получаем возможность подчеркнуть весьма существенные вещи.

Во-первых, упомянутая неоднородность не является тождественным объективному многообразию любых пространственных топосов. В сугубо объективном аспекте топика чуда является вообще неограниченной — чудеса, как об этом свидетельствуют и материалы древнерусской агиографии, могут случаться и на земле, и на небе, на суше и на море, в Святой земле, на Руси и в других местах. Настоящие пределы, вытекающие из утверждения указанной неоднородности, какими бы они ни были, не могут не быть одновременно и границами самого субъекта, вне соответствующих субъективных практик (хождение в церковь и на охоту, торги и молитва, вера и безверие, благочестивое и развратное поведение, и т.п.), каждой из которых присущи собственные возможности предметно-топографического обобщения мира.

Во-вторых, измерение общего в надсубъективном и надобъективном пространстве появления сакрального «снимается», теряет свою непосредственную актуальность. Мир чудес — это мир особого, даже точечного, мир своеобразных одухотворенных при-сущностей, каждая из которых сосредотачивает универсальный взгляд на человеческое бытие в конкретной точке своего явления (появления) здесь и теперь. Следовательно, перефразируя высказывание известного классика марксизма [12, с. 414], можно утверждать, что абстрактных чудес не бывает, любое чудо непременно конкретное. Соответственно, и знания о чудесах, осведомленность случаями их появления не может не быть конкретным знанием, а в то же время таким, что имеет надбытийный характер и в каком-то смысле подчиняет себе, словно обнимает, человеческую жизнь в целом.

По сути, такое знание и представляет собой основу того, что может быть названо мистическим опытом, — ведь мистика, как отмечал, в частности, А.И.Введенский, является образованием знаниевым: «Мистик... считает самого себя отнюдь не верующим в существование Бога, а тем, кто знает о его существовании, знает с такой же определенностью и непосредственностью, с какой он знает о существовании боли, от которого он страдает» [13, с. 45]. Чудо как иерофания именно и «призвано» оказать человеку такую уверенность, такого рода знание, невыводимое ни из религиозных переживаний как таковых, ни из догматов вероучения, тем более из каких-то теоретических обобщений относительно окружающего мира. Знание, с одной стороны, предельно неоднородное, особое, можно даже сказать, в каком-то смысле частичное, и вместе с тем такое, что для данной конкретной личности может изменить все, может заставить ее пересмотреть весь свой жизненный путь.

Продолжая данное рассуждение, следует подчеркнуть, что чудо и закон (как необходимое, существенное, повторяющееся отношение между явлениями) с обозначенной точки зрения, бесспорно, «получают прописку» в принципиально различных областях бытия. За это известный “законнический” скепсис относительно идеи чуда как идеи внутренне противоречивой и нелепой — зачем, мол, Богу «нарушать логику Им же сотворенного миропорядка, чтобы здесь-и-сейчас спасти конкретно-единичную личность, между тем как общий закон, по которому «люди гибнут всегда-и-везде, остается неизмененным» [14, с. 239], — как представляется, теряет свою силу. Если бытийное многообразие (упомянутая выше «неоднородность») мира, прежде всего мира человеческого важнее универсалистской схематики его построения, — а для христианства как религии любви дела стоят, бесспорно, так, — то это, нисколько не отменяя и не ослабляя действенность закона в области формальных и повторяющихся — при том что и существенных — отношений, одновременно побуждает всерьез считаться с теми онтологически-трансцендентальними пределами, которые обеспечивают пространство для действия совсем других принципов, воплощающих избыточность, «роскошь» Божественной любви, Божественного неравнодушия к судьбе человека.

К таким «пограничным» вопросам законности измерений отношений Бога с конкретным человеком следует, видимо, отнести и топику чуда. Вместе с тем, отдаляя друг от друга чудо и закон, прослеживаемое соотношение общего и особенного в «неоднородном» пространстве появления сакрального дает основания для вдумчивого сопоставления феномена чуда с такими образованиями, как совершенное искусство или цельная человеческая личность. По крайней мере, из достигнутого «наблюдательного пункта» мы можем подтвердить вывод С.С.Аверинцева относительно того, что «чудо направлено не на общее, а на отдельное, не на универсум, а на “Я”» [14, с. 238-239], — при том, что и общее, и универсальное незримо находятся в почве чуда, определяют самый способ его происхождения, как они определяют способ возникновения совершенного художественного образа или человеческой личности.

Показательные примеры, подтверждающие только что сказанное, находим и в древнерусской агиографии. Так, в одной из самых ярких рассказов Киево-Печерского патерика читаем о непутевом черноризце, который «являяся лжею и цѣломудръ ся творя, в тайнѣ же ядый и пиа и скврьно живый» [2, с. 484]. После смерти грешника тело его начало сходить таким страшным зловонием, «толмы въсмерьдѣся, яко же и безъсловесным бѣгати тоя печеры. Многажды же и вопль слышашеся горекь, как нѣции мучаще того» [2, с. 484-486]. Так вот, не удивительно ли, что даже такого «окааннаго» Господь, по фабуле патерикового рассказа, в конце концов радует — исключительно ради благоволения Своего к преподобным Антонию и Феодосии, которые, сверх всякого закона, лично «угодили» Ему своей святостью? Как «комментирует» этот акт Божественной милости сам святой Антоний в видении пресвитеру Онисифору, «смили мы ся душя брата сего, понеже... к вам обѣщахся, как всякь положеный здѣ помилованъ будеть, аще и грѣшень есть. Не суть ибо хуждьшии, иже съ мной зде в печерѣ отци, бывших прежде закона и по законѣ угодивших Богу» [2, с. 486].

Легко убедиться, что ведущая нить, которой мы стараемся придерживаться, вывела нас к проблемам, в основе которых топография чуда и вопросы его внутренней структуры оказываются связанными воедино. Существует, однако, вопрос сугубо структурного плана. Вопрос такой: что, собственно, есть чудо — явленное содержание чудесного феномена или само событие его появления, его заверения, появление перед людьми?

Если обратиться к древнерусским литературным источникам, складывается впечатление, что для древнерусского человека «чудом» являлось преимущественно само событие иерофании, именно откровение сакрального содержания, — но, обычно, без четкого отделения от этого содержания, в более или менее тесном сочетании с ним. Причем, что характерно, само событие чуда — хотелось бы подчеркнуть: даже не внезапность этого события, а именно оно, это событие как таковое у древнерусских реципиентов вызывает в основном ужас («ужасть») [15, с. 354, 356, 370, 372; 2, с. 424, 432, 496, 514, 534, 560, 566, 588, 594, 598, 610], иногда — удивление («зьрящю и чюдящюся о томь») [15, с. 372; 2, с. 566, 578, 580, 588]. Что же до ситуаций или этапов опыта чудесного, когда на передний план выходит явленный смысл, то здесь эмоциональной доминантой довольно часто оказываются восторг, восхищение, светлая радость от созерцания Божественной красоты. Обратимся к примерам.

Упор именно на события, а не на содержании чуда отчетливо прослеживается, в частности, в рассказе Киево-Печерского патерика о святом Афанасии-затворнике. Когда Афанасий умер, братья оставили его без погребения. На следующее утро игумен с братией увидели в его келье ужасную картину: оживший Афанасий сидит и плачет. При этом ужаснуло всех именно то, что Афанасий ожил, то есть само событие: «Ужасошася, как видѣвше того оживша» [2, с. 496].

Событийность чуда явно находится на переднем плане и в патериковых сказаниях о Марке Печернике (переход мертвеца с места на место — «чюдо страшно и ужасти полно» [2, с. 566]), про Алипия иконописца (появление белого голубя из уст Богородицы, образ которой «сам въобразися» [2, с. 588]) и тому подобное. Из жития блаженного Алипия мы узнаем и о том, что, как уже говорилось, ужас перед событием чуда совсем не обязательно совпадает с психологическим эффектом его внезапности: заказчик иконы, что ее, вместо больного Алипия, написал «уноша свѣтель», когда увидел ее, «сияющу на мѣстѣ своем», первым делом «паде от страха, мнѣв, как привидѣние нѣкое явись эму». И только «възбнув (оговтавшися)... мало вот страха, разумѣв, яко икона есть, въ трепетѣ и ужасти мнозѣ бывъ...» [2, с. 596-598].

Впрочем, некоторые не менее характерные эпизоды Киево-Печерского патерика фокусируют внимание именно на содержании чудесных событий. В каких случаях эмоциональной доминантой при этом остается «ужасть» (см., напр., развязку истории про Тита и Евагрия [2, с. 514]), в других и, надо сказать, более показательных в плане выражения основополагающей христианской парадигматики сознания Древней Руси — акцент явно перемещается в сторону радости и восхищения. Такие, в частности, описания чудесных феноменов похода монахов до места, куда под предводительством Феодосия должна была переселиться монастырская братия [15, с. 372-374], видений, связанных с основанием Печерской церкви («Что сего, братие, чюднѣе?» [2, с. 422], — восклицает в восторге составитель соответствующего патерикового Слова), с перенесением мощей преподобного Феодосия («и възрадовася и пречистаа церкви» [2, с. 446]) и тому подобное. Однако нетрудно убедиться, что и в указанных радостных по своей основной тональности описаниях чудесах, элемент ужаса или страха также присутствует [2, с. 420, 422].

Таким образом, исходя из приведенных примеров, можем, кажется, говорить о неделимом единстве в древнерусских представлениях о чудесах события чуда и явленного этим событием содержания. При этом сосредоточенность на первом моменте, то есть на событии чуда, как правило, связывается с чувством ужаса, а сосредоточенность на втором, то есть на содержании чудесных видений, в наиболее показательных случаях приводит к преобладанию радостных, светлых, торжественных тонов в восприятии и изображении таких эпизодов. Попутно хотелось бы отметить, что в сравнении с первой Дуинской элегией Р.М.Рильке, которая отражает глубинное мироощущение европейца XIX—XX вв., красота — «не что иное, как начало ужасного» [16] (ist nichts als des Schrecklichen Anfang) или со словами Ф.М.Достоевского: «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки… Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь» [17, с. 100], — для древнерусского человека, наоборот, с «ужасти» и «чудес» нередко начиналась Красота как содержание Божественного возвещения человеку, зримое воплощение высшей реальности.

И вот теперь, в выяснении своеобразия феномена чуда, мы должны, наконец, указать и на его собственно семиотический аспект. Ведь событийно-смысловая неделимость чуда, несмотря на свою надонтологичность, вовсе не является чем-то самодостаточным, предназначенным для успокоенно-отстраненного (скажем, эстетического) созерцания. От непрерывного непосредственного человеческого опыта чудо отличается еще и тем, что представляет собой определенное обращение к человеку — обращение: а) потустороннее; б) такое, что поражает человека в самый нерв ее земного бытия, словно пронзает все слои последнего; в) внутренне организовано таким образом, чтобы земной человек был в состоянии его понимать и истолковывать.

Взаимодополняемость указанных характеристик чуда как особого обращения к человеку и обуславливает, насколько можно видеть, прослеженную выше его онтологически-трансцендентальную природу. Как фактор, коррелирующий относительно всей целостности человеческого бытия (не просто отдельный текст или образ), чудо должно отличаться определенным надонтологическим совершенством, выразительностью, красотой, о которой, в частности, так много читаем в древнерусских житиях святых. Но поскольку целью чуда является воплощаемый в нем символический призыв (сообщение, обращение), можно утверждать, что своеобразной внутренней формой законченности, выразительности и красоты настоящего чуда оказывается его надонтологическая разборчивость — заложенный в нем потенциал сложной простоты, что побуждает доверчивое человеческое существо читать по слогам смысл собственной жизни, составлять его из этих слогов заново, как будто из разноцветных кусочков смальты. Поэтому нам остается согласиться с С.С.Аверинцевим, согласно которому чудо есть «символическая форма откровения» [14, с. 238]: «не только... милость, данная немногим, но и знак, поданный всем» [14, с. 239].

1. Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т. 2. М.: Путь, 1911. 314 с.
2. Памятники литературы Древней Руси: XII век. М.: Художественная литература, 1980. 704 с.
3. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 3. М.: Искусство, 1974. 624 с.
4. Малахов В.А. Уязвимость любви. Киев: Дух і літера, 2005. 560 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
6. Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
7. Dilthey W. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890), in: Gesammelte Schriften V. Leipzig; Berlin, 1924. S. 90-138.
8. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. 360 с.
9. Пастернак Б.Л. Полн. собр. соч.: В 11 т. Т. 2. М.: Слово, 2003. 528 с.
10. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
11. Bryan S. Rennie. Reconstructing Eliade: making sense of religion. N.Y.: State University of N.Y., 1996. P. 15.

12. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 39 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. 699 с. (Там: «Человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо...»)
13. Введенский А.И. Спор о свободе воли перед судом критической философии // Журнал Министерства народного просвещения. 1901. Ч. 337, октябрь.
14. Аверинцев С.С. Софія-Логос. Словник. Киев: Дух і літера, 2004. 640 с.
15. Памятники литературы Древней Руси: XI — нач. XII века. М.: Художественная литература, 1978. 255 с.
16. Рильке Р.М. Часослов: Стихотворения. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. 440 с.
17. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 510 с.

References

1. Bulgakov S.N. Dva grada. Issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov. T. 2. M.: Put', 1911. 314 s.
2. Pamyatniki literatury Drevney Rusi: XII vek. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1980. 704 s.
3. Losev A.F. Istoriya antichnoy estetiki. T. 3. M.: Iskusstvo, 1974. 624 s.
4. Malakhov V.A. Uyazvimost' lyubvi. Kiev: Dukh i litera, 2005. 560 s.
5. Khaydegger M. Bytie i vremya / Per. s nem. V.V.Bibikhina. M.: Ad Marginem, 1997. 452 s.
6. Levinas E. Izbrannoe: total'nost' i beskonechnoe. M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. 416 s.
7. Dilthey W. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890), in: Gesammelte Schriften V. Leipzig; Berlin, 1924. S. 90-138.
8. Likhachev D.S. Poetika drevnerusskoy literatury. M.: Nauka, 1979. 360 s.
9. Pasternak B.L. Poln. sobr. soch.: V 11 t. T. 2. M.: Slovo, 2003. 528 s.
10. Eliade M. Svyashchennoe i mirskoe. M.: Izd-vo MGU, 1994. 144 s.
11. Bryan S. Rennie. Reconstructing Eliade: making sense of religion. N.Y.: State University of N.Y., 1996. P. 15.
12. Marks K., Engel's F. Soch.: V 39 t. T. 1. M.: Politizdat, 1955. 699 s. (Tam: “Chelovek — ne abstraktnoe, gde-to vne mira yutyashcheesya sushchestvo...”)
13. Vvedenskiy A.I. Spor o svobode voli pered sudom kriticheskoy filosofii // Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. 1901. Ch. 337, oktyabr'.
14. Averintsev S.S. Sofiya-Logos. Slovnik. Kiev: Dukh i litera, 2004. 640 s.
15. Pamyatniki literatury Drevney Rusi: XI — nach. XII veka. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1978. 255 s.
16. Ril'ke R.M. Chasoslov: Stikhotvoreniya. Khar'kov: Folio; M.: OOO “Izdatel'stvo AST”, 2000. 440 s.
17. Dostoevskiy F.M. Poln. sobr. soch.: V 30 t. T. 14. L.: Nauka, 1976. 510 s.

Pervushin M.V., Ryzhenkov A.N. The phenomenon of the miracle in the context of contemporary understanding. In spite of frequent references to the linguocultural issues in the modern scholarly studies, it is the philosophical attitude to the phenomenon of the miracle that remains mainly undefined at the present time. Neither its ontological status nor its inner structure is properly clarified. It is necessary to clarify the ontological topos of the miracle in general, to define its fundamental place in the objective reality. An ancient Russian person had fundamentally different perception of the reality, but in this case we are talking about our own position on the dialogue of epochs, our own way of understanding the core of the issue. By following this attitude, the work on the hermeneutic materials has allowed us to refine to some extent the accepted set of studies on the ancient hagiographical heritage, to fill it with some element of metahistorical understanding.

Keywords: Old Russian literature, hagiography, saints’ lives, ontology, hermeneutics, topos, miracle, phenomenon of the miraculous.

Сведения об авторах. М.В.Первушин — кандидат филологических наук, кандидат богословия, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М.Горького РАН, доцент каф. Истрии Церкви и Филологии Московской православной духовной академии; 1609pm@gmail.com; А.Н.Рыженков — священник, магистр богословия, аспирант кафедры Филологии Московской православной духовной академии, преподаватель Коломенской духовной семинарии; lexrock87@yandex.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 05.03.2018.