

Почти забытая история



Ил. 1. Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне (современный вид)

За год до начала Германской войны и ровно за пять лет до расстрела царской семьи 18 июля (по новому стилю) 1913 года по решению Св. Синода была насильственно выдворена из Пантелеимонова монастыря на Афоне и отправлена в Россию на пароходе «Херсон» группа монахов-имяславцев, учение которых Синод признал еретическим.

При посадке на судно войсковая команда к монахам применила грубую силу, что привело к гибели нескольких иноков и ранениям оставшихся в живых. На другой день из Андреевского скита на тот же пароход была посажена еще одна группа монахов-имяславцев. Всего с Афона тогда был выслан 621 человек, которые прибыли в Одессу 26 июля. К ним 30 июля в Одессе присоединились еще 212 монахов, прибывших на пароходе «Чихачев».

После дознания восемь человек были оправданы и помещены на подворье Андреевского скита, сорок, обвиненных в уголовных преступлениях (видимо, так было квалифицировано пассивное сопротивление монахов), отправлены в тюрьму, а остальные в мирском одеянии (то есть со снятием сана и запрещением служить и причащаться) отправлены на родину по месту прописки, где они, лишенные средств к существованию, по причине старческой немощи попали в крайне тяжелое положение.

«Афонская смута» на этом не закончилась. Монахам сочувствовали, пытались облегчить участь гонимых, императрица Александра Федоровна и ее сестра Елизавета Федоровна, а также небезызвестный Григорий Распутин, находившийся с обер-прокурором Синода В.К. Саблером в крайне неприязненных отношениях. Поддержала их, если не по существу дела, то по недовольству гнусным поведением властей, и передовая интеллигенция (Павел Флоренский, С.Н. Булгаков, Г.А. Рачинский, В.Д. Самарин, А.Ф. Лосев и др.).



Ил. 2. Иеросхимонах Антоний (Булатович), один из лидеров афонских имяславцев

Нашлись защитники и среди духовенства, в том числе и высшего. Завязалась длительная дискуссия, которая с переменным успехом длилась и до Поместного собора 1917–1918 годов, и после него, пока во времена чисток 1928 года (на Новом Афоне) и 1936 года (в долине Псху в Абхазии) большая часть имяславцев была расстреляна за контрреволюционную пропаганду и деятельность по подготовке контрреволюционного выступления [1, с. 491–517].



Ил. 3. А.Ф. Лосев (1915)

Казалось бы, дело это давно забытое. И если о государе-императоре, императрице, их детях и сестре императрицы, принявших мученическую смерть в 1918-м году, подчас вспоминают по мере идеологической надобности, то кто будет вспоминать о каких-то неведомо что исповедующих монахах, которых на Руси во времена великого переворота погибло немерено? А помнить о них следовало хотя бы потому, что в этом инциденте проявилась, ставшая традицией, привычка власти применять грубую силу в вопросах религиозного исповедания, традиция, сложившаяся вовсе не во времена советского атеизма, а, как свидетельствует история, задолго до установления его господства в нашей стране. «Философским паро-

ходам» 1922-го года «Пруссия» и «Обер-бургомистр Хакен» предшествовали пароходы «Херсон» и «Чихачев», а репрессиям против верующих в советские времена, в том числе и с применением военной силы, – репрессии, в том числе и военные, царских и синодальных властей, направленные на инакомыслящих. Ныне, когда церковь в очередной раз в своей двухтысячелетней истории пытается выстроить свои отношения с государством в формате «симфонии», об обыкновениях данных отношений забывать не следует хотя бы из чувства самосохранения.

Эти замечания об уроках истории касаются лишь формы дела и имеют чисто идеологическое значение, не затрагивающее существа дела, которое чаще всего упускается за шумихой о гонимых властями диссидентах и оппозиционерах. Да кто будет разбираться в тонкостях богословских определений? А если и будет,



Ил. 4. Нестеров М.В. Философы (П. Флоренский, С. Булгаков). Холст, масло, 1917

то кому из широкой публики они интересны? Однако существо дела, несомненно, стоит того, чтобы задуматься именно о содержании имяславия и причинах его появления на рубеже веков.

Это была эпоха переломная, революционная и для социально-политической жизни, и для науки, и для искусства, и для философии, и для религии, конечно же. Назревала череда социальных революций, которые волной прокатятся по всему миру от Китая и Монголии до Мексики, не обойдя стороной и Россию. Начиналась радикальная научная революция со сменой парадигм и картины мира. В искусстве появился символизм как предшественник первого авангарда – движения отказа от фигуративности в пользу выявления глубинных смыслов сущего. В философии возникали прагматизм, феноменология, экзистенциализм, герменевтика, философия имени, аналитическая философия, структурализм, неопозитивизм и т.д. В религии крепло экуменическое движение, стремление к интеграции самого религиозного сознания, базирующееся на понимании сути религиозного сознания как личного религиозного опыта. Все эти тенденции прямо-таки толкали к осмыслению проблем смысла и имен, скрытых имплицитивных реалий и феноменологической кажимости, духовных сторон жизни и ее вещественной среды. Можно только изумляться чуткости афонских подвижников,отреагировавших в монашеской

изоляции от мира на его тектонические подвижки.

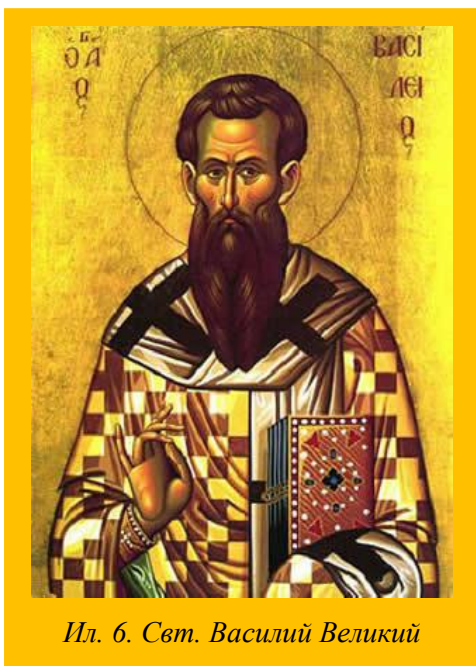
Началом «Афонской смуты» послужила брошюра схимонаха Илариона «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец через молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников» (1907). Старец Иларион, переехавший из Афона на Новый Афон, поделился с новоначальными братьями своим мистическим опытом общения с Богом в процессе многократного и сугубо внимательного («умная молитва») воспроизведения Иисусовой молитвы. Обращаясь к опыту афонских исихастов, о. Иларион делает вывод, что «в Имени Божиим присутствует сам Бог – всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами» [цит. по: 2, с. 206]. Эта мысль



Ил. 5. Брошюра схимонаха Илариона

станет базовой для имяславцев, основными апологетами которого будут иеросхимонах Пантелеимонова монастыря на Афоне о. Антоний (Булатович) и игумен Пантелеимонова монастыря о. Мисаил. Их оппоненты – архиепископы Антоний (Храповицкий) и Никон (Рождественский), позиция которых окажется официальной точкой зрения Синода.

Одна из сторон, имяславцы, настаивала, что Имя Божие является Божественной сущностью, или Божественной энергией. Другая, имяборцы, утверждала, что имена являются лишь человеческим установлением и любое обожествление имени суть идолопоклонническая ересь. Оценивая споры вокруг имяславия уже в 1937 году, известный православный богослов В.Н. Лосский писал: «...“имяславские споры” наметили два толка в русском богословии, сознательно или бессознательно определившихся по отношению к “имяславству”. Один толк, враждебный “имяславцам”, отрицающий сам вопрос о почитании Имени: это только “иконоборцы”, рационалисты, видящие в религии только волевые (читай – властные. – О.К.) отношения и слепые к природе (Божественной благодати) (читай – к личному духовному опыту. – О.К.); таков митрополит Антоний как самый яркий пример. Другие течения – не всегда прямо и открыто примыкающие к имяславью – представляют, тем не менее, крайнее, “имябожное” его выражение, где сама звуковая материя, так сказать, “плоть” имени уже считается Божественной по природе, некоторой естественной силой (все равно как если бы утверждалась Божественная “нетварность” доски и краски икон). Этот последний толк – в широком смысле – разворачивается как софианство, где смешивается Бог и тварь. И то и другое ложно. Путь к православному разумению имяславства лежит через осторожную, слишком бледную формулу архиепископа Феофана Полтавского: “Во имени Божиим почит Божество” (Божественная энергия). Когда будет ясная формула, исполненная духовного опыта и “очевидная” духовно – многие вопросы сами собой отпадут, и многие сложности представятся детски простыми» [1, с. 518].



Ил. 6. Свт. Василий Великий

К этой краткой, но очень емкой оценке следовало бы только добавить пожелание обращаться не только к «духовной очевидности», но и к развитой и современной экзегетике, которой так выгодно отличаются работы Лосского от трудов многих его, да и наших, современников. Начинать такую рефлексию следует с осмысления истоков имяславия – традиционного для афонцев паламитского (исихастского) энергетизма, производного, в свою очередь, от базового учения об энергиях Бога каппадокийцев и других отцов церкви.

К понятию «энергия» отцы церкви обратились, чтобы решить проблему манифестации трансцендентного Бога в мире. Энергия и понималась как видимое действие невидимого Бога в тварном мире, наподобие того, как о невидимом ветре судят по ряби на воде и

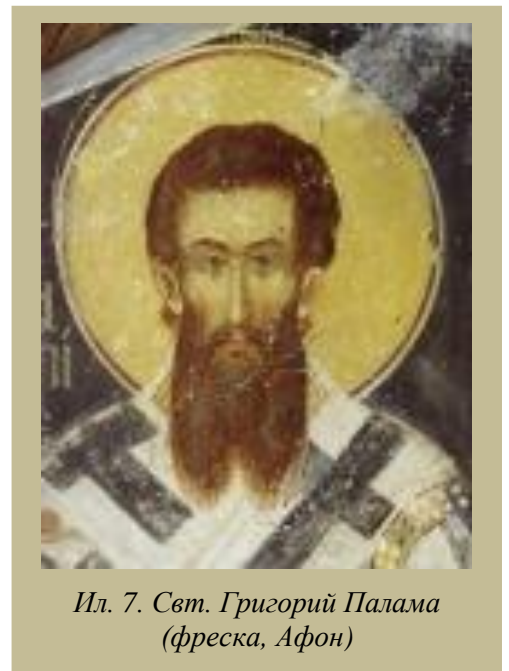
колышущемуся камышу. Понятие «энергии» было введено в богословский тезаурус Василием Великим, прекрасно знавшим аристотелевскую философию, поскольку он учился в Афинской академии.

Хорошее знание аристотелевской метафизики, а также аристотелевской физики в широком смысле слова как науки, позволило Василию Великому выразить убеждение, что наука и религия не противоречат друг другу, но дополняют друг друга. Это позволило ему ввести в богословие целый ряд метафизических и физических концептов, включая концепт «энергия». Увенчалось ли успехом заимствование из физики Аристотеля спекулятивного концепта, выражающего главную догму его физики: «Все движущееся должно необходимо приводиться в движение чем-нибудь» (Метафизика. УП, 1), или: «Все, что движется, имеет источник движения вне себя, а в конечном итоге – в неподвижном перво двигателе» [3, с. 397]?

В эпоху палеологовского ренессанса отец церкви и идеолог афонского монашества Григорий Палама, оценивая риски античного любознательности, отметил, что оно «промахнулось» в своих теориях познания мира.

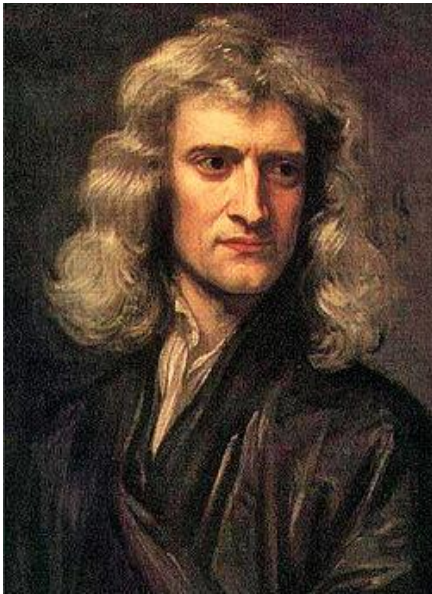
Да, античная философия «промахнулась», поскольку переход от мифа к логосу она осуществляла в форме надуманного умозрения, далекого от персти мира. Отцы церкви, наследуя такую форму рефлексии, также «промахнулись», поскольку подобная рефлексия привела к созданию мифологизированной догматики, позаимствовавшей аристотелевское понимание энергии. Понятие «энергия» у Аристотеля, претендуя на статус физического концепта, оставалось понятием метафизическим, умозрительным. Основная догма физики Аристотеля привела к представлению о божественном перво двигателе мира (Бог как «рабочая лошадка вселенной»), что и стало основанием для вывода о прямом действии божественной энергии.

Однако, помимо двигательной причины, Аристотель на примере с гончаром выделил также формальную, материальную и целевую причины [3, с. 386]. Если присмотреться к причинам повнимательнее, то можно заметить, что материальная причина сводится к формальной, поскольку материей первосущности является предыдущая к ней форма. Формальная же и целевая причины суть одно и то же, поскольку то и другое выражают смысл первосущности. Остаются, таким образом, собственно динамическая причина, или энергия, и формально-целевая, или смысл, представленный в именах. Евангельское благовествование (Пролог Евангелия от



*Ил. 7. Свт. Григорий Палама
(фреска, Афон)*

Иоанна) позволило отцам церкви связать божественные энергии с «именами божьими», чем и обосновывалась вся церковная теургическая и таинственная практика.



Ил. 8. Г. Кнеллер. Портрет Исаака Ньютона (1689)

При достаточно спекулятивном понимании энергии возникала опасность, что со сменой представлений об энергии богослужебные практики, построенные на аристотелевском понимании энергии, окажутся под угрозой. В Новое время угроза становится реальностью. А начиналось все, казалось бы, достаточно успешно с заимствования Василием Великим физического концепта «энергия», которая приводила в движение весь мир. Естественно, что источником энергии вслед за Аристотелем объявлялся неподвижный перводвигатель, или Бог. Понятие «энергия» (действие) у Аристотеля дополнялось концептами «дюнамис» (возможность) и «энтелехия» (целевая, или смысловая, причина процесса). Это была очень надуманная доктрина, в которой физические (энергия и дюнамис) и метафизические (энтелехия) концепты дополняли друг друга, что само по себе недопустимо (Аристотель это прекрасно понимал, но вот сохранить суверенитет физики от метафизики так и не смог). Умозрительность не позволяла выразить реальное положение вещей в мире. Аристотель не знал инерции, радикально меняющей всю теорию механики, ньютоновский вариант которой исключает все целевые и формальные причины как метафизические (знаменитое предупреждение Ньютона «Физик, бойся метафизики»), изменяет смыслы основных понятий.

Классическая механика, чтобы описать реальный процесс движения, помимо инерции, введет понятия «работа» и «сила», отражающие те «двигатели» в объективной реальности, которые обеспечивают ускорение или торможение движения, а не его осуществление, которое инерционно. Все понятия аристотелевской физики в Новое время поменяют свои смыслы. Энергия из осуществления конкретного действия (читай – работы) у Аристотеля станет в ньютоновской механике скрытой силой (дюнамис, или возможность, у Аристотеля), которая будет осуществляться в конкретной работе. Формальные причины и энтелехия и вовсе будут отброшены как метафизическая спекуляция. Казалось бы, классическая механика совершила простейшую рокировку понятий. Однако последствия этой рокировки будут катастрофическими для богословия, поскольку из нее следует вывод о том, что энергия проявляется в конкретной работе, а не в именах, которыми совершается вся таинственная практика. Энергия Бога в святоотеческом понимании, заимствованном у Аристотеля, всего лишь Его работа, которая, конечно, что-то говорит о работнике, особенно если работа эта виртуозная, но, тем не менее, не столько, чтобы отождествлять работу с мастером. Действия Бога сродни труду убор-

щицы: чем лучше ее работа, тем незаметнее сама уборщица, о которой вспоминают, лишь увидев грязь. Отождествляя работу Бога в грязи мира с Ним Самим, недолго прийти к отождествлению Бога с миром, что и сделали имяславцы.

И как работа проявляет энергию в мире реальных предметов, так она же осуществляет смыслы/логосы в разумно организованной деятельности, предполагающей глубокое знание предметной реальности, на которую направлена рабочая деятельность. Разумно организованная работа делает деятельность осмысленной и успешной. Работа и только работа позволяет объединить энергию с логосным смыслом, который перестает быть номосом, именем, но обретает реальность осуществленного воплощения.

Казалось бы, все по-детски просто. И что же, никто из отцов церкви не увидел этого простого решения? Максим Исповедник уже в VI веке в размышлениях об энергиях человека в отличие от каппадокийцев признает наличие своей энергии/воли в каждом человеке (по аналогии с Богочеловеком, у которого две воли, две природы, две энергии), без чего невозможно было бы объяснение свободы воли, ведущей подчас к грехопадению. Размышляя над проблемой синергоса божьих и человеческих энергий, мыслитель пришел к учению о «тропосах (образах) существования» (действия, читай – работы), в которых и только в которых, а не напрямую, проявляется божественная и человеческая энергии. Этим



Ил. 9. Преп. Максим Исповедник

Максим Исповедник решительно разделил логосы (смыслы и имена) и образы существования (работа). Это учение стало предварением ньютонианского понимания понятий «энергия» и «работа», которое позволяло совершенно по-новому осмыслить синергию, а вернее, синэргос, волю Бога и человека [4, с. 304]. Максима Исповедника репрессировали – слишком опасными для церковной иерархии казались выводы о свободной воле человека, как и язвительная Максимова рекомендация монархам не вмешиваться в богословские споры. И хотя учение о двух волях в человеке было канонизировано на VI Вселенском соборе, страх перед слишком свободной рефлексией не позволил церковным иерархам полноценно обосновать христианский энергетизм, чему в немалой степени мешало аристотелевское понимание энергии.

Позднее, в XIV веке, на этой проблеме споткнутся исихасты, размышляя о природе Фаворского света. Исихасты, обладающие недюжинным духовным опытом, дали миру духовную эмпирию, которую их оппонент Варлаам Калабрийский попросту отбросил, лишив свой рационализм всякой содержательности, чем и сделал свою спекуляцию абсолютно бесплодной. Со своей стороны исихасты, не владеющие таким методом, не смогли добротн осмыслить

собственный духовный опыт. В немалой степени помешало им сделать это и аристотелевское понимание энергии. Так появилось утверждение о присутствии Бога в энергиях в полноте Своей сущности. Если же на место концепта «энергия» поставить понятие «работа», что позволило бы все феномены лицецерения Фаворского света осмыслить как работу Бога в душе духовидца, то и отождествление энергии с сущностью Бога оказалось бы излишним: работа мастера не тождественна мастеру. Имяславцы же в начале XX века опирались в своих рассуждениях именно на исихастское наследие, сделав логичный в этом дискурсе вывод о присутствии Бога в имени Бога, по сути смешав Бога с тварью, а изображение на иконе – с доской и красками. В результате вопреки намерениям исихастов, да и отцов церкви, связать мир и Бога, решить проблему боговоплощения они пришли к радикальному разрыву горнего и дольного миров.

Наметит решение проблемы лишь такая сфера духовной жизни как наука. И как классическая механика позволила прийти к реальному пониманию энергии и работы, так коперниковская астрономия позволит расстаться с аристотелевским разделением мира на надлунный и подлунный, то есть на горний и дольний. Общим правилом науки станет принцип Гермеса Трисмегиста: «Что вверху, то и внизу» – в инверсии «Что внизу, то и наверху». Этот принцип, во-первых, делает возможным боговоплощение, которое так и не смогли осмыслить отцы церкви. Во-вторых, он «расколдовывает» духовный мир, поскольку законы мира едины для всего мира, а духовный мир – естественная, хотя и специфическая, сторона этого мира. В-третьих, как специфическая область мира духовная сфера обретает законное право на существование в пределах мира. Из этого понимания природности духовного мира следует, что духовное развитие осуществляется в том же процессе, что и общее культурное развитие, в работе, в которой духовное и телесное реально соединяются.

Точно так же универсалии и фундаментальные теории высокого уровня абстракции проявляют себя не напрямую, скажем, в каких-то мистериальных заседаниях Академии наук, а сначала конкретизируясь в теориях среднего и эмпирического уровня, затем в прикладных науках, а там, через целую систему технических и технологических звеньев, в практической (трудовой) деятельности. А это значит, что энергия реализует себя в трудах реальных работников в полном соответствии со словами Писания, что Царствие Небесное усилием (работой) берется и совершающий усилие (работник) обретает благодать (познания в том числе).

Данный вывод касается и церкви, в которой он был реализован монастырской жизнью (!), но опытом не умного делания или строгого осуществления монастырского служебного устава, а хозяйственного обустройства монастырской жизни, которое за века предварило появление кибуцу и колхозов. Не меньшее значение имел в этом плане и иосифлянский замысел подключить церковь к культурному обустройству русского общества.



Ил. 10. Афонина С. Просветитель Иосиф Волоцкий

Первым обратил внимание на экономическую сторону религиозной жизни Сергей Булгаков, перенесший в попытках создать «христианскую социологию» марксистский экономизм в сферу духовно-религиозного развития. Церковь, однако, прошла мимо булгаковского осмысления монастырского опыта, который в России был определяющим для культурного освоения ее безграничных пространств. И такая реакция не была случайностью: оппонент Иосифа Волоцкого исихаст и нестяжатель Нил Сорский оказал неизгладимое и глубокое влияние на нашу ментальность своим, оппонентным иосифлянскому, проектом духовного обустройства России. Иосифлянский проект предполагал симфонию государства и церкви, а по сути, подчинение духовного жития земной жизни. Другой проект, нестяжательский, предлагал, как минимум, автономию духовной жизни, а в оптимальном случае – подчинение ей земной юдоли. Церковь после долгих прений признала святыми обоих оппонентов, втянув, таким образом, церковь в ловушку манихейского дуализма.

Впрочем, такой результат отнюдь не исключительная особенность россиян. Протестантизм так же, несмотря на весь свой радикализм, не смог преодолеть катарского дуализма, трансформированного в дуализм взаимоисключающих друг друга принципов «Sola fide» и «трудовой аскезы». Более того, приглашение к индивидуальному религиозному опыту и к индивидуальной экзегетике Священного Писания сначала разорвало протестантское движение на тысячи деноминаций, а затем по факту превратило принцип «чья земля, того и вера» в тезис «сколько людей, столько и вер». Знаменитая Христова логия «Познай истину, и истина сдела-

ет тебя свободным» перестала объединять христиан в католическое единство, а, напротив, разорвала их единство, погрузив в хаос плюрализма без берегов.



Ил. 11. Неизвестный автор. Преп. Нил Сорский: «Бог да простит всех»

Плюралистическая ментальность ставит перед вопросом: не превращается ли религия при тотальной атомизации духовной жизни всего лишь в аспект любой деятельности/работы, как это наблюдается, например, в морали, где нет специально добрых дел, но любое дело может оцениваться как доброе или злое по его значению для окружающих? Духовная деятельность сводится, таким образом, к оценке мотивов, характера и результатов деятельности человека, которые могут быть как утилитарными, низкими и корыстными, так и высокими, бескорыстными, духовными?

Более того, как радикальную натурализацию религии совместить с опытом монашествующих, с их свидетельствами о духовном переживании живой коммуникации с Богом? Не выбрасываем ли мы эти свидетельства по примеру того же Варлаама Калабрийского? Как современная наука может осмыслить неложные свидетельства подвижников, да и церковной жизни? Очевидно, что классическая наука, опирающаяся на парадигму классической механики, для исследования столь тонких материй не имела ни теоретических, ни экспериментальных возможностей. А наука современная, наука информационного общества?

Наука со времен Ньютона прошла огромный путь саморазвития. Появилась психология, которая поначалу была вполне механистической, ограничиваясь опытами на голубях (Скиннер) и собаках (Павлов). Высокие и сложные явления психики, включая пик-переживания, экстатические состояния и религиозный опыт во всем его многообразии, ею не исследовались, а вернее, осмысливались в русле психиатрии. Пока не появилась глубинная психология Абрахама Маслоу и трансперсональная психология Стэна Грофа. Та и другая узаконила изменен-

ные состояния сознания, заявив не просто об их нормативном статусе, но о базовом значении для психики и сознания человека.

Вместе с тем трансперсоналистическое понимание психических процессов предполагает постулирование гипотетического семантического поля, или Мирового разума (Кен Уилбер), существование которого давно вышло из сферы интересов паранауки и осмысливается представителями науки нормативной. Данное обстоятельство как никогда остро ставит проблему инкорпорации нового концепта в сложившиеся представления об энергии и энергетических полях разного типа.

Современная наука, как известно, различает четыре вида фундаментальных взаимодействий: гравитационное, электромагнитное, сильное и слабое, но так и не создала пока Единой теории поля. Теоретическое осмысление астрономических наблюдений привело к допущению существования еще и «темной энергии», ответственной за ускоряющееся разбегание галактик. Таким образом, взаимодействий/энергий в современной картине мира вырисовывается уже пять. Наличие же семантического поля предполагает и наличие своего гипотетического энергетического носителя. Так появляется концепт энерго-семантического континуума.

И это не спекулятивные умозрения, а вполне эмпирический факт, для установления которого не нужны сверхмощные коллайдеры и прочие сверхдорогие лабораторные сооружения. Достаточно опытов по биолокации при помощи копеечных рамок в домашних условиях. Такие опыты показывают физическую реакцию рамки не только на электроприборы, магниты, текущую воду и т.д., но и на тексты и знаковые системы любого качества – устные и письменные, иконические и звуковые, высокого и низкого, даже скабрёзного содержания и на многое что еще. Простота эксперимента и широта предметного поля, охватываемого им, свидетельствует о фундаментальности, если не субстанциальности, проявляемого фактора. А если это так, то, может быть, ключ к Единой теории поля кроется в этом факторе? Может быть, именно энерго-семантическое поле и является базовой субстанцией сущего, своеобразие проявления которого в конкретных существованиях (ипостасях), включая фундаментальные взаимодействия, определяется семами, задающими модусы конкретного бытия, включая фундаментальные взаимодействия?

С другой стороны, со стороны религиозной эмпирии, опыты с семантическим полем свидетельствуют о возможности и теургической, и таинственной, и магической, и сверхсенсорной практик. Отцы церкви, как и имяславцы, ошибались только в том, что энергиями наделяли лишь божественные имена и богослужебные формулировки. Семантическая энергия вездесуща, объединяя весь универсум и управляя всеми процессами, происходящими в мире. Так решается проблема единства гиперсложного мира, состоящего из многочисленных вселенных и доменов. Так решается проблема психофизического параллелизма, проблема духовного и те-

лесного дуализма. Так объясняется аттрактивное развитие сложных систем, включая эволюцию биосферы и историческое развитие цивилизации.



Ил. 12. Закат над озером Сайма. Башня церкви Пресвятой Девы Марии (XVIII век, г. Лаппеенранта (Финляндия), фото Юкка Пулли)

Для конкретного человека семантическое поле открывается в опыте измененных состояний сознания, являющихся сферой религиозного сознания. Именно этой практикой и отличается религия от всех остальных форм духовности. Религия – это сфера специфической коммуникации с имплицативной реальностью, связь с которой осуществляется через откровение (в религиозной терминологии), или трансперсональный опыт (в терминах психологии), или через трансцендирование (в концептах философии), или творческого воображения (в эстетической лексике). Кстати, именно эта способность к трансцендированию и составляет возможность духовности, религиозной духовности в частности [5, с. 64].

О существовании духовных сил и возможности контакта с ними известно с глубокой древности, как известно и то, что здесь открываются два главных подхода к коммуникации с духовными силами. Элиус Эвола один путь называет «Царским, или герметическим, искусством», которое позволяет «повелевать богами и людьми» и делает мастеров герметизма бессмертными существами, стоящими выше людей и богов. При этом, отмечает Эвола, герметическое мастерство, как и наука, имеет аморальный и детерминистический характер. Он добавляет, что «магическая формула принуждает оккультные энергии астральных существей проявиться; они не прислушиваются к молитве, но действуют только в соответствии с естественным законом причинности» [6, с. 37]. «Герметическое искусство, следовательно, состоит в методе принуждения, применяемом к духовным силам <...> всегда исключаящим религиозные,

моральные и финалистские факторы, чуждые простому детерминистскому закону причины и следствия» [6, с. 38].

Герметическому подходу противостоит религиозный подход, а мастеру герметизма – святой. Религия, напомним, и означает почитание, благоговение как особый тип коммуникации с Богом, или мировым энерго-семантическим полем. Таким образом, религия – это не просто коммуникация с Богом, но коммуникация, обусловленная благоговейным Его почитанием. Для религиозного человека, как уже говорилось, коммуникация с Богом задается в откровении, или трансперсональном опыте, базирующемся не на магических заклинаниях, подчиняющих духовные энергии мастеру, а на холистическом сознании, раскрывающем нашу душу для прямого «касания» к духовным энергиям в резонансном тождестве. Мастер герметизма – это вор, похищающий себе на потребу не принадлежащее ему, а «верный» – сын, наследующий духовное богатство Отца, чтобы приумножить его.



Ил. 13. В. Кандинский. Маленькие миры IV (литография, 1922)

Надо ли удивляться, что Юлиус Эвола всю свою жизнь был бескомпромиссным критиком христианства, называя христиан «профанами» и «вульгарными исчадиями недоразвитых рас», неспособными на интеллектуальные усилия духовных аристократов? [7, с. 586–588]. Эвола не прав. Не то, что святость, но и нормативный духовный опыт, опыт трансцендирования, предполагает высокую культуру и строгую дисциплину – физическую, пищевую, моральную, эстетическую (чувственную), интеллектуальную, психологическую, овладение техниками ИСС и трансперсонального опыта. Умению трансцендировать надо учиться так же, как умению отличать истину от лжи, добро от зла, прекрасное от безобразного, высокое от низменного и т. д., навыкам творить добрые и социально значимые дела, а не только утилитарные и корыстные делишки, обусловленные витальными потребностями. Нужна ли школа (церковь в том или ином виде) для обучения подобным навыкам и для соответствующего воспитания? Вопрос сводится к тому, какой должна быть эта школа: супранатуральной и сакраментальной или натуральной и деритуализированной? Жизнь исподволь, но последовательно толкает к смене парадигмы религиозности, которая позволит не только решить нерешенные догматикой проблемы, но и ставить (и решать) проблемы, поставленные временем, например формирования космического сознания, базирующегося на трансперсональном опыте, который позволяет синхронизировать холистический и хилистический модусы сознания, реально осуществляя духовное развитие отдельного человека и общества в целом.

В свете сказанного радикальное трансформирование конфессиональной религиозности с последующим восстановлением аутентичного христианства становится насущнейшей задачей, решение которой позволит выйти из исторического тупика. Самое замечательное, что следует отметить в христианстве: это учение было дано человечеству «на вырост». Оно выражает не только персоналистический дискурс, но и трансперсоналистический, что позволяет во всеоружии духовной зрелости встретить грандиозные цивилизационные сдвиги.

Список литературы:

1. Имяславие. Антология. – М., 2002.
2. Русская философия. Энциклопедия. – М., 2007.
3. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. – М., 2001.
4. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. – Вильнюс–М., 1992.
5. Торчинов Е.А. Религии мира. – СПб., 2000 (здесь дается определение религии как трансперсонального опыта).
6. Эвола Юлиус. Герметическая традиция. – М., 2010.
7. Беренс Б. Энциклопедия мудрецов, мистиков и магов. – М., 2003.

Сведения об использованных иллюстрациях:

Иллюстрация содержания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.liquidimagination.silverpen.org/AJBrownStoryVol1Issue3.html> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 1. Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне (современный вид) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://svavva.ru/istoriya/afon-svyato-panteleimonov-monastyr.html/4> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 2. Иеросхимонах Антоний (Булатович), один из лидеров афонских имяславцев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.pravoslav.de/imiaslavie/foto/ispovedniki.htm> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 3. А.Ф. Лосев. 1915 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://sceptic-ratio.narod.ru/re/losev.htm> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 4. Нестеров М.В. Философы (П. Флоренский, С. Булгаков). Холст, масло. 1917 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.rodon.org/art-070919193727> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 5. Брошюра схимонаха Илариона [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.ozon.ru/context/detail/id/3978526/> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 6. Свт. Василий Великий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.abc-people.com/shop/basil_saint.htm (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 7. Свт. Григорий Палама. Фреска. Афон [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/912605.html> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 8. Г. Кнеллер. Портрет Исаака Ньютона. 1689 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D1%8C%D1%8E%D1%82%D0%BE%D0%BD,%D0%98%D1%81%D0%B0%D0%B0%D0%BA> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 9. Ил. 8. Преп. Максим Исповедник [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.agionoros.ru/docs/542.html> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 10. Афонина С. Просветитель Иосиф Волоцкий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.peremeny.ru/book/dnisily/498> (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 11. Неизвестный автор. Преп. Нил Сорский: «Бог да простит всех» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_3929_1/ (дата обращения: 06.10.2014).

Ил. 12. Закат над озером Сайма. Башня церкви Пресвятой Девы Марии (XVIII век, г. Лаппенранта (Финляндия). Фото: Юкка Пулли)

Ил. 13. В. Кандинский. Маленькие миры IV. Литография. 1922 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.wikiart.org/ru/wassily-kandinsky/small-worlds-iv-1922> (дата обращения: 06.10.2014).