ВЕСТНИК ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

2012 Философия. Социология. Политология №4(20)

УДК 130.2

И.Н. Круглова

ИДЕЯ БЕЗУМИЯ И МИСТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС КАК ВЫРАЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ОПЫТА ВЕРЫ

Рассматривается идея безумия как один из способов манифестации сакрального опыта человека; а также конкретизируется феномен и символ безумия на исходе русской и западноевропейской средневековой истории.

Ключевые слова: *безумие, мистицизм, христианство, вера и знание, сакральный опыт.*

Идея безумия в том виде, как ее осознала европейская культура в своих истоках, по-видимому, впервые была сформулирована апостолом Павлом: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» [1. Кор. 3, 18–19].

В качестве обоснования этого тезиса можно предложить следующее пояснение самого Павла: «Ибо Христос послал меня… благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова. Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для спасаемых – сила Божия. Ибо написано: «погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну». Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудее требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, для Еллинов безумие» [1. Кор. 1, 17–23].

Пространство христианской сакральности[1] – это пространство веры, в основе которой лежит так называемая епифания – богоявление Христа, и которое самым категоричным образом будет отгораживаться от всех известных форм знаний, мудрости, истин, в результате чего ближайшим, сопровождающим рождающуюся веру рефреном будет постулирование ее как безумия перед разумом мира. Так же, как и всякий опыт сакрального, вера в «Христа распятого» есть, прежде всего, первичная жизненная реальность, состоящая из опыта переживаний «внутреннего человека», только потом получающих догматическую определенность. Сила «благой вести» – в ее исходе из глубины человеческого естества, из точки страдания, ведь страждущим оказался сам бог, пребывающий в самом человеке. И здесь было увидено одно из первых проявлений безумия, как нам о том и сообщает св. Павел, – божествен-

[1] Сакральность в данном случае понимается как способ воплощения бытия человека, пространство его преобразований и превращений, допускающее не только благое, но и пагубное действие, вследствие чего – это чрезвычайно рискованный жизненный праксис, ускользающий как от антропоморфного, так и теоцентричного истолкования.

ность, подверженная метаморфозам смерти, боли, угнетения. Область мирского становления и повседневности, отринутая всей языческой премудростью как источник зла, становилась неотъемлемой частью священных событий.

Другим явным проявлением безумия «nova vita» как опыта веры была тема Христова воскресения, о чем свидетельствует св. Павел в том же послании к Коринфянам: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша» [1. Кор. 15, 14]. Если исходящим моментом веры была реальность человеческого страдания, пережитого божественным существом, то ее вершиной – «воскресение из мертвых», Христос как «первенец их умерших», и в итоге – триумфальное: «Смерть! где твое жало? ад! Где твоя победа?» [1. Кор. 15, 55].

Безумие, превосходящее знание века сего, в данном случае заключалось в «обличении вещей невидимых», что само по себе не было новостью для древнего мира; однако подчеркнутое отрицание логичных и естественных человеческих представлений об этой реальности, особенно в вопросе, касающемся смерти, способно было вывести из себя как иудейских богословов, так и старейшин Ареопага, не пожелавших слушать апостола: «что-то странное ты влагаешь в уши наши?» (Деян. 17, 20). Тем не менее именно пароксизм христианского опыта был наиболее действующим фактором в распространении веры.

Если же спросить: на каких основаниях гнездится такая страсть к парадоксии? – то, возможно, отчасти мы найдем ответ у того же апостола, в главе о духовных дарах, в которых, как он говорит, если нет любви, то они «медь звенящая, или кимвал звучащий» [1. Кор. 13, 1]. Прежде, чем благовествовать о тлении, которому «надлежит облечься в нетление» [1. Кор. 15, 53], св. Павел обращается не к сфере дискурсивного опыта, допустим к рассуждениям о сущности души, он сразу бьет в точку наиболее сильных эмоций и переживаний человека, он почти «поет» о любви, являя на свет христианскую аллюзию Песни Песней Соломона.

Духовные пароксизмы, примером чего является и христианская вера, не «ходят» спокойной, уравновешенной поступью, они разворачиваются в пространстве предельного противопоставления: от Страдания к Воскресению, от Любви к Смерти, от Смерти к Царствию Небесному, когда сама метаморфоза от одного к другому воспринимается как чудо. Притягательность христианской сакральности, как и всякой сакральности вообще, держится исключительно опытным характером происхождения, в данном случае веры, динамика которой, разворачиваясь на пути столкновения представлений, создает ситуацию отречения от всех возможных способов дискурсивности, дабы не повредить, не помешать чистоте самого переживания, например – переживанию Христа как бога и как человека. Семантическая полярность представлений о боге как о «Христе распятом» или о воскресении как «воскресении из мертвых», как никакое другое религиозное представление, соответствует самой структуре сакральности, существующей в конфликтном «зазоре» катарсиса, известного уже грекам в качестве наиболее эффективного способа душевных преобразований. Потому всякий сакральный опыт тяготеет к мистике – к постижению таинственного таинственным же образом – и потому

«только безумные постигают тайны» (Н. Бердяев). Кроме того, сакральный опыт – это опыт жертвенного, то есть опыт самоотречения, в данном случае отречения от природных, естественных качеств и состояний человека.

Феномен христианской веры, безусловно, – не опыт сакрального вообще. Это такой опыт Откровения, определяющая черта которого состоит в трансцендентности, запредельности смысла, им являемого, однако разворачивающегося в бренной реальности текущего бытия. Содержательно-смысловая антиномия благой вести, выраженная в формах *предельных* человеческих представлений и желаний, – это основа, благодаря которой идея безумия, выросшая из всего опыта христианского пароксизма, получает свое необычайное развитие.

Последующее вовлечение и сохранение этого сакрального первоопыта в различных проявлениях культуры – от теологии и искусства до повседневных форм жизни – один из важнейших мотивов развития всей христианской истории. Выделим только несколько фрагментов в этой общей картине, связанных с определенной конкретизацией идеи безумия,– фрагментов, в которых тем не менее отражены узловые реалии, повлиявшие на дальнейший ход европейской культуры.

Один из таких «узлов», в котором определялись судьбы западной и восточной ветвей христианства, находим в истории становления догматики (а, в конечном счете, и всего опыта мистического богословия), пытающейся приспособить, легализовать, упорядочить, по возможности, вместить в сакральное категории разума, а нередко – отвоевать у него, реальность сакральных переживаний и их первичность по отношению ко всем другим формам человеческого бытия. Наиболее полно природу сакрального как живого опыта веры выразил св. Дионисий Ареопагит – родоначальник традиции апофатизма, основой которой стал тезис о «*превосходящей всякое разумение*» [2. С. 12] природе Бога.

Благодаря усилиям апологетов, «великих каппадокийцев» и Дионисия Ареопагита стало ясно, что Бог откровения не есть Бог философов, и если очертить грань между двумя этими мирами, то она будет явлена осознанием и утверждением Его абсолютной непознаваемости. Традицию апофатизма, или негативного богословия, ставшую фундаментом практически всех форм христианской мистики – от Григория Богослова до Анжелы из Фолиньо, – можно рассматривать как способ сохранения и передачи нуминозного христианского опыта в европейской культуре, как попытку уберечь этот опыт от всех видов рационального выхолащивания. Как известно, апофатизм учит видеть в догматах прежде всего их негативное значение, например, в пояснении Вл. Лосского: «как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые бы заменяли духовные реальности» [3. С. 121]; человек должен «понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию и таким образом становиться способным обрести мистический опыт» [3. С. 98]. За содержательным толкованием, допустим, догмата о св. Троице, помимо всего прочего, стоит необходимость такого его восприятия, которое бы было наиболее адекватно и эффективно в состоянии особого настроя душевных сил человека, их экзистенциальной и экстатической напряженности.

Формирование и становление христианской догматики, подобно реке памяти – Мнемозины, прокладывающей себе русло в потоке исторического забвения, – продолжалось вплоть до богословских споров о природе Фаворского света в середине XIV века. Этот спор разыгрался между приверженцами мистического богословия и сторонниками учения Фомы Аквинского, в центре полемики которых оказался вопрос о реальности мистического опыта и возможности сознательного общения с Богом, о нетварной или тварной природе благодати. Сторонники Фомы в итоге отрицали основополагающую роль опыта «внутреннего человека», который мог восприниматься только онтологически, только не иначе, как проявление благодатной силы самого Бога.

Таким образом, в течение тысячелетия, в череде богословско-догматических коллизий идея безумия получила антиномическую спецификацию, с одной стороны, как *идея абсолютной непознаваемости, премирности и неприступности Бога* (Жильсон говорил, что, если отнять у мистика неприступность его бога, то он лишится всякой возможности мистической жизни), с другой стороны – как *возможность недоступного Бога общаться с реальным человеком, входить в его естество* – это тоже «для Иудеев соблазн, для Еллинов безумие». Точнее, речь шла о безумии как о *сверхразумении*, о том, что оно, превознемогая тварные пределы нашего разума, способно приобщаться божественной премудрости. Только через сверхразумение можно причаститься Богу и измерить глубины мироздания; поэтому безумие как экстатическое ощущение бытия, «нелепость» в глазах мира сего было своего рода «пропуском» и «охранной грамотой» сакрально-сокровенного опыта веры, ведь поистине нужно было нечто исключительно аномальное, чтобы ополчиться на великолепие «закона» и «мудрости».

Это экстатическое ощущение рикошетом оборачивается и благодатно убогим этосом жизни. Беспрестанное оборачивание и «отсылки» безумия в пространстве между «богом» и «миром» породили очень интересный феномен бытового, «жизненного» безумия – юродства – феномен, возможный только в рамках опыта веры.

Этот подлинно оригинальный христианский опыт, свидетельства о котором сохранились в истории европейской культуры, утверждает, что вера, по словам Бердяева, рождающаяся без гарантий, без доказательств, без принуждений извне, без авторитета, происходит из внутреннего источника и сопровождается «согласием» на безумие, на шутовскую парадоксальность и саркастически-критическую антиномичность перед логосом мира сего, становящиеся как бы «второй», иной натурой человека – его «духовной» природой: «Ибо кто из человеков знает, *что* в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» [1. Кор. 2, 11].

Считается, что именно христианство является первооткрывателем этой странной сферы бытия человека. Странность заключается в неизбывной двойственности, в том, что все, что прежде казалось реальным и законно существующим, теперь начинает представляться призрачным и лукавым, и, наоборот, то, что считается безумным, теперь оказывается единственно реальным и подлинным: одно, отталкиваясь от другого, существует в момент своего отталкивания, проявляясь в полную силу, когда исчезает, вытесненное противоположным значением. В этом раскачивании различий «горнего» и

«дольнего» – совершенно аномальной для мирского ума гримасе наложения двух «зрений» – должен отныне пребывать опыт веры, как в том и наставляет апостол Павел: «Но мы приняли не от духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» [1. Кор. 2, 12–14].

Ключевой идиомой в таком открытии духовного является ответ св. Павла на вопрос: кто же может судить ум Господень? – тот, кто имеет *ум Христов*. Сама личность Христа, в ком пребывают две разные по своей сущности природы, дает основание такому опыту. Но если в Христе они пребывают все-таки в единстве (на то он и Богочеловек), то юродивый принципиально оставляет эти сферы восприятия жизни – душевное и духовное, земное и небесное – разорванными, сталкивая их в нарочито грубой форме, дабы явственнее проявилась абсурдность одного мира перед очевидностью другого. В процессе многократного перевертывания значений образов «нелепости» и их соотнесения к двум противоположным друг другу реальностям, становится проявленным само пространство перверсии, – сцена игры «извращения», – существующее в зазоре между «неслиянностью» смыслов. Вот здесь и обретает свою возможность сакральный опыт юродивого. Нет, это не то прелестно препарированное «безумие», которым любят играть современные интеллектуалы. Л. Шестов, творчество которого можно рассматривать как бесконечный комментарий к опыту христианского пароксизма, говорил: «Кажется, что еще немного и уже наступит безумие: не то поэтическое, вдохновенное безумие, о котором трактуют даже в учебниках по эстетике и философии и которое под именем эроса, мании или экстаза уже описано и оправдано кем нужно и где нужно, а то безумие, за которое сажают в желтый дом» [4. С. 27].

Богатый материал для размышлений на эту тему предоставляет исследование «социального мыслителя», публициста и историка Г.П. Федотова. Пожалуй, для русского человека не покажется странным лейтмотив этого сочинения, основанный на убеждении в том, что юродство, в качестве чина «мирянской святости» сменившее чин «княжеской святости» в начале XIV века, стало формой христианского подвижничества, выражающей своеобразие русского характера. Отнюдь не случайно в святцах Русской церкви такое обилие «Христа ради юродивых», или «блаженных», а в народе традиционно сочувственное почитание различного рода «убожества». То, что этот феномен близок и постсоветскому обывателю, подтверждает без преувеличения всенародное признание образа отца Анатолия в фильме «Остров», режиссера Павла Лунгина.

Юродство представляет собой наиболее ярко выраженный вариант парадоксии подвига веры, причем не только в аспекте когнитивных сторон человека – рациональных возможностей его разума, – но, прежде всего, в деятельно-нравственной сфере. Впрочем, такова природа «святости», проявляющейся во всецелостности человеческого существа. Юродство же как проявление христианской святости «вживую» пребывает на грани столкновения двух миров, двух разумов, двух моралей.

Сакральный опыт юродивый выражает диковинным образом: прикрываясь личиной «потери рассудка», он обличает немощь и призрачность человеческих установлений (что, вроде бы, делали и киники, эпатируя греческое общество, но они не изображали из себя безрассудных, так как не имели представления о принципе «сверх-разумения»). Пребывая в состоянии социального уничижения и поношения, юродивый, контрастируя с собственной формой поведения, скрыто являет блаженство смирения и жертвенности. Стихия юродивого – стихия шута и святого одновременно – это жизненный эксперимент, выраженный в подчеркнуто-конфликтной форме – в имитации реального безумия и уродства, целью которого является стяжание добродетелей, что помимо всего прочего требует от человека быть недюжим выдумщиком и смелым изобретателем себя, веселым духом и серьезным вместе, раскрепощенным и целомудренным в высшей степени.

Юродивые на Руси ходили нагие, с «дико распущенными волосами» и железной цепью на шее; терпели страшный мороз, питались хлебом и водой; не имея крыши над головой, спали на паперти; буйствовали и ругались на площади, а ночью тайно молились; странствовали, пророчествовали, плакали всенародно за грехи людские и были единственными, кто в XVI веке обличал царей да бояр и сильных мира сего. А вот что творит греческий юродивый Симеон из сообщений его агиографов: «Святой совершает все время предосудительные поступки: производит бесчиние в храме, ест колбасу в страстную пятницу, танцует с публичными женщинами, уничтожает товар на рынке» [4. С. 200].

Русским юродивым тоже не чужда была аффектация имморализма: «Жития их целомудренно покрывают всю эту сторону их подвига стереотипной фразой: «Похаб ся творя». «Юрод» и «похаб» – эпитеты, безразлично употреблявшиеся в Древней Руси, – по-видимому, выражают две стороны надругания над «нормальной» человеческой природой: рациональной и моральной», – разъясняет Г.Федотов [5. С. 200]. И далее: «Дар пророчества приписывается почти всем юродивым. Прозрение духовных очей, высший разум и смысл являются наградой за попрание человеческого разума подобно тому, как дар исцелений почти всегда связан с аскезой тела, с властью над материей собственной плоти» [5. С. 200–201].

Феномен юродства еще раз аффектирует христианский сакральный опыт как безумие в глазах мира сего. Итак, превращение безумия в измерение глубины как разума, так и бытия в христианской традиции произошло на двух уровнях: теоретическом – в сфере христианской догматики и мистического богословия и жизненно-практическом – в частности, в феномене юродства. Разум, не освященный сакральным безумием, воспринимается в средневековом христианстве как одномерный, плоский, безликий, лукавый, существующий в призрачном пространстве мещанско-пошлого бывания; безумие же становится признаком бездонности, объемности, качественности, субстанциальности и подлинности – свойством истинного бытия, а не профанного бывания.

Следующим узловым моментом истории, когда начинают преобладать уже иные коннотации безумия, по сравнению с первоначальным опытом христианской сакральности, стал XV век. Одним из событий, в котором находим

выражение новой интерпретации безумия, явилось распространение в западноевропейской культуре различных форм мистического индивидуализма. Начиная с XIII века, по выражению Хейзинги, «с лирически-сладостного мистицизма Бернарда Клеровского, положившего начало фуге неувядающего умиления, вызываемого страданиями Иисуса» [6. С. 207], в широком ходу оказываются истории-рассказы о *личном* опыте общения с Богом. Познание божественных тайн, поданное как «история одной души», у таких великих мистиков, как св. Бригитта Шведская, св. Екатерина Сиенская, Иоганн Экхарт, Генрих Сузо, св. Анжела из Фолиньо, св. Тереза из Лизье и др., способствовало переходу мистического богословия с умозрительно-спекулятивного регистра в аналитико-психологический режим существования.

Мистический индивидуализм богословия, в свою очередь, подтверждает и в то же время насыщает новыми оттенками феномен священного безумия как опыт сверх-разумения человеческой души, захватывающий человека в момент соединения или слияния с Богом. Речь идет именно о *состоянии* души – не о всеобщей ее метафизической сущности, а о душе как единичной способности отвечать Богу не только разумом, но и всеми оттенками чувств, эмоций, желаний. Поэтому нет ничего удивительного и в том, что благодаря практике мистического индивидуализма начинает проникать и вовлекаться в орбиту «высокой» культуры опыт телесности, имеющий отношение к интерпретации поздним Средневековьем священного безумия.

Благодаря распространению мистицизма, обновившего опыт веры на закате Средневековья и, в свою очередь, способствовавшего развитию особой – визионерской – практики общения с Богом, в западноевропейской культуре с особенной активностью стал использоваться визуальный образ безумия, след от которого протянулся вплоть до творчества Ф. Гойи. Мы имеем в виду, прежде всего, искусство таких художников, как И. Босх, П. Брейгель, А. Дюрер, Дирк Боутс и др.

Образы безумия, свойственные этому периоду, родились как неизбежный результат развития более чем тысячелетней христианской культуры, построенной на категоричном разделении двух миров и двух «разумов», и в которых очевидным образом прочитывается протест против зарастания живого ядра религиозного опыта и мысли рассудочными, косными формами, приспособленными для различного употребления – от теологии до морали.

Общая интенция, присущая визуальным искусствам XV века, состояла в представлении безумия как *искушения*, подстерегающего человечество с момента грехопадения до Судного дня. Вследствие этого особенный взгляд падал не на образы святых воинов и непреклонных мучеников, а на отшельников, проводящих свою жизнь в молитве и созерцании, благодаря чему более других подверженных дьявольским искушениям и видениям. Недаром наибольшей популярностью пользовался образ св. Антония – основателя пустынножительства и монашества, большую часть своей жизни проведшего отшельником в египетской пустыне и тем самым привлекшего к себе пристрастное внимание всевозможных дьявольских обличий.

Визуальное пространство XV века – это пространство человеческой души, находящейся в состоянии болезненного самоопределения. В основе визуальных символов (например, в картинах И. Босха) – человеческие желания,

вышедшие из своего тысячелетнего укрытия и направленные в сторону маргинального для христианской традиции бытия, но в то же время заведомо предназначенные к обнаружению, желания, связанные с телесностью, чувственностью и эротизмом. Последние неизбежно проявили себя как нечто неблагообразное, непристойное, не поддающееся ни описанию, ни объяснению, однако пребывающие на законных основаниях в человеческом естестве и настойчиво требующие осмысленного взгляда. Искушение безумием, поданное в тех же картинах Босха, это искушение богооставленности, вписанное в круг этих грехов, но кроме обличительно-морального смысла, есть в нем и другое – подспудное, более глубокое, – значение.

Представление о безумии, с такой притягательной силой захватившее умы и души современников в XV веке, необходимо соотнести с другим характерным для этого века представлением, с так называемым «macabre» – позднесредневековым видением смерти. Наиболее известным примером макабра являются «Пляски смерти» – фрески, с 1424 года покрывавшие стены галереи на кладбище des Innocents в Париже, считающиеся самым популярным образцом макабрического жанра. По свидетельству Хейзинги, «macabre» на исходе Средневековья было «немалой культурной идеей»: «В представление о смерти вторгается новый, поражающий воображение элемент, содрогание, рождающееся в сферах сознания, напуганного жуткими призраками, вызывавшими приступы липкого, леденящего страха» [6. С. 157].

Чем же объяснить такую перемену: безумие, родившееся в жизнеутверждающем пафосе открытия веры в «Христа распятого», превращается в рефрен темы о смерти? Словно почувствовав свой закат, на исходе тысячи лет, средневековая культура задает совершенно иной контекст идеи безумия, сравнимый с библейским: «*И рече безумец в сердце своем: несть Бог*». Это – неоспоримый признак предчувствия конца и смерти. И в то же время – пробуждение к новому началу жизни. Осознав, что нет Бога или что Его может не быть хотя бы в одной части мироздания, человек вдруг постигает кошмарный ужас и дикое безумие земного человеческого существования и пробуждается к особому знанию, отныне наполненному ощущением бездны, пропасти между ним и Творцом, но не той бездны, где сиял «божественный мрак» Дионисия, а той, которая разделяла и уводила от Бога, став «Гефсиманским часом» целой эпохи. Перед нами уже совсем другое мироощущение; М. Фуко обозначил его как «*трагический* опыт безумия».

Стремление к персонификации образов смерти и безумия связано, прежде всего, с процессами *индивидуализации*, если так можно выразиться, экзистенциализации или интенсификации внутренней жизни человека на исходе Средневековья. То же самое стремление воздействовать на внутриличностное сознание человека, инициировав переживание, которое может найти выражение лишь на уровне активизации фантазии и воображения, мы наблюдаем и в «Плясках смерти». В изображениях смерти «неутомимый танцор – это сам живущий, каковым он останется еще на ближайшее время, пугающий двойник его собственной личности, его собственный образ, его зеркальное отражение, а не какие-то другие умершие ранее люди того же сана или сословия, как того бы хотелось. Именно «это ты сам!» сообщало Пляске смерти ее повергающую в дрожь пугающую силу» [6. С. 159].

Также и образ химеры – образ человеческого безумия к XV веку перестает быть только *аллегорией* вожделения плоти и безудержного «угара желаний»; химера – это реальное безумие богооставленности, навязчивая галлюцинация противоестественности, бессмыслицы, хаоса, ставшая искушением, преодоление которое входит в обязательный реестр духовных подвигов. Фуко считает, что все это «знание», существующее в виде порождения причудливого бреда, подается в живописи XV века как нечто, изначально присутствующее в космосе, – часть мироздания, скрытая в «лоне земли» и вот обнаружившая себя в виде раскрытой тайны: прекрасная видимость вещей – только тонкая пленка иллюзии, прикрывающая «дно мира», полного опасностей и загадок, смутных предощущений и тревоги. В получеловеческой и полузвериной фигуре, выходящей из этой темноты, проступает скрытая сущность самого человека. В этих странных откровениях на исходе Средневековья, по мысли Фуко, профетически отобразилась судьба европейского самосознания [7. С. 39–41].

Очевидно, что священное знание безумцев как некое видение предуготовленного миру тайного удела не может даваться тем или иным видом дискурса – философским или теологическим; в основе его лежит новый опыт сакральности, в очередной раз конституированный опытом христианского пароксизма веры. Такова структура самой христианской сакральности, задающей движение религиозного опыта по дихотомическому принципу. Если Бог – Создатель всего – вездесущ, то он пребывает не только «вверху», но и «внизу». Сакральный опыт человека XV века – это тот же опыт веры, только «спустившийся вниз» и заглянувший с изнанки мироздания, с целью обнаружить (и прославить!) Бога там, где мало кто ходил, и редко кто искал, разве только опыт святых и отшельников иногда осмеливался об этом поведать.

Если опыт безумия в европейской культуре родился от ощущения избытка присутствия Бога, то на закате Средневековья он происходит от ощущения столь же преизбыточного Его отсутствия. В богооставленности прозревать Руку Божью – теперь удел Сумасшедшего; именно таков «Блудный сын» И. Босха, застигнутый художником не в момент коленопреклоненного раскаяния перед отцом, а в момент побега от вдруг раскрывшейся пустоты и наготы, ущербности и ничтожества существования, из которого удалился Бог.

В сравнении с первоначально заявленной христианской антитезой «двух разумов» опыт безумия в XV веке становится выражением не силы и энергии веры, противопоставленной в своей исключительности всем формам знания и мудрости, но выражением мистичности – трансцендентности и отрешенности знания «о вещах невидимых»; здесь ослаблена обратная связь от «невидимого» к «видимому», и потому нет таинства преображения. Место последнего занимает гипертрофированная, утонченная, болезненная чувственность. Зато более резко проступило, обнажившись, место присутствия сакрального – душа как вместилище всех тайн о боге и человеке.

Итак, феномен безумия, родившийся как неизбежный результат «*благой* вести», самоутверждающейся через категоричное противопоставление миру и здравому смыслу и поэтому определившийся как опыт *сверх-разумения*, в силу не только исторических обстоятельств, но также в силу самой логики движения сакральности переходит в опыт *богооставленности*, не менее па-

радоксальный, чем опыт бытия-Присутствия Бога. Проявившийся в своей *оче-видности* на исходе Средневековья и вытесненный впоследствии гуманистической культурой трагический опыт безумия прорывается у таких «духовидцев», как Шекспир, Паскаль, Гёльдерлин, став впоследствии одним из определяющих мотивов в бунте романтизма против рационалистически выхолощенных форм жизни европейского человека. И, конечно, не случайно, начиная с Бодлера, По, Ницше и других, тема безумия становится опознавательным знаком модернистских практик существования, переходя в наследство постнеклассическим идиомам современности, выражая собой не только способ сопротивления классическим установкам мышления, но и поиск иной субъективности, корректирующей трансцендентальный и законопослушный разум. Если безумие – плод христианского опыта сакральности, то верно и обратное: его активизация в модернистских и постмодернистских типах мышления – это своеобразная реакция на де-сакрализацию как субъекта, так и всей культуры, это – один из способов, благодаря которому «современность» рефлектирует и преодолевает себя в качестве забытого Священного.

Литература

1. *Церковь Христова* / Сост. И.М. Косов; Оформл. С.Б. Бахмустова. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991.

2. *Дионисий Ареопагит*. Письмо Дорофею диакону // Мистическое богословие. Киев: Издание христианской благотворительно-просветительской организации «Путь к истине», 1991.

3. *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Издание христианской благотворительно-просветительской организации «Путь к истине», 1991.

4. *Шестов Л.* На весах Иова // Шестов Л. Сочинения в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2.

5. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.

6. *Хёйзинга Й.* Осень средневековья. М.: Наука, 1988.

7. *Фуко М.* История безумия в Классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.