

**В. Я. Нагевичене
Д.В. Пивоваров**

ЦЕЛОСТНЫЙ ЧЕЛОВЕК
(ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ)

монография

**Екатеринбург
Издательство
Уральского университета
2005**

**ББК Э37-4
Н 162**

**Нагевичене В.Я., Пивоваров Д.В.
Целостный человек (христианская традиция). Монография –
Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – с.**

ISBN 5 – 7525 – 1450 – 9

Н 162 В монографии обсуждается общее христианское решение проблемы целостности человека. Излагаются представления христиан об идеальном человеке и причинах нарушения первоначальной гармонии в Адаме. Анализируется учение апостола Павла о строении и типах целостности человека. Исследуется христианская постановка вопроса о личном смысле жизни. Рассмотрены три стадии роста «человека духовного»: духовное образование, аккумуляция духовного опыта и духовное творчество. Издание рекомендуется философам, религиоведам, теологам, всем, кто интересуется вопросами христианской антропологии.

ISBN 5 – 7525 – 1450 – 9

© Нагевичене В.Я., Пивоваров Д.В., 2005

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРОВ

Последние десятилетия продемонстрировали триумф раскрепощенности наших граждан в выборе образцов социального роста и поиске личного места в жизни. Люди все больше доверяют только своему чутью – субъективному методу осмысления мира и самих себя. Их не устраивает та относительность добра, красоты, истины, с которой всем нам приходится сталкиваться в российской действительности; они жаждут «абсолютного». Но для каждого остается загадкой его собственный внутренний мир. Из каких частей состоит мое «я», как они связаны друг с другом, как возможно их гармоническое единство, есть ли в них нечто безусловное? Появление у человека интереса к себе, к тайне постижения самобытия ставит перед ним такие важные проблемы, как отношение между духовным, душевным и материальным. Продуктивное рассмотрение этой трихотомии так или иначе поможет человеку в выборе пути его становления, определении моральных ценностей и смысла жизни. Знакомство с христианской антропологией в какой-то степени актуализирует трудный вопрос о тайне своей личности и ее предназначении в универсуме.

Чтобы разобраться с сутью проблем современного «расколотого» отчужденного человека, найти пути решения этих проблем, необходимо выявить идеальный образ человека, то предельное состояние, которое хочется обрести. Такой эталон представлен в различных мировоззренческих традициях. Еще Филон Александрийский, исходя из платонизма, ввел понятие идеального человека и отличил сотворенного человека от его прообраза: в Адаме содержится вся полнота человеческого рода, а душа человека есть часть Мировой Души. Религиозные учения о человеке сохраняли свое влияние в значительной степени из-за того, что использовали для обоснования отношений человека с миром интуитивно ясную модель пропорции части и целого, согласно которой целое «больше» части и часть не может быть тождественна целому.

Существуют три предельно общих модели человека – одномерная, двухмерная и трехмерная. Одномерная модель совсем проста: человек состоит либо из духа (спиритуализм) и тогда все остальное в нем – чистая видимость, либо из материи (материализм) и тогда его психика – одна из функций материального мозга. Согласно двухмерной модели (дуализм), в человеке совмещены два начала, не выводимые друг из друга, а именно душа и плоть; душа – энтелехия тела, плоть – материя тела. Совместно действуя, душа и плоть образуют целое (тело). Что же касается духа, то он в дуальной модели описывается как один из моментов души: дух – это разумная душа, высшая часть души. Под душевностью в «двумерной доктрине» понимается максимальное развитие всех свойств души, причем в душу зачисляются: эмоции, внешние и внутренние чувства, воля, разум, интуиция и вера. Эмпирически невозможно установить, насколько тесно душа слита с плотью и способна ли она по своей воле отлучаться из тела, становиться свободным духом, насыщать себя содержанием внеположенного ей духовного мира.

Христианстве исходит из самой сложной – трехмерной – модели человека. В ней четко разведены три начала – дух, душа, и плоть – и противопоставлены идеальные типы духовного, душевного и плотского человека. Тело есть целое, кооперированное разными способами связи духа, души и плоти. Душа включает в себе сенсорные чувства, волю и интеллект, а дух человека трактуется как триединство веры, интуиции и совести. В раннем христианстве конкурировали две онтологии человеческой телесности – платоновско-гностическая и библейская. Платоники и гностики считали тело источником всякого зла и несчастий, мешающим познавать Бога; заключение духа в плоти есть наказание за грех; чем более греховен человек, тем в более уродливой форме воплощена его душа. Напротив, в Библии плоть и душа трактуются как взаимодополняющие аспекты личности человека, никогда не существующие друг без друга; «тело – храм духа»; без тела невозможно наказать или наградить человека за его поступки. Развитие интеллекта не обязательно ведет к росту духовности человека, оно может также препятствовать этому росту. Ни многознание уму не научает, ни интеллект сам по себе не делает человека духовным. Дух и плоть могут воевать, что нередко служит причиной дисгармонии в человеке. Если в человеке дух пока дремлет, то у такого человека слабо выражены способности к интуитивному и мистическому постижению предельных целостностей универсума, а также умение жить по совести. Нам дана свобода выбора между возвышением к полноте своих дарований или к падению, к самоопустошению и деградации до животного состояния. Христианство учит, что выбор духовного пути зависит как от нас, так и от Бога.

Авторы исходят из определения религии как сакральной связи человека с Абсолютом и стремления человека обрести гармоничную духовную целостность. Систематическое исследование в этой книге идеи человеческой целостности опирается на христианскую «модель трехмерного человека». Цель монографии – проанализировать христианскую антропологию как учение: а) о строении человека, типах и идеале его целостности; б) о разрушении – через грех – первичной гармонии духа, души и тела в праотце человечества; в) о способах обретения верующими гармоничной духовной целостности. Поставленная цель реализуется в трех главах. В первой главе *«Христианское учение об идеале целостного человека, его грехопадении и повреждении»* подвергаются разбору различные типы целостности человека, сопоставляются альтернативные христианские учения об идеале человека гармонического склада, обсуждаются проблемы грехопадения и половой поврежденности человека. Во второй главе *«Проблема осмысления человеком цели и смысла своей жизни и ее решение в христианстве»* исследуются: понятие смысла целостности жизни, типичные идеалы жизни и их олицетворение в культуре, проблема авторства идеалов гармонической целостности, решение знаменитого пари Паскаля монотеизмом и антитеизмом, христианские догматы о цели и смысле гармонической жизни верующего. В третьей главе *«Духовное делание, духовный опыт и духовное думание как этапы формирования «soma»*

pneumatikos» проанализированы три ступени восхождения христианина к духовной целостности.

ГЛАВА I. ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ИДЕАЛЕ ЦЕЛОСТНОГО ЧЕЛОВЕКА, ЕГО ГРЕХОПАДЕНИИ И ПОВРЕЖДЕНИИ

Слово «человек» применяется нами для обозначения не только отдельного, но также неразрывно сосуществующего с ним совокупного человека (социума). Чтобы разобраться с сутью проблем современного «расколотого» отчужденного человека, найти пути решения этих проблем, необходимо выявить идеальный образ родового человека, то желаемое целостное состояние, которое людям необходимо обрести и достичь. Такой совершенный образ представлен в различных мировоззренческих традициях: целостный человек; человек-микрокосм как фрактал макрокосма; человек – образ и подобие Бога и др. В натурацентризме человек видится преимущественно природным существом (Демокрит, Эпикур, Локк, Фейербах и др.), в теоцентризме – как своеобразный храм Божий (апостол Павел, св. Августин, св. Лука (В.Ф. Войно-Ясенецкий), о. Серафим (Роуз), Дж. Робинсон и др.), в социоцентрических концепциях – как существо, имеющее сугубо социальную сущность (К. Маркс, Э. Дюркгейм, П. Сорокин и др.). Одни авторы усматривают системообразующие силы человека в материальной плоти людей, их физической телесности; другие говорят, что жизнь и целостность индивиду придает его душа; третьи говорят о духе как главном факторе становлении той целостности в человеке, которую философы обычно именуют «личностью». Необычайно важную роль в историческом формировании представлений о сути и идеале человека сыграла библейско-христианская традиция. Именно она и будет основой рассуждений авторов об образах идеального и реального человека. Основной целью данной главы является религиоведческий анализ библейско-христианских – теоцентрических – представлений о сущности и природе человека, представленного в образе первочеловека Адама, о мировоззренческом смысле греха и нарушении человеческой природы в акте грехопадения и о половой поврежденности человека.

§1. Проблема целостности в философии и учение апостола Павла о строении человека и типах его целостности

Часть и целое. Целостность. Классификация тотальностей. Холизм, меризм, антиномизм. Человеческая целостность и ее типы. Теоцентрическая антропология апостола Павла. Духовность и бездуховность души. Синтетическая типология людей в теоцентризме.

Принцип целостности человека является одним из наиболее фундаментальных в антропологии, философии, теологии и религиоведении. До сих пор не существует согласия между исследователями в трактовке этого

принципа, да и вряд ли (по мнению многих философов) когда-нибудь будет достигнут полноценный теоретический синтез альтернативных концепций целостности «вообще», а тем более целостности родового человека либо рядового индивида. Например, по мнению И.А. Беляева и А.М. Максимова, «истинность тезиса о целостности человеческого существа все сколь-нибудь известные мыслители разных времен и народов принимали априори. Что же касается содержания конкретных совокупностей представлений о человеческой целостности, то различия между ними <...> могут выглядеть как весьма значительные»¹.

В первой части параграфа мы проанализируем в самом общем виде категории целого, части, целостности, а также опишем типы тотальности. Размышляя над проблемой целостности, авторы обращались к сочинениям классиков философии (Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля, Маркса, Соловьева В.С., Франка С.Л. и др.), а также к монографиям современных отечественных ученых, в которых, так или иначе, обсуждаются принципы целостности и системности (Абрамовой Н.Т., Афанасьева В.Г., Байлука В.В., Блауберга И.В., Беляева И.А., Ильенкова Э.В., Лобанова С.Д., Лойфмана И.Я., Максимова А.М., Овчинникова Н.Ф., Оруджева З.М., Разумовского О.С., Райбекаса А.Я., Руткевича М.Н., Сагатовского В.Н., Садовского В.Н., Ситковского Е.П., Тугаринова В.П., Туркина Л.П., Уемова А.И., Урманцева Ю.А., Цехмистро И.З., Шептулина А.П., Югая Г.А., Юдина Э.Г. и др.). Во второй части параграфа мы обсудим учение апостола Павла о трехмерном строении человека и трех «идеальных типах» людей; оно содержится в ряде писем (посланий) Павла, помещенных в Новом Завете. Наконец, обобщая все изложенное, попробуем уточнить типологию целостности человека и предложить свою, синтетическую, схему идеальных типов людей.

Часть и целое. Часть и целое – это рефлексивные философские категории, которые в своем сопряжении характеризуют отношения между единым и многим, сложным и простым, качеством и количеством и иными диалектическими противоположностями предметов. Мы придерживаемся характерного для философов-диалектиков утверждения о том, что целое и части взаимопорождаются: всякое целое образуется интеграцией своих частей, а части целого выявляются по мере дифференциации целого. *Части* суть то, что содержится в целом. При распаде целого его прошлые части, если они обрели автономное существование, в точном смысле слова уже не могут именоваться «частями». В *целом* нередко удается обнаружить разные уровни, в отношении которых его части различают как: а) самые простые (элементарные); б) более сложные; в) и самые сложные. Можно также классифицировать части по масштабам (мелкие, крупные), по их роли в целом (важные и второстепенные) и пр. Философская категория *целого* обозначает способ совмещения и кооперации частей, сложенного единства простых компонентов.

¹ Беляев И.А., Максимов А.М. Целостность и свобода человека. Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2004. С. 5

Содержанием целого называется сумма всех частей, рассматриваемых вкуче с формой их сосуществования и взаимодействия. Важно подчеркнуть, что часть как фрагмент целого специфически отражает в той или иной степени качество этого целого. Поэтому существенные части способны выполнять функцию более или менее адекватных репрезентантов целостностей в отношении к познающему и действующему человеку. Например, в христианской традиции Адам, как нерожденный, но сотворенный Богом первочеловек, считается истинным и совершенным репрезентантом родовой целостности человечества. Знакомясь с библейским описанием эволюции Адама, читатель может составить себе представление об атрибутах исходной и последующей целостностей исторического человечества и извлечь для себя – как микрокосма общества – поучительные уроки.

Вместе с тем теория философской диалектики требует усматривать в каждой части ее индивидуальные особенности, неповторимо отличающие часть от свойств целого и противопоставляющие ее целому. Именно благодаря присущим им единичным и особым чертам части могут вступать со своим целым в диалектическое противоречие, а иногда и в острые конфликты. Через эту «борьбу» с целым части отстаивают свою относительную независимость от целого, а люди и социальные группы – личную степень свободы и долю коллективной автономии. Например, любой человек, так или иначе, объективно отличается от целокупного человечества, репрезентированного в Библии образом Адама. Более того, многие люди веруют в то, что они являются «исключительными личностями»: они противятся идентификации себя с тотальностью человечества, не желают считать себя, например, простым модулем иудео-христианского Адама. Тем не менее, в конечном счете, части подчинены своему целому и управляются им, а тотальные черты библейского Адама свойственны всем прошлым и нынешним человеческим индивидам без исключения.

Целостность. В толковых словарях русского языка это понятие трактуется как цельность, неразделенность, единство. Целостный – это: 1) весь без изъяна, полный; 2) значительный, большой; 3) невредимый, без ущерба; 4) целое, нечто единое, неразделенное, стройное целое, единое целое.

Строго говоря, в понятии целостности надо различать внутренние моменты «единого» и «единства». Единое (греч. *en, to hen*; лат. *solidus*) – это сплошное, нераздельное на части, простое, непрерывное, массивное. Многое (греч. *plethos, polla*; лат. *pluralis*) – а) род для числа, чувственно воспринимаемое, виды; б) сложное, делимое на части, прерывное. Единство (греч. *monas, lat. unitas*; греч. *monos*) – это связь между составными единицами множества. Понятие единого интуитивно тяготеет к понятию отношения: единое – это тождество нераздельных и растворенных друг в друге сторон. Многое же, как правило, определяют через понятие связи: многое – совокупность раздельных и связанных между собой компонентов множества. В отличие от единства в понятии единого часто не мыслят разнообразие состава и множественность частей. В современных философских словарях понятие «целостность» рассматривается как обобщенная характеристика объектов со

сложной внутренней структурой. Оно «выражает интегрированность, самодостаточность, автономность этих объектов, их противоположность окружению, связанную с их внутренней активностью; оно характеризует их качественное своеобразие, обусловленное присущими им специфическими закономерностями функционирования и развития <...> Иногда целостностью называют и сам объект, обладающий такими свойствами, – в этом случае понятие «целостность» употребляется как синоним понятия «целое»². Подчеркивается, что представления о целостности любого объекта исторически преходящи, обусловлены предшествующим развитием научного или вненаучного познания данного объекта

Общая философская дефиниция понятия «целостность» логично вытекает из изложенных выше философских соображений. *Под целостностью (тотальностью) будем понимать меру единства частей, т. е. характерную для частей степень их взаимопроникновения друг в друга и соудерживания в рамках единого целого.* Любая целостность обладает инерционностью, т. е. пытается, так или иначе, сохранять установившееся единство своих частей. Еще античные атомисты доказали, что целостность отличается от простой суммы единиц (ведь из одного и того же конгломерата абсолютно неизменных атомов всякий раз складываются качественно различные вещи), а Аристотель объяснил «эффект целостности» связью, положением и кооперацией частей. Платон верил, что подлинной целостностью обладают лишь продукты духовной деятельности, потому что только их части отчетливо выражают идею целого. Идея универсальной связи вещей немыслима без предположения об их всеобщей связи, т. е. без допущения какого-либо совпадения внешних и (или) внутренних противоположностей, их единства. С глубокой древности люди знали, что всякая вещь содержит в себе противоположные устремления, а поскольку противоположности заключены в самой вещи, то они там составляют зримое или тайное единство. Так, Мирча Элиаде отмечает, что уже на архаических ступенях развития культур начинает складываться представление о целостности как *парадоксальном* совпадении противоположностей, лежащее в основе всего сущего³.

Внутренние противоположности либо просто взаимно предполагают и дополняют друг друга, либо очень тесно проникают друг в друга, либо преимущественно конфликтуют, т. е. находятся в отношении взаимоотрицания. Целостность обычно формируется из предполагающих друг друга оппозиций, а также из взаимно проникающих или взаимно сливающихся противоположностей, которые вместе создают единство. Целость – это такой вид целостности, в котором противоположности слиты: они взаимопроникают, растворяются друг в друге, образуют основу гармонического или негармонического единого. Развитие идеи «*coincidentia oppositorum*» (совпадения противоположностей) как основы для

² См.: Философский энциклопедический словарь. 2-е изд./ Под ред. С.С. Аверинцева. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1989. С. 731.

³ См.: Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. М.: Янус-К, 1998. С. 241.

диалектического объяснения цельности во многом связано с именем кардинала Николая Кузанского, с его концепцией «ученого незнания»⁴. Этот родоначальник немецкой философии доказывал, что совпадение противоположностей в какой-либо конечной вещи снимает все ее внутренние противоречия. А вот в гносеологическом плане совпадение противоположностей невозможно достигнуть связью понятий, относящихся к конечным объектам. По мнению Кузанца, качество вещи задается преобладающей в ней противоположностью; полное и равновесное же совпадение оппозиций возможно только в Боге – как непосредственное совмещение абсолютного максимума и абсолютного минимума. Преимущественно взаимоотрицающие друг друга противоположности ведут к дисгармонии и дискомфорту, и хаос поглощает их. Они способствуют разрушению старого и утверждению нового качества.

На сколько целое не сводится к сумме всех своих частей, на столько же оно не поддается абстрактно-логическому анализу. Люди чаще воспринимают целое как нечто конкретное, представленное множеством внутренних противоположностей. Чтобы совместить между собой все противоположности и познать целое, надо отыскать меру их тождества и взаимоперехода. Религия, богословие, философия и наука располагают разными способами осмысления космических и социальных целостностей, среди которых, например, в религии, наиболее традиционны «иллюзия внетелесности» и «мистическое прозрение». Иллюзия внетелесности обычно определяется как попытка внесенсорного умозрительного постижения бездны универсума, границ общества или своего отечества, необходимое для причащения личного бытия смыслу великих целостностей. Даже если такого рода иллюзия окажется обманчивой, рассуждают некоторые религиоведы, тем не менее, она позитивна, поскольку помогает субъективно преодолевать дефицит информации о целом и вытеснять ощущение личного одиночества и заброшенности в мире. Понятие мистического прозрения описывается в богословской литературе как вызывание в своей душе образа прозрачного мира, когда умозрению видны глубинные сущности вещей; этим прозрением также погружаются в самые глубины своего «я», преодолевают изнутри себя границы с внешним миром и духовным путем сливаются с Абсолютом. В отличие от философии и науки, религия сакрализует смысл предельных целостностей по причине их значимости для человека, а также по причине их таинственности и недоступности в познании.

Классификация тотальностей. Целостности классифицируют и типологизируют по-разному. Во-первых, надо различать в первозаданной природе неорганические и органические целостности⁵, а в обществе – социальную и индивидуную тотальности. Во-вторых, целостность может быть: а) становящейся; б) уже ставшей и завершенной; в) разрушающейся и диссипативной. В-третьих, в зависимости от характера связи и степени

⁴ См.: Николай Кузанский. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1979.

⁵ См.: Кириллов В.И. Логика познания сущности. М., 1980. С. 88.

слитности частей в целое целостности подразделяют на: а) тоталитарную; б) гармоническую, или оптимальную; в) партитивную⁶. Членение целостности «вообще» на тоталитарную, партитивную и оптимально-гармоническую в данной работе берется за основу выделения типов человеческой целостности, отвечающих понятию «идеального типа» Макса Вебера.

1. Для *тоталитарной целостности (тотальности)* характерно подавление свободы и всякого рода разнообразия собственных компонентов, нивелирование особенностей составных частей, полное лишение их самостоятельности. Тоталитарная тотальность есть ярко выраженное господство тождества между частями тотального над их, сводимым к минимуму, различием. Примерами тоталитаризма в обществе в XX веке могут служить фашистский режим А. Гитлера в Германии или теократия аятоллы Хомейни в Иране.

2. Напротив, *партитивная (парциальная) тотальность* – это такая близкая к бифуркации целостность, большинство компонентов которой стремятся достичь максимума возможной автономии и выйти из подчинения системному качеству; в ней различие начинает отрицать тождество. В социальной партитивной тотальности главными являются анархическая и индивидуалистическая тенденции. Среди социальных партитивных целостностей можно особо выделить государства, вступившие в стадию «революционной ситуации», когда «верхи уже не могут управлять по-старому, а низы не хотят жить по-старому» (например, Россия в 1917 г.).

3. *Гармоническая (соборная) тотальность* представляет собой такую целостность, большинство частей которой не стремятся выходить из-под контроля и подчинения целому, поскольку им предоставлены оптимальные условия для свободной реализации своих особенностей, развития самобытных способностей, проявления уникальных различий. Такой тип тотальности в обществе достаточно редок. Вероятно, к нему близки, например, в древнем мире афинская демократия в период правления Перикла, а в наши дни – процветающая на экспорте нефти Норвегия. Вместе с тем идеал оптимальной тотальности очень привлекателен для мыслителей-реформаторов, ему посвящены десятки философских утопий (Платон, Т. Кампанелла, Ф. Бэкон, К. Маркс, учения русских философов – славянофилов о соборности и др.)

Холизм, меризм, антиномизм. В анализе понятия целостности нельзя обойти и не упомянуть трех основных подходов к пониманию соотношения целого и частей. Эти подходы возникли в глубокой древности и до сих пор продолжают конкурировать между собой. Речь идет о холизме, меризме и диалектическом антиномизме.

Как известно, *холисты* (от греч. holos – целое, весь) объявляют целое первичным, внешне не наблюдаемым и имеющим приоритет над своими частями в онтологическом или логическом смысле. Так, холист Платон учил, что целое не есть ни «многое», ни «все»; целое изначально и вечно покоится в

⁶ См.: Пивоваров Д.В. Основные категории онтологии. Екатеринбург, 2003. С. 139 – 149.

трансцендентном мире – в виде чистых неизменных идей, как нечто предельно простое, внепространственное и нематериальное. Целое (идея), проецируемая на хору (материю), объемлет все порождаемые ею части и господствует над ними так, что пребывает в них совсем не протяженной и чувственно не доступной. Многие схоласты понимали Бога, духов и души как вечные целостности, не состоящие из частей, – они вечны потому, что им не на что распадаться. Сегодня постклассическая и постмодернистская критика стремится разрушить все типы центризма, в особенности принцип холизма; она пытается перенести теоретический акцент с идеи тождества, единства и системности на идеи различия, индивидуализма и сингулярности.

Доказывая, что в современных условиях невозможно воссоздать логически непротиворечивый и последовательный холизм и игнорировать выводы философской гетерологии, С.В. Оболкина в своей любопытной кандидатской диссертации «Онтологическая грамматика холизма как философская проблема»⁷ предприняла попытку диалектически синтезировать классический холизм вместе с его постмодернистским отрицанием. Через прием отрицания отрицания она очертила контуры новой – апофатической – исследовательской стратегии холизма, выраженной средствами особой онтологической «грамматики». Сегодня нередко понятие холизма существенно расширяют, обозначая термином «холизм» всякую философскую теорию, которая опирается на представления о духовной целостности, живом целом, жизненной силе, жизненной субстанции (органистические теории, витализм, гештальтпсихология, психософия). В этом широком (но не в узко-платонистском смысле) авторы в своем анализе и выводах склоняются к идее «апофатического холизма».

Подчеркнем еще один важный момент в холизме в аспекте его связи с понятием «единого». О.С. Разумовский настаивает на различении двух пониманий целого – «несобственной целостности» и «собственной целостности». В первом случае, – пишет новосибирский философ, – «целостность реализуется на некоторой множественной основе за счет, например, физически обусловленного связывания элементов множества в целое. Второй подход в понятии «целостность» видит первичное, так что в целом как бы нет ни частей, ни элементов, а, значит, нет необходимости в представлении об их связывании в целое. Целостность здесь характеризуется свойствами неразложимости и континуальности»⁸. Говоря ниже о «человеческой целостности», мы, прежде всего, придерживаемся представления о целом как едином, кооперированном всем множеством своих частей.

В противоположность холизму, *меризм* (от греч. *meros* – часть, доля, роль, очередь) объясняет целое только через свойства его протяженных частей и отождествляет тотальность с суммой ее компонентов. Иногда вместо

⁷ Оболкина С.В. Онтологическая грамматика холизма как философская проблема. Екатеринбург: Урал. гос. ун-та, 2005.

⁸ Разумовский О.С. Оптимология. Ч. I. Новосибирск: Изд-во ИДМИ, 1999. С. 90 – 91.

«меризма» применяют термин – синоним «парциализм». Парциализм основан на принципах: 1) части образуют целое и все можно до бесконечности разделить на части по принципу «матрешки»; 2) целое невозможно отличить от суммы его частей. Меризм (парциализм) выступает в разных формах объяснительного редукционизма: элементаризма, механицизма, физикализма, биологизаторства, бихевиоризма и пр. (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Демокрит, Анаксагор, Гоббс, Локк, Ламетри, Уотсон и др.). С точки зрения меристов, реальны только чувственно воспринимаемые части и наблюдаемые суммы вещей или людей, но нет никаких сверхчувственных тотальностей. Например, меристы не признают реального существования «социальной целостности», не сводимой к сумме эмпирических людей. Меризм чаще сопряжен с материалистическим умонастроением, номинализмом и сенсуализмом.

Диалектический антиномизм старается решать дилемму холизма и меризма, ориентируясь на идею взаимного формирования частей и целого и отказываясь от соблазнов приписать атрибут «онтологической первичности» либо целому, либо части (Аристотель, Кузанец, Гегель, Шеллинг, Флоренский и др.). Как уже было сказано выше, разгадку природы целостности философы-диалектики усматривают в «кооперативном эффекте», во взаимопроникновении, взаимовлиянии и взаимном изменении частей. Так, Николай Кузанский видел в целом не просто общее частей, но, прежде всего, парадоксальное тождество внутренних противоположностей. Гегель в «Науке логики» более развернуто и доказательно объясняет эффект целостности рефлексией (взаимоотражением) частей, в процессе которой постепенные количественные изменения в сфере сущности ведут к эмерджентному рождению новой качественной целостности. Гегель подчеркивал, что не бывает целого вне своих частей – оно существует незримо и не отдельно, а только через них, и целостность не следует теоретически редуцировать к совокупной плоти или к ансамблю всех частей. Лауреат Нобелевской премии Илья Пригожин продемонстрировал, что в некоторых случаях хаос способен к самоорганизации и творению новых целостностей; из беспорядка могут спонтанно возникать упорядоченные структуры. Причина тому, по мнению этого классика синергетики, – в появлении когерентного поведения у хаотически движущихся частиц. Примеры самоорганизации: образование сотовой структуры в подогреваемой снизу жидкости (ячейки Бенара), «химические часы» (реакция Белоусова–Жаботинского), турбулентное движение. Самоорганизация турбулентного хаоса и возникновение, через бифуркацию, некоторой диссипативной структуры есть во многом игра случая («порядок через флуктуации»). Отсюда непредсказуемость конкретных изменений в сложных самоорганизующихся системах⁹.

Авторы данной работы согласны с теми, кто считает принцип целостности богаче и шире принципа системности и в некотором смысле даже

⁹ См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.

противоположным последнему. Системный подход в основном сложился в начале XX века внутри естествознания и выражал веками воспитанную христианством веру многих европейских ученых в логичное устройство мира. Однако становилось все более ясным, что в *целом* заключено не только системное, но также антисистемное, не только рационально постижимое, но также непостижимое разумом и доступное разве лишь иррациональной интуиции. Любое живое целое, в конечном счете, оборачивается неким загадочным *металогическим* единством, недоступным в полной мере рационально-системному освещению.

Таковы важнейшие общетеоретические представления о принципе всякой целостности, из которых исходят авторы книги.

Человеческая целостность и ее типы. Обратимся теперь к вопросу о человеческой целостности и ее типологии. Вначале обсудим его в самом общем виде, а потом сосредоточимся на традиции христианского понимания человека как целого. В истории философской и научной мысли можно найти множество представлений и понятий о сущности и природе человека. Вспомним: по Платону, человек есть двуногое животное без перьев и с разумной душой, а Аристотель специфицировал сущность этого создания как животного политического; средневековые мыслители описывали человека как полуангела и полузверя; Паскаль усматривал в нем хрупкий «мыслящий тростник»; К. Маркс определял сущность человека как совокупность всех общественных отношений; З.М. Какабадзе заявлял, будто человек есть единственное существо, склонное к самообману¹⁰.

Большинство теоретиков видят в человеке двойственное, психофизическое существо, именуемое «*homo sapiens*». Но, скажем, Фихте, отвергал деление индивида на душу и тело и полагал, что «Я» есть чистая мысль, оно нечувственно и сверхчувственно. Классики экзистенциализма утверждали, что неуловимая сущность людей только на мгновение высвечивается в момент судьбоносного выбора, на изломе пограничной ситуации, а именно тогда, когда, по мнению К. Ясперса, человек на границах своего повседневного опыта сталкивается с такими преградами, как вина, страдание, случай, борьба, смерть. Психолог В. Франкл, вслед за М. Шелером, дедуцирует сущность человека из посылки о безграничном расширении и открытости человеческого бытия: «...сущность человеческого существования заключается в его самотрансценденции. Быть человеком, значит, всегда быть направленным на что-то или на кого-то, отдаваться делу, которому себя посвятил, человеку, которого он любит, или богу, которому он служит»¹¹.

К Платону и Аристотелю восходит истолкование *природы* человека, первых, как ансамбля свойств и отношений, существенно отличающего человека от всех остальных вещей, и, во-вторых, как источника, цели и закона развития человеческих индивидов. В зависимости от ответа на вопрос, искать

¹⁰ См.: Какабадзе З.М. Человек как философская проблема. Тбилиси: Изд-во «Мецниереба», 1972.

¹¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 51.

ли природу и сущность человека либо исключительно в его духе, либо только в душе, либо в теле (плоти), сложились три постоянно противоборствующих философских подхода: спиритуализм, психизм и соматизм. Так, многие идеалисты склонны исключать из идеи человека «плоть» и редуцировать его сущность либо к «духу», либо к «душе», а последовательные материалисты, напротив, отстаивают взгляд на человека как исключительно «плотного» (вещественно-полевого, материального) существа. Подчас разговор о «человеке» подменяют дискуссией о «личности», которую можно определить как устойчивую систему социально-значимых черт человека.

Время от времени предпринимаются проекты описать человека как *homo compositus*, раскрыть человеческую целостность через принцип иерархического сосуществования и взаимоотражения в антропной сущности трех начал – духа, души и тела. Сегодня, в условиях постмодернистского разрушения классической антропологии, все чаще возобновляются попытки противников постмодерна осуществить подобный проект, и в том числе в среде уральских философов. Например, Г.В. Мокроносов доказывает, что «расколов» человека на различные части, одни из которых хотят отнести к физическому миру, а другие подчинив разным духовным принципам, мы получим всего лишь труп и не более; прав М. Бубер, говоря, что общество – не только зодчий человеческой души, но и архитектор человеческого тела. «Целостность человека, – полагает екатеринбургский профессор, – это характеристика не того факта, что у человека есть тело, а того, что «он» есть тело. Тело это не часть человека, а сам человек <...> тело человека духовно, а духовность телесна. Тело пронизано духовным или духовное неотрывно от телесного»¹². Философ из г. Кургана профессор И.Н. Степанова кладет идею многоаспектной сущности человека в основу создания интегративной педагогики¹³. Ниже будет показано, что идея *homo compositus* уже давно была четко сформулирована и своеобразно, на основе теоцентризма, развита в антропологии апостола Павла.

В истории философии и науки нетрудно обнаружить три альтернативных типологии целостности человека – натуроцентрическую, социоцентрическую и теоцентрическую. Так, до сих пор популярна натуроцентрическая схема Гиппократов и Галена, в которой люди подразделены на флегматиков, сангвиников, холериков и меланхоликов¹⁴. Среди социоцентрических концепций, вероятно, наиболее разработанной можно считать типологию людей Э. Фромма¹⁵. Р.Л. Лившиц, придерживающийся парадигмы социоцентризма, выводит три типа личности: индивидуалистов,

¹² Мокроносов Г.В. Философия о природе и сущности человека // Личность и культура на рубеже веков. Екатеринбург, 1997. С. 63.

¹³ См.: Степанова И.Н. Интегративная сущность человека // Там же. С. 67 – 69.

¹⁴ См.: Гиппократ. О природе человека // Гиппократ. Избранные книги. М., 1994. С. 193 – 211.

¹⁵ См.: Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 299 – 374.

коллективистов и личность соборного типа¹⁶. В философской антропологии были также попытки построить целостную программу изучения человека с акцентом не на социальность, а на индивидуальность (Н. Гартман, А. Гелен, Х. Плеснер, М. Шелер и др.). Нельзя не упомянуть попытки видного современного отечественного философа В.Н. Сагатовского теоретически синтезировать натуроцентрический, социоцентрический и теоцентрический подходы. Он предложил понимать человеческую целостность как противоречивое единство следующих трех функциональных уровней: а) природного уровня, сконцентрированного в биологическом индивиде; б) социального уровня в форме личности, образованной процессами интериоризации индивидом общественных отношений; в) уровня психологической индивидуальности¹⁷.

С диалектической точки зрения (не важно, высказывает ли ее натуроцентрист, социоцентрист или теоцентрист), человек ищет или обретает целостность или цельность в зависимости от слияния тех противоположностей, которые он встречает в реальной жизни, и находит свою гармонию с миром благодаря целостности или цельности, в зависимости от поставленных смысложизненных позиций, которые ему доступны в его конкретном, экзистенциальном опыте обретения себя в единстве с миром и абсолютным. Человек как «вид» во Вселенной подсознательно стремится к преодолению своей «индивидуализации» через «обобщение». Пределом этого вероятного обобщения может оказаться Бесконечность или Всеединство, существовавшее в невыразимом виде до Творения. Стремление к бесконечному есть попытка преодоления индивидуального, например, в практике аскетической медитации или в различных метафизических концепциях, гарантирующих личности абсолютную духовную независимость. Из теоцентрических типологий целостности человека наиболее ценной христианские философы и богословы, пожалуй, почитают учение апостола Павла о человеческих типах, которое мы и рассмотрим далее.

Теоцентрическая антропология апостола Павла. Напомним, что Павел (Савл) родился в малоазийском г. Тарсе в иудейской семье, имевшей римское гражданство, и был казнен во время гонений на христиан после пожара Рима в 64 г. н. э. В Новом Завете помещены 14 посланий, авторство которых приписывается Павлу. Его вероучение называют *паулинизмом*. В раннем христианстве между собою конкурировали две онтологии человеческой телесности — платоновско-гностическая и библейская. Платоники и гностики считали тело источником всякого зла и несчастий, мешающим познавать Бога; заключение духа в теле есть наказание за грех; чем более греховен человек, тем в более уродливой форме воплощена его душа. Напротив, в Библии тело и душа трактуются как взаимодополняющие аспекты личности человека, никогда не существующие друг без друга; «тело — храм духа»; без тела невозможно

¹⁶ См.: Лившиц Р.Л. Духовное самоопределение личности. Комсомольск-на-Амуре, 1999.

¹⁷ См.: Сагатовский В.Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении. СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2004. С. 111 – 131.

наказать или наградить человека за его поступки. Вторую точку зрения на тело развивал апостол Павел, закладывая основы христианской антропологии. Павел указывает в «Первом послании к коринфянам», что пребывание «в плену у плоти» мешает духовному росту человека: «И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе» (I Кор. 3:1). Апостол пишет по-гречески и проводит ясную параллель между человеком храмом: «Разве не знаете, что вы Храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (I Кор. 3:16). Как известно, ветхозаветный храм включал в себя двор для паствы, Святилище для священников, и Святое-Святых – последнее отгорожено от Святилища тяжелым занавесом и понимается как мистическое вместилище Духа Божьего. Эти три части храма служат символической аналогией человеческой плоти, души и духа: нематериальный дух надо мыслить как сокровенный центр человека, плоть – как материальную оболочку человеческой целостности, а между ними незримо пребывает душа. Душа выполняет функции посредника, виртуально объединяя дух и материю; форма ее существования парадоксальна, поскольку она непротяженна и вместе с тем все-таки «находится где-то внутри» плоти. Целостность (soma, телесность, тело) человека образуется через кооперацию духа (pneuma), души (psyche) и плоти (sarx).

Павел неоднократно требует различать внутри человека душу и дух и учитывать их взаимодействие. Так, в «Первом послании к фессалоникийцам» он пишет: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранятся без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (I Фес. 5:23). В послании к евреям сказано: «Ибо слово Божие живо и действенно и острее меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12). Дух Божий каким-то секретным внутренним способом проникает в человека и формирует его индивидуальный дух, наделяя его функциями веры, совести и интуиции: «А я <...> присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас...» (I Кор. 5:3). Дух человека (индивида, народа, человечества) не тождествен Святому Духу и имеет относительную самостоятельность: «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии» (Рим. 8:16). Бог создал человека «душою живою», но благодаря внутренней работе духа, душевный человек может стать духовным человеком: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. <...> Так и написано: «первый человек Адам стал душею живущей»; а последний Адам есть дух животворящий. <...> Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (I Кор. 15: 44 – 46).

Павел учит, что если по отношению к духу душа выполняет функции веры, совести и интуиции, то в отношении плоти она наделена совсем иными функциями, а именно способна ориентировать человека во внешнем мире при помощи эмоций, сенсорной чувственности, воли и разума. Нередко совесть как функция духа и разум как плотная функция души вступают друг с другом в острые противоречия (сравним паулинизм с картезианством: по Декарту, дух человека не противоположен разуму, но сам представляет собой разум индивида).

Когда в человеке дух дремлет, то человек забывает о требованиях совести и веры и мало пользуется интуицией, хотя это не мешает ему быть душевным, умным и волевым. Понятие плоти Павел мыслит: 1) то как мягкую часть тела, отличную от крови и костей («плоть и кровь»); б) то как сумму всех материально-протяженных компонентов тела; в) а иногда как все совокупное человечество («всякая плоть»).

Духовность и бездуховность души. Как же в паулинизме понимается соотношение духа и души? Обобщая высказывания на эту тему самого Павла и его последователей, можно *определить духовность как пребывание духа в душе, а бездуховность – как отсутствие духа в душе.* Душа, подобно зеркалу, преломляет в себе свет невоплощенного духа, а Дух Божий отсвечивает в душе индивида и душе народа. Душа человека, взятая в ее отношении к Духу, есть образ Божий и подобие Его Духа. Духовный свет независим от того, цело или разбито, прямо или криво зеркало души. Дух присутствует в душе в форме «духовного дара» и отражается в ней ярко или тускло, прямо или искаженно в соответствии с качеством самой души. Как от качества зеркала зависит характер отражения падающего на него света, так и вера, совесть и интуиция человека зависят не только от привходящего сверхчеловеческого духа, но также от характера индивидуальной души. Это значит, что совесть подчас обманывается, интуиция — подводит, а вера лжепророчествует.

Заметим, что для христиан существенно различие понятий доброй и злой духовности. Библия учит, что не всякому духу следует доверять и что *духовность бывает не только доброй, от Бога, но и злой, от лукавого.* Лучше быть плотным, нежели духовно-злым человеком. Так, апостол Иоанн предостерегает: «Возлюбленные! Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (I Ин. 4:1). Правда, некоторые авторы не признают негативной духовности (среди них, например, Р.Л. Лившиц¹⁸; такой взгляд, по-видимому, противоречит не только христианской, но также большинству религиозных традиций. Согласно христианскому вероучению, злые духи могут навредить, а от них нас способны защищать добрые духи и высокодуховные люди. К добрым духам надо быть почтительными, в противном случае: «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем (Мтф. 12:32). Среди духов добра есть своя иерархия: одни ближе к Богу, а иные, стоящие дальше от Него, не знают всей полноты бытия. Злые духи всегда стремятся соблазнить человека и заставить его поверить, будто он имеет дело со Святым Духом. Православная традиция называет такое соблазнение «прельщением», впадением в прелесть. Американский православный богослов Серафим Роуз определяет *прелесть* как «весь диапазон лжедуховных переживаний и состояний: от простых иллюзий или обмана до реальной одержимости. В каждом случае подделка воспринимается как подлинное, а конечным результатом становится все более стремительное нарастание в душе человека духа гордыни. Человеком, впадшим

¹⁸ См.: Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург, 1997.

в прелесть, овладевает согревающее, приятное ощущение своей собственной значимости; и это ощущение вознаграждает его за аскетические подвиги и страдания»¹⁹. Часто прелесть связана со стремлением человека к высокому духовному состоянию, когда он не очистил свое сердце от страстей и целиком полагается на собственные рассуждения. Наиболее уязвимы для прелести новички, новообращенные, когда они, преисполненные гордыней, стремятся к позитивно-духовной жизни.

Но вернемся к паулинистской характеристике типов целостности. Плоть человека, говорит Павел, требует своего (эгоцентризма, удовлетворения потребностей в пище или власти над природой и людьми и т.п.), а дух – своего (альтруизма, служения Богу, жертвования профанным ради сакрального). И тогда внутри человека, между его духом и плотью разыгрываются острые противоречия. В душе человека, как на арене, идет «борьба между зверем и ангелом» (А. Жид). Апостол Павел так описывает эти муки: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; <...> Но в членах моих вижу иной закон...» (Рим. 7:15, 22 – 23). Новорожденные младенцы еще не духовны в вере, а взрослые, которые не стали духовными, подобны младенцам и отдаются уладам плоти.

Многие комментаторы считают, что Павел вовсе не рассматривает человеческий дух как нечто непременно противоположное телесности человека. Напротив, Павел формулирует понятие особой, духовной, телесности и объявляет ее онтологической нормой истинного человека. В плотской телесности он замечает преходящую и болезненную целостность людей. Тело не равно биологическому скафандру, его не следует отождествлять с материей, материальностью, протяженностью, поскольку помимо материальных тел бывают непротяженные «духовные тела». Строго говоря, учение Павла о типах целостности человека включает в себя не только понятия двух полярных целостностей – тела духовного и тела плотского, – но также представление о *теле душевном*, являющимся промежуточным и переходным. Люди рождаются в форме душевных целостностей, а затем в силу разных обстоятельств, превращаются либо в духовных, либо плотных индивидов.

Некоторые крупные русские мыслители поддерживали противопоставление Павлом понятий тела и плоти и противились их синонимизации, распространившейся в последние века (скорее всего, под габриэлистским влиянием). Например, П.А. Флоренский, вслед за А.С. Хомяковым, уравнивал «тело» и «целое» и противопоставлял целостность тела частичности плоти: «Тело – нечто целое, нечто индивидуальное, нечто особенное. <...> В теле повсюду обнаруживается его единство...»²⁰. В Ветхом Завете словом «плоть» (по-евр. *basar*, по-греч. *sarx*) часто обозначают просто либо человека, либо всех людей, тогда как Павел (возможно, под влиянием

¹⁹ Роуз Серафим. Православие и религия будущего. М., 1991. С. 28 – 29.

²⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (1). М. Издательство «Правда». 1990. С. 265.

платонизма) использует непривычные выражения: «жить во плоти» (внутри мировой сферы под юрисдикцией законов природы), «жить по плоти» (в грехе), «жить во Христе», «в духе». Суть теологии Павла можно выразить его фразой: «Так и вы, братья мои, умерли для закона Телом Христовым, чтобы принадлежать другому. Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу». (Рим.7:4). В своих посланиях апостол Павел достаточно подробно характеризует два описанных выше полярных типа целостности человека. Плотский человек чувствителен, высокопарен, самодоволен, хвастлив, любознателен, рассудителен, разговорчив, медлит прощать ближних; он любит критиковать других, до всего дойти собственным умом, поспорить, пошутить; ему нравятся плотская красота, почести и похвалы; он легко подвержен радости и печали. Плотяные люди, в свою очередь, подразделяются на три вида: а) у одних, например, интеллектуалов, более всего развит разум; б) у вторых, волонтаристов, — воля; в) у третьих, сентименталистов, — чувственное начало.

Все названные способности могут идти вразрез с духовностью человека, ибо нацелены на прославление своего эго. «Душевный человек, — говорит Павел, — не принимает того, что от Духа Божьего, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем *надобно* судить духовно» (I Кор. 2:14). В «Послании к галатам» приводится список плотских грехов, а среди них: осквернение тела (безнравственность, нечистота, распущенность), связь с сатаной, злой темперамент (сварливость, ревность, враждебность). Плотский человек, прежде всего, доверяет внешним чувственным данным, опыту, собственному разуму, пребывая в сотворенной природе. Духовный человек, напротив, неразговорчив, часто мрачен, больше доверяет свету внутреннего зрения, прислушивается к голосу совести, гармонии высших духовных сфер, освобождается от уз плоти силою веры. Для него более реально сверхчувственное и менее реальны обычные материальные вещи. Люди, относящиеся к *soma pneumatikos*, подразделяются — в зависимости от доминирования в их духовности либо интуиции, либо совести, либо веры — на: а) интуитивистов; б) людей, доверяющих лишь совести и живущих только по совести; в) тоталитаристов (фанатиков) веры.

Синтетическая типология людей в теоцентризме.

Онтогносеологическим основанием любой состоятельной классификации, имеющей целью воспроизвести свой предмет как системное целое, а не просто как конгломерат деталей, является какая-нибудь «конкретная всеобщность», или «идеальный тип» (в смысле М. Вебера). Обобщая все сказанное выше, совместим отправную для нас типологию целостности «вообще» (целостности делятся на тоталитарные, парциальные и соборно-гармоничные) с паулинистским учением о трех типах целостности человека. Такая теоретическая конкретизация философско-религиозной антропологии христианства, вероятно, позволяет достигнуть некоторого религиозоведческого прогресса. Логично предположить, что существуют следующие идеальные типы людей, полярные друг другу.

1. Первый тип — *духовные люди («тела духовные»)* *тоталитарной ориентации* со всеми их достоинствами и недостатками. Среди них, в свою

очередь, различаются: а) позитивно-духовные тоталитарные люди, в субъективном духе которых пребывает Святой Дух или иной объективный дух добра и созидания; б) негативно-духовные тоталитарные люди, прельщенные привходящими в них злыми и разрушительными духами. История человечества знает много примеров как доброй, так и злой духовной тоталитарности. Возможно, основатель христианского монашества преп. Антоний Великий или пустынный Евагрий Понтийский могут быть отнесены к представителям позитивно-пневматического тоталитаризма. А вот некоторых высших руководителей черного ордена СС в фашистской Германии и, прежде всего самого А. Гитлера, наоборот, следует зачислить в разряд людей с сатанинской духовной тоталитарностью. Подчас случаются переходы из разряда злой духовной тоталитарности в разряд доброй духовной тоталитарности и наоборот, яркими примерами которых в христианской традиции являются такие случаи, как преображение апостола Павла (бывшего гонителя христиан Савла) и апостола Иуды Искарйота (предавшего любимого им Христа).

2. Второй тип антропной тотальности – *плотские люди («тела плотские»)* *тоталитарной ориентации*, свойства которых перечислены в посланиях Павла. Прежде всего, это эгоисты, всецело преследующие свои материальные интересы и начисто лишённые духовных устремлений. Среди них бывают созидатели и разрушители. В художественной литературе выведено множество образов плотяных созидателей (например, образ Штольца в романе И.А. Гончарова «Обломов») и бездуховных нигилистов (например, фигура Ивана Карамазова в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»).

3. Третий тип человеческой тотальности – *парциальный человек, целостность которого неустойчива, а дух и плоть слабо либо неуверенно кооперируют друг с другом*. Тотальность этого вида напоминает «человека душевного» в паулинистской типологии. Как уже говорилось ранее, *soma psychikos* есть переходное состояние с тенденциями со временем превращаться либо в *soma pneumatikos*, либо в «тело плоти». Так, неприметный капитан Тушин в «Войне и мире» Л.Н. Толстого в смертельном бою с французскими захватчиками проявил образец высочайшего воинского духа. Напротив, Сальери, в котором, по версии А.С. Пушкина, в конечном счете, перевесила неукротимая злодейская зависть, скорее всего вначале относился к душевным людям эклектического склада.

4. Четвертый и крайне редкий тип человеческой целостности – *гармонический человек, в котором дух, душа и плоть уравновешены между собой оптимально (собою) и устойчиво*. В христианской традиции наиболее репрезентативным примером истинного гармонического человека считается живший в Эдеме первочеловек Адам. Атеист К. Маркс, решительно отвергая веру монотеистов в реальность Адама, мечтал о «золотом веке» человечества в далеком коммунистическом будущем, когда появятся все реальные условия для воспитания гармонично развитых людей.

§2. Адам в раю: проблема реальности гармонически-целостного человека в христианских учениях

Венец творения. Рай. Гармонический человек: проблема реальности. Четыре альтернативы. Проблема синтеза альтернатив. Гармония: понятие и уровни.

Сначала напомним читателю суть библейской истории сотворения Адама и Евы. Потом сформулируем теоретическую проблему типа целостности праотца человечества и взвесим конкурирующие решения этой проблемы в христианской литературе. Наконец, обсудим возможность принципиального синтеза христианских альтернатив на основе философско-диалектических представлений о соотношении гармонии и дисгармонии, совершенства и несовершенства.

Что же сказано об Адаме в священных книгах иудеев и христиан? Библейский креационизм (от лат. creatio – творение) исходит из веры в то, что космос и человек возникли примерно шесть тысяч лет тому назад путем акта творения. В 1655 г. вице-канцлер Кембриджского университета Джон Лайтфут, основываясь на свидетельствах Библии, вычислил, что Бог сотворил человека в 9 часов утра 23 октября 4004 г. до Р. Х.²¹ Потом эти подсчеты уточнялись. Разумеется, подобные «сведения» невозможно проверить лабораторным экспериментом. В равной мере не подтверждается прямыми экспериментами и эволюционная доктрина, согласно которой Вселенная возникла и начала расширяться 12 млрд. лет тому назад, а возраст Земли – около 4550 млн. лет.

Венец творения. В Библии есть рассказ о том, как после сотворения ангелов и космоса Бог (в конце «шестого дня» перед рассветом) решил запечатлеть Свой образ *в венце земного творения – Адаме*. Только Ему известным способом Бог соединил в человеке материальную и духовную природы. Физический мир был лишь промежуточной формой творения и предназначался для жизни и развития существа, носящего в себе образ Божий. В иерархии тварей Адам, нерожденный от женщины, но сотворенный сразу взрослым, помещен чуть ниже ангелов, вслед за ними, а по отношению ко всем земным существам он занял высшее место. В книге «Бытие» говорится, что после создания всех земных тварей Бог приступил к сотворению человека.

«И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию, и да обладает рыбами морскими, и птицами небесными, <...> и всею землею <...> И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его: мужа и жену сотвори их» (Быт. 1:26 – 27). Далее дается Божие благословение на их размножение. Указание на сотворение одного мужа и одной жены вместе с благословением на размножение дает понять, что первозданные муж и жена предназначались быть родоначальниками всего человечества. Ева сотворена, во-первых, по той причине, что Адам нуждался в помощнике, подобном ему самому, во-вторых, потому, что была нужна прародительница всего человеческого рода. «Нарече

²¹ См.: Chaos to creation // Cam.: University of Cambridge. № 43, 2004. P.14.

Адам имя жене своей жизнь, яко та мати всех живущих» (Быт. 3:20). Ева была создана Богом так: Бог навел на Адама крепкий сон; когда же тот уснул, вынимает одно из ребер его, закрывает это место плотью, а из взятого ребра творит для него жену. «Ева» означает жизнь — Адам сам дал ей это имя после грехопадения.

Прожил Адам 930 лет. По Библии, вплоть до всемирного потопа средняя продолжительность жизни многих потомков Адама измерялась несколькими сотнями лет, что объясняются, прежде всего, их вегетарианством. После потопа запрет на мясоедение был снят, и средняя продолжительность человеческой жизни резко сократилась. По церковному преданию, Адам был погребен на Голгофе, на том самом месте, где потом водрузили крест Иисуса Христа — Спасителя человечества от первородного греха, наследуемого всеми людьми от Адама. От Ноя и его сыновей, произошедших от Адама, пошло все множество народов. Моисей говорит: «Сия племена сынов Ноевых по родом их, по языком их: от сих разсеяшася острови языков на земли по потопе» (Быт. 10:32). Большинство современных антропологов в принципе согласны с утверждением Библии о происхождении человечества от одних прародителей, хотя некоторые атеистически мыслящие неодарвинисты отстаивают противоположную версию антропогенеза — концепции полигенеза и полифилии.

Перед свершением столь бесконечно сложного дела, как сотворение Адама, был созван собор Святой Троицы: «Сотворим», — сказал Бог. Творимый человек был задуман принципиально отличным от прочих земных существ: он должен походить на Бога, обладать свободой воли и распоряжаться всем, что создано на земле. Во второй главе книги «Бытия» сообщаются еще некоторые существенные подробности: «И созда Бог человека, персть (взем) от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу» (Быт. 2:7). Итак, одним особенным актом посредством Своего слова Бог образовал физическое тело человека, родственное животным, а другим актом, через мистическое вдунувание, — дал бытие животворной человеческой душе и одухотворил Адама.

От Феофана Затворника идет истолкование «вдунувания души» как дарования людям пяти ярусов жизни: телесной, душевно-телесной, душевной, духовно-душевной и духовной. Бог задумал человека многомерным и симфоничным, и при этом дал ему свободу, из-за которой исходный Божий замысел был вскоре искажен: люди быстро впали в состояние разрушения своей соборности, и Бог с этим ничего не смог поделать. Как считают многие православные мыслители, сотворив человека, Бог остановился бессильным перед противоречивой человеческой свободой, и человеку самому предстоит учиться собирать себя воедино.

Материал, из которого сотворен Адам, есть не дикая степная почва, но *adamah*, т. е. возделанная Богом земля. Само имя «Адам» означает «красный»; это связано с тем, что праотец человечества будто бы слеплен из адамита, красной глины. Есть также иное объяснение имени «Адам»: оно от еврейского слова «дама», что значит «уподоблять». В этом смысле «адам» — богоподобный. Слово «гаадама» (евр.) переводится так: «земля принадлежит человеку Адаму».

Вряд ли случайно то, что повествования многих древних народов (ассирийцев, вавилонян, персов, китайцев, индусов и др.) о происхождении человека и первых людей во многом повторяют друг друга.

Но что означает понятие богоподобности Адама? Видный русский религиозный философ и богослов В.Н. Лосский рассуждает об этом так: «Нашусообразность Богу видят то в царственном достоинстве человека, в его превосходстве над чувственным космосом, то в его духовной природе, в душе или же в главенствующей части, управляющей его существом, в уме, в высших его способностях – в интеллекте, разуме, или же в свойственной человеку свободе, в его способности внутреннего самоопределения, в силу которого человек сам является началом своих действий <...> Множественность и разнообразие этих определений показывают, что мысль святых отцов избегает ограничивать то, что в человеке подобно Богу, какой-либо одной частью его существа»²². Нам остается лишь согласиться с В.Н. Лосским.

Рай. Жили Адам и Ева в раю. «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал», – гласит современный перевод «Бытия» (Быт. 2:8). Понятие «рай» (по-греч. *paradeisos*, от перс. – огороженное место, сады) проникло в европейский язык из собрания священных книг парсов (VIII–III вв. до н. э.). Септуагинта изображает рай как «сад господень» и место пребывания первых людей. Представления о рае как «состоянии счастья» распространено во многих религиях. У богатых персов под парадисом понимался большой сад со зверями, предназначенными для охоты. Через Диадочов римляне переняли эту форму сада и создали великолепные сады, но уже без зверей.

Где же все-таки находился Едем? По верованиям первобытных людей, рай далеко – где-то на востоке, за морем, на острове, под водой, под землей или на небе. Данте Алигьери в 1307–1321 гг. создал «Божественную комедию», посвятив ее изображению *символических* мест: первую часть поэмы – ада, вторую – чистилища, третью –рая. Традиционно для христиан «рай» есть символическая сфера блаженства или единения с Богом, а противоположным словом «ад» обозначают место пребывания сатаны, злых сил или область, удаленную от Бога. Ф.М. Достоевский толковал ад как неспособность любить, а атеист Ж.-П. Сартр заявил, что ад – это другие (люди). Папа Павел Иоанн II выдвинул в 1999 г. формулу: «Ад не место, а состояние тех, кто намеренно и бесповоротно отделяет себя от Бога – источника всякой жизни и радости».

В самой Библии понятие Едема имеет (например, по мнению св. Иоанн Дамаскина) прежде всего не географическое значение, а смысл высшей формы наслаждения от особой близости человека к Богу: «И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» (Быт. 3:8). Адам и Ева получили от Творца еще одно назначение, помимо миссии плодиться, размножаться и наполнять землю, – миссию возделывать и хранить сад Едемский. Для этого они были в полной мере наделены умственными и физическими способностями,

²² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Издательство «Правда», 1991. С. 88.

а также силою духовного единения с Богом. Согласно Писанию, соборность первых людей заключалась в глубокой любви между Адамом и Евой, а также между ними и Богом. Но грех вскоре разрушил эту соборность. Понятие райского Царства Божьего в Новом Завете употребляется в трех смыслах: в эсхатологическом как «царство славы» (Мтф. 24:30), в этическом смысле в значении внутреннего духовного блага (Лк. 16:20, 21), в социальном – как специфическая форма общества (Мрк. 9:1). Со времен Августина ортодоксальное богословие отождествляло Царство Божие с церковью, а либеральное богословие усматривает в церкви только средство к осуществлению Царства Божия. Важнейшим условием свободы человека является его право выбирать между добром и злом и предпочитать, например, ад раю. Антиномию «ад вечен и ад не вечен» решают по-разному: а) ад исчезнет, когда все существа, в том числе падшие, будут спасены Богом; б) человек сам определяет бытие ада: ад создан не Богом, а человеком, отстранившимся и отлученным от Бога.

Гармонический человек: проблема реальности. В каждом прошлом и современном социуме сосуществуют – *но непременно в разных пропорциях* – индивиды, целостности которых можно теоретически различать и распределять между всеми четырьмя типами, описанными в предыдущем параграфе. Всякий раз в одном из четырех множеств окажется гораздо больше элементов (скажем, во множестве духовных или плотских тоталитаристов), чем в другом (допустим, во множестве людей парциального склада). Рано или поздно сложившаяся доминанта непременно сменится на противоположную, чтобы когда-нибудь, по закону отрицания отрицания, снова восстановиться в обновленном виде. Яркой иллюстрацией подвижности и неперменной сменяемости пропорций между множествами идеальных типов целостности человека может послужить сравнение между собой двух доминантных типов россиян – homo soveticus и homo postsoveticus. Первый тип был характерен для эпохи сталинизма, второй явился продуктом разложения советской культуры. Homo postsoveticus сейчас процветает, но уже появляются кое-какие признаки, позволяющие предсказывать возможность, пока абстрактную, грядущего восстановления в нашей стране доминанты человека тоталитарного типа.

А вот в класс людей гармонической целостности во все времена и эпохи, похоже, попадают только считанные единицы. Неслучайно публика именует их «своточами человечества», «самодостаточными», «совершенными». Если принято равняться именно на «гармоников», то не означает ли это, что магистральной целью человечества надо признать «аттрактор» гармонически устроенного человека, к «селекции» которого призывал, например, К. Маркс? Или, напротив, прогнозируемая редукция всех альтернативных типов целостности к гармонически-соборному типу, о чем мечтали многие гуманисты-экуменисты, есть не просто чистая утопия, но утопия крайне опасная, коль скоро она пропагандирует идею обеднения реального разнообразия людей в будущем обществе и тем самым способна идеологически воспрепятствовать социальному прогрессу? В своем антропологическом проекте будущего Л.А. Фейербах доказывал, что важнее всего любить людей

такими, какие они есть со всеми их реальными недостатками и крайностями, а не измерять их прокрустовым ложем эталона человека, культивируемого абстрактным гуманизмом.

Рассуждая логически, можно высказать следующие две конкурирующих философских гипотезы.

1. В начале человеческой истории эмерджентно появился прототип гармонически-целостного человека. Из него затем – путем его разложения на отдельные компоненты и через рекомбинацию разделенных частей в разных пропорциях – выросли и ныне сосуществуют все известные типы целостностей людей.

2. Исходный соборный генотип есть выдумка чистой воды. Соборного первочеловека никогда не было, изначально существовало все разнообразие типов целостности. Но, тем не менее, важно заставить публику поверить, что либо совсем скоро, либо когда-нибудь в необозримом будущем весь ассортимент этих типов-заготовок сольется в массового «сверхчеловека» нового, совершенного и гармонического, типа.

Выведем четыре следствия из предложенных гипотез.

1. Из первой гипотезы вытекает, что образец гармонической целостности человека прекратил свое объективно-реальное существование в глубокой древности, и, тем не менее, идеал такого человека следует настойчиво культивировать, чтобы снова реализовать в будущем. Для этого потребуются особое систематическое воспитание (например, православное), направленное на оптимальную интеграцию всех сущностных сил людей в высшее соборное единство.

2. Из второй гипотезы следует, что золотого века никогда не было, но в будущем он с неизбежностью наступит. Идеал человека, рождающийся в мечтах теоретиков (Маркса, Ницше и др.), можно практически осуществить средствами революционного или эволюционного преобразования общества.

3. Распространено также третье, отрицательно-скептическое, решение проблемы гармоничности человека: его суть в том, что в реальной истории человечества, скорее всего, никогда не было и не будет такого идеального человека, все компоненты которого (дух, душа и плоть) оптимально уравновешены и нацелены исключительно на добро.

4. Гармония многообразна, а различные виды гармонической целостности присущи всем людям во все времена, но не реально, а виртуально, в форме возможности, идеального проекта. Та или иная виртуальная гармоническая целостность есть «эйдос конкретного человека», «идея индивидуума».

Проблема реальности гармонически-целостного человека никогда не снимается с повестки дня и не «закрывается»; она была и всегда остается остроактуальной. Ее можно отнести к числу «вечных» философско-религиоведческих проблем. Попытки решать эту проблему resultируются в ряде альтернативных моделей.

В истории западно-европейской философии все четыре названных вывода всегда конкурировали и по сей день продолжают бороться между собой за право идеологического первенства. Если быть точным, то в Европе исходные

альтернативные учения о природе человека и смысле общественной истории сначала отливались в формы христианских вероучений, а позже профессиональные философы перекладывали их на язык секулярной метафизики. Так что между тремя богословскими и тремя философскими решениями обозначенной проблемы нетрудно обнаружить принципиальное сходство. И если философ углубляется в логический анализ христианского образа человека, то он порой способен обогащать спекулятивную метафизику новыми проблемами.

Четыре альтернативы. Христианская традиция – не монолит, «вылитый из единого куска стали», а противоречивое единство множества идейных течений, и вполне естественно, что среди христианских философов и богословов нет, и не может быть единогласия в принципиальном решении проблемы идеала гармонического человека. Для доказательства и иллюстрации этого тезиса сопоставим четыре альтернативных и широко распространенных сегодня богословско-философских учения внутри христианства – например, взгляды С.-М. Муна, Р. Нибура, Е.Г. Уайт, а также православных софиологов.

1. Сан-Мён Мун (родился в Корее в 1920 году), лидер «Ассоциации Святого Духа за объединение Мирового Христианства», постоянно доказывает, что *Бог сотворил Адама несовершенным*. Заметим, что Мун – не только глава крупной религиозной деноминации и основатель Межрелигиозной интернациональной федерации за мир во всем мире, но также известный богослов, доктор философских наук, профессор. В своих религиозно-философских сочинениях он именует себя «пророком», раскрывающим секреты Божьих замыслов, связанных со спасением человека и смыслом исторического процесса.

Вот что мы читаем в одной из его главных книг «Принцип объединения»²³: «Факт грехопадения также наталкивает на мысль о периоде развития: если бы человек сразу был создан совершенным, грехопадение вообще не могло бы произойти. Если бы совершенный человек, будучи воплощением добра, оказался способным совершить грехопадение, возникло бы сомнение в совершенстве добра, совершенстве Самого Бога, как источника добра. До грехопадения человек еще не был совершенным, *он развивался в направлении совершенства* и мог встать либо на путь жизни, либо на путь смерти (Быт. 2:17).

Идеал Божьего творения – совершенство, поэтому Бог не мог создать Вселенную и человека таким образом, чтобы они навсегда остались несовершенными. Однако грехопадение произошло. Следовательно, человек в тот момент не был совершенным. На этом основании можно заключить, что грехопадение произошло, пока человек находился на стадии развития, т. е. еще был несовершенен <...> из-за грехопадения творение лишилось своего властелина и центра гармонии (гармонии между духовным и физическим,

²³ Мун С.М. Принцип объединения. М.: Изд-во «Арт-Бизнес-Центр», 1995. С. 71 – 72, 80.

авт.)»²⁴. Итак, идеал массового гармоничного человека станет реальностью только в будущем благодаря усилиям Муна (и его жены) и мунистов. Похоже, Мун подает себя своим ученикам как воплощенное совершенство и улучшенный вариант Христа. А вот что он только что сказал в одном из своих выступлений в США в июне 2005 года: «В отношениях между душой и телом душа важнее. Тело живет примерно 100 лет и затем умирает, а душа, или дух, живет вечно <...> Вам гораздо лучше установить хороший духовный эталон и затем привести свою жизнь в соответствие с этим эталоном. Сделайте себя человеком целостным и гармоничным, объединяя дух и плоть»²⁵.

Что же, в формальной логике Муну не откажешь, однако его исходную посылку – *совершенное и гармоничное не способно к грехопадению* – нетрудно оспорить. Совершенное вполне можно разрушить, например, каким-нибудь сильным внешним воздействием. В случае с первым человеком такой силой в Библии указан Люцифер. Хорошо известны примеры разрушения человеком первозданной природной гармонии. Можно, наконец, сослаться на сакральные тексты – на мифы о ссорах между небожителями, рассказы о жестоких поступках Бога-Добра в Священных писаниях и т. п. примеры проявления зла во «вседоброй полноте бытия».

2. Оптимизму Муна, старающегося убедить публику в скором массовом распространении (под влиянием его организации) человека гармонического типа, противостоят несколько «скептических» направлений христианско-теологической мысли, а среди них – «диалектическая теология» Рейнхольда Нибура (1893–1971), крупного американский мыслителя. Теме идеала земного человека наиболее близка, среди впечатляющего множества монографий Нибура, его книга «Природа и судьба человека»²⁶.

Дисгармоничность и агрессивную интолерантность людей всех времен и народов Нибур выводит из греховности, предзаданной Адаму Богом в самый момент его сотворения через главный атрибут родового человека – свободу. С тех пор люди свободны выбирать между добром и злом, а потому родовый человек является существом не только созидющим, но и одновременно разрушающим. Грех Адама и всех последующих людей укоренен в их неизбывном стремлении добиться независимости от Бога. Нибур заявляет, что каждый из нас в некотором смысле распинает Иисуса Христа и что противостояния между людьми – это *конфликты не между безгрешными и грешниками, а между разного рода грешниками*. Евангелие вовсе не есть только благая весть о любви. Многие христиане, рассуждает Нибур, уверовали в возможность полностью преодолеть в будущем греховность и несовершенство людей путем неуклонного следования Евангелию. Но

²⁴ Мун С.М. Принцип объединения. М.: Изд-во «Арт-Бизнес-Центр», 1995. С. 71 – 72, 80.

²⁵ Мун С.М. Узы между людьми и континентами// Мир нравственности. М., 2005. № 13. С.4.

²⁶ См.: Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. N.Y., 1941—1943.

гуманисты ошибаются, будто на глубинном уровне своего бытия человек существенно добр.

Эта основная мысль Нибура выражается в его формуле: грех не менее универсален, чем любовь и добро, отсюда недопустимо в понятии сущности родового человека отвлекаться от принципа дисгармоничности любого земного человека. Предельная абстракция должна быть диалектической: «универсальный человек противоречив; в нем действуют законы любви и греха». Нибур обстоятельно доказывает, что в «Новом Завете» вовсе не предусмотрен триумф добра над злом ни на каком-то определенном этапе эволюции человечества, ни в конце всей истории. Тщетны попытки перекроить историю, занимаясь радикальным переустройством общества. Надо верить, заключает Нибур, что только тогда, когда человеческая история завершится и наступит Царство Божье, все противоречия между добром и злом будут сняты самим Богом. Но это Царство вне рамок истории земного человечества. Так что идеал гармонической целостности человека, согласно Нибуру, принципиально недостижим во веки веков – ни в начале, ни в конце человеческой истории.

Умозаключения Нибура кажутся вполне реалистичными и убедительными, отвечают постулатам диалектической философии. Вместе с тем из посылки о том, что человеческая свобода включает в себе равносильные противоположности (потенции к творчеству и разрушению, подчинению Творцу и сопротивлению Ему, добру и злу, любви и греху и пр.) вовсе не следует с логической необходимостью, будто человек вообще никогда не способен направить свою свободу на оптимальное уравнивание всех своих сущностных сил. Ведь и разрушение подчас вполне конструктивно, а без доли зла добро лишается сил и чахнет. Если Бог все-таки «попустительствовал злу» (Лейбниц), то разве не потому, что пожелал, через принцип свободы, сразу или позже сделать человека богоподобным? Против выводов Нибура неплохо применимы аргументы Муна и, наоборот, логика Нибура заставляет сомневаться в выводах преподобного Мун.

Вместе с тем заметим, что не все христиане расценивают злого Люцифера как противника Бога, препятствующего гармонии мира. Ж. Кальвин, один из крупнейших реформаторов христианства, напротив, отстаивал учение о сатане как верном и тайном слуге Бога. По мнению кальвинистов, без зла (разрушения, введения в заблуждение, испытаний и страданий) как всякое бытие, так и человек не могут быть полными, завершенными, совершенными. Бог нуждается в сатане и поручает ему – ради поддержания гармонического единства всех мировых противоположностей – испытывать мир и людей. Так что, по этой манихейской логике, без постоянного сохранения некоторого количества зла само добро не может быть целиком совершенным; настоящей гармонии требуется момент дисгармонии.

3. Наиболее распространенной в христианстве является взгляд на Адама периода его безгрешности как на объективно-реальный образец и вечный притягательный идеал гармоничного человека. Такой точки зрения придерживаются большинство православных, католических и протестантских

философов и богословов. Поищем характерный пример третьей трактовки свойств первочеловека, например, в лагере протестантов.

Эллен (Елена) Уайт (1827–1915), основательница и идеолог Церкви Адвентистов Седьмого Дня, безо всяких сомнений оценивает первозданного Адама как гармонически-целостного человека. Опираясь на свои «видения» (в ее жизни их у нее случилось более двух тысяч), Уайт написала десятки богословских книг, а по существу – комментариев к Библии. Книги этой пророчицы по сей день переиздаются большими тиражами, в том числе у нас в России. Ее формула сотворенного первочеловека, повторим, такова: «Адам вышел из рук Создателя гармоничным и безусловно-совершенным во всех смыслах – духовном, умственном и физическом». Вот как Уайт описывает Адама и Еву: «Его отличала благородная осанка и пропорциональность прекрасного телосложения. Он был более чем в два раза выше нынешних обитателей земли. Черты его лица были совершенны и великолепны, цвету лица были чужды желтизна и блеклость, румянец и здоровье играли в нем. Ева была немного ниже Адама – чуть выше его плеча. Она также была стройна, безупречно сложена и прекрасна. Эта безгрешная супружеская пара не носила никаких искусственных одежд. Они были одеты в неосязаемую одежду из света Божьей славы, какую носят ангелы. До тех пор, пока они жили в послушании Богу, их окутывало это сияние света. <...> Часть своего времени люди должны были посвящать приятным занятиям по уходу за садом, а часть времени отводилась для общения с ангелами, которые навещали их и давали им различные наставления»²⁷.

Е.Г. Уайт по сути повторяет то же самое, что говорили об Адаме многие Святые отцы: в первочеловеке все было симметрично, гармонично и превосходно: дух, ум, чувства, воля и физическая плоть. Так, характеризуя исключительные умственные способности праотца человечества, они указывали на библейское свидетельство, что Адам нарекал имена всем животным (Быт. 2:20). Бог сотворил животных, а Адам, созданный по образу Творца, дает им имена и как бы сотворит Самому Богу. Древнегреческая мудрость гласит: «Тот, кто дал всему имя, был самым мудрым человеком на земле». Елена Уайт, например, считала, что все нынешние таланты и гении, обладающие феноменальной памятью, даром предвидения или какими-то другими поразительными способностями суть лишь слабые отблески тех совершенств, которыми, по христианскому преданию, обладал Адам. В видениях Е.Г. Уайт безусловно-совершенными были не только Адам и Ева, но и Едем, место их работы и отдыха. Она пишет: «Все сотворенное было величаво и безупречно. Посреди сада росло дерево жизни, слава которого превосходила все остальные плоды. Его плоды были похожи на золотые и серебряные яблоки и увековечивали бессмертие. <...> Первые безгрешные люди счастливо и безмятежно жили в Едеме. Им была дана неограниченная власть над всеми живыми существами. Львы и ягнята мирно резвились вокруг

²⁷ Уайт Е.Г. История спасения. Заокский: Изд-во «Источник Жизни», 1996. С. 16 – 17.

них или дремали у их ног. <...> Они осознали, что все в мире создано в удивительной гармонии и порядке, и это свидетельствовало о бесконечной мудрости их Творца»²⁸.

4. В русской православной антропологии важное место занимает учение о невидимом присутствии софийной гармонии внутри духовного мира всех людей. Каждый человек задуман Богом для восхождения к какой-то конечной цели, и эта цель жизни, всякий раз особая, ведома лишь Творцу. *Во внутреннем плане самого глубокого и непостижимого уровня своей сущности индивид есть божественный проект идеальной гармонической личности специфического типа.* Каждый такой эйдос-потенциал является безусловной ценностью в ансамбле всех идеальных личностей. Но он существует не физически-реально, а только как заданная траектория движения (судьба) реального индивида, духовный проект, возможность человеческого духа, потенция индивидуального восхождения к Абсолютному Духу.

С.Н. Булгаков характеризовал Софию как идею Бога о твари, идею-существо, образец личности, должное. Воплощаясь в тварный мир, София огрубляется, но имеет в себе возможность непрестанного приближения твари к себе, Софии Небесной²⁹. П.А. Флоренский, различая Софию небесную и Софию тварную, определяет последнюю как «собрание первообразов сущего»: «Единая в Боге, она множественна в твари и тут же воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, т. е. как проблеск вечного достоинства личности и образ Божий в человеке»³⁰. Вполне можно согласиться с русскими софиологами в том, что, во-первых, могут быть разные формы гармонической целостности человека (об этом будет сказано позже), и что, во-вторых, *виртуальная* гармоническая целостность – в форме абстрактной или конкретной *возможности* – укоренена во внутренней сфере сущностных сил всякого индивида.

Итак, перед нами четыре альтернативных решения проблемы реальности гармонической целостности человека: 1) Адам был физически-реальным образцом такой целостности; 2) Адам не был таковым, но реализовать мнимый идеал гармонического человека в принципе когда-нибудь возможно; 3) в реальности никогда не было и никогда не может быть гармонически развитого человека; 4) та или иная разновидность гармонической целостности виртуально присуща каждому человеку во все исторические времена, но всегда только как нереализуемая в чистом виде потенциальная возможность.

Проблема синтеза альтернатив. Как же отнестись к этим теоретическим альтернативам? Считать истинной и идеологически ценной только какую-то одну из них? Скептически отвергнуть все четыре точки зрения как

²⁸ Там же. С. 18.

²⁹ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М. Издательство «Республика». 1994. С. 188.

³⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Соч. Т. 1 (1). М. Издательство «Правда». 1990. С. 329.

сомнительные и недоказуемые? Или попытаться каким-то образом диалектически синтезировать все эти четыре христианских взгляда?

Авторы предпочитают последнее, т. е. позицию диалектического синтеза, как бы она не показалась на первый взгляд странной. И все же принципиальный синтез, вероятно, возможен, если более вдумчиво отнестись к понятию «гармоническая целостность». Богословы не утруждают себя выработкой однозначно-строгих дефиниций концептов «гармония», «совершенство», «пропорциональность» и т. п.; чаще они предпочитают понимать их интуитивно, метафорично, поэтично, и тогда «есть либо совершенство, либо несовершенство, безо всяких опосредующих степеней между ними». Это препятствует обнаружению диалектического тождества противоположных учений.

По-видимому, следует сразу же отчетливо различить два смысла гармонически-совершенной целостности: а) *абсолютное* (безусловное, полное, точное) гармоничное совершенство Бога как Полноты Бытия; б) *относительное* (условное, неполное, неточное) гармоничное совершенство Адама, Богочеловека Иисуса Христа и вообще любого человека гармонического склада. Только Бог определяется в Писаниях как безусловная Полнота Бытия, к которой ничего больше нельзя прибавить, и у которой нет ни одного недостатка. Совершенство же человека (Адама и его потомков) не следует мыслить как окончательную завершенность и полноту, поскольку человек не является актуальной бесконечностью в физико-метрическом, ментальном, духовно-творческом и инструментально-техническом отношениях. Ното *zaripese* постоянно эволюционирует, и если он способен стать относительно совершенным, то сама *мера совершенства исторического человека* изменяется, *проходит различные эволюционные уровни*. Если иметь в виду такие существенные параметры человеческого субъекта, как объем и качество знаний, практических умений, инструментально-техническую вооруженность, уровень физической культуры и т. п., то не лишено основания предположение, что совершенство безгрешного Адама есть всего лишь первая ступень относительного совершенства и условной гармоничности эволюционирующего человека.

Можно также предположить, что в истории все-таки действует закон отрицания отрицания, согласно которому после разрушения гармонической целостности безгрешного Адама и длительного периода *относительно дисгармонического развития* грешного человечества в принципе может произойти возвращение уже не одного человека, а великого множества людей к состоянию гармонии, причем на качественно более высоком уровне развития их духа, разума, воли, чувств, телесно-физических и технических возможностей. Тут уместна аналогия с библейским отрицанием отрицания абсолютно-совершенной Полноты Бытия. Бог однажды решился на кенозис (опустошение себя) и явился на землю в ограниченном модусе сына плотника. Он лишил себя полноты знания и могущества («Я не знаю, только Отец знает», – отвечал ученикам Христос на их вопрос о конце света), был зверски замучен и распят, но потом воскрес как предвечный Господь Иисус Христос, обогащенный

опытом своего человеческого страдания. Почему вечный, бесконечный, предельно полный, гармоничный и совершенный Бог попытался – в форме Богочеловека Христа – утратить абсолютные атрибуты и умереть? Ему больше не хотелось вечности, бессмертия и бесконечного всемогущества?

Никто не сможет понятно объяснить это чудо, точно так же, как к разряду ежедневных физических чудес мы бы отнесли неисчислимые проявления бесконечных и неизменных законов природы через свои ограниченные и временные модусы. Тем не менее, Бог не умер, воскрес, равно как непрерывный кенозис закона природы никогда не завершается аннигиляцией самой номической всеобщности. Теория диалектики пытается, хотя и крайне абстрактно, объяснить дисгармонический кенозис субстанции и последующее возрождение ее гармонической полноты следующим универсальным принципом: бесконечное проявляется только через конечное, а конечное – через бесконечное и иначе они объективно-реально не существуют. Применительно к нашему случаю из этого принципа вытекает, что *всякое человеческое совершенство периодически претерпевает кенозис (становится дисгармоничным, несовершенным и т. п.), чтобы затем снова возрождаться в обновленной форме.*

Так ли уж Мун и Нибур противоречат друг другу? Допустим, мы теоретически проигнорируем *низшую ступень* совершенства Адама и сведем ее почти к нулю в сравнении с высшей ступенью сверхчеловека будущего (в трактатах Маркса или Ницше). Тогда можно, вслед за Муном, весьма неточно заявить: «Адам вовсе не был совершенным; человек станет по-настоящему совершенным когда-нибудь в будущем». Наоборот, переключив теоретическое внимание на *релятивность* (неполноту) всякого человеческого совершенства, нетрудно разглядеть «рациональное зерно» точки зрения Нибура: «безусловно гармонического человека не было, нет и не будет». Понять и в известной степени оправдать точки зрения Муна и Нибура (кажущиеся кому-то строгими альтернативами) вовсе не означает, что надо непременно отдать предпочтение какой-то одной из них. Обе они одинаково неточны в свете диалектико-логического анализа понятий «гармоническое совершенство человека» и «уровни и стадии его гармонии».

Теория диалектики требует рассматривать сущность целого как совокупность и «борьбу» всех его внутренних взаимоисключающих возможностей и тенденций – интеграции и дифференциации, созидания и разрушения, равновесия и доминирования. Важнейшие сущностные силы человека (прежде всего духовные и плотские потенции) чаще и дольше пребывают в неравновесном состоянии, но между ними иногда, на короткое время, устанавливается относительное равновесие, гармония, симметрия. Вот в этом периодически возникающем и разрушающемся по разным причинам равновесии и можно, скорее всего, усматривать логическую основу понятия гармонически целостного человека. Нарушение же гармонии при перевесе одной из противоположных сущностных сил означают временную победу и преимущественную реализацию в человеке либо духовной, либо душевной, либо плотской тенденций. Подчеркнем, что, скорее всего, любому человеку,

даже самому униженному и падшему, присущ весь ансамбль такого рода тенденций, которые хотя бы на миг иногда и вдруг приходят в равновесие гармонического характера. Однако чаще мы наблюдаем в обычных людях односторонне-ограниченное проявление их богатой и противоречивой сущности и не успеваем уловить мгновения гармонии их виртуальной целостности.

Гармония: понятие и уровни. Уточним важные для нас понятия гармонии и уровней гармонической целостности человека. Гармония (от греч. *harmonia* – связь, стройность частей, их соразмерность) – симметрия противоположностей, их внутренняя или внешняя согласованность и соразмерность. Древнегреческие философы обозначали «гармонией» организованность Вселенной, которая противостоит хаосу. Пифагореец Филолай в своем сочинении «О ритмах и мерах» утверждал, что все произошло по необходимости и согласно с гармонией. Гераклит понимал гармонию как внутреннее единство противоположностей: «Враждующее соединяется, из расходящихся – прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу»³¹. Скрытая гармония лучше явной, считал Ипполит. Аристотель учил о гармонии как завершенности целого.

В эпоху Возрождения выдвигается понятие о гармонически, всесторонне развитом человеке, и это понятие становится знаменем гуманизма. Имелась в виду идеально-пластическая организации человеческого тела, равновесное взаимопроникновение души и тела, симметрия всех материальных и духовных структур человека. Позже Лейбниц учил о предустановленной Богом гармонии миров и человеческих тел, а Шефтсбери популяризировал древнегреческую идею калокагатии: что гармонично и пропорционально, то истинно. Правда, далеко не все классики философии признавали реальность мировой и (или) человеческой гармонии. Гольбах, например, доказывал, что идея гармонии есть чисто субъективное измышление, а на самом деле никакой гармонии не существует³². Основой гармонии является симметрия полярных сторон, а дисгармонии – асимметрия полюсов. Гармония и дисгармония суть особый вид отношений противоположностей внутри всякого целого.

Симметрия (от греч. *symmetria* – соразмерность) – а) неизменность пропорции частей предмета относительно его преобразований и изменяющихся условий; б) свойство двучленных отношений типа равенства, родства, соседства, зеркальности. Симметрия — основа законов сохранения. Асимметрия – несоразмерность, непропорциональность, изменчивость соотношений частей объекта. Лао-цзы, Гераклит, Платон, Гегель и другие диалектики учили, что в каждой вещи симметричное и асимметричное своеобразно соположены, и реальная гармония есть трудно уловимая мера симметрии и асимметрии.

Для доказательства того, что в мире существует многообразие принципиальных видов гармонии, а вовсе не единственный и безусловный вид

³¹ Цит. по: Аристотель. Никомахова этика, VIII 2, 1155 в. 4.

³² См: Гольбах П.А. Система природы. Ч.1, гл. 5. М., 1949.

гармонии, можно вспомнить о ряде чисел Фибоначчи. Леонардо да Винчи ввел понятие «золотого сечения», т. е. гармонической пропорции. Если разделить отрезок AC на две части таким образом, что большая его часть AB относится к меньшей BC так, как весь отрезок AC относится к AB ($AB : BC = AC : AB$), то приблизительно это отношение равно $5/3$, а точнее $8/5$, еще точнее $13/8$ и т. д. В архитектуре и изобразительном искусстве признаются несколько разных математических измерений гармонии. В таком случае есть основание предполагать, что могут существовать весьма разные, но, тем не менее, равноценные виды гармонической целостности человека. Из этой гипотезы вытекает: безгрешный Адам – вовсе не единственный предполагаемый вид человеческого совершенства.

§3. Нарушение гармонии в человеке из-за грехопадения: идеи андрогина и половой поврежденности человека

Картина грехопадения. Анализ христианского учения о грехе. В какой мере испорчен человек? Виды греха. Возможно ли универсальное спасение? Грех есть следствие нашей свободы. О генезисе двуполости. Две версии полового повреждения. Идея андрогина: сильная и слабая версии. Уточнение понятия андрогина. Новозаветный идеал целомудрия. Якоб Бёме о Христе-андрогине. Русские философы о двуполости человека. Н.А. Бердяев о мистике как космической сексуальности. Православная модель полового партнерства. О восстановлении половой гармонии. Классификация моделей межполового диалога. Выводы.

Грехопадение Адама является одним из главных пунктов христианского догматического учения. Через Адама грех и смерть вошли во весь мир, во все человечество, и только через величайшую жертву второго Адама, Иисуса Христа, людям была дарована надежда на оправдание, спасение и жизнь.

Картина грехопадения. Вот краткое библейское повествование о грехопадении Адама и Евы. Дьявол, возгордившийся и посчитавший себя равным Богу, с великой завистью смотрел на Адама и Еву, а потом стал вмешиваться в их дела. Приняв образ крылатого змея, он проник в Едем. Случилось так, что Ева впервые нечаянно удалась от своего мужа, когда они трудились в саду, и оказалась под запретным деревом познания добра и зла. Бог запретил им под страхом смерти вкушать плоды этого растения. Ева залюбовалась таинственным деревом, чем и воспользовался дьявол. Он стал убеждать ее, в том, что съев плод с древа познания добра и зла, люди, во-первых, не умрут, а, наоборот, станут вечными, как боги, и, во-вторых, они обретут гораздо более совершенные познания.

«Нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» – внушает змей Еве (Быт. 3:4 – 5). «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его,

и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт. 3:6). Таким образом, Ева согрешила сама, поверив змею больше, чем Богу, и ввергла в этот грех Адама. «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3:7). Их сердцами овладели великий стыд и ужас, и спрятались они от Бога, когда услышали Его голос в саду.

Бог жестоко покарал их. Обращаясь к Еве, Он говорит: «...Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою. Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей» (Быт. 3:16 – 17). Кроме того, Господь дает два общих наказания: а) люди были лишены бессмертия и стали смертными; б) Бог изгнал их из Едема, чтобы они не сумели исцелиться от своей смертности через вкушение вечной жизни с древа жизни. Изгнание Адамово из рая воспоминается Церковью в Сыропустную неделю. Христиане верят, что мир между человеком и Творцом был восстановлен жертвой Господа Иисуса Христа. Запретное древо, по мнению ряда богословов, представляло право и приоритет Полноты Бытия решать вместо ограниченного человека и за человека вопросы добра и зла. До грехопадения человек видел и понимал добро и зло не самостоятельно, а через разъяснения ему этих принципов самим Богом. Зло уже тогда существовало в мире в виде падших ангелов во главе с сатаной, и Адам знал о нем еще до вкушения запретного плода. Съев запретный плод, Адам и Ева присвоили себе право решать, что есть добро и зло, а тем самым стали на путь дьявола, т. е. узурпировали право Бога и попытались уравнять себя с бесконечным Бытием.

Анализ христианского учения о грехе. Итак, по мнению большинства христиан, первородный грех стал истинной причиной нарушения совершенной гармонической целостности родового человека. (Справедливости ради надо заметить: до V в. для греко-восточной церкви было чуждо учение о наследуемом первородном грехе). Подчеркивается особая греховность женщины, обосновывается ее подчиненное положение (ср.: I Тим. 2:11 – 14). Грех Адама и Евы распространяется на все человечество, и единство человека с Богом способен восстановить только Христос. В людях нарушилось симметричное равновесие духа, души и плоти, да и дух многих стал все чаще обретать злобный характер. Для сравнения скажем, что в исламе грех Адама считается только его личным грехом, генетически не передаваемым потомкам; личный грех способен искупить каждый человек через покорность Богу. В иудаизме первородный грех толкуется двояко: а) одни раввины примыкают к библейской версии, считая этот грех атрибутом человечества, а виновными в нем – все народы; б) другие раввины, напротив, отрицают, что грех Адама и Евы передается по наследству, не приписывают вину всему человечеству; они подчеркивают индивидуальную ответственность каждого из нас за свой личный грех. Обсудим наиболее важные представления о грехе в теоцентризме в целом, и в особенности в христианской традиции. В свете авраамических религиозных учений, грех есть моральное зло, причем зло не релятивно-субъективное, а

безусловно-объективное. В дуализме зороастрийцев, например, вопрос о генезисе зла не имеет прямой логической связи с учением о грехопадении человека. В христианстве же доктрина грехопадения необходимо связана с его принципом монотеизма: а) Бог – единственный Творец; б) творение нацелено исключительно на производство добра; в) зло реально и противодействует добру. В иудаизме и христианстве под грехом понимается намеренное нарушение доброй воли Бога, зловерное отступление от заповедей и закона Божия. Грех есть беззаконие (I Иоанн 3:4). В светском смысле грех обычно определяют как несоответствие действий индивида внешним стандартам поведения: нарушение человеком табу, юридических законов или моральных кодексов.

Актуальны следующие философско-религиозные проблемы: а) всякое ли нарушение или отмена закона есть грех? б) что в греховном действии условно и преходяще, а что безусловно и неизменно? в) всегда ли церковь бескорыстна в перечислении грехов и наказаний за них? г) является ли грехом жестокое преступление во славу церкви?

Концепция греха (и вытекающих из нее учений о вине и Страшном Суде) существует во многих культурах. Представление о скверне (нечистом) выросло из нарушений первобытнообщинных священных запретов. В ряде античных обществ сложилась идея о всеобщем (коллективном) грехе: утратив состояние изначальной и блаженной невинности, первочеловек впал в грех, который с тех пор унаследован всеми потомками. Древние греки усматривали сущность греха в неспособности людей из-за своего невежества достигать истинного самовыражения и сохранять должное отношение к космосу.

Иудаизм определяет греховные действия как неисполнение заповедей Бога, а сам грех – как неприязнь или ненависть к Богу. Корень греха не в Боге и не в природе, а в самоволии разумных существ, в неверном применении ими разума и воли. Догмат о коллективной и индивидуальной греховности людей представлен в христианстве как условие вхождения в мир исцелителя Иисуса Христа и тесно связан с учением о спасении. В доктрине апостола Павла идея греховной испорченности человека до самой его сердцевины соотносена с его учением о взаимном противлении в человеке духа и плоти («Плоть желает противного духу, а дух – противного плоти» (Гал. 5:17), и человек становится «рабом греха») и учением об оправдании верою. Западные Отцы Церкви (Тертуллиан, Киприан, Амвросий, Августин Аврелий) держались мнения, что «мы все погибли в Адаме». Восточное христианство менее подавлено мыслью о первородной греховности и наказании человечества и в большей мере подчеркивает свободу и добрую волю людей.

Искушение через Христа дает индивиду возможность преодолевать личную греховность и тем самым становиться целостным человеком. «Вне Христа наши господа грех и смерть» – любил повторять главный протестант Мартин Лютер. Богословы учат, что греховны не только люди, но и мир, в который из-за преступления Адама вошло зло. Грешить легче, чем творить добро. Грех возникает вследствие нарушения каких-либо взаимосвязей. Трещина проходит через человеческое сердце и сквозь всю Вселенную. По

причине первородного греха Адама и Евы мир расколот, «надтреснут», прерывен, аритмичен и предстоит перед нами в некоем уже поврежденном состоянии. По словам С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, трещины бытия суть «бездны зла»; однако эти трещины существуют лишь в человеческом аспекте, для Бога же все бытие целостно. Идеи непрерывности и плавности прогресса ошибочны, в природе нет ничего «естественного». Представление о «зернистости» мира положено математиком Н.В. Бугаевым в основание теории разрывных функций (аритмологии). Аритмологи верят, что разные типы «зерен» не связаны друг с другом и сотворены Богом по отдельности. Аритмология противостоит аналитической теории непрерывных функций, основанной на эволюционном принципе.

П. Тиллих, один из основоположников «диалектической теологии», сопрягает грех с тремя гранями отчуждения: а) отчуждением от других людей из-за эгоцентризма и отсутствия любви; б) отчуждением от нашей подлинной сущности в стремлении к отрывочным и не подлинным целям; в) отчуждением от Бога – основы нашего существования – в попытке быть самодостаточным. Отчуждение, раздробленность и разделение, по мнению Тиллиха, можно преодолевать через примирение, исцеление и целостность. И. Барбур, один из классиков «теологии процесса», описывает также четвертую форму греха – отчуждение от остальной природы за счет принижения ее подлинной ценности и нарушения нашей взаимозависимости. Барбур полагает, что грех, во всех его формах, – это нарушение взаимосвязи.

В какой мере испорчен человек? Богословы по-разному интерпретируют рассказ о грехопадении Адама и Евы и неоднозначно оценивают степень повреждения образа Божия в родовом человеке. Многие протестанты, вслед за Лютером и Кальвином, настаивают на идее тотальной порчи и разрушения человеческой природы: после падения человек обрел злую похоть, утратил первобытную праведность и сверхъестественные дары Бога, предпочитает выбирать зло, и мир во зле лежит. Так, лютеране утверждают: люди настолько грешны, что никто из них не способен исполнить ни одну из знаменитых десяти заповедей, в том числе заповедь «не убий» – ведь для своего пропитания человек уничтожает растения и животных, а некоторые люди мысленно или физически убивают своих сородичей. Отсюда следует, что заповеди даны нам вовсе не для исполнения, а для внушения следующего императива: «из-за нашей безмерной слабости мы своими силами не спасемся, спасти нас может исключительно Бог, одна вера в Бога».

Другие богословы полагают, что образ Божий в падшем человеке только немного потускнел, но в целом сохранился, а потому человек в сущности добр и свободен в выборе добра. К такой точке зрения склоняется католицизм. Создаваемая им казуистика – это учение о разных мерах греха в различных ситуациях. Ориген и Климент Александрийский перетолковали рассказ о грехопадении не как быль, а как аллегорию о душевном состоянии человека. Антитринитарии вообще отказались от идеи грехопадения. Православное учение менее однозначно и более диалектично: из-за грехопадения человек утерял богоподобие (бессмертие, абсолютную святость), но в целом сохранил в

себе, в несколько искаженном виде, образ Божий (разум, свободную волю). В «Православном исповедовании» (вопр. 16) сказано: «В падении Адама человек погубил совершенство разума и ведения, и его воля преклонилась более ко злу, нежели к добру» (вопр. 24). Однако «воля, хотя осталась неповрежденной по отношению к желанию добра и зла, впрочем, сделалась в одних более преклонной ко злу, а других к добру» (вопр. 27). Восстановление в человеке первоначального образа и подобия Божьего предполагает крещение, христианскую жизнь и воскресение из мертвых. В целом же большинство христианских мыслителей согласны с тем, что первоначальный грех, таинственный по своей природе, транслируется не просто отдельными индивидами, а всем совокупным родом человеческим, в памяти которого хранится информация о добрых и злых моментах общественной истории.

Подчеркивая серьезные последствия греха в большей степени, чем иные религии, христианство и иудаизм, тем не менее, решительно отвергают манихейскую доктрину, согласно которой зло есть изначальный и вечный атрибут сотворенного мира или его материальной части. Зло не субстанциально, вторично. Оно происходит от гордыни, эгоизма, неповиновения, нарушения воли Бога, от неправильного применения сотворенными существами своей доброй воли. Чтобы не презирать тело с его страстями и импульсами, его нужно освятить. В Библии, под «плотью», о которой говорят пренебрежительно, обычно подразумевается не человеческое тело, а восставшая против Бога человеческая природа. Грех есть разновидность болезни, поразившей плоть потомства Адама. Больному обычно уделяют большее внимание, чем здоровому: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лук. 15:7).

Виды греха. Существуют разные категории греха. Эгоизм может быть в первую очередь сопряжен либо с телесной чувственностью индивида (грех похоти плоти), либо с его духовной сферой (грехи гордыни, высокомерия и пр.). Богословы также подразделяют грех на фактический и первородный. Фактический грех – это грех в обычном смысле, т. е. злой поступок, состоящий из мыслей, слов или дел. Первородный грех связывают с искаженными нравственными условиями, в которых рождается каждый член греховной расы. По характеру серьезности в фактическом грехе выделяют грех смертный (тяжкий) и грех простительный, хотя различие между ними иногда трудно уловить. Смертный грех – преднамеренное избегание Бога и согрешение в важном деле, совершаемое грешником упорно, в полном сознании и по собственному желанию. До тех пор, пока грешник не раскается, смертный грех лишает его божественной благодати. Величайший по своей тяжести и непростительный грех – хула на Святого Духа или дерзкое упование на божественную благодать. Простительный грех обычно сопряжен с незначительными проступками и сопровождается меньшей степенью самосознания; он совершается по слабости и немощи, с нежеланием и осуждением поступка. Простительный грех ослабляет союз грешника с Богом, но не лишает его полностью божественной милости.

Фактический грех бывает материальным и формальным. Формальный грех есть, во-первых, нечто плохое само по себе и, во-вторых, осознаваемое грешником как зло и личная вина. Материальный грех состоит из действия, противоречащего божественному закону и общественной морали, но которое не осознается грешником как проступок и потому не расценивается как его личная вина. Различают грехи опущения и грехи действия (нарушения). Грех опущения есть неисполнение того, что следует исполнить. Грех действия – нарушение запрета, исполнение того, что воспрещено. Невольные грехи совершаются по неосторожности, незнанию или слабости, а вольные грехи – сознательно и по желанию. *Церковь учит, что она – это не общество святых, а школа для грешников, желающих преодолеть грех.*

Возможно ли универсальное спасение? Среди христианских интерпретаций природы греха особо выделяется подход «универсалистов». Универсализм (от лат. *universalis* – всеобщий) – учение о посмертном освобождении от греха и спасении всех людей. С ним сопряжено требование религиозной толерантности, мирного сосуществования с иноверцами. В Новом Завете говорится, что Христос оправдал всех, а не только неких избранных, взяв на себя «грех мира». Теологические основы этого учения, оппозиционного концепции Августина Аврелия о вечном наказании грешников, описаны в период патристики Оригеном, Григорием Нисским, Эриугеной и др. Подчеркивалось, что если греховность человечества, причиненная прародителем Адамом, универсальна, то столь же всеобщим будет и спасение людей Иисусом Христом как новым Адамом. Эпоха Просвещения смягчила идею кальвинистского богословия о строгом наказании грешников и способствовала возрождению доктрины универсального спасения. В конце XVIII века в Америке под влиянием Дж. Мэррея, Ч. Чонси, Э. Винчестера возникает движение «универсалистов». Так, Чонси из Бостона, один из идеологов этого движения, утверждает в своей книге «Спасение всех людей», что предельной целью откровения является всеобщее счастье, и что эта постоянно приближающаяся цель будет непременно исполнена. Загробное наказание грешникам недолговременно; их душам, по мере очищения, даруется сопричастие с Богом в вечности. Исходя из идеи всеобщего спасения, универсалисты терпимо относятся к свободному толкованию – среди своих сторонников – символов веры и догматов. Эта идея оказалась близкой также «унитариянцам», защищающим религиозный плюрализм (ныне объединенная унитариянско-универсалистская ассоциация в США, Канаде и Мексике составляет около 800 общин).

Грех есть следствие нашей свободы. Размышляя над различными христианскими представлениями о природе и неизбежности греха, мы приходим к следующим философским выводам. Многие богословы сходятся на том, что главную причину грехопадения логично усматривать во «вдуновении в Адама духа Божьего». Бог «вдунул» в создаваемого Адама часть Своего духа и тем самым наделил человека атрибутом свободы. *Человек возник как такая уникальная целостность, которая, благодаря встроенному в нее «духу», никогда не может удовлетвориться существующими условиями*

существования, даже если это райские условия для жизни. Без греха, т. е. без преступления заповеданных пределов (изгороди номоса, закона), дух не может выйти вон и вернуться назад. Переход духа за границу означает повреждение уже установившейся в человеке целостности его духа, души и плоти, а возвращение обновленного духа в оставленные пределы означает возрождение целостности человека в некотором новом качестве. Не вытекает ли отсюда, что Адам и Ева, задуманные и сотворенные не послушными рабами-автоматами, а принципиально свободными существами, не могли не согрешить? Не следует ли отсюда формула: «свобода есть способность к греху, а реализация подлинной свободы есть выход за пределы дозволенного»?

Ведь в самом деле, первая классическая дефиниция «духа» есть свобода. Дух есть стремление преодолевать все и всяческие границы и периодически возвращаться внутрь ранее покинутых пределов. В онтологическом смысле дух всегда как бы «снаружи» (В. Франкл), а в онтическом – «внутри». Поэтому в свободе обнаруживается противоречивое единство негативного и позитивного. Негативная «свобода от» есть прерывание опутывающих и сдерживающих связей и «выход вон» – свобода от запретов, табу, заветов, законов, норм и т. п. Позитивная «свобода для», напротив, есть способность включаться в существующие связи и творить во внутренних условиях «познанной необходимости».

Такое понимание тождества духа и свободы мы находим, например, у Гегеля. «Дух не есть нечто пребывающее в покое, – пишет Гегель, – а скорее, наоборот, есть нечто абсолютно беспокойное, чистая деятельность <...> Сущность духа есть поэтому с формальной стороны – свобода <...> Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом, осуществленное понятие»³³. Напротив, душа, по Гегелю, есть «связанное существование»: «Душу можно обозначить как микрокосм, в который макрокосм сжимается, теряя вследствие этого свою внеположность. Душа находится посередине между лежащей позади нее природой, с одной стороны, и вырабатывающимся из природного духа миром нравственной свободы – с другой»³⁴. Вслед за Гегелем, Хайдеггер характеризовал дух как открытое бытие, чистое присутствие до всяких вещных определений, умение быть во всем. В этом смысле дух есть бездна бытия, бытие без границ. Шелер говорил, что дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Согласно Шелеру, дух идеирует жизнь, а жизнь приводит в действие и осуществляет дух. Шопенгауэр, Ницше, Бергсон отстаивали тезис о том, что человеческий дух направлен не столько на рациональное познание мира, сколько на творение новых миров.

³³ Гегель Г. В. Ф. *Философия духа* // Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. М.: «Мысль». 1977. Т. 3. С. 9, 25.

³⁴ Там же. С. 52–53.

Нарушение гармонической целостности Адама, причиненное свободой его духа нарушать установленные границы, вызвано, вероятно, исконным парадоксом человеческого бытия. В чем суть этого парадокса? С одной стороны, человек постоянно творит принципиально новые потребности, что не присуще животным. Изменяющиеся потребности человека неисчерпаемы, и только бесконечность, казалось бы, может удовлетворить индивида. Человек как индивид ориентирован на бесконечный прогресс, и ответ «Жить, чтобы повторить жизнь и опыт своих предков» его мало устраивает. С другой стороны, только человек знает, что он конечен, и осознание своей приближающейся физической смерти обостряет смысловую проблему. Две характеристики – стремление к бесконечности и знание о своей конечности – составляют конфликт в душе человека. Не выходит ли, что человек рождается лишь для того, чтобы, осознав бесконечность своих потенциальных возможностей и потребностей, узнать об их принципиальной неосуществимости в полном объеме? Разрешить этот драматический парадокс человеческий дух никогда не в состоянии, а потому он продолжает одновременно: а) стремиться к свободе, выходить за дозволенные границы и грешить, тем самым разрушая сложившееся единство духа, души и плоти; б) бежать от свободы, испытывать вину за свой грех и каяться, пытаться по-новому гармонизировать свое единство с душой и плотью. Отсюда, человеческая целостность всегда имеет динамичный равновесно-неравновесный характер, разрушается и вновь создается.

О генезисе двуполюсности. В истолковании последствий согрешения человека есть один весьма существенный пункт, касающийся раздвоения и повреждения в нем первозданной половой целостности. По утверждению С.Н. Булгакова, «жизнь пола с огненными ее антиномиями и трагическими надрывами есть наиболее чувствительный барометр религиозной жизни»³⁵. Исследуя различные христианские взгляды на грех Адама и Евы, можно выявить в христианской традиции два предельно полярных объяснения половой поврежденности человечества. *Первое объяснение* исходит из допущения, что праотец человечества был гармонически-целостным андрогинном, а потом, вследствие своего грехопадения, распался на два отдельных противоположных пола. Восстановить половую гармонию в каждом человеке может только Бог, когда после конца света воскресит всех умерших. *Второе объяснение* основано на представлении о целостности человечества как гармоническом равновесии изначально отдельных полов. Бог сразу же предусмотрел разделение людей по полу и разномножение их через брак, причем в догреховном состоянии мужской и женский пол был целомудрен. Грехопадение подчинило Адама и Еву греховным желаниям, но в силах самих мужчин и женщин вернуться к исходной гармонии через просветление своей плоти.

³⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: «Республика», 1994. С. 261.

Известны различные апокрифы о раздвоении человека на мужчину и женщину. Так, по одному преданию, Адам и первая женщина Лилит, были созданы Богом практически одновременно. При сотворении они получили одинаковые права, наделены равной одухотворенностью и свободой. Однако из-за неразрешимых споров между Адамом и Лилит, «кому быть сверху», Лилит была вскоре уничтожена. Спустя некоторое время Бог из ребра Адама создал Еву. А вот о вкладывании в нее души (о «вдыхании Богом в ее ноздри дыхания жизни») в Библии нет ни слова. Выходит, у Евы, в отличие от Адама, нет ни разумной души, ни духа? Такая версия ряд столетий разделялась многими христианами, из-за чего в раннем христианстве побеждало мнение о «бездушности» и «бездуховности» женской половины человечества. По другому преданию, в Адаме сразу же были совмещены два начала – мужское и женское. И тогда Адам, сотворенный по образу и подобию Божию, был в скрытой полноте своей – «Адамо-Евою». Иными словами, в Адамовом существе была сокрыта и Ева, постоянно будившая в нем грезы о «подруге жизни». В этом смысле Адам и Ева как единое физическое целое имели одинаковую степень одушевленности и одухотворенности Богом. Поэтому после физического разделения Богом Адама на отдельного мужчину и отдельную женщину (через отделение от него ребра) Ева, как самостоятельный индивид, унаследовала первозданную душу и человеческий дух. Есть также и иные апокрифы о сотворении людей.

Весьма любопытен такой факт. В 585 г. в греческом городе Макаоне был созван церковный собор, который в течение длительного времени наряду с другими вопросами обсуждал вопрос, есть ли у женщины дух и душа, иными словами, человек ли женщина. Только после многодневных споров христианский собор *большинством лишь в один голос* вынес свое решение, что женщина все-таки обладает душой. При учете и взвешивании разных версий сотворения человека собор, вероятно справедливо, предпочел вариант духовного равноправия полов. К тому же нужно было подчеркнуть истинную греховность Евы. Ведь если бы у нее не было благодати духа и разумной души, то не было бы и свободы выбора, а потому она вовсе не обязана отвечать за свой, якобы греховный, выбор. Такая Ева, по исходной дефиниции, не способна к греху, осознанному нарушению Божьих заповедей. Следовательно, Бог несправедливо наказал бы лишенную души и разума Еву. Если же Ева грешит сознательно, то она, следовательно, виновна перед Богом и справедливо наказана Им. Иудеи и мусульмане, похоже, и по сей день предпочитают придерживаться той версии, что в женщине непосредственно нет духа Божьего. По Корану, Аллах поручил создание женщины ангелу Джебраилу. Талмуд предписывает мужчине-иудею каждый день молитвенно благодарить Бога за то, что Он не создал его женщиной.

А как же обо все этом говорит само Писание? Вернемся к книге «Бытия». Там прямо сказано о создании Евы из Адамова ребра. Бог взял ребро Адама вместе с приросшей к нему плотью, что дало потом основание Адаму говорить, пробудившись ото сна, своей жене: «Се ныне кость от костей моих и плоть от плоти моя». Ребро Адаму Бог снова создал, так что пустого места не осталось:

«И создал Господь ребро, еже вся от Адама, в жену, и приведе ю ко Адаму» (Быт. 2:22). Создание животных по чатам предусматривает единственную цель – распространение рода, поэтому нет необходимости им всегда быть в неразрывном сожителстве, а происхождение жены от мужа говорит о необходимости их неразрывного сожителства. А то, что жена создана из боковой части тела Адама, из ребра, говорит о ее равноправии (ибо не из пят, не из головы создана женщина). Она должна быть помощницей Адаму, занимать его сторону и не мечтать о первенстве своего положения.

Сотворив жену, Господь «приведе ю ко Адаму», следовательно, он сообщил особое благословение и освящение их супружескому союзу. «И рече Адам: се ныне кость от костей моих и плоть от плоти моея: се наречется жена, Яко от мужа своего взята бысть сия» (Быт. 2:23). Эти слова Адам произнес по Откровению, которое получил во время сна от Бога. Судя по Писанию, союз мужа и жены теснее, чем отношения детей к родителям. Союз этот, созданный однажды, считается освященным Богом и неразлучным. Общение между мужем и женою обязано быть очень тесным («прилепится»), и должны они быть как бы единым лицом, единым человеком, как единая плоть. «Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена» (I Кор. 7:4). Это есть установление слова Божьего. Поскольку Сам Творец все это создал и сочетал, то развод между мужем и женой невозможен. «Еже Бог сочета, человек да не разлучает», – сказал Иисус Христос (Мф. 19:4).

Две версии полового повреждения. В церковной литературе конкурируют два объяснения разделения «человека» на мужскую и женскую части.

1. Сторонники Григория Нисского объясняют разделение человека на два пола следствием его грехопадения: в своей нетварной части «человек» пола не имеет, а его тварная часть устроена (в Божественном предвидении греха) поделенной на два пола. Если бы Адам и Ева безгрешно распорядились своей свободой, то для размножения людей не было бы нужды в поле и браке. Когда в «конце времен» все умершие воскреснут, в них будет восстановлена исходная андрогинная целостность и достигнуто «ангельское равновесие».

2. Сторонники Августина Аврелия, наоборот, доказывают, что план сотворения человека сразу же предусматривал разделение людей по полу и размножение их через брак. В догреховном состоянии мужской и женский пол был целомудрен, свободен от вожделения, но грехопадение отняло у человека умение господствовать над своим организмом, подчинило тела людей темным греховным инстинктам. Возврат к исходной гармонии предполагает преобразование пола через дисциплину воли и разума, через просветление плоти.

Идея андрогина: сильная и слабая версии. Ряд древнейших мифов, а также гностические школы в христианстве повествуют об андрогинности венца творения. Мирча Элиаде подробно описал эволюцию образа андрогина в культуре и показал, что культивация мифа об андрогине отвечает фундаментальной потребности человечества в восстановлении утраченного

единства, в интеграции всех диалектических противоположностей³⁶. Гностики развили «сильный» вариант идеи андрогина в форме концепции метафизического маскулинизма: *андрогин есть такое мужеженское однопородное существо*, в котором «женский аспект» представлен только малой частью его единого тела – «ребром». Отсюда, человек преимущественно обладает мужским полом, а женский пол принципиально частичен и произведен от мужской тотальности.

Существует и «слабый» вариант идеи андрогина, объясняющий причину асимметрии мужского и женского в родовом человеке. Вначале Адам и Ева составляют равновесное половое единство. В каждом из них в одинаковой мере положены обе половинки человеческого рода, и полнота рода обеспечена тесным единением Адама и Евы. Однако в грехопадении оказалась более повинной Ева, нежели Адам. Поэтому Бог наложил на нее и более строгие физические и духовные наказания. Падшая Ева превращена в «слабый пол», приговорена в муках рожать детей, беспрекословно подчиняться мужу, лишена непосредственной связи с Богом (например, не может быть священником, входить в алтарь) и т. д. Таким образом, грехопадение нарушило в исходном андрогине гармонию, привело к утрате равновесной симметрии между мужским и женским началами.

Как бы то ни было, исходная физическая и духовная целостность человека представлена (явно или неявно) в канонических текстах Библии, а особенно в апокрифах, идеей андрогинности. Эта идея преимущественно культивируется в восточном христианстве. Андрогенез остается непостижимым, как и «андрогин», который побуждает всех к поискам «второй половины» как залогоу счастья, будит в нас потускневший «идеал» и заставляет неустанно идти к Другому, к Ты. Пол, составляющий основу тела, пронизывает и душу; дух же по-разному сопрягая в человеке компоненты тела, преобразует единство личности.

Уточнение понятия андрогина. Греческое слово «androgynos» (от греч. andr – мужчина, gen – род) в толковых словарях определяется как «двуполый». Соответственно, «андрогиния» есть наличие у особи одного пола признаков другого пола, но главным образом, вторичных половых признаков. Андрогенез – мужской партеногенез – развитие яйца (после проникновения в него сперматозоида) только с мужским ядром, что наблюдается в случае гибели женского ядра до оплодотворения.

Термином «гермафродит» обозначают человека с одновременными признаками мужского и женского пола. Как повествует античный миф, Гермафродит (Hermaphroditos) был сыном Гермеса и Афродиты, соединенный богами с нимфой Салмакидой так, что их тела образовали одно (но двуполое) существо. Древние греки считали богиню Венеру андрогини и называли ее «Марсом» и «Венерой», «Deus Venus» – обоюдополая, двуполая. О. Вейнингер полагает, что всякому, и даже высшему организму свойственно двуполое, бисексуальное строение; признаки другого пола всегда остаются, а не исчезают

³⁶ См.: *Элиаде М. Мефистофель и андрогин*. СПб: Алетейя, 1998.

и у однополого индивидуума, как индивидуума растительного и животного, так и человеческого. Все особенности мужского пола можно найти хотя бы и в самом слабом развитии и у женского пола. Все половые признаки женщины имеются и у мужчины, хотя бы только в зачаточном, рудиментарном виде³⁷.

Новозаветный идеал целомудрия. Согласно христианской традиции, человек, живущий в половом воздержании, все равно живет половой жизнью, даже в абсолютном целомудрии. В целомудрии цельность человека, половая энергия не проявляется через сексуальный акт. Целомудрие и девство – ценностная ориентация раннего христианства, явленная в новозаветной литературе. Иисус Христос предстает в Новом Завете идеалом целомудрия (мы не касаемся тут неканонических учений о женитьбе Христа на Марии Магдалине). Подражая Христу, человеку нужно обожиться. Целомудрие есть сохранение целостности пола, концентрация половой энергии во всем целостном существе человека. Разврат, содомия являются противоположностью целомудрия, они уничтожают целостность человека, превращая пол в частную функцию. Девственность и целомудрие как положительная половая энергия, не допускавшая дробления целостности человека, проявляется через пол как космическую силу, способную ввести человека в Универсуум, дать «встречу» с Богом, познать тайну мироздания.

В свое время фаллический культ Древней Греции жаждал воссоединения разделенных полов, молил о космическом половом соединении. Первоначальное или раннее христианство в корне мистически отвергало «естественные» критерии родового пола и допускало лишь аскетизм или ветхозаветную семью как приспособление к последствиям греха. Христианство признает естественным, нормальным, должным лишь рождение от Духа и связь по Духу. Но религия искупления, освобождающая от греха родового пола, не открыла еще нового, преображенного пола. Новый Завет отрицает половой грех и невоздержание. Он еще не отработал формы моногамной семьи, поэтому все внимание приковывает к образу Христа, его жизни, построенной на воздержании и аскезе пола, на восхвалении девства и целомудрия, которые стали проводить в жизнь его ученики – апостолы. Но если апостолы все же были женаты и перешли к целомудрию в ученический период своей жизни, то канонический Христос был андрогин и сохранил свое девство. Новозаветная семья христианством будет вырабатываться в постановлениях Церкви в более поздний период.

Якоб Бёме о Христе-андрогине. Яркое представление об истинном андрогине можно составить при знакомстве с соответствующими сочинениями христианских мистиков. Вот что писал о Христе как андрогине знаменитый немецкий мистик Якоб Бёме: «Ты юноша или дева, а Адам был и тем, и другим в одном лице»³⁸. «Из-за похоти своей Адам утратил деву и в похоти обрел женщину; но дева все еще ждет его, и если только он захочет вступить в новое

³⁷ См.: Вейнингер О. Пол и характер. М.: Форум, XIX–XX–XXI, 1991. С. 7.

³⁸ Böhmes sämtliche Werke. Von der drei Prinzipien des göttlichen Wessens. Т. III. Stuttgart. P. 112.

рождение, она с великой честью вновь примет его»³⁹. Ева была создана для этой тленной жизни, ибо она жена мира сего. «Премудрость Божья есть вечная Дева, а не жена, она беспорочная чистота и целомудрие и предстоит как образ Божий и подобие Троицы»⁴⁰.

По учению Бёме, Спаситель Христос был совершенным человеком, не знавшим таинства брака, не познавшим женщины, как и только что сотворенный Адам, не ведавший брака. Ветхозаветный Адам был равно мужчиной и женщиной – образом Божиим, андрогином, исполненным целомудрия, чистоты и непорочности. Новозаветный Адам тоже может стать андрогином, если будет жить по примеру Христа. Человек, подражающий девству Христа, может по воскресении мертвых попасть в рай, где, по слову Христа, не женятся и не выходят замуж, а живут подобно ангелам Божиим. Для этого Христос на кресте обогатил своей кровью подвиг, восстановив андрогинный образ в человеке, вернув Адаму Деву-Софию, создав образ андрогина – муже-девы, а не мужчины и женщины.

Бёме считал, что Адам сможет вернуть себе Софию, которую променял на Еву, если будет целомудрен, откажется от полового акта, уничтожит в себе это дьявольское «вожделение». Тогда снова не будет мужчины и женщины, прекратится их половое разделение и неравноправие. Целомудрие вернет их снова в Едем к древу жизни. Ева разрушила собой целостность, девственность Адама, грехом соблазна ввела его в половое разделение и привлекла к детородной функции, как главной, выделенной в проклятии Бога при их изгнании из Едема. Женщина превратилась в детородную самку, удалив от Бога и мужчину. Нарушена целостность человека как андрогина, «отчуждение» его от Бога пришлось исправлять Христу. Христос соединил в себе единый андрогинный образ «муже-девы». «Христос, – пишет Бёме, – затем был рожден Девой, чтобы снова освятить женскую тинктуру и превратить ее в мужскую, дабы мужчина и женщина стали муже-девами, как был Христос»⁴¹. Учение Якоба Бёме о Софии есть устремленность к девственности души.

Сходное учение обнаруживается в Каббале. В XIX веке Ф. Баадер возрождает учение об андрогине, но уже с иными акцентами. «Теологи всего мира менее должны были бы чуждаться понятия изначальной андрогинности, ибо Мария родила без мужа»⁴². Баадер признает брак, который возвращает природе человека путем брачной любви первоначальное андрогинное существование. Баадер считает, что андрогин обусловлен присутствием небесной Девы в человеке, а ее присутствие обусловлено пребыванием в нем Бога. Без понятия андрогина остается непонятной центральная идея религии — идея образа и подобия Божия⁴³. На протяжении длительного периода изучения человеческого пола философов волновал вопрос об онтическом неравноправии

³⁹ Ibid. P. 117.

⁴⁰ Ibid. P. 187.

⁴¹ Ibid. P. 482.

⁴² Baaders Fr. Leben und theosophische Werke. T. II. P. 381.

⁴³ Ibid. P. 191

мужчин и женщин: о сущности каждого пола, различии их ролей в общественной жизни, их статусе в социальной иерархии. Вплоть до XIX века природу полового диморфизма выводили из биологических и психофизиологических особенностей мужчины и женщины. Верх брали учения о социальной иерархии полов с господствующей ролью мужчин (Платон, Аристотель, Кант, Фихте, Гегель, Шопенгауэр, Ницше и др.). Лишь на рубеже XIX–XX вв. и прежде всего в русской философской мысли (хотя также и на Западе) обосновывается необходимость взаимопонимания, взаимоуважения и равенства в межполовом диалоге (В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, С.Л. Франк).

Русские философы о двуполости человека. Оригинальные мысли о падшем Адаме-андрогине, половой поврежденности человека и возможности ее преодоления высказаны русскими религиозными философами. В русской религиозной философии есть такой символический образ. При грехопадении Адама его дева, София, уходит на небо, а ей на смену является Ева и отчуждает Адама от космоса. Этот дифференцированно распавшийся пол становится источником раздора в мире, жаждой всякого соединения. Андрогинический образ все же остался в человеке, иначе человек бы погиб. Но его сексуальная жизнь становится мучительным и напряженным поиском утраченного андрогинизма, т. е. соединением мужского и женского в целостное существо. Отделение Софии повлекло к порабощению человека его собственной природной необходимостью, связанной с семейной жизнью, созданием гаремов по принципу «возжелания» мужчин. Человек стал рабом своего сексуального влечения, жертвой падшей разделенности андрогина. Полигамная ветхозаветная семья формируется на основе пола, содомского греха как сущности человека. В.С. Соловьев писал: «В эмпирической действительности человека как такового нет – он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность. Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»⁴⁴. Понятие пола играет важную роль в учении Соловьева о богочеловечестве и всеединстве. Эротическая утопия Соловьева определяет любовь как преодоление эгоизма, устанавливает телеологию восстановления целостного человека в единстве трех, разобщенных в его судьбе, начал: а) «истинного андрогинизма»; б) духовной телесности; в) богочеловечности. Русский теоретик «всеединства» вводит женскую ипостась в образ Бога через учение о Софии.

Н.Ф. Федоров развивал мысль о необходимости преодоления нынешнего дуального эроса, полового раскола, обратной стороной которого являются вражда и вытеснение одного пола другим. Но достижение идеального бытия любви возможно, по его мнению, лишь в труде по созданию новой небесно-земледельческой культуры, в движении, в творческом развитии. В.В. Розанов подчеркивал, что в своей сущности человек всегда остается двуполым. Человек

⁴⁴ Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. С. 513.

весь есть только трансформация пола, только модификация пола, и своего и универсального; он весь ведь и составлен только из двух половинок, от матерного тела и от отцовского тела. Неоткуда взяться ничему третьему в нас, ничему не половому. По Розанову, андрогин – это колебание пола в одном индивидууме. Двуполость, бисексуальность непрерывно действует в формах физического либо психологического гермафродитизма. Розанов попытался соединить эти понятия еще и с другими: «через край» – полость, есть то же, что «вне-полость, без-полость, сухое дерево или чистая духовность»⁴⁵.

Н.А. Бердяев о мистике космической сексуальности А вот как трагедию андрогина характеризует Н.А. Бердяев: «Жизнь пола в этом мире в корне дефектна и испорчена. Половое влечение мучит человека безысходной жадой соединения. И недостижимо соединение в природной половой жизни. Дифференцированный половой акт, который есть уже результат космического дробления целостного, андрогинического человека, безысходно трагичен, болезненен, бессмыслен. Соединение в сексуальном акте – призрачно, и за это призрачное соединение всегда ждет расплата»⁴⁶. «Христианские аскеты, побеждавшие физическую жизнь пола, могущественно чувствовали центральность пола в человеке, больше чувствовали, чем многие современные люди, живущие размеренной «естественной» половой жизнью. Аскетика – одна из метафизик пола»⁴⁷. Бердяев оперирует «мужским» и «женским» как исходными антропологическими категориями и основывает на них свой поиск цельности человека и Единого. «Человек скреплен с космосом прежде всего через пол, – говорит Бердяев. – В поле источник как истинного соединения человека с космосом, так и рабской его зависимости <...> Христианская символика Логоса и души мира, Христа и Его Церкви говорит о космической мистике мужского и женского, о космической брачной тайне. Не только в человеке, но и в космосе есть половое разделение мужского и женского и половое их соединение. Душа мира – земля – женственна по отношению к Логосу – светоносному Мужу и жаждет соединения с Логосом, принятия Его внутрь себя. Земля – невеста ждет Жениха своего Христа»⁴⁸. Эта космическая противоположность мужского и женского создает коренную бисексуальность, андрогиничность человека, т. е. образ и подобие Божие в человеке, потому что «дева-юноша» является целостным бисексуальным человеком.

Бердяев развивал мистический взгляд на женщину как носителя космической сексуальной стихии, именно она – властительница родовой сексуальности, благодаря ей достижимо бессмертие, целостность в роде. Дева Мария как земная женщина, но прославившаяся пробуждением в ней небесной Девы, зачавшая непорочно от Духа Святого, возводит человека к целостности в

⁴⁵ Розанов В.В. Уединенное// Люди лунного света. Метафизика христианства. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 13.

⁴⁶ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 262.

⁴⁷ Там же. С. 400.

⁴⁸ Там же. С. 402.

Боге. Через Деву Марию земля принимает в свое лоно Логос, нового Адама, Абсолютного Человека. Бердяев также неоднократно подчеркивал, что падение и порабощение ветхозаветного Адама укрепило в мире царство природно-родового рождения через сексуальный акт. Новозаветный Адам мог родиться лишь от девы, зачавшей от Духа. Новое рождение от вечной женственности не должно быть связано с сексуальным греховным актом, нужен разрыв, т. е. отказ от старой родовой необходимости, должна начаться эпоха новозаветного человека – андрогина: аскета, девственника. И идеалом этого человека Нового Завета является рожденный Девой – Иисус Христос. Мистическое соединения пола предполагает слияние целой плоти с целой плотью, целого духа с целым духом, а не поверхностное соприкосновение полов, где плоть остается разделенной от плоти. Смерть и рождение, связь людей по крови и телу подменили прежнюю связь людей по духу. Поэтому освобождение человека должно произойти как освобождение от рода, от его сексуального акта и перейти к общению по духу. В жизни рода смерть неизбежна. Лишь в духе возможна для него победа над смертью, воскресение из мертвых. Первое рождение в роде не есть еще подлинное рождение человека. Только второе рождение в духе является окончательным рождением.

Интересный анализ учения С.Н. Булгакова об идеале подлинного пола и различении им разных аспектов пола (телесного, душевного и духовного, безгрешного и греховного, асексуального и сексуального) проведен в докторской диссертации А.Ф. Управителева⁴⁹.

Православная модель партнерства. Как и западные теологи, русские богословы в своих работах признают онтическую первичность мужчины, приводят множество примеров и доказательств, указывающих на глубокую особость полов (физиологическую, психологическую, социальную, культурную). Однако половые различия эти русские философы воспринимают не в качестве непреодолимой (для западной мысли) антиномии двух начал, а в качестве равенства различий, тождества противоположностей, их органического единства. Философия пола и любви в России, или так называемый феномен «Русского Эроса», в противовес западной традиции, закладывает основы женской парадигмы, как господство Премудрости Божьей (Софии) над Разумом (Логосом). Другими словами, то, что в западной философии воспринимается как мужское, божественное, духовное, в русской культуре ассоциируется посредством категории любви и с женским началом. Да и сами основы восприятия и оценки маскулинного и феминного имеют отличные от западных детерминанты: если в рассмотренной выше европейской традиции дифференциация мужского и женского выступает как онтологический, гносеологический и социальный принцип, то в русской религиозной философии – как принцип духовный. Эти принципы отечественной философии мы именуем «партнерской моделью» и оцениваем их как оригинальное объяснение межполового диалога.

⁴⁹ См.: Управителев А.Ф. Конструирование субъектности в антропологии С.Н. Булгакова. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2001.

Заметим, что в последнее время на Западе, в особенности после появления книги Дэна Брауна «Код да Винчи»⁵⁰, стала активно обсуждаться тема «женского аспекта Божества». Как выясняется, в центре знаменитой фрески Леонардо да Винчи «Тайная вечеря» изображено то, что прежде редко кто замечал: рядом с Иисусом Христом художник поместил Марию Магдалину. Вновь разгораются споры, был ли совершенный Богочеловек Христос андрогином, может ли неженатый мужчина быть образцовым человеком, кем Ему приходилась Мария Магдалина? Вот уже две тысячи лет некоторая часть христиан культивируют еретическое учение о Граале, – о том, что Мария Магдалина была женой Спасителя и от их брака идет род Меровингов.

О восстановлении половой гармонии. Проблема восстановления утраченной половой гармонии для большинства христианских мыслителей есть тайна нового человека преображенного пола, тайна об андрогине. Путь формирования нового человека-андрогина как подобия Божьего идет через любовь к Нему. Любовь – центральное понятие христианства: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга» (Ин. 33:34). Половая любовь (при всей ее важности) не может претендовать на роль последнего или предельного основания культуры, т. е. культурной универсалии. С точки зрения христианства, есть некий инвариант любви, характерный для всех культур. Такая мировоззренческая позиция позволяет поставить проблему пола как проблему взаимодополнительности мужского и женского начал. Согласно христианству, грехопадение испортило половую целостность родового человека. Но с другой стороны, через освященный Богом брачный союз может быть достигнуто утраченное единство людей, устранена половая разобщенность. Отпадение человека не уничтожило окончательно его связи с Богом. Человек является носителем и добра, и зла, поэтому именно на человеке (а не только на Боге) лежит вся полнота ответственности за судьбу мира. «Поврежденность» человека заставляет его искать пути восстановления своей целостности, единства с природой и Богом, с Миром и Бытием.

Классификации моделей межполового диалога Рассуждения о половой поврежденности человека можно подытожить схемой основных соотношений между полами. Питирим Сорокин в свое время выдвинул очень важный тезис, с которым трудно не согласиться: *«какова семья – таков и народ»*. Авторы предлагают подразделить основные объяснительные модели межполового диалога на три группы.

Патриархальные модели. Как бы ни объяснялись причины господствующего положения мужчины в обществе, в целом мужское лидерство в этих моделях принимается за данность, саму собой разумеющуюся и несомненную. Предполагается, что и в будущем останется то же самое неравенство полов и лидерство мужчин, что установилось в библейские времена.

Феминистские модели. С одной стороны, в них тоже не подвергается сомнению господствующее положение мужчин в современном обществе, но с

⁵⁰ Дэн Браун. Код да Винчи. М., 2005.

другой стороны, с негодованием отвергаются любые попытки и дальше оправдывать подчиненное положение женщин. Общая слабость феминистских моделей в том, что, следуя в фарватере патриархальных традиций, их авторы предлагают перевернуть все наоборот, «зеркально»: сегодня женщины должны одержать «победу» над «мужским социальным миром» и перехватить стратегическое лидерство.

Партнерские объяснительные модели только еще зарождаются сегодня. Их авторы пытаются преодолеть традиционные подходы к проблеме взаимоотношения полов. На первое место в партнерских моделях выдвигаются три принципа: а) принцип толерантности в отношениях между полами; б) принцип гармонической взаимодополнительности полов; в) принцип взаимозависимости мужчин и женщин. Вот почему так актуальны идеи русских религиозных философов об андрогинности, тождестве и органическом единстве мужского и женского начал, онтического равенстве половых различий.

Третья модель лучше подходит для проектов развития партнерских взаимоотношений между полами. Особое значение в этом плане имеют процессы гендерной самоидентификации и полоролевой социализации личности. Лишь перестроив эти основополагающие детерминанты моделей полового взаимодействия, можно вести речь о таких отношениях между полами, которые бы опирались на терпимость к инаковости друг друга, на действительное равенство выбора жизненной стратегии. Первыми шагами такой трансформации в духе партнерских отношений может стать равное распределение семейных обязанностей (модель симметричных ролей), далее – индивидуальный выбор личностных характеристик, вне зависимости от стереотипов половых ролей (модель идентичных ролей). Все это может стать реальностью при условии крупных, глубоких изменений в общественном и индивидуальном сознании. Пол, создавая основу физического аспекта телесности, определяет социальную и духовную сущность человека.

ВЫВОДЫ

1. Целостность есть та или иная мера единства целого и его частей. Исходя из разных мер их единства, целостности можно подразделять на тоталитарные, парциальные и соборные. В христианском теоцентризме наиболее популярна паулинистская модель строения человека, основанная на идее различия в кооперации духа, души и плоти; согласно типологии апостола Павла, люди бывают душевными, духовными и плотскими. Объединяя оба подхода, авторы различают следующие типы человеческой целостности:

- духовные люди тоталитарной ориентации; среди них, в свою очередь, встречаются: а) позитивно-духовные тоталитарные люди, б) негативно-духовные тоталитарные люди;
- плотские люди тоталитарной ориентации;
- парциальные люди, целостность которых неустойчива, а дух и плоть в них слабо либо неуверенно кооперируют друг с другом;

– гармонический человек, в котором дух, душа и плоть уравновешены между собой оптимально (соборно) и устойчиво.

2. В каждом прошлом и современном социуме в разных пропорциях сосуществуют индивиды, целостности которых можно теоретически различать и распределять между всеми четырьмя типами. Тоталитарное общество обуславливает массовое появление людей-коллективистов духовной тоталитарной ориентации, индивидуалистическое общество – людей-эгоистов с плотской детерминантой, а разрушающийся социум – людей с парциальной целостностью. Рано или поздно сложившаяся доминанта непременно сменится на противоположную, чтобы когда-нибудь, по закону отрицания отрицания, снова восстановиться в обновленном виде. Массового проявления гармонического типа целостности история человечества не знает. В класс людей гармонической целостности во все времена и эпохи попадают только считанные единицы.

3. Между собой издавна соперничают две гипотезы: 1) в начале человеческой истории эмерджентно появился прототип гармоничного человека; затем из него, путем разложения на отдельные компоненты и через различную рекомбинацию частей, выросли и ныне сосуществуют все известные типы целостностей людей; 2) напротив, исходный соборный генотип есть пустая выдумка; соборного первочеловека никогда не существовало, изначально сложилось все разнообразие типов человеческой целостности; но тем не менее важно заставить публику поверить, что либо совсем скоро, либо когда-нибудь в необозримом будущем весь ассортимент этих типов-заготовок сольется в массового «сверхчеловека» нового, совершенного и гармонического, типа.

В христианстве XIX–XX вв. эти гипотезы принимают форму четырех альтернатив: 1) Адам был сотворен несовершенным, но из него в будущем разовьется гармонически целостный человек; 2) никогда не было, нет и не может быть гармонически-целостного человека, поскольку в родовом человеке грех не менее универсален, чем любовь и добро; 3) безгрешный Адам является реальным образцом и вечный притягательным идеалом гармоничного человека, а после грехопадения люди стали несовершенными; 4) на самом глубоком и непостижимом уровне человеческого духа воплощена софийная гармония; любой индивид по своей духовной сущности есть божественный проект идеальной гармонической личности специфического типа.

4. В принципе возможен синтез этих альтернатив. Надо различать абсолютное гармоничное совершенство Бога как Полноты Бытия и относительное гармоничное совершенство Адама, Богочеловека Иисуса Христа и вообще любого человека гармонического склада. Совершенство Адама и его потомков не следует мыслить как окончательную завершенность и полноту, поскольку человек не является актуальной бесконечностью в физико-метрическом, ментальном, духовно-творческом и техническом отношениях. Homo sapiens постоянно эволюционирует, и если он способен стать относительно совершенным, то сама мера совершенства человека исторически меняется, проходит различные эволюционные уровни. Не лишено основания предположение, что совершенство безгрешного Адама есть всего лишь первая

ступень относительного совершенства и условной гармоничности эволюционирующего человека. Могут быть разные, но, тем не менее, равноценные, виды гармонической целостности человека.

5. Опираясь на общую теорию диалектики, можно попытаться абстрактно объяснить дисгармонический кенозис абсолютной субстанции и последующее возрождение ее гармонической полноты следующим универсальным принципом: бесконечное и конечное проявляются друг через друга. Всякое человеческое совершенство периодически претерпевает кенозис (становится дисгармоничным, несовершенным и т. п.), чтобы затем снова возродиться в обновленной форме. Теоретическое игнорирование низшей ступени совершенства Адама в сравнении с высшей ступенью сверхчеловека будущего (в трактовках Маркса или Ницше) ведет к неточному утверждению: «Адам вовсе не был совершенным; человек станет по-настоящему совершенным когда-нибудь в будущем». Наоборот, переключив теоретическое внимание на релятивность (неполноту) всякого человеческого совершенства, нетрудно разглядеть «рациональное зерно» такой точки зрения: «безусловно гармонического человека не было, нет и не будет».

Виртуальная гармоническая целостность всегда положена в сущность человеке в форме слабой или сильной потенциальной возможности. Вот в этом периодически возникающем и разрушающемся по разным причинам равновесии надо усматривать логическую основу понятия гармонически целостного человека. Нарушение же гармонии при перевесе одной из противоположных сущностных сил означают временную победу и преимущественную реализацию в человеке либо духовной, либо душевной, либо плотской тенденций. Вероятно, даже самому униженному и падшему человеку присущ весь ансамбль такого рода тенденций, которые хотя бы на миг иногда и вдруг приходят в равновесие гармонического характера. Однако чаще мы наблюдаем в обычных людях ограниченное проявление их богатой и противоречивой сущности и не успеваем уловить мгновения гармонии их виртуальной софийной целостности.

6. Из множества трактовок сущности грехопадения наиболее убедительной является следующая. Запретное древо в раю символизирует право и приоритет Полноты Бытия решать вместо ограниченного человека и за человека вопросы добра и зла. До грехопадения человек видел и понимал добро и зло не самостоятельно, а через разъяснения ему этих принципов самим Богом. Вкусив запретный плод, Адам и Ева присвоили себе право решать, что есть добро и зло, и тем самым узурпировали право Бога, попытались уравнивать себя с бесконечным Бытием. С учением о первородном грехе Адама и Евы связано представление о том, что весь мир (как объект человеческого творчества) расколот, «надтреснут», прерывен, аритмичен, поврежден. Разрушив гармонию своей внутренней организации, человек утратил врожденный дар к подлинно-совершенному созиданию идей и вещей.

7. Главную причину грехопадения логично искать во «вдуновении в Адама духа Божьего», в феномене его свободы. Человек есть такая уникальная целостность, которая, благодаря встроенному в нее «духу», никогда не может

удовлетвориться наличными условиями существования и грешит, преступая установленные пределы, заветы, законы. Переход духа индивида за границу означает повреждение уже установившейся в человеке гармонии его духа, души и плоти, а возвращение обновленного духа в оставленные пределы означает возрождение целостности человека в некотором новом качестве. Адам и Ева, задуманные и сотворенные свободными существами, не могли не согрешить. Грех – необходимое следствие и атрибут человеческой свободы.

8. При исследовании различных христианских взглядов на грех Адама и Евы в христианской традиции обнаруживаются два полярных объяснения половой поврежденности человечества. Первое объяснение исходит из допущения, что праотец человечества был гармонически-целостным андрогинном, а потом, вследствие своего грехопадения, распался на два отдельных противоположных пола. Восстановить половую гармонию в каждом человеке может только Бог, когда после конца света воскресит всех умерших. Второе объяснение основано на представлении о целостности человечества как гармонического равновесия изначально отдельных полов. Бог сразу же предусмотрел разделение людей по полу и размножение их через брак, причем в догреховном состоянии мужской и женский пол был целомудрен. Грехопадение подчинило Адама и Еву греховным желаниям, но мужчины и женщины способны своими силами вновь вернуться к исходной гармонии через просветление своей плоти.

9. Гностики развили «сильный» вариант идеи андрогина в форме концепции метафизического маскулинизма: андрогин есть такое мужеженское одноприродное существо, в котором «женский аспект» представлен только малой частью его единого тела – «ребром». Отсюда, человек преимущественно обладает мужским полом, а женский пол принципиально частичен и произведен от мужской тотальности. Распространен также «слабый» вариант идеи асимметричности мужского и женского: в разрушении исходного гармоничного полового равновесия повинна Ева, поэтому Бог превратил ее в «слабый пол» и лишил непосредственной связи с Богом. Вплоть до XIX в. природу полового диморфизма выводили из биологических и психофизиологических особенностей мужчины и женщины. Верх брали учения о социальной иерархии полов с господствующей ролью мужчин (Платон, Аристотель, Кант, Фихте, Гегель, Шопенгауэр, Ницше и др.). Лишь на рубеже XIX–XX вв. и, прежде всего в русской философской мысли (хотя также и на Западе), обосновывается необходимость взаимопонимания, взаимоуважения и равенства в межполовом диалоге.

10. Есть основание подразделять модели межполового диалога на три класса: 1) *патриархальные модели* (в них мужское лидерство принимается за естественную данность, а сложившееся с библейских времен неравноправие полов и лидерство мужчин объявляется вечным и справедливым); 2) *феминистские модели* (в них признается нынешнее господство мужчин, но с негодованием отвергаются любые попытки и дальше оправдывать подчиненное положение женщин; есть желание зеркально обернуть ситуацию и победить мужской социальный мир); 3) *партнерские модели* еще только утверждаются;

они основаны на принципах толерантности в отношениях между полами, гармонической взаимодополнительности полов и взаимозависимости мужчин и женщин. По мнению авторов, третья модель лучше всего подходит для современных проектов развития взаимоотношений между полами.

ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМА ОСМЫСЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКОМ ЦЕЛОСТНОСТИ СВОЕЙ ЖИЗНИ И ЕЕ РЕШЕНИЕ В ХРИСТИАНСТВЕ

Понятием «смысл жизни» кратко обозначим идеалообразующий процесс, включающий в себя: а) осмысление жизни; б) подведение построенного интегрального образа под какой-нибудь общепризнанный тип человеческой целостности; в) сопоставление этого типа с потребным идеалом гармонической целостности; г) выработку тактических и стратегических целей жизни, сопряженных с признанным идеалом. В России, в условиях современной олигархо-демократии, вместе с крушением единой атеистической картины мира и коммунистической тоталитарной идеологии многие граждане с горечью ощущают утрату целостного смысла не только окружающего мира, но и самих себя. Их самопонимание и миропредставление становятся все более фрагментарными и эклектичными, и россияне с удивлением замечают, что вообще перестают улавливать общий смысл собственного существования.

А ведь всего пару десятилетий тому назад известный уральский социолог Л.Н. Коган объявил на всю страну через центральную прессу итоговую формулу изучения мнения советских людей о смысле их существования: «цель и смысл жизни каждого советского человека один для всех – строить коммунизм»⁵¹. Конечно, даже в 80-е годы многие читатели не приняли эту формулу всерьез, а теперь и подавно считается, что она была чисто пропагандистским партийным лозунгом – своего рода перевертышем христианского учения о Царствии Небесном. И все-таки в СССР в те годы миллионы людей действительно связывали свои судьбы с социалистическими идеалами, моральным кодексом строителя коммунизма и трудились на благо советской Родины. Ныне советская культура – с ее культами пролетарского вождя, всемудрой партии, советского народа как высшей исторической общности людей на Земле – десакрализована и разрушена. Какая-то другая определенная культура, с новыми привлекательными и объединяющими базовыми идеалами, в России пока не утвердилась.

Мы живем в период «постсоветского межвременья», когда за право стать фундаментом тотальной культуры России яростно сражаются разные религии (среди русских – православие борется с протестантскими деноминациями, а среди татаро-башкирского населения – несколько видов ислама противостоят атеистическому национализму) и великое множество светских партийных идеологий (коммунистическая, социалистическая, либеральная и пр.). Протестанты, например, агитируют за духовно-космополитическую формулу цели и смысла жизни граждан, православные – за духовно-патриотическую,

⁵¹ См.: Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. М., 1984.

либералы – за международно-коммерческую. Пока никто из них победы не одержал, а потому единый смысл жизни россиян («русскую идею») определить невозможно. В условиях перепутья, когда нет единых идеологических скреп и отсутствует тотальная смысложизненная ориентация, страна продолжает терять все свои позиции в мировом сообществе.

§ 1. Цель и смысл жизни как философская проблема

Трагизм самосознания и архетипы. Проблема осмысления жизни как целостности. Два подхода к осмыслению целостности жизни. Иррациональность смысла жизни. Типология смыслов жизни. Герменевтика как истолкование смыслов. Герменевтический круг. Идеал и проблема автора идеала жизни. Многообразие идеалов гармонии. Художественный лик гармонической целостности. Пари Паскаля. Решение пари Паскаля: теизм и его антиподы. Атеизм: смысл жизни – в самой жизни. Скептицизм: не известно, постижим ли смысл жизни. Агностицизм: жизнь познать невозможно. Нигилизм: бунт против высоких идеалов жизни. Монотеизм: смысл жизни – в Боге.

Трагизм самосознания и архетипы. Трагедия человека, обладающего сознанием, заключается в том, что, даже утратив смысл своего существования, он при всем старании не может отказаться от дальнейших попыток осмыслить драму своей жизни, отыскать потребную целостность, причаститься к каким-нибудь привлекательным образцам гармонической жизни. По словам Н.А. Бердяева, сознание дано человеку, чтобы его душа, потерявшая связь с Богом, испытывала муки. Обладание сознанием и свобода выбора сопряжены с ощущением страха за последствия своей деятельности, с грустью и трагизмом, стыдом и страданием. Сама потребность осознавать свою жизнь есть, по известному замечанию Э.В. Ильенкова, «проклятый дар» Божий человеку; в сознании нам дана вся боль мира; без сознания человек был бы счастливее. Самосознание сопоставляет размытый образ своего интегрального «я» с признанным обществом идеалом гармонической целостности и корректирует личную смысложизненную установку. Уточнение дальнейшей направленности своей жизни требует осмысления ее завершившихся стадий и выбора какого-нибудь маяка гармонической жизни. Искусству быть самим собой и самостоятельно восходить к собственной индивидуальности посвящено много книг (Л.П. Гримака, Н.И. Козлова, В. Л. Леви, К.К. Платонова и др.). По нашему мнению, *природа общего смысла жизни одновременно проективна и ретроспективна*. Чаще всего этот смысл открывается человеку неосознаваемым путем.

Как можно придать чему-то смысл? К.Г. Юнг (1875–1961) развил особое учение об этом, в котором говорится, что *формами придания смысла служат особые языковые матрицы, происходящие от древних образов – бессознательных архетипов*. Коллективное бессознательное всеобщее и сверхлично, состоит из инвариантных для всех времен и народов атомарных

архетипов. Его нельзя приобрести через личный опыт, оно коренится в психике предков, представляя собой родовую память человечества. Архетип играет роль основной витальной функции человека. По мнению Юнга, архетипы передаются генетически, а также через традиции, храня в себе архаику картин мира. В форме символов они проявляются в сновидениях, художественном творчестве и т. п. Примеры архетипов: круг мандалы как символ Вселенной и вечного потока жизни, образ матери-земли, героя, мудрого старца, тени. Личностное бессознательное проистекает из детских впечатлений. (См.: Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991). М. Элиаде в полемике с Юнгом отстаивал тезис, что архетипы имеют не бессознательную, а сверхсознательную (божественную) обусловленность.

Проблема осмысления жизни как целостности. Если бегло просматривать чью-нибудь индивидуальную биографию сквозь динамику ее важнейших событий, то в ней можно обнаружить некий смысловой стержень, представляющий собой конкретный вид человеческой целостности. Понятие «смысл жизни как вид конкретной человеческой целостности» чаще обозначают кратким выражением «смысл жизни». Термин «смысл жизни», повидимому, вошел в обиход через английскую философию Нового времени как калька с «sense of life» и до сих пор в достаточной мере не отрефлексирован порусски – то ли это разум жизни, то ли способность понимать жизнь, то ли прок (толк, итог) от жизни. Но, так или иначе, под ним все же чаще понимают нечто в роде «сути я», «интеграла самости», предельной сущности всех проявлений индивида в отношении себя и всего иного.

Каким способом трансцендентный смысл отображается на конечной метрике? Что объединяет смысл невидимого слоя Бытия и наблюдаемую целесообразность организации кристалла, растения, животного и т.п.? Ответ на эти вопросы – *целостность*. Так, смысл произведения искусства заключен в его художественной идее, именно идея придает целостность всему произведению (В. Дильтей). А смысл индивида или народа – в «идее личности» или «идее народа». С теоцентрической точки зрения, стихия смысла жизни – не материя и не энергия, а информация о виртуальной форме правления души в теле. В этом плане смысл чьей-либо жизни можно определить как «умопостигаемый эйдос целостности индивида», или, если хотите, – как «идею индивида». «Смысл» – не просто значение, а формальная причина (энтелехия) текста, обеспечивающая единую внутреннюю связь всех значений знаков текста. Будучи виртуальным по природе и относясь к сфере существенного (но не вещественного) бытия, смысл жизни опосредованно проявляется сквозь «текст» поведения индивида, но не редуцируется к арифметической сумме значений его поступков. Смысл жизни есть «бытие везде и нигде в данном месте», он снято пребывает в каждом поступке, не воплощен целиком ни в одном из них, а потому находится по ту сторону от метрического мира фактов, чувственных данных, ускользает от внешней знаковой фиксации. Смысл собственной целостности вряд ли можно воспринимать непосредственно, практически, извне своего тела. Чаще он приоткрывается нам интуитивно, через совесть как орган смысла. Косвенное знание о нем дают размышления

над серией собственных поступков. Бывает и так, хотя крайне редко, что идея целостности своего «я» отчетливо выявляется в особо характерных поступках, к которым индивида вынуждают «пограничные ситуации», критическое положение, переломные моменты в его жизни.

«Утверждать, что жизнь имеет смысл, – пишет Е.В. Грунт, – значит проникнуть в суть бытия человека <...> Проблема смысла жизни человека есть проблема сущности жизни»⁵². В своей докторской диссертации на ту же тему Е.В. Грунт группирует и оценивает взгляды классиков философии на смысл жизни в соответствии с тремя парадигмами: а) смысл жизни – в самой жизни (эпикуреизм, материалистический атеизм); б) смысл жизни – вне жизни человека (платонизм, христианство); в) смысл жизни – в самореализации человека (фихтеанство, ницшеанство).

Два подхода к осмыслению целостности жизни. В сфере религиозно-философских исследований смысложизненной проблемы сегодня продолжают соперничать два подхода – онтологический и аксиологический. Первый, характерный для восточно-христианской теологии и философии, исходит из интуитионистской установки неоплатоников «брать целое как умозрительную божественную идею», представляющую собой «правду бытия». А второй подход, развиваемый на основе протестантизма, предпочитает неокантианскую теорию ценности и отдает пальму первенства эмпирическим измерениям человека. Традиционная теология выводит представления о ценности и благодати жизни из онтологических представлений о Боге как Полноте Бытия и Абсолютном Благе. Протестантская теология же больше ориентируется на эмпирическую аксиологию и рукотворные человеческие ценности.

Неоплатоники и сегодня склонны обсуждать проблему смысла жизни (правда, в новых научных терминах) как вопрос о специфическом единстве духа, души и плоти в каждом человеке. Они верят, что Бог закладывает в душу каждого человека, в момент его рождения, своего рода информационную стратегическую программу. В программе изначально определены аттракторы духовной, душевной или плотяной целостности. Этот алгоритм, незаметно для самого человека, направляет его общее развитие, и мы рано или поздно достигаем предначертанных целей. «Идея индивида», вначале незримо сконцентрированная в душе в форме сущностных сил (прежде всего, как доминантная возможность жизненного пути), в течение всей жизни постепенно уплотняется в реальную судьбу индивида, высвечивается во множестве его дел и поступков.

Как учит традиционное христианство, когда человек умирает, его дух («идея индивида») уходит обратно к Богу, и до скончания времен продолжает пребывать в Полноте Бытия. В момент всеобщего воскресения Бог оживляет умерших в их предустановленной целостности. В нынешний век компьютеров такое «воскресение» можно представить себе по аналогии с распечаткой электронного текста на принтере: файлы с записью информации о целостности

⁵² Грунт Е.В. Проблема смысла жизни в истории западно-европейской философии. Челябинск, 1996. С. 151.

(«идеи») каждого человека вечно хранятся в памяти Божественного компьютера, и в любой момент требуемый файл (либо все файлы сразу) Бог может продублировать в плотном материале. Итак, в христианско-онтологическом прочтении проблема осмысления целостности жизни предстает как проблема эйдетического созерцания того «информационного генотипа», который задан свыше и причудливо, в зависимости от разных жизненных обстоятельств, реализуется в конкретно-вещественном фенотипе.

Неокантианство, атеистически гипертрофируя принципы протестантской антропологии, принципиально иначе формулирует проблему смысла жизни. Божественный проект человека есть непостижимая «вещь-в-себе», поэтому бессмысленно искать некие априорные «эйдосы целостности», трансцендентальные «идеи индивидов», объективные надчеловеческие «заданности». Нашему сознанию доступно лишь осмысление тех общих целей, которые мы сами лично и вполне осознанно ставим перед собой. В субъективной реальности нашего сознания нет никаких иных «значимостей», кроме личных субъективных оценок. Под смыслом жизни как целого следует, с этой точки зрения, понимать ценность прожитой жизни для самого человека, его окружающих и общества в целом. Неокантианец В. Франкл пишет: «Ценности можно определить как универсалии смысла, кристаллизующиеся в типичных ситуациях, с которыми сталкивается общество или даже все человечество»⁵³.

В марксистской литературе преобладают дефиниции «смысла жизни», родственные атеистическим неокантианским взглядам. Под смыслом жизни отечественные марксисты понимают: 1) осознание и оценку человеком основного содержания собственной жизни (С. Халназаров, Е.В. Грунт); 2) моральную установку личности и направленность ее действия (Б.Н. Попов); 3) намеренно ставящуюся человеком цель жизни (В.П. Тугаринов, Л.Н. Коган); 4) способность человека содействовать реализации необходимых людям закономерностям общественного развития (Г.Ф. Косенко). Все эти концепции смысла жизни отражают лишь одно измерение человека – его практическое сознание как плотскую функцию психики. Против них можно выдвинуть такой фактический аргумент: люди чаще всего реально живут вопреки осознанно формулируемым ими «смыслам жизни». Например, те, кто считает жизнь совершенно бессмысленной, не торопятся завершать ее самоубийством; следовательно, они руководствуются инстинктивным «здравым смыслом».

Иррациональность смысла жизни. Марксистский атеизм признает способность человека рационально познать и истинно оценить свой смысл жизни. Напротив, иррационалисты ставят под сомнение или даже вовсе отрицают возможность рационально-дискурсивно выразить смысл жизни, «идею отдельной жизни», полагая, что жизнь иррациональна по своей сути, а наше сознание часто ошибается, когда пытается выразить невыразимую глубину человеческой души. Так, философы-экзистенциалисты утверждают, что «смысл» – это предмет веры, интуиции, инстинкта, но вовсе не предмет

⁵³ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 288.

научного разбирательства. Отсюда, изначально бесперспективны всевозможные социологические опросы населения о смысле жизни. К. Ясперс считал, что смысл жизни приоткрывается лишь в пограничных ситуациях. А. Камю считал смерть существенным определением жизни и выносил ответ о смысле жизни за пределы самой жизни. По Б.-У. Хергемеллеру, смысл жизни дан только в вере и обнаруживается в канве смерти, удивления, страха, радости, скуки. Очень часто самовоспитание людей оказывается неосознаваемым духовным самотеком, в нем преобладает случайное, отсутствуют цели, критерии, системность и методика.

Противостояние концепций о смысле жизни касается не только трактовки понятия «смысл», но и понятия «жизнь». Неоплатоники и христиански мыслящие философы полагают, что Бог есть жизнь, жизнь вечна и все есть жизнь – внутри и снаружи (духовно, душевно и витально-телесно). Атеисты, наоборот, склонны определять жизнь по ее внешним проявлениям (это «способ существования белковых тел...», по Ф. Энгельсу) и рассматривают ее как крайне редкое явление во Вселенной. Первые сопрягают «смысл жизни» с идеями: а) человека как «искры Божьей»; б) причастности к Абсолютному Духу; в) самопознания, интроспекции; г) метафизической совести и т. п. Вторые привязывают смысл жизни к «внешнему человеку» и усматривают его в: а) труде; б) служении обществу (государству, народу); г) жизни ради своих детей и близких; д) борьбе за лучшие условия жизни; е) стремлении прославиться чем-то, сделать себе карьеру и т. д. Служить себе или другим (другому, Богу), при этом стремясь к наслаждениям и счастьем или, наоборот, к страданиям и испытаниям, либо повинаясь долгу – разные варианты построения концепций смысла жизни в обоих вышеупомянутых парадигмах.

Типология смыслов жизни. Возвращаясь к предложенной в первой главе типологии индивидуальных целостностей, можно по ее логике сортировать типы смыслов жизни. Во-первых, следует различать *интегральный* (на всю жизнь) и *локальный* (характерный для фазы жизни индивида) смыслы жизни. Во-вторых, надо противопоставлять *духовный* и *плотский* смыслы жизни. Тогда, по-разному сочетая указанные полюса дихотомий, получаем следующую типологию смыслов жизни:

- интегральный духовный смысл жизни;
- интегральный плотский смысл жизни;
- локальный духовный смысл жизни;
- локальный плотский смысл жизни.

Кроме того, если признавать реальность добрых и злых духов, то духовный смысл жизни (как интегральный, так и локальный) имеет две противоположные модальности – положительную и отрицательную. Формулы смысла духовной жизни даны в разных Священных Писаниях, другие виды смысла жизни ярко описываются в художественной литературе и формализуются философами и этиками. Но любая явленная формула смысла жизни есть всего лишь символический намек на определенность смысла жизни.

В общечеловеческом мироотношении можно выделить вертикальный и горизонтальный срезы и инвариантное содержание, а также сопряженные с

ними типические жизненные правды. Например, инвариантный аспект общечеловеческого содержания смысла жизни (универсальную правду жизни) своеобразно отражают в своих предписаниях мировые религии. Смысл жизни каждого человека претерпевает существенные изменения по мере роста, взросления и увядания его тела и души. Индивидуальная жизнь – это естественная последовательность эволюционных фаз, каждой фазе присущи свои экзистенциальные противоречия.

Герменевтика как истолкование смыслов. Проблематика «смысла» и «понимания целого» стала интенсивно развиваться в средневековом христианстве в связи с задачами экзегетики, т. е. искусства толкования текстов Библии. Ведь Священное Писание многогранно, загадочно, символично, и его нужно расшифровать. Особый, аллегорический, метод извлечения целостных смыслов был разработан Филоном Александрийским и Григорием Великим. Важным разделом экзегетики стала герменевтика (от греч. *hermeneutikos* – разъясняющий, истолковывающий) – 1) теория и практика истолкования текстов; учение о способах, технике истолкования текстов, первоначальный смысл которых неясен в силу их древности или многозначности; 2) течение в современной философии⁵⁴. Первый опыт христианской герменевтики принадлежит Августину Аврелию (четыре книги «*De doctrina christiana*»). Однако как теоретически обоснованное и методически выверенное истолкование текстов герменевтика разработана в рамках историко-филологической науки XVIII в. (Г. Ф. Майер, Х. Вольф, А. Век, Ф. Аст и др.).

В протестантизме повышенный интерес к герменевтике как общей теории интерпретации связан главным образом с сочинениями Ф. Шлейермахера, благодаря которым герменевтика стала авторитетным методом реинтерпретации христианских догм, описания религиозных чувств и переживаний. Христианским символам стал придаваться такой смысл, который укладывался в концептуальный аппарат господствующих в данный момент философских теорий. В. Дильтей и Г. Зиммель, основываясь на «идее переживания», развили далее герменевтику как методологическую основу гуманитарного знания, а Э. Гуссерль и М. Хайдеггер трансформировали ее в особую философскую теорию. К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бубер, О. Розеншток-Хюсси, М.М. Бахтин доказывали, что смысл целостности можно обрести через участие в диалоге, в коммуникации. По Х.Г. Гадамеру, поиск «смысла целостности» никогда не может быть завершен, поскольку понимание всякого текста неотделимо от самопонимания интерпретатора. Для Ю. Хабермаса, герменевтика должна стать инструментом критики «ложного сознания» и извращенных форм коммуникации. П. Рикёр доказывал, что всякое понимание целостности опосредовано текстами и зависит от объяснения знаков и символов. Ж. Деррида объявил всякое понимание «непониманием». Перевод на русский язык книги чикагского эпистемолога Ст. Тулмина «Человеческое понимание» способствовал развертыванию отечественных герменевтических

⁵⁴ См.: Михайлов А. А. Современная философская герменевтика. Минск, 1986.

исследований (В.С. Библер, А.А. Брудный, М.К. Мамардашвили, М.В. Попович, А.И. Ракитов, Г.И. Рузавин, А.П. Огурцов и др.).

Герменевтический круг. Важнейшая особенность процесса понимания целостностей заключается в том, что он представляет собой циклы так называемого «герменевтического круга». Вот как Августин Аврелий выразил суть «круга понимания»: для понимания Священного Писания в него необходимо верить, а чтобы верить, надо понимать его общий смысл. По Шлейермахеру, поиски смысла всякого текста как целого заставляют нас постоянно вращаться в герменевтическом круге, ибо прежде, чем открыть общий смысл всего текста, требуется понять отдельные части текста, а для понимания каждой части текста надо предварительно иметь представление о совокупном смысле целого. Указанный круг выражает принцип взаимной обусловленности истолкования человеком бытия и самонстолкования. Задача герменевта состоит не в том, чтобы размыть и устранить герменевтический круг, а в том, чтобы войти в него и повторять в нем циклы вращения своей мысли. Например, осмысление целостности собственной жизни предполагает уяснение индивидом ее главных событий и фаз, а само это осмысление невозможно без предварительного знания образца ее целостности.

Идеал и проблема автора идеала жизни. Под идеалом мы понимаем итог процесса признания какого-либо предмета (вещи, идеи, личности и т. д.) совершенным и концентрирующим в себе сущность однородных ему рядовых предметов. Предмет, принимаемый за идеал, может воистину оказаться подлинным совершенством и выражать либо генотип целого класса сходных предметов, либо вершину фенотипического развития того же класса. Иногда, правда, происходит обратное – идеалы подменяются идолами, и люди ошибочно признают нечто совершенно случайное и ущербное за воплощенное совершенство. Примером первого случая для христиан вот уже две тысячи лет служит идеал Иисуса Христа, а примером второго – низвергнутый в 90-х гг. XX века в России идол Павлика Морозова. Как бы то ни было, истинность или ложность идеала устанавливается задним числом, сроками существования культуры, критерием совокупной практики. Но где же искать такой образец? В инобытии – отобрать его из совокупности готовых базовых идеалов той или иной социальной культуры? Или творчески извлечь его из самобытия – изобрести уникально-личный смысловой интеграл? Это уж как получится. Проблема авторства типичных жизненных идеалов не имеет однозначного решения. В философии религии она представлена «проблемой пророка и народа». Существуют три общих ее решения.

1. *Модель пророческого откровения.* Подлинный пророк (религиозный гений, реформатор, новатор) открывает или изобретает новые правила жизни, а публика постепенно признаёт нововведение. Некоторые становятся последователями пророка, начинают усердно культивировать новшество. Пророк заранее знает, что вначале народ отвернется от него, назовет его «лжепророком», осмеет предлагаемый им жизненный эталон. Тем не менее, пророк верит, что многие рано или поздно начнут руководствоваться его

новаторской формулой. Чаще такое происходит после смерти пророка, когда выяснится, что он вовсе не был фальшивым кумиром своей секты.

2. *Модель собора.* Социально и профессионально разделенные люди стремятся преодолеть свою обезличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил поиском универсального посредника – всеобщего идеала гармонической жизни. На основе взаимного соглашения или договора они коллективно находят решение. Возделывание принятых образцов переходит в традицию. Всеобщность идеала объясняется тем, что при его выработке учтены мнения всех участников первичного собора, общины.

3. *Модель самостоятельного идеалообразования.* Каждый индивид в принципе способен выработать в себе умение самостоятельно программировать собственную жизнь. Этот взгляд восходит к позитивизму Г. Спенсера, выражая надежды и чаяния класса свободных предпринимателей. Сторонники данной модели релятивизируют индивидуальные и общественные идеалы.

Вероятно, каждая из названных моделей своеобразно освещает тот или иной момент реального процесса идеалообразования. Цели и смыслы жизни, лежащие в основе мощных культур, привносятся пророками; они описываются Священными Писаниями и сакрализуются церквями. Священное Предание трансформирует эти базовые сакральные идеалы соборным путем, превращая поклонение им в устойчивые традиции того или иного рода, племени или нации. Наконец, каждый отдельный член культурного сообщества по-своему преломляет авторитетные идеалы в своем мироотношении, вырастая до их глубокого понимания или, напротив, перерастая их и порывая с ними. Идеалы же менее общего порядка (надстроечные идеалы) могут иметь более прозаичное происхождение — твориться обычными людьми, создаваться индивидуально или коллективно.

Отметим, что во всяком обществе постоянно происходит борьба между идеалами-конкурентами, одни из которых нацелены на стабилизацию сложившихся образцов целостности жизни, а другие — на их преобразование, смену или уничтожение. В.П. Бранский в этой связи пишет: «...борьба идеалов отнюдь не сводится к чисто мысленному столкновению неких субъективных образов, а предполагает социальную конфронтацию их носителей в виде живых людей, готовых ради реализации своих идеалов пойти подчас на крайние жертвы. Следовательно, борьба идеалов практически проявляется в столкновении (коллизии) жертвоприношений»⁵⁵. Бранский также перечисляет разные принципы, которые могут избирать те или иные участники этой борьбы: принципы непримиримости, компромисса, нейтрализации или синтеза⁵⁶. Знание свойств и закономерностей идеалообразующего процесса позволяет теоретически объяснять рождение, расцвет и гибель индивидуальных, национальных и мировых образцов целей и смыслов жизни людей.

⁵⁵ Бранский В.П. Теоретические основания социальной синергетики // Петербургская социология, 1997, №1. С. 161.

⁵⁶ Бранский В.П. Теоретические основания социальной синергетики // Петербургская социология, 1997, №1. С. 161 – 162.

Итак, чтобы осмыслить свою жизнь, мы вначале «погружаем» предварительные оценки ее важнейших событий в некоторую смысложизненную систему отсчета. Ее центр составляет наиболее ценный для нас образец-аттрактор. Этот образец мы выбираем и признаем по своей свободной воле, либо он кем-то навязывается и внушается нам.

Многообразие идеалов гармонии. Как уже говорилось выше, объективно-реальная гармония частей внутри целого воплощена в нескольких вариантах. А есть ли среди них наилучший вариант? Пифагорейцы, например, считали, что самой лучшей из всех «золотых сечений» является целостность пентаграммы; пентаграмма символизирует жизнь, здоровье и защиту от нечистой силы. Далеко не все согласны с пифагорейцами и предпочитают считать все «золотые сечения» равноценными. Могут быть также разными идеалы симфонической пропорциональности духа, души и плоти в человеке. Вовсе не обязательно считать наилучшим (как в случае с выбором пентаграммы) простой арифметический вариант, в котором на долю каждого компонента целостности человека приходится ровно по одной трети. Подобно тому, как критерий красоты существенно субъективен («на вкус и цвет товарищей нет»), субъективных эталонов гармонического человека может оказаться значительно больше, чем форм гармонии в природе или среди геометрических фигур. Разные идеалы гармонической жизни типологизируются в соответствии с типами целостности человека: «человеку духовному» потребны вовсе не те же самые идеалы гармонии, что «человеку плотскому». Например, монотеизм непременно акцентирует в идеале гармоничного человека ведущую роль духа, а плотской стороне человека уделит второстепенную роль. Марксистский атеизм, наоборот, больше всего ценит в гармонической личности ее умение материально преобразовывать мир – развивать свои физические и практические способности, тренировать «хитрость разума» и т. п., – а о душе и духе человека предпочитает хранить молчание, а то и вовсе не признавать их существования. Но, быть может, по отношению ко всему человеческому идеал «человека духовного» и идеал «человека плотского» одинаково важны?

Художественный лик гармонической целостности. В каждой культуре базовые идеалы гармонического человека конкретизируются наглядными образами, красочно олицетворяются в культурных героях. Конкретные роли культурного героя в архаическом и современном мифотворчестве как главного интегратора смыслов жизни человека проанализированы Е.В. Ивановой³⁷. Один и тот же интегральный идеал воплощается во множестве культурных модусов, транслируется в социуме через свои взаимодополнительные воплощения в мифе (Геракл, Сизиф и т. д.), религиозном примере (Авраам, Иов и др.), художественном образе (князь Мышкин, Павел Корчагин и пр.), политическом деятеле (Александр Невский, Петр I и т. п.).

Например, в русской художественной культуре создано немало замечательных шедевров живописи, олицетворяющих гармонические образцы

³⁷ См.: *Иванова Е.В.* Смыслообразующая функция мифа (образ культурного героя). Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2004.

духовных и плотских людей. Для soma pneumatikos с положительно-тоталитарной установкой весьма привлекателен идеал Христа, воплощенный И.Н. Крамским в картине «Христос в пустыне». Тоталитарно-отрицательный идеал духовной целостности воспет М.А. Врубелем в работах «Демон» и «Пан». В картине «Богатыри» кисти В.М. Васнецова перед зрителем предстают три разных гармонии мужественной жизни с преобладанием плотского начала – Илья Муромец, Добрыня Никитич и Алеша Попович.

Б.М. Кустодиев – великий мастер концентрированного выражения представлений о гармонической целостности жизни у разных сословий русского общества. Сословные идеалы гармонического человека художником отображены изящно и оценены им с тонкой иронией. Так, в полотне «Большевик» Кустодиевым представлен духовно-демонический идеал русского революционера. В «Купчихе» художник с едва заметным снисхождением любит идеал плотяной гармонии у купеческого сословия. Большую часть этого дивного полотна составляет «условный» (не натуральный) портрет женщины в роскошном платье с белым платочком в руках – пышной, молодой, красивой, беспорочной, мирной, приветливой. Она изображена в полный рост и вписана в устремленный в небо узкий равнобедренный треугольник. Вокруг ее головы оранжевый нимб – это задний фон из багряных листьев мощного дерева («древа жизни»). Купчиха схематически напоминает православный храм, неподалеку от которого расположился и сам молящийся на нее моложавый купец. Он готов принести ей в жертву все свои капиталы. Купчиха как символ «храма плоти» явно доминирует над изображенным позади купца «храмом духа», православным собором. Итак, это живописный образец такой гармонической целостности жизни, в которой культу «духа» отведена лишь четвертая часть жизни, а три четверти жизни посвящены сакрализации земной плоти и материальных ценностей. Особый образец плотского гармонического человека представлен Кустодиевым в портрете Ф.И. Шаляпина. Преуспевающий певец стоит на возвышении, на нем шуба и шапка из очень дорогого меха. Благодаря своему уникальному голосу, актерскому таланту и умению зарабатывать деньги кумир театральной публики высоко вознесся над городскими обывателями.

Но, пожалуй, максимально емкий образ буквальной равновесной гармонии духа, души и плоти заключен в мировом шедевре А.А. Иванова «Явление Мессии». Композиционная формула картины представляет собой лемянискату – геометрическую фигуру в виде математического знака бесконечности. В центре картины художник изобразил самого себя, но так, чтобы его автопортрет не слишком бросался зрителю в глаза. В фигуре художника совмещены соприкасающиеся окружности. Они, подобно чашам весов, находятся в полном равновесии. В левой окружности, символизирующей мир духа и силу религиозной веры в Бога, изображены Иоанн Креститель с учениками, будущими апостолами. В правой окружности размещены фарисеи и книжники, олицетворяющие рациональное знание, мир науки. Каждый персонаж выражает какую-то определенную и типичную физическую плоть: юноша и старец, раб и воин и т. п. С разной соматикой сопряжено

соответствующее (спокойное, восторженное, страдальческое и пр.) состояние души и духа. Взять, например, фигуру Нафанаила, стоящего за спиной Иоанна Предтечи. Этот будущий апостол помещен в самый центр левого круга. Он стоит с опущенной головой, его лицо выражает горькое сомнение в вере в приближающегося к ним Христа. В центре правого круга мы видим раба, сидящего на корточках с веревкой на шее. Раб предчувствует грядущее освобождение, улыбается, в нем пробуждается вера в Христа⁵⁸. Выходит, художник хочет сказать зрителю, что в истинно гармоничном человеке вера и религия должны в равной степени дополняться сомнениями и научными знаниями. И, наоборот, истинный ученый, вкупе с сомнениями, на 50% должен быть наполнен религиозной верой; в противном случае научное знание однобоко и несовершенно.

Пари Паскаля. Каждый человек, серьезно обдумывающий свой смысложизненный выбор, сталкивается с дилеммой теизма и атеизма, и известное «пари Паскаля» обостряет ее. Блез Паскаль в «Мыслях» (раздел III, фрагмент 233) предложил свое пари, касающееся вопроса о бытии Бога. Что можно выиграть или проиграть, если веришь или не веришь в Бога? Если Бог есть, и вы в Него верите, то выиграете вечное блаженство. Если вы верите в Бога, но Его нет, то вы ничего не теряете. Если вы отрицаете бытие Бога, а Он есть, то вы теряете возможность вечного блаженства. Если вы отрицаете бытие Бога и Бога нет, то вы ничего не выигрываете. Отсюда, заключает Паскаль, выгоднее признать бытие Бога. Но, в конечном счете, выбор веры или неверия в Бога есть не столько логическое решение дилеммы, сколько дело личной совести.

Решение пари Паскаля: теизм и его антиподы. Это пари по-разному решается теистами и его антиподами – атеистами, скептиками, агностиками и нигилистами. Так, монотеисты, атеисты и нигилисты по-разному решают вопрос о смысле существования человечества (и, соответственно, проблему индивида):

- монотеисты веруют, что назначение человечества в мире имеет надприродный и духовный смысл; разгадка проблемы смысла жизни человечества будет дана Богом в мире ином;

- нигилистический атеизм отстаивает концепцию бессмысленности бытия человечества, равно как и любого из нас: человечество не имеет никакого предназначения, оно есть не что иное, как роковая ошибка природы;

- промежуточная точка зрения выглядит более гибкой: человеческое стремление к бесконечности удовлетворяется отождествлением индивидуального человека с обществом.

Как бы то ни было, конечность (смертность) отдельного человека вплывается в вечное существование человечества по логике: первочеловек Адам есть матрица, а все последующие люди – оттиски, суть продление одного и того же родового генотипа. То или иное из этих решений актуализируется в

⁵⁸ См.: Жуковский В.И. Формула гармонии: секреты шедевров искусства. Красноярск: БОНУС, 2001. С.145 – 160.

обществе в зависимости от того, находится ли его культура в кризисе, на подъеме или стареет.

Выше мы неоднократно касались противостояния теизма и атеизма по проблеме осмысления целостности жизни. Чтобы в большей степени выявить специфику и ценность христианского взгляда на цель и смысл жизни человека надо кратко описать антиподы теизма – атеизм, скептицизм, агностицизм и нигилизм.

Атеизм: смысл жизни – в самой жизни. Атеизм (от греч. *atheos, atheism* – безбожный, нечестивый) – критический анализ и опровержение веры в Бога как личность, а также веры в любых иных богов, сверхъестественные силы или в бестелесные духовные существа. Атеистическая критика может иметь философский, естественнонаучный либо историко-научный характер. Ж. Батай оценил атеизм как теологию, где человек встает на место Бога. Наиболее характерную *атеистическую формулу о смысле жизни выдвинул Ж.О. Ламетри: смысл существования человека, вероятно, заключается в самом факте его существования; «мы обязаны благом бытия одному лишь наслаждению, оно призывает меня к жизни»*⁵⁹.

Атеизм, как «теневая» диалектическая противоположность теизму, всегда в той или иной мере объективно востребован частью общественного сознания. Р. Генон как-то обратил внимание на то, что сознание некоторых людей (особенно современных) не желает переносить никаких тайн и стремится заземлить их. Атеизм невозможно отделить от теизма, изъять из общественной жизни посредством язвительной богословской критики или государственных декретов. Принцип толерантности требует: нельзя принуждать людей к вере, равно как препятствовать их неверию; свобода какой-либо веры предполагает свободу отвергать эту веру. Вряд ли разумно отвергать право атеиста мыслить по-своему, да и к тому же в России такое право дано ему законом о свободе совести.

Атеистическая критика христианских представлений о Боге и смысле жизни верующего подчас объективно полезна для монотеизма. Ведь нередко теисты бездумно приписывают Абсолюту человеческие свойства, что подчас ведет к идолопоклонству и примитивизации веры. Критикуя примитивные формы религии и церковного тоталитаризма, атеизм очищает идею абсолютного, косвенно возвращает верующего от язычества к утонченному монотеизму с более сильной апофатикой. Современный монотеизм, становясь в целом менее непримиримым в отношении атеизма, заимствует из атеистической идеологии некоторые важные жизненные смыслы: уповать не только на Бога, но и на собственные силы; быть готовым к радикальному сомнению и толерантному пониманию инославия и материалистической науки; интересоваться не столько некой «безусловной объективной истиной», сколько субъективными причинами и условиями чужого мировоззренческого выбора; уметь признавать отставание своей церкви от уровня современной культуры и

⁵⁹ Ламетри Ж.О. Сладострастье // Соч. М.: «Мысль», 1976. С. 134.

духа времени. Тем самым апофатически уточняется идеал гармонической жизни верующего.

Вместе с тем теизму подчас трудно вести диалог с атеизмом, если это агрессивный, малограмотный и догматичный «научный атеизм». Продуктивный диалог возможен только между толерантным теизмом и цивилизованным атеизмом. Прежде всего, современному атеизму было бы полезно отказаться от незаконно присвоенной себе монополии вещать от лица естествоиспытателей и подвергать религиозное мировоззрение осмеянию с позиций так называемой «научной картины мира». Атеистическая концепция во многом аналогична по своему понятийному составу и образу мышления тому религиозному учению, которое она подвергает критике, вторична по отношению к нему. Поэтому нет абстрактного атеизма «вообще». Так, в «Молитве атеиста» де Унамуну, говорится: «Господь несуществующий! Услышь в своем небытии мои моления...». Всякий нерелигиозный атеизм привязан к какой-либо конкретной (опровергаемой им) религии и приспосабливается к ней в изменяющихся условиях. В этом смысле его логично именовать в сопряжении с той религией, которую он непосредственно критикует: христианский атеизм, мусульманский атеизм, иудейский атеизм и т. д. Ф. Энгельс отмечал, что «атеизм, как голое отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией»⁶⁰. А.Ф. Лосев говорил в своей «Диалектике мифа», что атеизм есть догма, вид догматического богословия, а вовсе не наука, и поэтому атеизм является предметом исследования истории религии.

Платон различил три категории атеистов: а) совершенно не признающих существования богов, б) отрицающих влияние богов на человеческую жизнь, в) верящих в богов и в их влияние на людей, но полагающих, что боги безразличны к человеческим преступлениям. Строго говоря, только первая категория прямо относится к атеизму. Пьер Бейль выделил три вида атеистов: а) отрицающих бытие Бога, б) не верящих в свободу в Боге, в) не согласных с тем, что Бог есть Творец. Говорят также об отрицательном и положительном атеизме, об атеизме скептическом и догматическом, спекулятивном и практическом. Подчас атеизм неправомерно смешивают со свободомыслием, вольнодумством, религиозным индифферентизмом или антиклерикализмом. Не все те, кто на практике не принимают во внимание Бога, теоретически отрицают Его существование. В повседневной жизни верующие, бывает, не вспоминают о Боге, хотя в принципе не сомневаются в том, что Бог есть; они либо не исполняют Его волю, либо живут так, как будто Его нет, а тем самым как бы эмпирически отрицают Бога. Такого рода верующие – вовсе не атеисты (хотя их хочется назвать «практическими атеистами») и даже не агностики, поскольку они не сомневаются в бытии Бога.

Атеисты говорят, что суждение о существовании Бога либо ложно, либо является крайне маловероятной гипотезой. Чтобы не впасть в априоризм и

⁶⁰ Энгельс Ф. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 36. С. 161.

догматизм атеисту все-таки лучше брать суждение о существовании Бога как гипотезу. Достоевский утверждал, что сколь бы интеллектуально нелепой и абсурдной ни была религиозная вера, наша жизнь без нее теряет общий смысл. Важно отметить, что разумные философские понятия Бога во многом отличаются от веровательных религиозно-теологических представлений о Боге, в связи с чем не всегда правильно зачислять в разряд атеистов философов материалистической или пантеистической ориентации. Подлинный атеизм зародился среди гуманистов эпохи Возрождения и далее, набирая темпы, начал ускоренно произрастать на западноевропейской почве. Воинствующий атеизм отличается крайним догматизмом и фанатизмом. Так, в начале французской буржуазной революции члены конвента подавили все традиционные религии, закрыли церкви, запретили чтить субботу, а взамен стали насаждать культ богини Свободы. Декабрист А.П. Барятинский обратил против известного тезиса Вольтера о необходимости идеи Бога («Если бы Бога не существовало, Его нужно было бы выдумать») свой антитезис: «Если бы даже Бог существовал – нужно было бы Его отвергнуть».

Атеизм Нового времени выступал против всякой религии, поэтому он был менее предпочтителен в смысловом отношении для публики, чем теистическая ортодоксия. Таким же воинствующим характером обладал советский научный атеизм. Среди марксистов были не только атеисты-нигилисты, но и «богостроители», предлагавшие строить особую атеистическую религию. Они держались принципа «богов не ищут, их создают». Например, А.В. Луначарский призвал сбросить «ветхий плащ старого материализма» и отнестись к учению К. Маркса как к наследию иудаизма, христианства, ислама и пантеизма Спинозы. В своем сочинении «Религия и социализм» (1908) он рассматривает марксистский атеизм как «пятую великую религию, сформулированную иудейством». В России после Октябрьской революции более полувека господствовала языческая религия советизма; ныне она отвергнута, а атеизм пытается стать более гибким в условиях возрождения традиционных религий.

Чаще всего атеизм вырастает из антиклерикальной реакции на внешнюю сторону религии, которую не следует отождествлять с ее постоянной сущностью.

Скептицизм: неизвестно, постижим ли смысл жизни. Скептицизм (греч. *sceptikos* – разглядывающий, расследующий; тот, кто пока еще не нашел истину и продолжает ее искать) – 1) в теологии и философии это особая критическая позиция теоретического разума, требующая ставить под радикальное сомнение всякую общую мысль, в том числе убеждение в существовании надежного критерия истины; вместе с тем практический разум вовсе не обязан во всех ситуациях исходить из принципа тотального мировоззренческого сомнения; 2) практическая предрасположенность к сомнению в истинности любых убеждений (моральных, религиозных, политических и др.). *Все скептики сомневаются в возможности сформулировать смысл жизни общества и индивида и выработать идеал гармонической жизни.*

Критика религий при помощи скепсиса – например, через высказывание сомнения в существовании загробного мира, возможности чудес, эффективности обрядов и таинств – обнаруживается во всех прошлых и современных культурах. Скептическая критика прямо или косвенно способствует уточнению постановок и решений религиозно-философских проблем, а также укреплению церквами способов идеологической самозащиты. Скептик не отрицает того, что сам может видеть, слышать или чувствовать, но всякие рациональные истолкования чувственных данных считает сомнительными. В случаях выбора между противоречащими друг другу суждениями «S есть P» и «S не есть P» крайний скептицизм не признаёт достоверным ни одно из них. Поэтому настоящий скептик обязан колебаться в принятии стратегических решений. Он не должен быть уверен в правдоподобности какого бы то ни было учения, ему следует считать неопределенной каждую вещь на уровне ее сущности. Он исходит из убеждения, что на всякое доказательство всегда найдется такое его опровержение, которое окажется не менее сильным в логическом и идейном смысле. Принципиальный и полный скептицизм в чистом виде редок. Чаще мотив скептицизма обнаруживается в виде соответствующей тенденции общественного умонастроения, фрагмента какой-нибудь философской или богословской системы. Скептицизм активизируется в периоды идеологических кризисов, смены мировоззренческих ориентиров.

Первая европейская школа скептиков была основана Пирроном из Элиды (360–270 до н. э.). Подобно Сократу Пиррон ничего не писал, а устно учил, что мудр и счастлив тот, кто следует принципу *epoché*, то есть полностью воздерживается от всяких утверждений и отрицаний и пребывает в состоянии *атараксии*, или невозмутимости. В частности, он заявлял, что поскольку вопрос о различении добра и зла совершенно не ясен, то следует воздерживаться от моральных суждений. Переосмысливая мысль Протагора о равной истинности всех суждений, Пиррон не столько создавал собственную систему, сколько старался развенчать уже сложившиеся учения. Его ученик Тимон (320–230 до н. э.) был близок к киникам и пропагандировал пирронизм в своих антифилософских сатирических стихах. Последователи Пиррона в платоновской Академии, в особенности Аркесилай и Карнеад (II в. до н. э.) придерживались умеренного скептицизма. Они ввели представление о разных степенях вероятности знания (пробабилизм) и приписали вероятностный характер всякому знанию, кроме, математического. Согласно академическому скептицизму из двух противоречащих друг другу суждений об одном и том же предмете одно более вероятно, чем другое. Отсюда, в отличие от крайних скептиков-чудаков, академики могли выбирать более целесообразный способ практического поведения. Поздний скептицизм связан в первую очередь с именами Энесидема и Агриппы (I в. до н. э.), а также Секста Эмпирика (кон. II–нач. III). Энесидем сформулировал десять, а Агриппа пять опровержений (*тропов*) тезиса о возможности достоверного знания. В позднем скептицизме принцип сомнения понимался как относительная истина, ибо если его направить против себя, то он логически самоопровергается. Энесидем, Агриппа

и Секст Эмпирик, с одной стороны, критиковали ученых-догматиков и отстаивали тезис о вечном поиске истины. С другой стороны, они критиковали агностиков, считающих вещи принципиально непознаваемыми.

Средневековый скептицизм обнаруживается в фольклоре и т.р. Иногда с его помощью богословы доказывали слабость рационального познания и первенство религиозной веры над разумом. Например, Абельяр считал сомнение началом и концом познания в силу необъятности мира и неспособности нашего разума охватить универсум. В эпоху Возрождения античный скептицизм развивают Эразм Роттердамский, М. Монтень, Ж. Боден и др. Они подвергают сомнению непонятные им места из Библии, доказывают, что вряд ли о какой-нибудь сущности можно достоверно знать, а потому лучше полагаться на высший Разум. Боден ратовал за свободу совести на том основании, что главные идеи всех религий одинаково недоказуемы. В Новое время Декарт принялся очищать научный разум при помощи принципа фундаментального сомнения. Чтобы дойти до самых простых и самоочевидных истин, рассуждал Декарт, нужно вначале подвергнуть сомнению и тщательному пересмотру все накопленные знания. Для нас более всего несомнен сам факт нашего сомнения. Сомнение есть главный акт подлинного мышления. Поэтому «я мыслю, следовательно, существую».

В идеологии раннего Просвещения скептицизм с особой силой проявился у П. Бейля. В своем «Историческом и критическом словаре» он призывает отказаться от доказательств истинности религиозных утверждений, так как они вообще не поддаются рациональному обоснованию; лучше полагаться не на разумную, а на противоразумную веру. В науке и философии, по мнению Бейля, не может быть никаких абсолютных и несомненных истин, «истинности» нужно предпочесть «вероятность». Скептицизм Паскаля и Юма принимает форму острой критической реакции на религиозные и философские догмы, становится все более радикальным и приближается к агностицизму. Акцентируется идея о том, что лишь в процессе бесконечного познания человек, возможно, хоть как-то приблизится к достоверному знанию сущностей вещей. Имеющееся же знание никогда не бывает полным и точным, поэтому разуму следует смирить свои притязания и уступить место религиозной вере. Юм видел в скепсисе средство избежать ошибок и предвзятых взглядов и сеял сомнение в надежности любой отрасли знания – физики, философии, истории, этики и теологии. В XIX в. С. Кьеркегор в своем религиозном экзистенциализме подчеркнул радикальную потребность человека в совершении иррационального «прыжка в веру». Современные неоортодоксы и теологи-экзистенциалисты доказывают, что исключительно через веру в Бога можно искать абсолютную истину. В XX–XXI вв. скептицизм продолжает развиваться как в традиционной форме (Б. Рассел и др.), так и в формах безбрежного релятивизма, гносеологического анархизма, постмодернистской феноменологии (А. Пуанкаре, П. Фейерабенд, Ж. Бодрийяр и др.).

Агностицизм: жизнь познать невозможно. Агностицизм (от греч. agnostos – недоступный познанию), одна из вечных тенденций мировоззренческого характера, а также философское учение, сопряженные с

мнением о невозможности человеку истинно познавать мир. Для обозначения этой позиции английский естествоиспытатель Т. Гексли ввел в 1869 г. термин «агностицизм». Агностицизм представляет собой особый метод критики веры в религиозные истины. Существуют две разновидности агностицизма: одна из них связана с утверждением о непознаваемости *сверхчувственных* аспектов бытия (Бога, вездесущего духа, объективных законов природы, сущностей вещей), вторая с распространением данного утверждения также на *феноменальные* аспекты реальности (объективные явления сокрыты от нас майей, вместо них нам дана только их кажимость, а потому они недоступны познанию).

Аргументация в пользу агностицизма развивалась на протяжении всей истории мировой философии. Так, античные философы (Протагор, софисты, скептики) утверждали агностическую позицию ссылаясь на постоянное несовершенство нашего знания – знание приходится постоянно пересматривать, многое в нем отменяют и изменяют. Свою аргументацию многие современные агностики черпают из философского учения Д. Юма. Человек по природе своей не способен объективно оценить совпадение своего знания с действительностью по той причине, что всякое знание происходит из опыта, а за пределы опыта, доказывает Юм, выйти невозможно. Различив «*вещь-для-нас*» и «*вещь-в-себе*», Кант показал, что отсутствует логический способ установления соответствия между объективным миром и системой знания; субъекту остается познавать в объекте только собственные определения – то, что субъект сам вкладывает своими действиями в объект. Прагматизм, операционализм и инструментализм защищают тезис, что познание невозможно без вмешательства в объект и превращения естественного в искусственное; а тем самым обосновывается, что мир в его естественном состоянии непознаваем.

Н. О. Лосский сформулировал такую дилемму: 1) либо возможно прямое знание оригинала, и тогда подлинным источником познания служит интуиция, молчаливая и плохо выразимая в образах и знаках; 2) либо отправным пунктом познания выступает только внешний опыт, в котором нам даны лишь копии (образы) сущностей вещей и явлений природы, но не сами познаваемые оригиналы; однако если мы в принципе никогда не знаем сам оригинал непосредственно, то как мы можем быть уверены, что «копии» оригинала – это в самом деле копии, похожие на оригинал? Философские оценки агностицизма во многом зависят от решения этой дилеммы. В целом агностики считают принципиально невозможным решение проблемы смысла жизни человека и выяснение условий гармонической жизни.

Нигилизм: бунт против высоких идеалов жизни. Нигилизм (лат. nihil – ничто) – бунт против веры в Бога, полное отрицание общепринятых культурных идеалов, поспание всех положительных духовных ценностей, нападки на истину, протест против всех и вся. В.И. Даль определяет нигилизм как «безобразное и безнравственное учение, отвергающее все, чего нельзя ощупать», а известный американский социолог Р. Мертон саркастически выразился о нигилистах так: «они не веруют в Бога и не ходят в баню».

Нигилисты называют отрицаемые ими идеи абсолютно ложными. Психоналитики объясняют периодическое появление массового нигилизма в том или ином обществе как «результат разрушения баланса между гнетущим ханжеством традиций и буйством бессознательного».

Основные формы нигилизма: религиозный, философский, этический, политический, обыденно-поведенческий. Суть религиозного нигилизма ясно выражает формула Ф.М. Достоевского: «Если Бога нет, то все дозволено». Порой этот нигилизм неточно отождествляют с атеизмом или сатанизмом. На уровне обыденного сознания религиозный нигилизм выражается в циничном оскорблении религиозных чувств и достоинства верующих. Метафизический нигилизм основан на идее абсолютного ничто («нет ни Бога, ни вечного бытия») и сопряжен с философией крайнего индивидуализма и волюнтаризма. Этический нигилизм не знает критериев добра и зла, отвергает общечеловеческую мораль, склоняется к примитивному гедонизму. Политический нигилизм есть буйный протест против всяких существующих социальных порядков, государства и семейных ценностей. Обыденно-поведенческий нигилизм – это циничное отношение к святыням, вандализм, варварское разрушение культурных ценностей.

Согласно пессимистическому нигилизму индуистов и буддистов жизнь лишена смысла и назначения, коль скоро она сводится к нескончаемой смене рождений и смертей и поскольку человек вынужден спасаться от такой жизни. В Европе в Средние века (XI в.) еретиков называли «нигилианстами». В философию термин «нигилизм» ввел Ф.Г. Якоби (1799), обозначив им крайности учения И. Фихте об эгоизме «Абсолютного Я». Как специфическая разновидность философии скептицизма нигилизм начал складываться в России в XIX в. в первые годы правления императора Александра II. В русской литературе термин «нигилист», вероятно, впервые употребил критик и эстетик Н.И. Надеждин в своей статье об А.С. Пушкине для журнала «Вестник Европы». Надеждин уравнивал нигилизм со скептицизмом и трактовал его в смысле: «ничтожество», «пустота», «невежество». Понимание нигилизма как синонима революции и аморализма развил известный публицист-консерватор М.Н. Катков, который усмотрел в нигилизме весьма опасную угрозу для общества. И.С. Тургенев в романе «Отцы и дети» (1862) создал яркий образ Базарова; этот герой утверждал: «В теперешнее время полезнее всего отрицание — мы отрицаем». Благодаря Тургеневу понятие нигилизма стало очень популярным в России и на Западе. Для революционных демократов 60–70-х гг. XIX в. «нигилист» – это борец с крепостничеством, революционер. Консервативные писатели, напротив, брали данный термин как бранную кличку для особых нарушителей социального порядка.

Российские обыватели ошибочно считали, что философия нигилизма присуща только ужасным преступникам и бунтовщикам из числа интеллигентов-разночинцев: убийцам царя Александра II (1881), политическим террористам, тайным заговорщикам. Интеллектуалы придавали ей более широкий смысл. Так, Н.А. Бердяев охарактеризовал в целом учение Л.Н. Толстого об «опрошении» как нигилизм. Ф.М. Достоевский оценил нигилизм

как «главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом». В то время как консерваторы ругали нигилизм как проклятие времени, Н.Г. Чернышевский, напротив, в романе «Что делать?» (1863) разглядел в нем положительный фактор переходного состояния русской мысли, важную стадию борьбы за свободу личности, проявление истинно-бунтарского духа молодого поколения. П.А. Кропоткин, идеолог анархизма, в своих воспоминаниях «Записки революционера» говорит о нигилизме как символе борьбы личности за свою свободу против любых форм тирании и лицемерия. По существу нигилизм был представлен Кропоткиным как философия положительного отрицания, отстаивающая утилитаризм и научный рационализм против всякого эстетства и притворства.

Являя собой эклектическую смесь вульгарного материализма с позитивизмом, российский теоретический нигилизм XIX в. отрицал все общественные науки и философские системы, государственный строй, церковь, семейные устои. Свои убеждения интеллигенты-ниспровергатели черпали из атеистического естествознания, видя в науке панацею от всех социальных болезней. Они верили, будто источник всех зол – в невежестве, и только наука способна его искоренять. Нигилисты любили цитировать сочинения Фейербаха, Дарвина, Спенсера. С одной стороны, они остро конфликтовали с Церковью, поскольку отрицали в человеке духовное начало, а, с другой, – со светской властью, потому что не признавали учения о божественной природе государства. Тема конфликта отцов и детей стала впоследствии традиционной для русской литературы. При сравнении тургеневского Базарова с Саввой, героем драмы Леонида Андреева, легко увидеть деградацию нигилизма от веры в науку к оправданию терроризма как средства для достижения своих конечных целей.

На Западе ярким образцом религиозного нигилизма может служить воспевание М. Штирнером (1806–1856) крайнего индивидуализма в работе «Единственный и его собственность». Ницше обозначил заимствованным им у Тургенева термином «нигилизм» потерю смысла существования, утрату высших ценностей, вырождение человечества: «нет больше ничего, во имя чего следует жить и к чему надо было бы стремиться». Нигилист есть тот, кто считает все свои стремления тщетными. Преодолеть нигилизм, по Ницше, можно через идеи о воли к власти и вечном возвращении.

§ 2. Смысл жизни христианина – в связи с Богом

Бог – Полнота Бытия. Бог как Личность. Апофатическое богословие. Катафатическая теология. Атрибуты Бога. Понятие монотеизма. Христианские догматы о цели и смысле жизни. Молитва как связь с Богом. Любовь и смысл жизни. Единство людей и смысл жизни. Равенство людей как момент социального смысла жизни. Цель жизни человека в отношении к природе.

Бог – Полнота Бытия. Бог (от общеарийского *baha* или санскр. *bhaga* – благо, одарение, наделение; *bhagas* – достояние, счастье) – абсолютная личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных «я» и свободное от всех недостатков. Бог – это совершенное, вечное, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, безграничная любовь, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира. Уже у Гомера и Гесиода божества персонифицированы под определенными именами; все эти божества суть высшие духи мужского или женского рода – теосы (от греч. *theos*, лат. *deus* – б о г) или феи. Греческое слово *теос* означает духовное начало. Платон производил *theos* от глагола *theein*, означающего «бежать» (круговорот солнца, звезд, неба); Григорий Богослов склонялся к другой этимологии: имя *theos* от глагола *ethein* – «зажигать», «гореть», «пылать» (Бог есть огонь, а диавол холоден); Иоанн Дамаскин считал, что слово «*theos*» производно от *theomai* – «созерцать» (Бог есть всевидец). Латинский термин *деус* (*деос*) образован от корня *dei* (*ди*), означающего свет, небо. Русское слово *день* – от этого же корня.

В ведийской мифологии Бхага – божество, правящее солнцем. Древнеперсидское *baga* (бог, господин) в поздних частях Авесты обозначает Ахурамазду и Митру. На санскрите *Бхагаван* (господь, господин) – обычная форма обращения к почитаемому лицу (Богу, святому, царю и др.); в Пуранах Верховного Господа величают *Бхагаван*, т. е. буквально: «Тот, Кто одаряет всем, приносит благо». У славян иранское слово *baga* могло появиться еще в I тыс. до н. э.; это слово первоначально связывалось с представлениями о благе, богатстве, а также о Подателе счастья, полноты, изобилия. Люди рождаются по воле Бога и отдают Ему свои души после смерти («Бог дал – Бог взял», «Богу душу отдать», то есть умереть). Английское *God* и немецкое *Gott* происходят от глагола, означающего «падать ниц», падать в поклонении (то есть Бог есть Тот, кому поклоняются). На семитских языках Бог обозначается словами *эль*, *эл*, *ил*. Отсюда, по-арабски – Аллах, по-еврейски – Элохим (множест. число – боги).

Бог может пониматься не только как первосущность, но и как абсолютная Личность, находящаяся в двух основных отношениях: во-первых, в отношении к Себе; во-вторых, в отношении к Своим творениям. Как явленность Себе Бог есть абсолютная Личность. Вместе с тем в понятии абсолютной личности заключено минимум три логических противоречия. Во-первых, всякое «я» есть конечное бытие, которое требует своего противопоставления «не-я», инобытию; не следует ли тогда признать личность Бога не абсолютной, а зависимой? Во-

вторых, если «абсолютное Я» мыслится как нечто бесконечное и неопределенное, то разве можно определить его конкретные признаки? Например, следует ли приписывать Богу свободу, которая предполагает колебание между разными вариантами решения и выбор между добром и злом? В-третьих, любовь абсолютной личности не может удовлетвориться конечным и должна искать другого бесконечного, но абсолютное одиноко и неудовлетворенно. Кроме того идея трансцендентности и бесконечной удаленности Бога от мира и человека противоречит представлению о личностной непосредственной приближенности Его к людям и правилам их должного нравственного поведения .

Христиане чаще всего разрешают эти противоречия так. Абсолютная личность есть Троица: Единое по существу троично в лицах. Бог-Отец, Бог-Сын и Святой Дух – три личности, образующие соборное единство. Каждому из божественных лиц принадлежит вся полнота божественного содержания. Вместе с тем каждое лицо Троицы есть иное в отношении других лиц и имеет особую обращенность к миру. Абсолютное не есть неопределенное, но есть полнота всех конкретных определенностей. В отличие от человеческого «я» абсолютная личность Бога – в своем бытии и самопредставлении – не зависит ни от чего внешнего; совокупность ее свойств вечна и неизменна. Во взаимоотношении лиц Троицы осуществляется бесконечная любовь, а через нее – безграничная любовь к тварям.

Бог как Личность. В отношении к своим творениям личностное и сущностное в Боге различаются. Его первосущность скрыта от нас и непостижима, но о его личностных свойствах люди могут быть осведомлены через Священные Писания и опыт веры. Вот далеко не полный список личностных характеристик Единого: Творец, Вседержитель, Судья, Искупитель, Утешитель, Спаситель. Он всеумудр, всезнающ, свят, всемогущ, милосерден, ревнив, гневен, суров, праведен, справедлив, совершенен. Из представления о всесовершенстве Бога выводятся суждения о неизменности Его характера, Его величии и господстве. В Священных Писаниях многих религий личность Бога характеризуется, прежде всего, как Полнота Бытия, совершенство, истина (Естина). В Ветхом Завете читаем: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так и скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам». Из Сущего исходит вечность, сущность, сущее, время, становление и становящееся. В Сущем пребывает все сущее – как изменяющееся, так и неизменное. В религии зороастрийцев Бог – Ахурамазда: «Мое первое имя есть Ахми – Я есть». В Новом Завете христиан Бог говорит о Себе: «Я есть Альфа и Омега, начало и конец». В Коране та же мысль: «Во власти Бога и Восток, и Запад; куда ни обратитесь вы, везде вы встретите Лицо Бога, ибо Бог вездесущий и всеведущий».

Иудаизм представляет Бога недоступным, отдаленным от людей, ревнующим и требующим жертв. В христианстве, напротив, Бог предстает Отцом всем тем, кто в Него уверовал, а верующие в Бога становятся друг другу духовными братьями и сестрами. Отцовство Бога – дар благодати, приемное отцовство. Усыновление и удочерение дарует свет надежды на постоянное и

все возрастающее сближение с Отцом, создавшим человека по своему образу и подобию. Христианство можно кратко определить как веру в связь Бога-Отца с блудным сыном-человеком, который возвращается к Нему через Иисуса Христа.

Писания представляют Бога не только как абсолютную личность в явленности Себе или избранным людям, но и как творца мира и человека – в Его действовании и управлении. Если многие буддисты и джайнисты не склонны именовать Бога творцом, то в теологии и философии христиан принято говорить о непроявленной и явленной природе Божества – о творящей *natura naturans* и о сотворенной *natura naturata*. В теологической литературе нередко такие ролевые дефиниции: «Бог – Творец мира, Спаситель и Судья», «Бог – верховное существо, управляющее миром». В книге Иова в Библии дано подробное описание Бога как создателя и хранителя Вселенной. Творящая природа Бога из «ничего» порождает чувственно являющийся нам мир и сохраняет этот мир «до времени конца». Вселенная, возникшая не из сущности Бога, а из ничего, не есть некое проявление или обнаружение божественной силы. Никакое конечное бытие не может быть проявлением божественной силы. Так учат христиане, мусульмане и иудеи. Иногда творящую природу Бога называют «высшей сущностью» или «первосущностью». В теологии католицизма по совету Фомы Аквината проводится аналогия между бытием Бога и бытием вещей, чтобы хоть как-то уловить различие между непроявленным существованием Творца и Его сущностью. Понятно, что аналогия не означает тождества; Бог не имеет физической метрики, Он не есть протяженная вещь.

Апофатическое богословие. Понятие Абсолютной Полноты бытия не имеет однозначного теологического толкования. Так, если в нем мыслить предельно общее «есть», то оно не может обозначать никакого определенного наличного бытия, никакого качества и не может быть сведено ни к формам материи, ни к формам духа. Его можно характеризовать лишь апофатически, то есть отрицательно – как беспредельность, бескачественность, бесформенность, бесструктурность и, следовательно, как абсолютную непознаваемость. Арабский мыслитель Ибн Сина (Авиценна) рассуждал, что если Бога сравнивать с всеобщим бытием, то о Нем нечего сказать: «Бытие познается разумом без определения и без описания, ибо оно не имеет определения, поскольку у него нет ни рода, ни вида, так как нет вещи более общей, чем оно, и оно недоступно описанию, так как нет вещи более известной, чем оно»⁶¹.

Апофатическое богословие есть отказ от попыток исчерпать глубины веры катафатическим путем, то есть описанием Бога посредством позитивных атрибутов и обозначений, стремление выразить Бога через устранение («отрицание») всех относящихся к Нему познавательных образов как несоизмеримых с Его природой. Поскольку Полнота Бытия беспредельна, неправомерно представлять ее в форме какого-либо определенного бытия, качества и тем самым ограничивать Бога. Бог не поддается определению и не

⁶¹ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Мысль, 1980. С.106.

имеет атрибутов, ибо находится за пределами любого мыслимого нами бытия и качественности. Поскольку у Бога отсутствуют пространственно-временные свойства, то Он радикально отличается от всякой твари. Процесс познания Бога невозможно описать в понятиях традиционной гносеологии, и Бога не следует мыслить по модели человека (как это делали, например, ариане, когда антропоморфно трактовали Троицу). В связи с этим известный русский богослов И. Мейердорф формулирует важный вопрос: возможно ли достоверное и непосредственное познание Бога, отличающееся от предметно-чувственного познания?

Единственный положительный атрибут Бога в апофатическом богословии – само его свойство чистого бытия. Апофатизм не есть агностицизм. Он позволяет удерживать мысль о Боге на пороге тайны, не подменять Бога идолами, не превращать пользование философскими терминами в религиозную философию. Плотин отмечал, что Бога можно описать только «путем отрицательного движения через все предикаты». Не менее загадочен в апофатическом богословии и человек как образ и подобие Бога. Маймонид (Моисей бен Маймон; 1135–1204), иудейский теолог, философ и врач, в своем главном произведении «Путеводитель заблудшихся» утверждал, что Богу нельзя приписать ни одного положительного свойства в силу отсутствия всякой аналогии между Ним и сотворенной природой. Бога и физический мир невозможно подвести под одно общее понятие. Приписанные Богу в «Законе» положительные совершенства суть простые наименования, тавтологии, но вовсе не некие различные аспекты Единого. Одно и то же название, относимое к Богу и людям (Творец, Судья, Икупитель и др.), представляет собой не более чем простую одноименность, но не реальную общность или подобие. Правильно говорить, что Бог «не есть», а не что он «есть». Например, под мудростью и могуществом Бога надо понимать только то, что Он не есть заблуждающийся и слабый. Чем больше атрибутов, относимых к Богу, мы сумеем устранить с помощью такого рода отрицаний, тем совершеннее станет наше богопознание. Мысль Маймонида близка к каббалистическому пониманию Бога как неопределимой бесконечности (Эн-Соф).

В течение первых трех веков своего существования христианская церковь не прибегала к формулировкам хранимой ею истины, не обладала еще системой определяющих веру догматов. Истина веры переживалась первыми христианами как нечто очевидное, непосредственно данное и потому не нуждающееся в теоретической обработке. «Догмат» появляется тогда, когда возникает опасность ереси, – церковь начинает апофатически и катафатически определять границы живого религиозного опыта. Апофатизм впервые выступает еще у Филона, Оригена, неоплатоников, развивается Григорием Нисским. В классической форме он предстает в «Ареопагитиках», созданных Псевдо-Дионисием Ареопагитом, представителем поздней патристики. Эти религиозные сочинения, подписанные именем жившего в I в. в Афинах Дионисия Ареопагита, создавались не ранее II половины V века под влиянием неоплатонизма (особенно Прокла). Дальнейшее развитие апофатизм получает у Симеона Нового-Богослова. Мистик Псевдо-Дионисий Ареопагит учил: Бог

непостижим, трансцендентен и имманентен каждому существу. Человек бессилен что-либо сказать о Нем, и наилучшее общение с трансцендентным миром достигается через молчание (исихазм). Все вещи говорят о Боге, и ни одна не говорит достаточно. Все вещи свидетельствуют о Нем, и ни одна Его не открывает. И все, что можно сказать о Боге, полагал Псевдо-Дионисий, можно и нужно отрицать о Нем, потому что ничто не соизмеримо с Ним, и Он выше всего. Но Он выше не только утверждений, но и отрицаний, ибо Он есть полнота всего. И будучи всеимянным, Бог и безымянен. И будучи «всем» во всем, Он и «ничто» ни в чем⁶². Многие христианские теологи заявляют, что чем ближе человек к живому Богу, тем меньше от него требуется мыслей и слов и тем большую роль играют метафорическое иносказание и в особенности безмолвие. Отсюда, апофатическое знание, вербально невыразимое, глубже и выше катафатического (утвердительного) знания.

Бог в апофатической теологии трактуется как сверхразумное тождество бытия и небытия, поэтому о Боге нельзя сказать не только то, что Его нет, но и то, что Он есть, так как Бог – по ту сторону всякого наличного бытия. Апофатический подход требует от богослова в большей мере опираться на эзотерический язык поэзии, нежели на прозу общеизвестных абстрактных понятий и логических схем. Апофатики считают, что Бог познается непосредственно – через особое внутреннее чувство. Например, широко известно высказывание французского мыслителя XVII в. Жана Лабрюйера: «Я чувствую, что Бог есть, и не чувствую, что Его нет; этого с меня достаточно, и никакие умствования не помешают мне прийти к выводу, что Бог существует». На образно-символическом языке Бог предстает у апофатиков как «сверхсущностная Сущность», «безымянное имя», «безначальное начало», «дух, не вмещаемый духом», «неизреченное слово», «смысл, не выразимый никаким смыслом» и т. д. Познание Бога именуется «ведением о неведении», «непричастной причастностью». Истина отождествляется с непосредственным опытом, а теология – с «видением Бога», с «исполнением неисполнимого».

Итак, апофатизм терминологически выражается: а) через употребление терминов с приставкой «не-» (невидимый, непостижимый); б) с приставкой «сверх-» (сверхсущий, сверхблагий и т. д.); в) через термины, заведомо противоположные ожидаемому («Божественный мрак» вместо «Божественный свет», «незнание» вместо «знание»); г) через оксимороны, то есть словесные пары, состоящих из противоположных по смыслу слов («видеть невидимое», «достигать непостижимое», «пресветлый мрак»).

Отношение церкви к апофатике. Христианская церковь противоречиво относится к апофатике. С одной стороны, она поддерживает и заимствует часть идей апофатиков, в особенности идеи о сверхтрудной постижимости Бога человеком и о том, что действительное познание Бога дается лишь мистическим озарением души верующего. С другой стороны, церковь усматривает в апофатизме реальную опасность пантеистической деперсонализации Бога, а также принижения значимости духовенства в

⁶² См.: *Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие.* М.: Тетра, 1993.

качестве посредника мирян с Богом. Такие средневековые апофатики, как Экхарт, Беме, Шеффлер подрывали представление о Боге как личности. Поэтому в Средние века церковь искала возможности дополнить апофатическую теологию, считавшуюся более совершенным путем богопознания, альтернативной ей катафатической теологией. Хотя церковь отдает предпочтение живому опыту перед чисто интеллектуальным подходом, тем не менее, она не проповедует туманный мистицизм и не пренебрегает рациональным мышлением, наследуя образцы мышления эллинистической цивилизации. В современной философской литературе термин «апофатический» подчас употребляется в расширительном и нестрогом смысле для характеристики логически неопределяемых аспектов трансцендентной реальности, для обозначения непостижимости безусловного бытия, бездны абсолюта, бесконечности сущности.

Катафатическая теология дополняет апофатическое богословие, частично описывая Бога позитивными атрибутами. Фома Аквинский, Яков Бёме и многие другие мыслители настаивали на том, что язык утвердительного богословия должен быть преимущественно метафорическим. Божественное существо, отмечал Бёме, состоит в силе, не дающей ни описать себя, ни выразить. Поэтому нам надо брать подобия, когда мы хотим говорить о Боге. Понятие Бога как полноты бытия (плеромы) представлено дилеммой: а) Бог абсолютно прост, не имеет частей, на которые Он мог бы распасться, и поэтому Бог вечен, вневременен, бессмертен; б) Бог – самое сложное, онтологически высшее существо, Его вечность обеспечена присущей Ему неисчерпаемой энергией. В первом случае непостижимость Бога выводится из постулата Его бесконечной простоты, несоставленности, во втором же случае – из суждения о Его неизмеримой, по сравнению с человеком, сложности. Если Бог прост, то приближение к Нему души человека есть нисхождение к Богу, опрощение; если же Бог – высшее существо, то единение с Ним – восхождение к вершине, совершенствование.

Атрибуты Бога. Иоанн Дамаскин учил, что поскольку Бог является предельной причиной всех разнообразных форм существования, то Его можно называть разными именами. Катафатическое богословие оперирует множеством личностных характеристик Бога (святость, милосердие, праведность, справедливость и др.). В трактате «О Божественных именах» (V в.), приписываемом Дионисию Ареопажиту, встречается множество имен Бога, указывающих на Его свойства по отношению к миру и человеку. Например, имя Господь (греч. Kyrios,) обозначает верховное господство Бога над Вселенной, имя Господь Саваоф – это Господь небесных воинств, а имя Вседержитель (греч. Pantokrator) означает, что Бог поддерживает Вселенную. В Коране упомянуты 99 атрибутов Бога, а сотый атрибут трактуют как самое секретное имя. Иудаизм представляет Бога недоступным, отдаленным от людей, ревнующим и требующим жертвы. Если Танах изобилует эпитетами Бога, то в Талмуде их мало, поскольку в нем Иегова предстает предельно всеобъемлющим и абстрактным. Напротив, в христианстве Бог предстает Отцом для всех тех, кто в Него уверовал. Евреи начинают говорить о Боге в

связи с конкретным историческим событием: приблизительно за 1900 лет до н. э. В стране халдеев Бог открывает Себя Аврааму, беседует с ним, призывает Авраама оставить свою страну и переселиться в Ханаан. Для потомков семьи Авраама Бог не есть абстрактное понятие или безличная сила, но есть «Бог наших отцов», «Бог Авраама, Исаака и Иакова», есть одна конкретная личность, с которой праотцы могли непосредственно общаться.

Французский философ Пьер Бейль (1647–1706) как-то заметил: почти все люди согласны с общим утверждением, что «Бог есть»; однако начните расширять перечень утверждений о Боге и вы увидите, как начнет разрастаться несогласие.

Христианская церковь верит, что Бог открывает Себя в истории не как простая единичность, но как Троица, а именно как соборное единство Отца, Сына и Святого Духа. Согласно Библии, Бог открылся Аврааму возле дубравы Мамре в виде трех явившихся к нему мужей. В Новом завете Иисус Христос отличает Себя и от Отца, и от третьего лица — Святого Духа. Высказывания о Троице в тексте Писания имеют опытно-описательный характер, но вовсе не статус умозаключений. Многие философы-эллины, принявшие христианство, не могли примириться с идеей Троицы, полагая ее нелепой. Как можно мыслить одновременно бытие трех не ущемляющих друг друга абсолютов, как совместить мысль об абсолюте с мыслью о множественности абсолютов? Стремясь найти способ устранить сопряженные с образом Троицы противоречия, римлянин Савеллий (нач. III в.) предложил считать, что Три Божественные Лица — это всего лишь три различные «роли» Единого Бога: в эпоху Ветхого Завета Бог открывает Себя и действует как Отец, в Новом Завете — как Сын, а в жизни церкви — как Святой Дух. В начале IV века александрийский священник Арий пришел к выводу, что в Божественных Лицах надо видеть не только различные ипостаси, но и различные сущности: Сын представляет собой «тварную» сущность, созданную Богом-Отцом. Савеллианство, арианство и многие им подобные квазифилософские истолкования Троицы церковью были отвергнуты.

В монотеизме Бог — Искупитель. Согласно «юридической теории» Ансельма Кентерберийского, Бог являет милосердие, утверждает правду, наказывает человека за каждый грех. Безгрешный Христос своим Крестным подвигом удовлетворил правду Божию и открыл путь для милосердия Божия. Теория Ансельма об искуплении грехов принята католицизмом. Юридической теории противостоит нравственная теория православия: Христос, второй Адам, подвигом самоотвержения усовершенствовал в Себе человеческую природу, обогатил людей своей благодатью и предложил всем желающим прийти к Нему.

Под *вездесущностью* Бога понимают присутствие Бога во всех вещах. Фома Аквинский говорил, что любая вещь доступна взору Бога и подвластна Ему. Многие мистики считают, что именно из-за вездесущности Бога все твари обретают свою сущность, в противном случае их существование было бы иллюзорным. Вместе с тем из идеи «вездесущия» иногда делают вывод об ответственности Бога не только за добрые, но и за злые деяния людей и события в природе: если все в мире совершается по тайному повелению Бога,

то Его вездесущая мудрость связана с коварством и обманом, а сатана — Его верный слуга⁶³. Декарт предлагал закрепить «имя бесконечность» только за Богом, а в отношении сотворенных вещей и физических законов применять термин «беспредельное». В идее божественной бесконечности Декарт парадоксально мыслил способность Бога пребывать — своими силами и энергиями — во всякой твари, всецело быть в определенном человеке, но в то же время принципиально оставаться по ту сторону от сотворенного мира.

В западных культурах, основанных на общехристианских принципах, Первоединое наделено светоносными духовными признаками («Бог есть свет»; «Да будет свет, — сказал Бог, — и стал свет»; слово «культура» означает на санскрите «поклонение свету»; скорость «вторичного» света — не как духовной субстанции, а как пучка материальных фотонов — в релятивистской физике считается абсолютной; русская поговорка гласит: «лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать»). Поэтому западная философия и наука отдают когнитивное преимущество именно зрению (видению, видимости, просвечиванию, просвещению и т. д.) и предпочитают опираться на интегральную категорию «мировоззрение». Напротив, в восточной — ведической — традиции пальма первенства отдается не первозданному свету, а первозданному звуку; Вселенная творится сакральным слогом АУМ (ОМ, УМ). Шабда — ведический термин, обозначающий умение мистически слышать трансцендентные сверхчувственные звуки (вибрацию) абсолютной реальности. Отсюда, первостепенная для культуры индуизма ценность «Слышания», слуха, музыкального мышления и в целом — не столько «мировоззрения, сколько «мирослышания». По мере все более интенсивного взаимопроникновения и диалога культур Запада и Востока, с одной стороны, западная философия и наука ощущают потребность в переоценке роли звука и слуха в жизни человека, а с другой стороны, восточная мысль всё больше внимания начинает уделять световому аспекту мироздания и человеческого освоения мира.

Понятие монотеизма. Термин «теизм» впервые был употреблен английским философом Р. Кедвортом (1617–1688), обозначившим этим понятием древнюю религиозную традицию. Существует мнение, что монотеизм впервые возник в древнеиндийском брахманизме. Безличный бог-творец Брахма и по сей день мыслится индуистами как одна-единственная абсолютная реальность, проявляющаяся через множество своих символов (Вишну, Шиву, Деву и т. д.). Иудейский монотеизм как национальная религия возник близ горы Синай в 1312 г. до н. э. среди примерно миллиона евреев-язычников (книга «Исход» говорит о 600 000 мужчин), которых Моисей вывел из египетского плена. Правда, и до указанного события некоторые евреи, склонялись к единобожию — например, Авраам и его родственники. Идейным источником массового иудейского монотеизма, скорее всего, послужила знаменитая реформа Аменхотепа IV (впоследствии Эхнатона). Этот древнеегипетский фараон повелел своему народу в 1375 г. до н. э. признать Атона, бога Солнца, единственным богом, поскольку в едином государстве должен быть только

⁶³ См.: Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Кн. 2, гл. XVI – XVIII.

один бог. После смерти Эхнатона египтяне реставрировали политеизм. Однако один из сторонников фараона-реформатора – человек по имени Моисей – сохранил идею единобожия и энергично прививал ее еврейскому народу в течение сорока лет странствий по Синайской пустыне, жестоко подавляя любые попытки вернуться к язычеству.

В монотеизме иудеев, христиан и мусульман Бог понимается как совершенно отделенное от творимого Им мира бесконечное бытие и Абсолютная Личность. Вместе с тем Бог косвенно присутствует в мире через Его откровения и промысел о мире и человеке. Таким образом, Бог не только трансцендентен, но и косвенно имманентен миру. Мир не истекает из Бога и не находится в Нем, но творится безо всяких наличных предпосылок. В отличие от платоновского Демиурга, устраивающего космос из некоего первичного вещества, Бог творит мир из ничего, *ex nihilo*. В Ветхом Завете так и сказано: «Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего» (2 Мак. 7:28). Этот взгляд противоположен также учению Аристотеля о том, что всякое творимое должно происходить из вещества, формы, действующей причины и конечной цели. Идея творения из ничего, альтернативная идее порождения или создания из чего-либо, является нетривиальной и вряд ли проистекает из рутинного человеческого опыта. Вместе с тем средневековый философ Иоанн Скот Эриугена, говоря, что Бог создал все из ничего, понимал под «ничто» Самого Бога, не находящегося ни в каком определенном бытии.

Благодаря трансцендентности Бога сотворенной природе Его творчество всегда ново, то есть порождает то, чего в принципе никогда не было. Физические вещи создаются не из уже заданного материального субстрата, их источник находится за пределами Вселенной. О создании из ничего можно принять только волевое решение, от которого не требуется быть согласованным с нынешними законами природы (сохранения энергии, роста энтропии и пр.). Более того, свободное сотворение из ничего противоречит законам физики, идеям неизбежности и рока. А.С. Хомяков отмечал, что в языке религии свобода выражается творением, а необходимость – рождением. Акт божественного творения произволен, но вместе с тем является кенозисом (умалением, истощением) Бога, поскольку этим актом Бог связывает Себя со своим творением.

Бог творит мир Словом (Логосом), Абсолютным Желанием или Абсолютной Волей. Идея творения *ex nihilo* направлена против гностических учений о том, что материя создана не Богом-Спасителем, а низшими существами, и поэтому является либо злом, либо иллюзией. В контрасте с тезисом о предвечном существовании материи, который принижает творческие способности Бога, идея творения *ex nihilo* подразумевает, что, во-первых, Бог творит не только формы, но и содержание (а не просто соединяет предвечную форму и материю), и во-вторых, что мир, не будучи частью Бога, отличен от Бога и его не следует считать божественным. Св. Августин подчеркивал, что Божественное Творение — это вневременной акт, а вовсе не некое событие, случившееся «после чего-то», поскольку время было сотворено вместе с миром.

Бог сохраняет мир благодаря тому, что Его Творение есть акт непрерывный и продолжающийся.

И греческие мыслители, и христиане утверждали, что мир упорядочен и познаваем. Вместе с тем греки считали, что только существующий порядок является единственно мыслимым. Отсюда вывод: необходимость структуры космоса надо дедуцировать из неких первичных принципов. Напротив, библейская мысль признавала, что устройство космоса скорее случайно, нежели необходимо. Поскольку форма и содержание мироздания произвольно сотворены Богом, то не всякий возможный мир непременно должен походить на действительно воздвигнутый универсум. Следовательно, объяснение мира требует, прежде всего, научно-эмпирического исследования деталей его устройства, а вовсе не умозрительной натурфилософии. Сила творения из ничего заключена в энергии Абсолютного Духа. Сторонники теории процесса (А. Уайтхед, И. Барбур и др.) говорят о Боге как постоянном источнике новизны и порядка. С их точки зрения, творение — это длительный и незавершенный процесс. Бог помогает — посредством случайностей в природе — появлению новых объектов, наделяет их порядком, структурой, свободой и оригинальностью.

Христианские догматы о цели и смысле жизни. Монотеисты в целом усматривают смысл жизни в связи человека с Богом. С.Н. Булгаков подчеркивал, что человеческая жизнь имеет абсолютный смысл и ценность не в себе самой, а вне себя и выше себя, получает ее как служение высшему, идеальному началу. Тот же тезис отстаивал в «Аксиомах религиозного опыта» И.А. Ильин: вопрос о смысле жизни есть вопрос о вере в такие абсолютные духовные ценности, которые выше самой жизни; судить нас будут по нашей вере, и «по вере зачтется».

Христианин мучительно старается раскрыть тайну своего бытия — обнаружить в глубинах своего «я» личный потускневший «образ и подобие» Полноты Бытия, осознать свое место в планах Бога, осмыслить себя как специфическое единство духа, души и плоти. Кому-то удастся смутно или отчетливо представить свое «я» как интегральный образ. Целостность «я» оказывается подобной айсбергу: только одна десятая его часть (внешний физический вид) доступна прямому наблюдению, а остальные же девять десятых человека (снятое и положенное в человеке) глубоко скрыты в метафизических глубинах индивидуального бытия. На протяжении двух тысячелетий мировое христианство питает своими героическими идеалами множество культур, в том числе культуру русского православия. Его идеалы могут и в будущем способствовать становлению новой российской культуры XXI века. Вот почему важны философско-религиоведческие исследования христианской смысложизненной догматики.

Христианство дедуцирует цель и смысл жизни верующего из общего понятия религии. Вслед за апологетом Л.Ц.Ф. Лактанцием (ок. 250—ок. 325), разъяснившим понятие «религия» как «восстановление связи с Богом» (от *religare* — связываться), современные христиане продолжают понимать под «*religio*» стремление людей восстановить утраченный Адамом и Евой

священный союз с Богом. Ни одна религия не знает такого стремления приобщиться к Божеству, какая возможна в христианстве. Ведь у христиан Бог становится *пищей* человека, Его вкушают: Христос есть «Хлеб жизни» (Ин. 6:35), «Хлеб насущный» (Мф. 6:11). Христианским идеалом гармонической целостности признается второй Адам, т. е. безгрешный Иисус Христос, искупивший на Голгофе первородный грех всех людей. Уточним, что, согласно христианству, человек дуален. С одной стороны, он ничтожен, слаб, греховен и есть раб Божий. С другой стороны, человек – вершина творения, царь природы. Жизнь христианина становится полной, если любой факт и явление он рассматривает в равновесии двух проекций – вертикальной (вхождение в Царство Божие) и горизонтальной (солидарность со всем человечеством, ближними и дальними). Путь к вечной жизни – следование за Христом. Путь смерти – хождение вслед скверных похотей плоти, рабское служение греху. Плотские цели – «суета сует и томление духа» (Еккл. 2:17). Внимая божественному слову, христианин познает волю Божью, проникает в смысл и цель земного бытия.

Предельный смысл жизни христианина – походить на Христа, во всем следовать Его примеру. Как образ соответствует оригиналу, так и наше сознание интенционально, и смысл жизни «образа Божьего» (т. е. человека) соотнесен с Божественным оригиналом. Христианский идеал человеческой гармонии, разумеется, отличается, например, от идеала гармонического человека у гуманистов эпохи Возрождения и тем более у марксистов или ницшеанцев. «Объяви всему обществу сынов Израилевых и скажи им: святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19:2). То же у Матфея: «Итак будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48).

Молитва как связь с Богом. Постоянное пребывание христианина в требуемом догматами «смысложизненном состоянии» достигается в первую очередь через мистику медитации, тайну молитвы. В силу трехсоставности своей целостности человек должен причащаться к Богу и прославлять Его и духом, и душой, и плотью. Поэтому молитва имеет внутренний и внешний планы. Внутренняя молитва происходит мысленно, в глубине человеческого духа. Наружная молитва осуществляется словами, внешними движениями – голосом, пением, музыкой, и т. д.). Молитва понимается в узком и широком смыслах. В узком смысле молитва есть устремление души человека к Богу. «К Тебе, Господи, воздвигох душу мою» (Пс. 24:1), «Возвесели душу раба Твоего, яко к Тебе взях душу мою» (Пс. 85:4; 142:8), – восклицает Псалмопевец. Возношение души к Богу истолковывается как устремление всех ее сил.

К молитве в широком смысле как «непрестанной медитации» призывал христиан апостол Павел. Речь идет об особом религиозно-нравственном душевном состоянии, представляющем собой постоянное сердечное и благоговейное памятование о Боге, упование или надежды на Него во всех случаях жизни⁶⁴. В «Беседе на Псалом 4» св. Иоанн Златоуст разъясняет, что

⁶⁴ См.: *Скурат К.Е.* Христианское учение о молитве и ее значении в деле нравственного совершенствования. Клин, 1999.

молиться Богу и посвящать Ему свой дух можно всегда и во всяком месте – идешь ли ты на площадь, по улице, занимаешься работой и т. д.⁶⁵. Посредством молитвы, считал Иоанн Златоуст, в уме рождается некое божественное состояние; воля получает через молитву истинную свободу выбора добра и стремится к добру, подобно воле беспорочного Адама; сердце, как средоточие духовной жизни, становится духовным храмом Божиим; от молитвы идут все добрые дела.

Завещанная Иисусом Христом молитва Господня, по учению Церкви, должна быть для всякого христианина самой дорогой и самой святой, т. е. прямо касаться «интегрального духовного смысла жизни» верующего. Христос сказал, что молиться нужно кратко и не уподобляться языческому многоглаголанию (Лк. 11:1). Молитва Господня состоит из призывания, семи прошений и славословия:

«Отче наш, Иже еси на небесех,
да святится Имя твое,
да придет Царствие Твое,
да будет воля Твоя, ако на небеси и на земли.
Хлеб наш насущный даждь нам днесь,
и остави нам долги наша, якоже и мы
оставляем должником нашим,
и не введи нас во искушение,
но избави нас от лукавого,
Яко Твое есть Царство и сила и слава во веки.
Аминь» (Мтф. 6:9–13).

Конечная цель и смысл жизни религиозного человека рисуются в Библии и других священных текстах христиан как видение Бога, пребывание в абсолютном Духе. Поскольку жизнь объявляется богодухновенной, то надо верить, что в глубочайшей сущности человека коренятся такие ценности, как любовь, истина, красота, добро, радость, счастье. Интегральная цель жизни может быть понята как достаточно полная реализация этих сущностных свойств. Когда люди проявляют чистоту помыслов, мудрость, сострадание, притяжение к ближним и дальним, то в них ярко светит искра Божья. Религиозное стремление к счастью и внутренней удовлетворенности суть желания горних видений. Радость, возникающая от таких видений, не идет ни в какое сравнение с плотской радостью.

Стремление к счастью – основа жизни. Достичь небесного счастья – предельная цель верующего. Радость от связи с Богом именуется небесным блаженством, она возвышается над всяким страданием. Полное отчуждение своего я ради пребывания в абсолютном Духе дает ощущение заразительной радости. К этому состоянию духовного блаженства религия и призвана вести сердца верующих. Каждый человек, какой бы национальности и какого бы

⁶⁵ См.: *Иоанн Златоуст, св. Беседы и псалмы*. М.: Православный Свято-Троицкий гуманитарный университет, 2005. С. 13-41.

возраста он ни был, способен обрести духовное блаженство, если его душа открыта Святому Духу.

Будучи сотворены, люди не сами определяют конечную цель своей жизни. Эту цель предопределил Творец. Ведь Бог сотворил людей ради того, чтобы они любили, прославляли Его и служили Ему. Поэтому человек состоится, если будет служить Богу. Согласно библейской традиции, любящий Бог радуется, когда люди, божьи подобия, славят Его и восхищаются Им; тогда цель жизни человека исполняется, если он возвращает Богу радость. Иудеи и христиане рассматривают человека как сотворенного в *imago Dei*, видят в людях место пребывания Святого Духа.

Любовь и смысл жизни. Индивид, постигший истину и исполнивший вложенную в него Богом цель своей жизни, приобщается ко всеобщей любви. Он услаждается благополучием других и самозабвенно трудится для их пользы. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий <...> Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла <...> А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (I Кор. 13:1, 4 – 5, 13).

Будучи сердцем абсолюта, любовь выявляется в святом человеке, умеющем стать выше собственных привязанностей и желаний. Истинная любовь — любовь, полностью подчиненная благосостоянию других и не различающая фаворитов. Идеал любви редко достигаем в этом мире, ибо основывается на единстве с абсолютном. Но поскольку мир стоит на любви и любовь универсальна, то в той или иной степени смыслы жизни людей и цели их жизни пронизаны идеей любви. В Священном Писании сформулированы требования любить свою семью, свой народ и человечество. В Моисеевом Законе четко изображены образцы и изложены принципы семейной и общественной жизни, которые не просто освящают сложившиеся обычаи и нормы, но учат духовности. Семья и общество могут процветать, если они следуют высшему духовному принципу любви.

Стремление человека к вечности есть, в конечном счете, наполнение смысла жизни верующего любовью, поскольку сказано: правда вечности — любовь, правда мгновений — борьба. Любовь есть гармония противоположностей, отвечающих (соответствующих) друг другу, она творит прочное единство и порождает подлинно новое путем взаимоотчуждения сторон единства. Гармония (симметрия) противоположностей — красота, а их взаимосоответствие — истина. Любовь, следовательно, есть истина и красота как атрибуты прочного всеединства. Религиозная диалектика любви противоположна материалистической диалектике борьбы, вражды, конфликта противоположностей. Борьба отнимает у человека свободу и накладывает печать распада на плоды его творчества, а любовь к Абсолюту и Его созданиям дарует любящему свободу и подлинные творящие силы. Утверждая любовь как интегральный смысл жизни верующего, монотеизм раскрывает этот смысл

взаимосвязью таких атрибутов жизни, как искренность (открытость), свобода, творчество, красота и истинность.

Единство людей и смысл жизни. Евангелие гласит: «...всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мтф. 12:25). Индивиды и семьи живут в обществе, их благополучие обуславливается благополучием народа, нации, человечества, поэтому существует тесная корреляция между смыслами жизни индивидов и смыслами общественного бытия. Религии способствуют формированию общественного смысла жизни через обучение людей взаимопомощи, дружбе, справедливости, соборности, единству. Как едина реальность абсолюта, так и единым должно быть сообщество людей, расколы же ведут к ненависти, превращают людей во врагов. «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Эллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом <.. > Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (I Кор 12:13, 26).

Смысл равенства людей. «Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас? Почему же мы вероломно поступаем друг против друга, нарушая тем завет отцов наших?» (Малах. 2:10). Равенство всех людей, мужчин и женщин, богатых и бедных, рас и народов, классов и каст провозглашается Библией важнейшим моментом социального смысла жизни. Принцип равенства вытекает из христианского монотеизма: Бог – Отец всего человечества, все люди – потомки одной и той же древней супружеской пары (Адама и Евы). Различия же между людьми причиняемо особенностями их поведения, нравов, духовного воспитания и т. п. Религиозный идеал общества – общество, в котором царят свобода, справедливость, доброта и мир, а государство охраняет эти ценности.

Цель жизни человека в отношении к природе. Как особая часть природы, человек отличается от нее как высшая и центральная точка сотворенной реальности. Поскольку каждая тварь имеет свою ценность и цель в космическом целом, Библия учит нравственному отношению ко всему живому в мире и бережному обращению с природным окружением. С другой стороны, человек – вершина творения, микрокосм космоса, превосходящий все вещи; как образ Бога человек способен осознавать Бога. Поэтому он предназначен контролировать ход вещей, привнося в мир дополнительную гармонию. Когда люди приводят в согласие с Божьей волей свои воздействия на природу, они облагораживают и совершенствуют среду своего обитания. Эгоистическое же отношение к сотворенной природе губительно как для природы, так и для самих живущих в ней людей. Мать-Земля – один из источников жизни. Она поддерживает и защищает любящих Ее и мстит тем, кто нарушает плодородие почвы и разрушает баланс естественных процессов.

В сентябре 1986 года в итальянском городе Ассизи ведущие представители буддизма, христианства, индуизма, иудаизма и ислама встретились с руководителями Всемирного Фонда защиты природы и предложили свои планы координации действий участников экологического движения. Сошлись на том, что программа защиты природы должна

основываться на религиозных принципах единства всех людей, справедливости, равенства рас и народов, равноправия женщин и мужчин и всеобщего образования. Например, если игнорировать принцип экономической справедливости и не устранять вопиющего неравенства между бедными и богатыми странами, то трудно предотвратить стихийную вырубку тропических лесов ради распахки новых полей.

Уравнивание женщин в правах с мужчинами принесет новый дух чисто женских ценностей в принятие решений о природных ресурсах и ограничит агрессивный охотничий инстинкт мужчин. Всеобщее образование, одним из духовных принципов которого должен стать религиозный принцип священного отношения к земле, – еще одна предпосылка формирования глобального экологического сознания. Основные опасности, грозящие окружающей среде, включая ядерное уничтожение, происходят из-за болезни человеческого духа. Эта болезнь выражается в преувеличении материальных потребностей, значения материальных ценностей и в эгоцентризме⁶⁶. Без усвоения духовных ценностей религии и следования религиозным идеалам сохранить и восстановить природную среду не удастся.

Таким образом, христианская догматика предлагает христианину и всем людям образцы духовного смысла и цели жизни индивида и общества. Верующий волен избирать эти образцы и жить в соответствии с ними либо отклониться от них и жить по своему разумению. Следуя религиозным идеалам своей культуры, он постепенно превращается в *soma pneumatikos*. Отвергая же их и предпочитая эгоизм, индивид становится человеком, в котором верх берет *sarx* (плоть). А кто подчиняет свою душу плоти, учит христианство, тот рано или поздно утрачивает свой дух, а вместе с ним и свою душу.

ВЫВОДЫ

1. «Смысл жизни» – идеалообразующий процесс, включающий в себя: а) осмысление жизни; б) подведение построенного интегрального образа под какой-нибудь общепризнанный тип человеческой целостности; в) сопоставление этого типа с потребным идеалом гармонической целостности; г) выработку тактических и стратегических целей жизни, сопряженных с признанным идеалом. Уточнение жизненного пути требует осмысления ее завершившихся стадий и выбора какого-нибудь маяка гармонической жизни. Смысл жизни одновременно проективен и ретроспективен. Формами придания смысла служат особые языковые матрицы, происходящие от бессознательных архетипов. Надо различать: а) интегральный духовный смысл жизни; б) интегральный плотский смысл жизни; в) локальный духовный смысл жизни; г) локальный плотский смысл жизни.

⁶⁶ См.: К. Лоренц. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Е.С. Черепанова. Экологическая философия Конрада Лоренца. Екатеринбург: Полиграфист, 2005. С. 74–79.

2. В сфере религиозно-философских исследований смысложизненной проблемы соперничают два подхода – онтологический и аксиологический. Первый, характерный для православной теологии и философии, исходит из интуиционистской установки неоплатоников «брать целое как умозрительную божественную идею» и сопрягать смысл жизни с методами самопознания, интроспекции, а образ человека – с «искрой Божьей». Второй подход, развиваемый на основе протестантизма, предпочитает неокантианскую теорию ценности и отдает пальму первенства эмпирическим измерениям человека. При этом смысл жизни привязывается к «внешнему человеку» и усматривается в: а) труде; б) служении обществу (государству, народу); г) жизни ради своих детей и близких; д) борьбе за лучшие условия жизни; е) стремлении прославиться чем-то, сделать себе карьеру и т. д.

Неоплатоники обсуждают проблему смысла жизни как вопрос о специфическом единстве духа, души и плоти в каждом человеке. Неокантианцы, напротив, считают бессмысленным заниматься поиском априорных «*эйдосов целостности*» и полагают, что сознанию человека доступно лишь осмысление тех общих *целей*, которые мы сами лично и вполне осознанно ставим перед собой. Тогда, с этой точки зрения, под смыслом жизни как целого следует, понимать ценность прожитой жизни для самого человека, его окружающих и общества в целом.

3. Процесс понимания целостностей представляет собой циклы «герменевтического круга»: осмысление целостности жизни предполагает уяснение ее главных событий и фаз, а само это осмысление невозможно без предварительного знания образца целостности. Чтобы осмыслить жизнь, надо вначале «погрузить» предварительные оценки ее важнейших событий в некоторую смысложизненную систему отсчета. Центром такой системы служит наиболее ценный образец-аттрактор, навязанный извне либо свободно признанный. Любая явленная формула смысла жизни, тем не менее, остается довольно неопределенной, символической по своему характеру.

4. Проблема авторства типичных жизненных идеалов представлена в философии религии «проблемой пророка и народа» в виде трех полярных моделей: 1) модели пророческого откровения (религиозный гений открывает или изобретает новые правила жизни, а народ постепенно признаёт нововведение); 2) модели собора (социально и профессионально разделенные люди стремятся преодолеть свою обезличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил поиском универсального посредника – всеобщего идеала гармонической жизни); 3) модели самостоятельного идеалообразования (каждый индивид в принципе способен выработать в себе умение сам программировать свою жизнь). Каждая из трех моделей по-своему объясняет процесс идеалообразования. Во всяком обществе постоянно происходит борьба между идеалами-конкурентами, одни из которых нацелены на стабилизацию сложившихся образцов целостности жизни, а другие – на их преобразование, смену или уничтожение. Участники этой борьбы руководствуются принципами непримиримости, компромисса либо синтеза.

5. Признанных эталонов гармонического человека значительно больше, чем форм гармонии в природе или среди геометрических фигур. «Человеку духовному» потребны иные идеалы гармонии, чем «человеку плотскому». Монотеизм акцентирует в идеале гармоничного человека ведущую роль духа, а плотской стороне уделяет второстепенную роль. Марксистский атеизм, наоборот, больше всего ценит в гармонической личности ее умение материально преобразовать мир – развивать свои физические и практические способности, тренировать «хитрость разума» и т. п. Каждый человек, серьезно обдумывающий свой смысложизненный выбор, сталкивается с дилеммой веры или неверия в Бога (пари Паскаля). При этом монотеисты убеждены, что назначение человечества в мире имеет надприродный духовный смысл; разгадка проблемы смысла жизни человечества будет дана Богом в «мире ином». Нигилистический атеизм отстаивает концепцию бессмысленности бытия человечества, равно как и любого из нас: человечество не имеет никакого предназначения и представляет собой роковую ошибку природы. Средняя между ними точка зрения выглядит более гибкой: человеческое стремление к бесконечности удовлетворяется отождествлением индивидуального человека с обществом.

6. Мировые религии своеобразно отражают в своих предписаниях инвариантный аспект общечеловеческого содержания смысла жизни. Жизнь христианина становится полной, если любой факт и явление он рассматривает в согласованности двух проекций – вертикальной (вхождение в Царство Божие) и горизонтальной (солидарность с ближними и дальними людьми). Путь к вечной жизни – следование за Христом. Путь смерти – хождение вслед скверных похотей плоти, рабское служение греху. Те, кто подчиняет свою душу плоти, учит христианство, рано или поздно утратит свой добрый дух и погубит свою бессмертную душу. Внимая Библии и Церкви, христианин познает волю Божью, проникает в смысл и цель земного бытия.

7. Христианство дедуцирует цель и смысл жизни верующего из библейского понятия религии как веры человека в возможность восстановить утраченный Адамом и Евой священный союз с Богом. Ни одна религия не знает такого стремления приобщиться к Божеству, как в христианстве – ведь у христиан Бог становится *пищей* человека, Его вкушают. Христианство выводит «симфонию» человеческой экзистенции из уподобления Богу. Будучи сотворены, люди не сами определяют конечную цель своей жизни – ее предопределил Творец. Бог сотворил людей, чтобы они любили, прославляли Его и служили Ему. Поэтому человек состоится, если будет служить Богу.

8. Поскольку жизнь объявляется христианством богодухновенной, то христианин должен верить, что в его глубочайшей сущности укоренены такие ценности, как любовь, истина, красота, добро, радость, счастье. Интегральная цель жизни может быть понята как достаточно полная реализация этих сущностных свойств. Когда люди проявляют чистоту помыслов, мудрость, сострадание, притяжение к ближним и дальним, то в них ярко светит «искра Божья».

9. Постоянное пребывание христианина в требуемом догматами «смысложизненном состоянии» достигается в первую очередь через мистику медитации, тайну молитвы. В силу трехсоставности своей целостности человек должен причащаться к Богу и прославлять Его и духом, и душой, и плотью. Конечная цель и смысл жизни религиозного человека рисуются в Библии и других священных текстах христиан как видение Бога, пребывание в абсолютном Духе.

10. Поскольку мир стоит на любви и любовь универсальна, то в той или иной степени смыслы жизни людей и цели их жизни пронизаны идеей любви: в Библии сформулированы требования любить свою семью, свой народ и человечество. Как едина реальность Абсолюта, так и единым должно быть сообщество людей, расколы же ведут к ненависти, превращают людей во врагов.

Принцип равенства вытекает из христианского монотеизма: Бог – Отец всего человечества, все люди – потомки одной и той же древней супружеской пары. Религиозный идеал общества – это социум, в котором царят свобода, справедливость, доброта и мир, а государство оберегает эти ценности.

Каждая тварь имеет свое достоинство и свою цель в космическом целом, поэтому Библия учит высокому нравственному отношению ко всему живому в мире и бережному обращению с природным окружением. Как вершина творения, человек предназначен контролировать ход вещей, привносить в мир дополнительную гармонию в среду своего обитания. Эгоистическое же отношение к сотворенной природе губительно как для природы, так и для самих живущих в ней людей.

ГЛАВА 3. ДУХОВНОЕ ДЕЛАНИЕ, ДУХОВНЫЙ ОПЫТ И ДУХОВНОЕ ДУМАНИЕ КАК ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ «SOMA PNEUMATIKOS»

Христианство учит, что духовное совершенство обретается не сразу, а постепенно, путем поэтапного восхождения верующего к Богу. Истинное счастье человека – жизнь по духу. Вот как об этом сказано выдающимся духовным писателем епископом Феофаном Затворником (Г.В. Говоровым; 1815–1894): «Но когда у кого господствует духовность, тогда, хоть это будет его исключительным характером и настроением, он не погрешает, во-первых, потому, что духовность есть норма человеческой жизни и что, следовательно, бывая духовным, он есть настоящий человек, между тем как душевный и плотяный человек не есть настоящий человек; а во-вторых, потому, что как ни будь кто духовен, он не может не давать должного душевности и плотяности, только держит их не жирно и в подчинении духу. Пусть не широка у него душевность (в научных познаниях, искусствах и делах прочих) и крепко стеснена плотяность – все же он настоящий, полный человек. А душевный

(многознающий, искусник, делец), а тем паче плотный не есть настоящий человек, как бы красным не являлся он вовне. Он – безголов.»⁶⁷.

Путь к Богу, согласно христианству, имеет три фазы – внутриутробную, индивидуально-физическую и трансцендентную. От того, как человек прошел первые две ступени, зависит его дальнейшая судьба в «потустороннем мире» – попадет ли он в Царство Божие или будет отвергнут Творцом. В книгах христиан почти ничего не сказано о жизни в утробе матери, и мы не будем ее затрагивать. Вторая фаза описана весьма детально. Прежде чем ее обсуждать, коснемся вопроса о жизни после смерти; христианская традиция информирует верующих об этой заключительной фазе их жизни не то чтобы скудно, но крайне гадательно и метафорично. Основную же часть главы посвятим описанию процесса обретения христианином духовной целостности как восхождения от духовного делания через духовный опыт к духовному думанию.

§1. Духовное образование и христианское духовное делание

«Чаю воскресение из мертвых». Об этапах обретения религиозного смысла жизни. Этап духовного делания. Образование как освоение базовых идеалов культуры. Задачи духовного образования. Христианство о роли интеллекта в духовном образовании. Принципы христианского образования и воспитания. Антиномическая педагогика.

Атеисты отрицают загробный мир и признают объективно-реальными только первые две формы человеческого существования. Однако недостаток сведений о жизни души человека после его физической смерти не является основанием для безусловного отрицания бессмертия души. Отрицание должно быть надежно доказано эмпирическим путем, но именно такого убедительного, стопроцентного, опровержения никто из психологов-атеистов пока не предъявил. Гипотезу, которую предстоит подтвердить или опровергнуть, понятно сформулировал православный священник А. Мень: «С разрушением материального тела сохраняется некое второе тело, глубинное, и оно-то и должно в будущем, как семя, лежащее в земле, родить новую форму. Но здесь эволюция уже не просто биологическая или психическая, а эволюция еще этическая...»⁶⁸.

«Чаю воскресение из мертвых». В символе веры христиан есть важнейшая формула, имеющая прямое отношение к их стратегическому смыслу жизни: «Чаю воскресение из мертвых». Христианин надеется, что когда он умрет, Бог оживит его в конце всех времен и даст ему жизнь вечную. В Ветхом Завете вера в воскресение мертвых выражена достаточно определенно: «Я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восстановит из праха

⁶⁷ Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М. 2001. С. 65.

⁶⁸ Мень А. Тайна жизни и смерти. М.: «Знание», 1992. С. 45.

распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога», – говорит Иов (Иов. 19:25–26). «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела», – говорит пророк Исайя (Ис. 26:19). В «Новом Завете» вера в воскресение умерших выражена, например, в посланиях Павла. Апостол пишет о смерти как о погружении в сон вплоть до Судного дня, когда все восстанут не как физические тела и не как бесплотные души, а в виде «духовного тела» (1 Кор. 15:44). Он неоднократно повторяет, что воскресение из мертвых, как и в случае с Воскресением Христа, произойдет путем радикальной трансформации бывшей плоти в особое духовное тело. Царство Божие невозможно наследовать в прежней материальной плоти, но лишь в *soma pneumatikos*.

Правда, трудно понять, идет ли у Павла речь о духовном теле как о некоем промежуточном состоянии индивида после физической смерти и до Парусии (Второго Пришествия), либо как о целостности человека, окончательно воскресшего в духе? Не очень внятна также формула Павла о воскресении как «жизни вечной во Христе». (Кстати сказать, А. Швейцер считал обреченными на неудачу все попытки различить личное (историческое) и мистическое (церковь) тело Христа). Павел много раз дает понять, что воскресение из мертвых не следует понимать как возможное только после Парусии и, кроме того, представлять его по аналогии с физическим выздоровлением в привычном индивидуальном теле. Истинные христиане уже спасены телом Христа и сами *в прямом смысле* являются членами этого тела: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1 Кор. 6:15).

Выходит, духовные тела всех воскресших суть одно и то же Христово тело? Доктрина Павла о Церкви как теле Воскресшего Христа – освещение особого аспекта понятия сомы, а именно тела в смысле беспредельного, неопределенного и вместе с тем индивидуального организма. Многие протестантские теологи склонны не метафорически, а буквально трактовать образ Церкви как тела Христова, соответственно понимая традиционное выражение «братья и сестры во Христе» в духе логики «Единственный Новый Человек и его органы-христиане». Есть лишь один организм нового творения, и все мы члены этого одного организма – Христа (Л.С. Торнтон).

Павел использует почти прямой физический язык, когда описывает христиан, составляющих воскресшее тело Христа: они не бесплотные духи, а именно части духовной сомы; они столь тесно прилеплены друг к другу, что образуют одну плоть; они – не масса индивидов, не корпорация или тотальность, но именно один живой организм. «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, так и Христос» (1 Кор. 12:13). Помещение воскресших христиан во Христа мыслится Павлом как обретение нового тела, общего для всех, и как сбрасывание ветхого Адама, причем процесс этот начинается с совершения таинства крещения. У апостола Петра есть образ христиан как «живых камней» Божьего храма.

Каждый орган в составе какого-то тела выполняет отведенную ему особую функцию. Так и христиане, говорит Павел, призваны играть в теле Христовом каждый свою роль. Иисус Христос же является головой этого тела:

Бог «поставил Его выше всего, главою церкви, которая есть тело Его, полнота наполняющего все во всем» (Еф. 1:22 – 23). Так что Христова Церковь – это не только земное тело, но и вся Полнота Бытия, в понимании павликиан. Поэтому христианство, скорее всего, неточно оценивать как религию индивидуализма: воскресение и вечная жизнь вряд ли, согласно Новому Завету, мыслятся как бытие каждого христианина в отдельном и самостоятельном теле. Вместе с тем есть менее буквальные толкования учения апостола Павла. Так, В.Н. Лосский пишет: «Церковь есть тело, *поскольку* Христос – ее Глава. Церковь есть полнота, *поскольку* Дух Святой ее животворит и наполняет Божеством, ибо Божество обитает в ней телесно, как Оно обитало в обоженном человечестве Христа»⁶⁹. Христианская надежда на спасение фундаментально социальна и, следовательно, неизбежно исторична.

Христианское богословие продолжило развитие догмата о воскресении: воскресение мертвых будет всеобщим, однако одни воскреснут для вечной жизни, а другие для вечного осуждения (Ин. 5:29). Так, св. Григорий Палама говорит: «Смерть собственно состоит в отлучении души от Божественной благодати и сочетании с грехом. Это для имеющих разум смерть, которой должно избегать, это смерть истинная и страшная. Она для благоразумных ужаснее геенны огненной <...> Разлучаясь с телом (жившие по Богу) не разлучаются с Богом; по воскресении же они и телом вознесутся к Богу <...> Не удостоится этого жившие по плоти и не вступившие ни в какое общение с Богом в час исхода своего. Хотя и все воскреснут, но каждый из них, говорит Писание, в своем чине»⁷⁰.

Этапы обретения религиозного смысла жизни. Далее речь пойдет об индивидуально-физической фазе жизни человека, которую христианство считает «трамплином» в Царство Небесное. Христианин не должен считать свою земную жизнь целиком самостоятельной и самоценной. Физическая жизнь метафорически понимается как «школа», готовящая верующих, через развитие в них религиозности, к главной цели их сотворения из небытия – «жизни-в-Духе», соборном слиянии с Богом в Новом Иерусалиме. Обретение религиозного смысла целостности есть становление и повышение степени религиозности в человеке.

В многомерное понятие религиозности обычно включают: веру в Абсолют, особый опыт, соответствующие знания, культ, моменты религиозной мотивации нерелигиозного поведения (Ч. Глок, Р. Старк). «Степень религиозности, – писал Д.М. Угринович, – фиксирует уровень влияния религии на отдельную личность или определяется на основе ранжирования соответствующей шкалы, включающей несколько возможных типов личности,

⁶⁹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 118.

⁷⁰ Цит. по: Епископ Игнатий (Брянчанинов). Сочинения в 5 т. СПб., 1905. С. 119 – 121.

отличающихся по системе религиозности»⁷¹. И.Н. Яблоков считает, что мера религиозности предполагает выяснение интенсивности религиозной веры, степени религиозной информированности, уровня религиозной мотивации и частоты актов религиозного поведения⁷². По степени религиозной убежденности верующих классифицируют на: 1) безразличных; 2) колеблющихся; 3) убежденных; 4) фанатиков веры.

Ступени восхождения верующего к идеалу *soma pneumatikos* описываются по-разному и сравнивают с прорастающим зерном. Эти ступени включают в себя стадию приоткрывания истины целостности, стадию развития в себе способности приближаться к идеалу целостности и стадию зрелости. Авторы мыслят схему роста религиозности человека так: процесс становления религиозности схематически включает в себя в три последовательных этапа ее роста: а) духовного делания; б) накопления духовного опыта; в) духовного думания.

«Духовное делание» есть религиозное образование и воспитание: прозелит знакомится с символом веры, катехизисом и прочей конфессиональной информацией, развивает в себе религиозное мироощущение, учится противопоставлять свою веровательную платформу позициям инакомыслящих. Накопление духовного опыта – это превращение новообращенного в опытного религиозного человека, уже развившего в себе способности вступать в мистическую связь с Божественным миром. «Духовное думание» есть посвящение себя систематическому религиозному творчеству в качестве религиозного деятеля, монаха, священнослужителя, иконописца и т. д.; это ступень араганта, бодхисаттвы, а для христианина – единства с Христом. Опишем в этом параграфе первый этап поиска и культивирования религиозного смысла жизни – этап духовного делания.

Этап духовного делания. Судя по литературе о происхождении христианства, специфическая религиозность ранних христиан формировалась как благочестие, совестливость, а в более поздние периоды она выросла в религиозную любовь к Богу и единоверцам и закрепилась в системе обрядов. Религиозность в детях начинает воспитываться через семью и посещение храма. Детский возраст является самым подходящим в смысле привития человеку религиозности, поскольку, как гласит поговорка, «ребенок имеет душу ангельскую». Христианские церкви в течение многих веков выработали и отшлифовали соответствующие модели духовного воспитания и образования детей с учетом разных возрастных этапов. Первоначальный этап – от рождения до развития речи – связан с примерами делания родителями добра. На следующем этапе ребенок – через слово и поступки – узнает о Боге и своей конфессии. По достижении семилетнего возраста ребенок впервые приводится на исповедь в храм. С тех пор вера его крепнет, если целенаправленно

⁷¹ Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. Религия и церковь в современную эпоху. М.: МГУ, 1976. С. 127.

⁷² См.: Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979. С. 127.

продолжается его духовное воспитание и образование⁷³.

Взрослые подают пример ребенку. Если они с насмешкой относятся к обрядам и служителям культа, то тем самым убивают в ребенке веру в Бога. Не менее опасны для эволюции детской религиозности бесконечные надоедливые религиозные поучения и наставления родителей и учителей. Религиозное не должно становиться рутинным. П.Д. Юркевич предупреждает родителей: «Священное не должно делаться обыкновенным. Мысли о Боге должны лежать в глубине души, а не на поверхности ее, как сведения, которые ежеминутно должны быть применимы к потребностям жизни. Сообщаются такие мысли словом кратким, характерным, сосредоточенным. Мгновенно такое слово исторгает душу ученика из этого чувственного мира, но так же скоро дитя возвращается в этот мир, чтобы приучиться выносить его тяжести и исполнять в нем свои обязанности»⁷⁴.

Понятие духовного образования. Какова сущность системы общего образования и духовного образования в частности? Мы считаем наиболее общей и ёмкой следующую философскую дефиницию: *система общего образования есть погружение учащихся в базовые идеалы родной культуры*. Базовые идеалы суть наиболее ценные сакральные и светские образцы нашего отношения к окружающему миру, ближнему и дальнему, семье, родному и чужому народу, государству, космосу, Богу. Одна из главных проблем общего образования заключается в умении уравновесить усваиваемые человеком национальные и общечеловеческие идеалы. Ведь всякая конкретно-историческая система общего образования находится под тем или иным совокупным влиянием как этнических, так и общечеловеческих детерминант, которые подчас вступают в острые противоречия друг с другом.

В процессе представления, признания и сакрализации идеалов родной культуры огромную роль играют не только опыт и разум, но и верующее сердце людей; то, во что в одной культуре веруют как в святой идеал, может не приниматься всерьез в смежной культуре. Образованный человек есть человек не только рационально понимающий идеи и нормы своего народа, но и непременно доверяющий им, любящий их, усматривающий в них красоту. Поведение индивида культурно-нравственно, когда присущая ему интеллектуальная жажда знания помножена в нем на веру в идеалы своего этноса и на влюбленность в их красоту; в противном случае поведение индивида не отвечает в достаточной мере моральным нормам родного социума и справедливо оценивается как инородное (девиантное, диссидентствующее, еретическое и т. д.).

Обсуждая эту тему со школьными учителями, диакон Андрей Кураев напоминает им, что русская культура произросла из идеалов православия, и об этом не следует забывать, когда знакомишь учащихся с инородными религиями.

⁷³ См.: *Нагевичене В.Я.* Христианская религиозность как духовное становление личности, брака и семьи: Монография. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001. – 208 с.

⁷⁴ *Юркевич П.Д.* Чтения о воспитании. М.: Возвращение, 1865. С. 220 – 221.

тоже бесследно не проходят, – утверждает Кураев. – Ну, не все дороги ведут к Небу! Не все! Не всё то, что пишет на своем челе «духовность», даст вам Бога. «Духовность» – она и от иных «духов» питаться может. А у тех два любимых занятия. Первое – властвовать над человеком, уверяя его к вящей потехе своих собратий, что на самом деле никаких «чертей» и нет. И второе – рядиться под Христа и убеждать доверчивого поклонника, что свет болотной гнилушки и есть сияние Горнего Иерусалима»⁷⁵.

Понятие образования, следовательно, не надо упрощать до его космополитической абстракции. В своей реальной применимости оно всегда сопряжено с системой ценностей конкретного этноса (рода, племени, полиса, народа, нации). Но важно также согласовать с национальными ценностями (допустим, с идеалами реального русского православия) систему мировых ценностей (скажем, эталоны мирового христианства как виртуальной религии), что далеко не всегда получается на нашей российской практике. Система общего образования нацелена на освоение наиболее ценных сакральных и светских идеалов. Социализация человека в процессе образования имеет духовный, гуманитарный, естественнонаучный и телесно-воспитательный аспекты.

Не следует отождествлять между собой духовный и гуманитарный аспекты общего образования. Секулярный гуманизм так или иначе провозглашает человека высшей ценностью. Это учение о человеке душевном, который имеет право на индивидуальную жизнь, продукты питания, жилье, работу, семью, политическую, экономическую и иную деятельность. Духовная же жизнь человека лишь частично подразумевается в понятии гуманизма, и она требует от человека отвлечения от своей физической части ради сосредоточения на сакральной трансцендентной реальности. Отказ от своего «я» в пользу сверхчеловеческого духа плохо увязывается с атеистическим гуманизмом. Правда, существует и религиозный гуманизм, но он мало что имеет общего с исходным значением термина «гуманизм». Насколько духовность не совпадает с душевностью, настолько же различаются между собой духовный и гуманитарный аспекты общего образования человека.

Образование как освоение базовых идеалов культуры. Всякая культура состоит из: а) сакрального ядра; б) защитного пояса, предохраняющего базовые идеалы от критики и эрозии; в) ансамбля надстроечных светских идеалов⁷⁶. Образование как освоение идеалов культуры, прежде всего, зиждется на процессе обогащения души священными духовными принципами. В любой стране система общего образования покоится на некотором множестве такого рода принципов, т. е. *основополагающим аспектом образования признается, стихийно или со знанием дела, именно духовный аспект.*

⁷⁵ Кураев А., диакон. Школьное богословие. СПб.: Светл ояр, 2000. С. 368.

⁷⁶ См.: Д.В. Пивоваров. Идеал в основании культуры: стратегия общего образования // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. Вып. 1. Екатеринбург, 2004. С. 12 – 23.

В зависимости от того, какие духовные принципы государством взяты за основу, по-разному выстраивается система общего образования и соплагаются гуманитарный, естественнонаучный и телесно-воспитательный компоненты. Например, там, где политически сильна церковь, духовному образованию населения уделяется первостепенное значение. В теократических государствах объем гуманитарных и естественных наук строго дозируется, а обучение принципам «чужих» конфессий затруднено. В странах, где церковь отделена от государства, доля духовного образования в общей системе образования гораздо меньше, чем в теократиях. Там, где действует закон о свободе совести, возможен плюрализм традиционных религий, вынуждающий подчас вообще запрещать преподавание классических религий в школе и вузе. Однако этот плюрализм не отменяет обучения принципам той «секулярной религии» (культы вождя, партии, класса, народа, государства, науки, техники, денег и т. п.), которая цементирует строй жизни конкретной страны.

В дореволюционной России многие подданные получали начальное образование в церковно-приходских школах. С победой «советского язычества» его особая «духовность» была положена в СССР в основу всей системы начального, среднего и высшего образования. Православное догматическое богословие было заменено научным коммунизмом и атеизмом, а практическое богословие – историей КПСС. В иерархии видов преподаваемых знаний на первое место выдвинулись идеологические дисциплины «марксизма-ленинизма», подчинившие себе политические, экономические, естественнонаучные и гуманитарные знания. С крушением духовности «советизма» вся постсоветская система образования испытывает жесточайший кризис, идет поиск новой системообразующей сакральной связи. Когда отыщется новая духовная основа, тогда вся система общего образования в нашей стране наполнится каким-то новым смыслом.

Принципы общего образования ориентированы на идею целостности человека и сопряжены с верой в возможность всесторонне развивать его способности. При этом приходится выбирать между двумя альтернативными педагогиками. Одна из них (например, педагогика атеистического гуманизма) основана на аксиоме: «человек в целом добр, и надо дать возможность свободно развиваться всему тому, что в ребенке заложено от рождения»; отсюда, детям ни в коем случае не следует чинить препятствий и не наказывать их. Другая педагогика (например, христианская), наоборот, исходит из доктрины грехопадения человека: «чтобы не поощрять взращивания греха, корнящегося в ребенке, педагогам следует прибегать, в разумных пределах, к методам ограничения и наказания».

Поскольку человек состоит из духа, души и тела, то целостность образования заключается в гармоничном развитии заключенных в нем духовных, душевных и физических способностей. Общий смысл развитию тела и души придает дух добра. Если духовные ориентиры утрачены, то всякие иные стремления человека – например, намерения совершенствоваться в науке или технике – становятся бессмысленными. Без привития учащемуся норм духовной жизни система общего образования не способна пробудить в нем

подлинный интерес к усвоению наук о природе и обществе. Христианство учит, что любовь к другим людям и Богу есть важнейшее условие высвобождения в себе способностей ко всем (производным от онтологической любви) формам творчества – политического, нравственного, художественного, технического, научного и т. д.

Отсюда, целесообразно оценивать качество национальных общеобразовательных программ не столько по показателям прироста валового дохода нации (хотя и они важны), сколько по параметрам массового высвобождения конструктивных внутренних сил, томящихся в духовных глубинах человеческих душ. В недрах индивидуального духа рождается самая глубокая мотивация к перманентному и прогрессивному социальному изменению. Творческая природа Абсолюта отсвечивает в каждом человеке в форме какой-либо уникальной способности. От качества духовного аспекта системы общего образования зависит, останется ли эта способность учащихся скрытой или будет реализована.

В зависимости от направленности своего духовного становления воспитуемый имеет возможность превратиться либо в светоч человечества, либо в мракобеса. Куда важнее научить ребенка светлым нравственным желаниям и любви, чем просто сообщить ему *ноу-хау*, сумму специальных научно-технических знаний и фактов. Последнее дастся ему легче и скорее, если уже образовано первое, о чем свидетельствует вся история человеческого творчества. Если не достает полнокровного духовного образования (либо оно давалось формально и лицемерно), то естественнонаучное и гуманитарное обучение малоперспективно, а вместо великодушия, дара сочувствия, искренности и потребности в альтруистическом сотрудничестве произрастают жадность, жестокость, лживость и эгоизм, противопоказанные творчеству. Подавляющее большинство гениальных и талантливых людей, прославившихся научными и художественными откровениями, были религиозны, тянулись к абсолютным ценностям и имели ярко выраженные положительные духовные свойства.

Задачи духовного образования. Учет духовного аспекта в общеобразовательных программах предполагает формирование следующих убеждений:

- развитие индивидуальных способностей должно идти на пользу людям, способствовать развитию своего народа и всего человечества;

- честь и счастье человека покоятся на самоуважении, достигаемом стремлением к высоким идеалам культуры, высоким целям и морали, но не желанием богатства и власти исключительно ради эгоистической выгоды;

- совершенствование в какой-либо свободно выбранной области деятельности достижимо только при опоре на весь соответствующий опыт человечества;

- прочный успех коллективных действий обеспечивается всеобщим умением преодолевать конфликты, устанавливать дух единства и сотрудничества; такое умение приходит по мере развития личной способности

каждого человека к интеллектуальному исследованию социальных сил, ситуаций и условий;

– привитие интереса к реалистическому анализу особенностей различных форм государственного правления, законодательства и административной власти дает возможность все большему числу людей эффективно участвовать в консультациях по общезначимым проблемам и планировании широкомасштабных социальных действий.

Эти и аналогичные им требования содержатся во всех мировых религиях.

Христианство о роли интеллекта в духовном образовании.

Большинство христианских богословов, вслед за апостолом Павлом, строго различают «дух» и «интеллект». Нередко духовные и рациональные истины противоречат друг другу (скажем, идея Троицы как Единого Бога не стыкуется с математической «истиной» $1+1+1=3$). Для европейских культур характерен конфликт интеллектуализма и антиинтеллектуализма, отражающий противоречие между бытием в них философского разума и религиозной веры. И все же христианское духовное образование и воспитание стремится к согласию с научным и философским интеллектом. Со времен Климента Александрийского Церковь предпочитает антиинтеллектуализму Тертуллиана («Верую, ибо абсурдно») рационалистическую формулу Ансельма Кентерберийского «Верую, дабы понимать». Человек есть существо мыслящее, а потому стремящееся выражать свою веру в понятиях. Христиане первого столетия, выходцы из высших слоев общества, хорошо разбирались в философии и естествознании. Юстин Мученик, философ-профессионал, усматривал в христианском откровении именно завершение, а не истребление философского миропонимания. В Евангелии от Иоанна говорится, что Слово (Всеобщий Разум) — это исходный пункт интеллектуальной истории спасения.

В средневековой схоластике христианские принципы наделены статусом универсального научного знания, а богословие признано наставником наук (грамматики, риторики и диалектики; музыки, арифметики, геометрии, астрономии; и др.). Система образования обслуживает богословие, ту же цель выполняют университеты, основанные в XIII в. Лишь постепенно науки стали обособляться от теологии. Согласно Фоме Аквинскому, в образованном человеке должны быть гармонично соединены разум и вера, философия и теология, университетский и монастырский стили жизни, работа и размышление; интеллект следует подчинять целям морального-религиозного совершенствования. Субъект образования – учащийся, способный к самообразованию, поиску и открытию нового, хотя и под присмотром учителя. Эта схоластическая модель во многом предопределила дальнейшее развитие европейского образования.

В эпоху Реформации заметно возрос спрос на образование: от верующего теперь требуется умение читать Библию, и этот спрос породил всеобщее, публичное образование. Лютер доказывал, что обществу всегда нужна образованная молодежь, иначе оно лишится проповедников, юристов, писателей, врачей, учителей; поэтому власти обязаны следить, чтобы дети их подданных обучались в школах. Конфликт между наукой и теологией выявился,

когда ученые поставили под сомнение традиционное библейское мировоззрение, как это сделал, например, Галилей в 1633 году. Вместе с тем, сами принципы научного исследования Галилея вытекают из христианской идеи о совершенстве и реальности мира, сотворенного Творцом и Искупителем. В целом история христианства свидетельствует, что оно позитивно относится к философии, образованию и науке (правда, были и исключения из этого правила). Например, астроном И. Кеплер говорил, что наука прославляет Бога, а Ф. Бэкон учил, что большое знание приближает нас к Богу и является силой. Образование — продолжительный творческий процесс, имеющий целью высвободить скрытые в индивиде способности и гармонизировать в нем веру и разум. До недавнего времени наши философы-сциентисты культивировали идеал «рациональной науки», желали видеть в философии лишь строгую науку и уничтожали человекотворческие и культуросозидающие свойства религии. Настало время понять, что религия (в теистической или атеистической форме) пронизывает все отрасли культуры, в том числе философию и науку. Эмансипация философии и культуры от религии есть утопия; реальной же проблемой является выбор отечественной философией религиозной национальной идеи, в которую мы способны поверить.

Принципы христианского образования и воспитания. С одной стороны, к вере невозможно принудить, но, с другой стороны, религиозная вера все-таки постепенно прививается человеку, когда он непроизвольно или по собственной воле постоянно испытывает на себе воздействие системы духовного образования и воспитания. Под «христианской верой» (от лат. *veritas* – истина, *verus* – истинный) мы понимаем духовную способность человеческой души быть твердо убежденной в своей непосредственной связи с Иисусом Христом. Формирование христианского мироощущения у многих детей начинается еще в утробе матери-христианки. Важнейшая обязанность матери, как считают священнослужители, заключается в том, чтобы дать ребенку духовное воспитание в истинной вере, в благочестии. Мать не может забывать, что дети должны быть не только сыты и довольны, но и духовно воспитаны. Духовное воспитание начинается со знания символа веры и молитвы. Среди христиан наиболее употребительны кредо апостолов, Никейский и Афанасьевский символы веры. Кредо (от лат. *credo* – верую) – тщательная формулировка существа какой-либо веры, символ веры. Первоначально это понятие имело чисто христианский смысл, а в настоящее время нередко употребимо также в светском смысле. Кредо используют в литургии (богослужении), его повторяют вслух все присутствующие прихожане.

Вот самый краткий, апостольский, символ веры: *«Веруем в Единого Бога Отца Всемогущего, Творца неба и земли. Веруем также в Иисуса Христа, Его Единородного Сына и Господа нашего, Который был зачат Духом Святым, рожден девою Марией, Который страдал во времена Понтия Пилата, был распят, умер и был погребен, сошел в царство смерти, на третий день воскрес из мертвых, вознесся на Небо и воссел одесную Всемогущего Бога Отца, откуда вернется судить живых и мертвых. Веруем также во Святого Духа,*

Святую Соборную Церковь, собрание святых, в прощение грехов, воскресение мертвых и жизнь вечную».

Душа наша, как выразился Тертуллиан, – по природе христианка. Жизнь религии начинается с жизни души, первое чувство в сердце – это пробуждение религии, поэтому отношение к родителям есть уже религиозные отношения. По христианскому вероучению, эти благие семена в сердце посеяны самим Творцом; память и воображение ребенка усваивают истины веры, даже если его разум еще не способен их воспринять, но зато он свободен от предрассудков. Вера воспринимается не столько умом, сколько сердцем. Чистые сердца зрят Господа, чистое сердце легко принимает наставления веры, нет детей, неспособных воспринимать имя Иисуса Христа, ибо «таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19:14).

Духовное христианское воспитание прививает человеку религиозный смысл жизни как путь к Богу; тогда он не затеряется в социуме, станет благочестивым, любящим своих родителей. Детские впечатления не забывают рассказов матери о библейских героях, впитывают на всю жизнь ее притчи и нравоучения. На эти впечатления опирается набожность детей. Молитвы ребенок услышал от матери, которой доверяет. А далес доверие ребенка начинает простираться на всю его семью, мир и Бога. Как поучал Григорий Богослов: «Есть у тебя младенец? Не давай времени усилиться повреждению, пусть он освящен будет в младенчестве. Дай ему веру в Святую Троицу – сие великое и доброе охранение»⁷⁷.

Католический и православный церковные уставы требуют окрестить новорожденного. Желательно произвести выбор его имени по церковному календарю, а далее постоянно приучать ребенка к вере, упражнять в благочестии и Священном Писании. «Как при снаряжении корабля нужен кормчий, – сказал Григорий Богослов, – так и светскому человеку, обуреваемому треволнениями моря житейского, послужит кормчим то доброе научение, которое принял он в детстве»⁷⁸. Ребенку, посещавшему учебные заведения, необходимо оставаться со святыми верованиями. «Не отрини заветов матере твоея» (Притч. Солом. 1:8).

Совесть есть нравственный закон, начертанный Богом в сердцах людей. Что Бог разрешает, то и совесть внушает, а что Он запрещает, то и совесть не велит делать. Бог дал через пророка Моисея знаменитый декалог, а Иисус Христос в Нагорной проповеди сформулировал еще 9 заповедей благочестия. Детей с ними нужно постепенно ознакомить: «Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди» (Мтф. 19:17). Христианин признает императив:

⁷⁷ Григорий Богослов. Беседа 21 к эфесянам // Иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа константинопольского. В 2-х т. СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, 1991. Ч. III. С. 287.

⁷⁸ Там же. С. 290.

«Как хотите, чтобы с вами поступали, так и вы поступайте с другими. Одно из правил совести: никогда не говорить худо ни о ком. В ком нет уважения к себе, тот не имеет уважения и к другим. Правильное воспитание в себе самоуважения основывается на следующей посылке: «Я хороший, но это – от Бога; Господь ждет меня достойного, и я буду мудр, чистосердечен и добр». Кто уступает, тот больше приобретает. Мало делать добро, надо искать случая его сделать. Зависть и месть опасны для души: «Кто роет яму, тот упадет в нее...» (Притчи. 26:27).

На страже совести духовного человека, по церковному учению, стоит страх Божий. «Страх Господень – ненавидеть зло» (Притчи. 8:13). Значит, надо воспитать у детей эту духовность: «Придите, дети, послушайте меня: страху Господню научу вас» (Псалтирь. 33:12). Дети должны хорошо знать, что, согрешая против Бога, они губят себя и что нужно иметь страх Божий для сохранения своей души и высоко нравственной жизни. Св. Василий Великий учил, что без страха Божия нельзя сделаться ни знающим, ни благоразумным, ни добрым – в нем ключ ко всему.

Святые отцы говорят, что память смертная необходима нам, как хлеб. «Когда человек думает, помнит о смерти, – пишет игумен Авраам (Рейдман), – он тем самым мобилизуется, заставляет себя к ней готовиться и гораздо более внимательно относится к своей жизни, чем бы он ни занимался, какой бы образ жизни ни вел. <...> Таким образом человек, упражняющийся в этой великой добродетели – памяти смертной, по-настоящему, действительно готов к Страшному Суду...»⁷⁹. Важное значение святые отцы придают аскезе воздержания. Через аскезу поста человек уподобляется бесплотным силам и показывает свое произволение. Войдя в смысл поста, например, в пятницу, верующий будет думать: «В этот день Христос был распят. Ему не давали пить даже воды, а напоили уксусом. И я сегодня целый день не буду пить воды». Поступая так, человек почувствует в себе радость большую, чем тот, кто пьет самые лучшие прохладительные напитки.

Наши таланты и способности суть дар Божий, ими нужно пользоваться, приумножать их: «Ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мтф. 25:29). Не следует жить в праздности и лени, так как мы теряем время для творения добра: «Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым» (Притчи. 6:6). В Евангелии любовь к богатству называют «мамоной». Кто любит деньги, жаден и скуп, тот забывает Бога и будет лишен Царствия Божьего. Надо приучать детей жить без излишеств и отдавать предпочтение вещам духовным:

⁷⁹ *Игумен Авраам (Рейдман). Беседы о духовной жизни. Ч. 4. Екатеринбург: Изд-во Ново-Тихвинского женского монастыря, 2001. С. 4.*

«Собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут» (Мф. 6:20).

Страсть есть отсутствие добродетели, естественно присущей душе, либо нарушение той или иной заповеди. При изучении темы борьбы со страстями дети узнают, что число страстей бесконечно, но главными являются: гордость, тщеславие, уныние, печаль, сребролюбие, гнев, блудная страсть и чревоугодие. Ребенка важно научить тому, в каких случаях лучше смолчать из любви к ближнему, а когда надо сказать правду. Большое внимание следует уделить воспитанию в детях милосердия, включающего в себя служение больным, утешение печальных, благотворение. Необходимо научить детей терпению, кротости, умению искренно прощать обиды: «Терпением вашим спасайте души ваши» (Лк. 21:19). Важные добродетели – уединение и ограничение себя в общении с людьми, чтение духовных книг и наставлений, участие в богослужениях, исповедь перед священником в грехах

Церковь требует, чтобы образцовая христианская семья представляла бы собой *домашнюю церковь*. Члены семейства, их домочадцы или слуги соединены не только кровными узами и обитанием под одной крышей, но, прежде всего, единой верой во Христа. Они принадлежат к единому церковному союзу с его священноначалием. Для них дорого не столько плотское родство и житейская близость, сколько духовное родство с Господом Иисусом, основанием которого послужило послушание Слову Его. Но домашняя церковь не имеет права разрывать союз со Вселенской Церковью, поэтому лучше бывать на общих *церковных собраниях*. Вера в Бога, поставленная во главу христианства, обретается через воспитание и общение с единоверцами.

Особое место в системе религиозного воспитания играют священная клятва и проклятие. Клятва приобщает индивида к религиозной общности, придает его жизни ощущение истинности и магически соединяет его с культовым объектом. Напротив, проклятие отсоединяет проклинаемого человека от общины, накладывает на его убеждения печать ложности и разрывает его связь с сакральной реальностью. В традиционных культах клятва всегда связана с образом божества. Так, древние греки и римляне клялись Зевсом (Юпитером) и другими богами, а христиане клянутся Богом, Иисусом Христом, девой Марией, святыми. Для религиозной публичной клятвы характерен особый ритуал, она часто сопряжена с каким-нибудь предметом (жертвенным животным, священной книгой и т. п. – на них приносят клятву). Антипод сакральной клятвы — религиозное проклятие, т. е. торжественное осуждение клятвопреступника, например, объявление ему в церкви «великого отлучения», анафемы. «Сакральное, божественное – это сверхчувственная природа клятвы и проклятия, – пишет С.И. Орехов. – Здесь воплощаются основные мировоззренческие установки религиозного сознания. Бог выступает и наблюдателем, и свидетелем принесения клятвы, и конечной целью, во имя

которой она свершается, и той грозной силой, которая должна покарать клятвопреступника: от его имени будут предавать анафеме»⁸⁰.

Церковь требует соблюдения конфессиональной дисциплины. Отношение верующих к своей церкви может быть разным – строгим и либеральным. Конфессионализм (исповедование) описывается как строгий образ мысли и поведения, неукоснительно отвечающий всем догматам, обрядам и уставам своей церкви. Ортодоксальности и консервативности конфессионализма противоположен либерализм, который иногда принимает формы модернизма или индифферентизма в области религии. Внецерковная и внеконфессиональная религиозность – одна из реалий религии. Сегодня она особенно широко распространена в мире. Осознание феномена внеконфессиональной религиозности позволило Канту противопоставить веру и конфессиональную традицию. Различие истинной религиозной веры и конфессионализма может быть наглядно показано на примере Иисуса Христа, творящего добрые дела в святую субботу и осуждаемого за нарушение дня покоя фарисеями и книжниками, неукоснительно чтящими каждую букву Торы. Так что иногда подлинная связь с Богом входит в противоречие с конфессионализмом и церковным уставом.

Важное место в христианском воспитании отводится разоблачению ересей (греч. *airesis* – выбор, избранный образ мыслей). С христианской точки зрения, «ересь» есть сознательное и преднамеренное уклонение от ясно выраженного христианского догмата и выход из церкви. Ересь отличается: 1) от схизмы (раскола), т. е. от выхода из прежней религиозной организации из-за разногласий с ней относительно обрядов; 2) от непреднамеренных ошибок в догматическом учении вследствие нерешенности тех или иных вопросов самой церковью (например, у Оригена). Источниками ересей в раннем христианстве были: а) стремление внедрить в христианское учение идеи иудаизма, зороастризма или язычества (монтанизм, манихейство, монархиане, субординационисты и др.); б) желание обосновать христианство методами рационализма и диалектики (например, арианство); в) теологическая самостоятельность христианских учителей, не основывающаяся на церковных постановлениях и Предании. Церковь борется с ересями, опровергает и побеждает их, а еретиков иногда предаёт отлучению.

Антиномическая педагогика. Какими педагогическими методами лучше всего достигать главной цели религиозного образования и воспитания? Основными принципами христианского образования обычно считаются: личностное отношение между учителем и учеником, приоритет духовного над материальным, ощущение сотварности с природой и др. Б. Ничипоров и А.А. Остапенко предлагают строить христианскую педагогику на основе антиномизма, органически присущему православному богословию. Ведь, по Флоренскому, «истина есть антиномия». Такая педагогика способна соединять в себе достоинства научной рациональности и чувственной импровизации искусства. Догматами системы духовного образования могут быть следующие

⁸⁰ Орехов С.И. Клятва и проклятие как элементы религиозного культа // Отношение человека к иррациональному. Свердловск, 1989. С. 213.

антиномии: 1) власть и безвластие педагога, свобода и послушание ученика; 2) вселенское и местное; 3) традиционное и инновационное; 4) молчание и назидание; 5) романтизм и реализм духовника; 6) интеграционность (цельность) и дифференцированность (частичность) подходов и т. д.⁸¹.

Общая методология христианской педагогики достаточно широко освещена, например, в русской православной литературе⁸².

Говоря о «духовном делании» (воспитании ребенка в семье), богословы особо подчеркивают, что опасно для ребенка откладывать «на потом» религиозное воспитание, ибо тогда ученика ждут заблуждения, пороки и обман. Сердце должно быть против этого вооружено страхом Божиим, чтобы не увлечься влиянием зла, устоять от падения. Здесь выручат истины святой веры, чувство благоговения перед Всевышним. Слишком небрежно данное в детстве наставление в вере не будет иметь спасительного действия на душу. Душа, не воспитанная с детства «быть христианкой», легко поддается сомнению. Если же с детства была благоговейная любовь к предметам веры, она объяснила бы для ума решение многих вопросов, чему существуют в истории множество подтверждений. Церковь считает, что религиозное воспитание должно быть основным, а светское – дополнительным.

Подчас высказывается мнение, будто религиозность формируется только в детях с достаточной способностью к пониманию и усвоению веры Христовой. На это можно возразить, что никто не в силах целиком объять мудрость Писания. Даже самые образованные умы не могут постигнуть всю глубину догматов веры Христовой о Святой Троице, воплощении Сына Божьего и др. Религиозные догматы постигаются не столько умом, сколько сердцем: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). В Новом Завете детская вера признается образцом истинного и единственно правильного отношения к божественному миру: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное. Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве небесном» (Мф. 18:3 – 4). Для истинного блага народной жизни важно не то, чтобы внушить ребенку какую-нибудь премудрость из области естествознания или научить искусству извлекать из природы пользу для временной жизни человека на земле, но чтобы просветить его светом правильного понимания и оценки человеческих действий, добрых и злых, возпламенить любовью к добрым поступкам и отвращением от злых.

⁸¹ См.: Б. Ничипоров, священник. Введение в православную психологию. М.: Школа-пресс, 1994; Остапенко А.А. Антиномии как принципы православного воспитания или основания догматической педагогики // Ученые записки. Т. III. Религиоведение. Вып. 3. Орел: Орловский госуниверситет, 2005. С.59 – 65.

⁸² См.: Зеньковский В.В. Педагогика. Париж-М.: Свято-Тихонов. Богосл. ин-т, 1996; Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Свято-Владимирское Братство, 1993; Куломзина С.С. Наша Церковь и наши дети. М.: Мартис, 1993; Православная культура в школе. М, 2003; Шестун Е., прот. Православная педагогика. М., 2002.

Религиозное воспитание должно быть не только уделом родителей и церквей. Государство тоже заинтересовано в формировании в своих гражданах: а) любви к Родине, родной природе, своему народу, человечеству; б) стремления к добродетели, противлению злу, почитанию старших и помощи младшим; в) милосердия, чувства долга, чести, порядочности и др. Поэтому наше государство, соблюдая требования законов о свободе совести и об отделении церкви от государства, тем не менее, должно косвенно способствовать целям совершенствования религиозно-нравственного образования и воспитания россиян.

§2. Роль религиозного опыта в развитии духовной целостности христианина

Гипотеза о непосредственном знании. Опыт. Религиозный опыт. Джемс о религиозном опыте. Отто о чувстве священного. Шелер об опыте харизматов. И.А. Ильин о религиозном опыте. Понятия эзотеризма и мистицизма. Проблема средоточия связи с Богом. Рационализм. Волюнтаризм. Сентиментализм. Синтез. О накоплении христианином духовного опыта. Чудотворение. Таинства. Тайна исповеди.

При современной социальной ориентации государства на возрождение России через Русское Православие, с увеличением количества монастырей, вновь появляется интерес к духовной жизни, духовному опыту, религиозному опыту. А люди, скрывающие свои «богодухновенные» способности и страшившиеся о них говорить до последнего времени (ибо такие люди чаще всего проходили вынужденное лечение в психиатрических больницах), стали их по-своему осмысливать и искать себе подобных, делиться впечатлениями, полученными в результате духовного опыта между собой, но не со всеми. Общественное мнение еще не готово осмыслить и признать реальность духовного и религиозного опыта. Обществу не просто перейти из состояния массового атеизма и материализма вновь к религиозному миропредставлению.

Гипотеза о непосредственном знании. Можно с достаточными основаниями предполагать, что у человеческой души есть априорная способность непосредственно проникать в глубины («четвертое измерение») вещей, в том числе – в сущности предельных целостностей бытия, и мгновенно постигать их смыслы. Эту таинственную, мистическую, способность души именуют «интуицией». В нее глубоко верят, например, платоники, но категорически не признают большинство атеистов-сенсуалистов. Те, кто все-таки признает реальность интуиции, различают интуицию научную, религиозную, художественную и т. д. Одни авторы относят всякую интуицию в первую очередь к мистическим способностям ума («интеллектуальная интуиция»), другие – к необъяснимому умению принимать мгновенные решения («интуиция воли»), третьи – к загадочным свойствам внутренних чувств (эмотивно-сентиментная интуиция).

Религиозная интуиция есть мистическое ядро (эссенция) религиозного опыта. Под мистической сущностью религиозного опыта мы предлагаем понимать совокупность умений и навыков человеческой души входить в непосредственную связь с Абсолютом. В книге У. Джемса «Многообразие религиозного опыта» мистическая религиозная интуиция описана через свойства неизреченности, кратковременности и пассивности ее получения.

Религиозный опыт очень мало похож на обычный внешний чувственный опыт. Последний имеет дело с ограниченными материальными вещами окружающей среды, а первый – с беспредельным Абсолютным Духом. По П. Тиллиху, объектом религиозного опыта являются не конкретные предметы, а «бытие как таковое». Религиозный опыт имеет имманентную духовную природу и реализуется не в ансамбле сенсорных чувственных образов (англ. *sensations, representations*), а в форме внутренней чувственности (англ. *feelings*), «общего чувства» (П.Д. Юркевич).

Этап роста индивидуальной религиозности в православии называют «встречей с Богом», приобретением духовного опыта откровения. О нем, во-первых, говорят как о «кенозисе» (снисхождении Бога к человеку), а во-вторых, как о «теозисе» (обожении человека по благодати). Церковь умело пользуется этими методами привития духовного опыта верующим. Через священное чувство тяготения к Богу сакрализуется любовь человека к человеку. Подвижник IV в. авва Дорофей пояснил этот феномен следующей аналогией. «Представьте себе круг, и в центре его Бог. От окружности круга люди стремятся к Богу. Пути их жизни — это радиусы от окружности к центру. Поскольку они, идя по этим путям, приближаются к Богу, постольку они делаются ближе друг к другу в любви своей, и поскольку они любят друг друга, постольку они делаются ближе к Богу»⁸³.

Кратко определим общее понятие опыта, затем рассмотрим представления о религиозном опыте в феноменологии религии, обсудим понятия эзотерического и мистического, а также вопросы о средоточии связи души с Абсолютом и способах накопления христианином духовного опыта.

Опыт. Греческий термин «пейр» (в словах *апейрон*, *эксперимент*, *пират* и т. д.) означает доступный испытанию, наблюдению через органы чувств. Эмпирия (*empeiria*), т. е. внешний чувственный опыт — это такое целенаправленное восприятие окружающего мира, благодаря которому внешние предметы отображаются в человеческом сознании в виде суммы чувственных образов. Соответствующий английский термин «experience» (опыт) явно демонстрирует латинскую этимологию: «ex» — внешний, «per» (*perimetre*) — периметр, окружение, среда, «ense» (греч. *ont*; лат. *ens, entia*) — бытие. Философия эмпиризма, как известно, признает источником всякого познания и открытия только перцептуальный опыт, а происходящие из опыта концептуальные формы (понятия, теории) считает верифицируемыми исключительно чувственными данными. Опыт символизируется, выражается в языке и нуждается в теоретической интерпретации.

⁸³ Цит. по: Лодыженский М. В. Свет незримый. Петроград, 1915. С. 234.

В узком смысле термином «опыт» обозначают только научный опыт. В научном познании в сферу «эмпирического» входят наблюдение и эксперимент, позволяющие систематически получать и аккумулировать факты. Методами первичного обобщения фактов и формулирования эмпирических закономерностей служат индукция, аналогия, практическая проверка и т. д. В широком смысле опыт есть единство практических умений и знания фактов. «Опыт есть все то, что происходит с человеком в его жизни и что он сам осознает»⁸⁴. Исходя из этой широкой дефиниции выделяют столько разновидностей опыта, сколько существует разных форм общественного сознания: политический опыт, нравственный опыт, научный опыт, художественный опыт, религиозный опыт и пр. Помимо того различают практический и духовный опыт индивидов или социальных групп.

Гегель считал духовный опыт высшим принципом самопознания и называл его «мышлением о мышлении». В зависимости от характера устремленности человека к своему идеалу духовный опыт подразделяют на: а) психологический; б) теоретический; в) гностический; г) мистический; д) религиозный. В понятии *религиозного опыта* обычно мыслят именно духовное следование человека за Богом, а не сумму практических конфессиональных умений (таких, как входить в храм, ставить там свечку, осенять себя крестным знамением и т. п.). Поскольку понятие «практического религиозного опыта» в религиозном ведении редко употребляемо, условимся – в целях сокращения длины выражения «духовный религиозный опыт» – употреблять далее термины «религиозный опыт» и «духовный религиозный опыт» как синонимы.

Религиозный опыт. Все мировые религии имеют внешнюю и внутреннюю стороны своего развития, видимую и скрытую. Внешняя сторона религии представлена догматами и мифами, преподносимыми публично всем, вошедшим в культ и суеверия. Внутренняя история развития религии – скрытая ее сторона – представляет собой глубокую познание, тайное учение, оккультную деятельность великих Посвященных, пророков, реформаторов, которые создавали живой дух религии, творили духовный опыт, передавали его своим ученикам, посвященным. Эта сторона религии связана с Большими и Малыми мистериями (Пифагор, Платон и др.).

Религиозный опыт: 1) в философском смысле – сумма переживаний, осознанных сквозь веру в Абсолют и ценных для религиозного мировоззрения; 2) навыки, усердие и искусственность в религиозной жизни (молитвы, пост, аскеза, умерщвление плоти, подчинение дисциплине, покаяние, исповедь, включая опыт прощения и добродетели. Он имеет в себе нементальное, паралогическое, непредсказуемое. Такой опыт для испытывающего его сопряжен с кратковременными (от одного до двух часов) состояниями интуиции: экстаза, видений, транса, озарения, причем открывающаяся истина оценивается как максимально достоверная. Эти состояния воспринимаются как открытие высшего смысла бытия и собственной экзистенции, как просветление

⁸⁴ Философский словарь / Под ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. М: Республика, 2003. С. 321.

души, радость, высшее блаженство. Религиозный опыт переживается как выход за эмпирическое пространство и время.

Фома Аквинат говорил о нем как об «экспериментальном познании Бога». К.Г. Юнг заявлял, что религиозный опыт имеет абсолютный характер, не подлежит никакому дискутированию; обладающий этим опытом обретает сокровище, которое приносит в его мир уверенность. М. Бубер описал религиозный опыт как особое отношение между Я и Ты: в любом «Ты» присутствует Бог как «Вечное Ты». В суждениях о смысле и цели жизни всегда есть прямой или косвенный религиозный момент. Он связан либо со столкновением с Божеством, либо с предчувствием в мире сакрального и праведного. Тогда весь предшествующий земной опыт получает освещение религиозным опытом. Атеисты, сводящие религию и ее объект к сугубо фантастическому отражению земных реалий, отрицают факт религиозного опыта. В отличие от марксистов, философия лингвистического анализа (Л. Витгенштейн и др.) признает реальность религиозного опыта, но редуцирует ее к практике функционирования религиозного языка в конфессиональной общине.

В самой полной мультимедийной «Британской энциклопедии» есть десятки статей о религиозном опыте⁸⁵. В них говорится, что этот особый опыт включает в себя: а) изумление перед бесконечностью мирового порядка; б) трепет и чувство тайны от ощущения сакрального; в) чувство зависимости от скрытых сил Божества и законов природы; г) чувство вины и веру в сверхчеловеческое правосудие и прощение. Так или иначе, *суть религиозного опыта трактуется как навык непосредственного соприкосновения с Абсолютом*. Его надо отличать от нравственного и художественного опыта, поскольку он связан не с оценками человеческого бытия, а с поклонением Божеству.

В работах «Кризис западной философии» и «Критика отвлеченных начал» В.С. Соловьев утверждает, что религиозный опыт имеет интуитивно-мистический характер и служит абсолютной опорой для опознания истины. По его мнению, этот опыт обладает нерушимой цельностью и конкретностью; любая попытка отделить в нем главное от второстепенного приводит к его распаду на абстрактные элементы, в каждом из которых уже не присутствует истинно сущее. Только схватывание непосредственной конкретной целостности всего бесконечного содержания внутреннего опыта — его всеединства — представляет собой, по Соловьеву, тот уникальный пример акта познания, когда познающее полностью совпадает с познаваемым, и познание, вне всяких сомнений, обладает истиной.

Ю.А. Кимелев верно подмечает: «С нашей точки зрения, религиозный опыт может иметь «свидетельскую ценность» только при условии, что это действительно автономная сфера опыта, при условии, что он принципиально отличен от всякой метафизики, в том числе религиозной, что он представляется

⁸⁵ См.: Religious Experience // Encyclopedia Britannica. CD 2000.

как сугубо спонтанный, уникальный и независимый способ отношения к бытию или к трансцендентной сфере»⁸⁶.

Как же себе представляли религиозный опыт классики христианской теологии и религиозной философии? Характеристику религиозного опыта как особую мистику личного контакта с Богом можно обнаружить в книгах средневековых мистиков. В XIX–XX веках о нем немало сказано Ф. Шлейермахером, У. Джемсом, Р. Отто, М. Вебером, И.А. Ильиным, М. Элиаде и др. Так, Шлейермахер (1768–1834) превращает *понятие религиозного опыта как внутреннего чувства бесконечного* в предмет феноменологии религии и раскрывает его, во-первых, как абсолютную объективную реальность, во-вторых, как безусловную святость, проявляющуюся во множестве форм, в-третьих, как прирожденную человеческой душе тоску по бесконечному. Бесконечное мы внутренне видим в конечном и благодаря конечному.

Джемс о религиозном опыте. Особое распространение понятие религиозного опыта получило после опубликования в 1902 году книги американского философа, основателя прагматизма У. Джемса (1842–1910) «Многообразие религиозного опыта». Джемс ввел понятие личной религии, под которой подразумевал такие переживания отдельной человеческой личности, в которых она чувствует себя причастной к высшей истине. В его концепции феномен религиозности человека получает прагматическое оправдание: религия не «пропасть бессмертия», а практический постулат, витальная гипотеза, продукт свободного выбора.

Принцип «воли к вере» позволяет человеку совершать выбор на эмоциональных основаниях, когда рациональные основания отсутствуют. Сама вера в истинность некоторого положения может сделать его истинным, а вера в «факт» может способствовать возникновению такого факта. «Предположите, например, что, взбираясь на гору, вы очутились в таком положении, что можете спасти себя, только сделав отчаянный прыжок; верьте в то, что он удастся, и ноги ваши сами собой повинуются вам»⁸⁷. «В зависимости от нашей веры сам Бог, быть может, становится все живее и реальнее»⁸⁸. Наша жизнь такова, какой мы ее создаем своей верой. Поэтому на вопрос о смысле жизни прагматизм дает оптимистический ответ: не жалуйся, а верь в удачу и уверенно действуй! Истинность знания определяется его полезностью для успеха наших поступков. Джемс утверждает, что мы реально имеем дело со всем тем, что переживаем в своем опыте. Наш опыт есть «поток «сознания», он никогда не дан нам как нечто определенное. Все объекты познания формируются нашими личными познавательными усилиями. Религиозный человек наполняет верой все, что ни делает, и в самом малом деле усматривает множество возможностей. Личный контакт с Абсолютом радикально меняет характер индивида, расширяет область воспринимаемого, открывает в сфере рационального новые измерения.

⁸⁶ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. С. 112.

⁸⁷ У. Джемс. Зависимость веры от воли. СПб., 1904. С. 28.

⁸⁸ Там же. С. 69.

Личная религия есть такое состояние души, которое Джемс определяет как «обновленное сознание», «обращение», «второе рождение человека». По Джемсу, самым интенсивным моментом религиозного чувства является его ядро – мистический опыт, мгновенное озарение, в котором не участвуют воля и разум и который не контролируется «полем сознания» человека. Джемс ярко описывает людей, достигших состояния «обращения» и вступивших в интимную связь с Высшим Началом.

Религиозное чувство возвышенного – это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о «присутствии сверхъестественного». Сакральное проявляется через благочестивое поведение людей. Благочестие — обусловленность настроения и поступков человека представлением о присутствии или действии всемогущей силы. В конечном счете, Джемс приходит к следующим выводам.

1. «Мистические состояния, достигшие своего полного развития, являются абсолютно авторитетными для тех лиц, которые их испытывают.

2. Для лиц не переживших мистического опыта, чужой мистический опыт лишен той авторитетности, которая заставляла бы их принимать без критики все мистические откровения.

3. Мистический опыт подрывает авторитетность не мистического или рационалистического сознания, основанного только на рассудке и чувствах. Он показывает, что последнее представляет собой только один из видов сознания. Он устанавливает возможность существования истин другого порядка, которые являются для нас несомненными истинами, поскольку соответствуют нашей внутренней жизни»⁸⁹.

Отто о чувстве священного. Рудольф Отто (1869–1937), один из основателей феноменологии религии, в своей книге «Das Heilige» (1917) связал религиозный опыт с переживанием священного. «Как таковое, – пишет Отто, – священное содержит в себе совершенно своеобразный момент, ускользающий от рационального, а потому оно, как *arretion*, *ineffabile*, само по себе недоступно для понятийного постижения»⁹⁰. Сакральное есть безусловно Иное. Оно духовно, совершенно, самодостаточно, вечно, трансцендентно и сверхчувственно. Оно едино, целостно, неделимо, дано людям априорно. Оно надличностно, иррационально и табуируется как высшая ценность. О нем остается либо молчать, либо обозначать его такими особыми метафорами. Тем не менее «священное» все же частично рационализируется в процессе эволюции религии.

Если из чувства священного вычлесть рациональный и моральный моменты, рассуждает Отто, то в религиозном опыте останется «нуминозное» (от лат. *numen* – божество, божественное начало), составляющее предмет

⁸⁹ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб.: «Андреев и сыновья», 1992. С. 336 – 337.

⁹⁰ Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha, 1927. S 5.

мистического религиозного опыта. В «нуминозном» есть четыре грани: а) чувство тварности; б) тайна, повергающая в трепет; в) восхищение; г) безусловная ценность. Сакральное не поддается человеческому управлению и требует поклонения себе. Религия развивается по своим собственным законам благодаря нуминозному, составляющему ее сущность. Нуминозное чувство есть переживание божественной тайны. Чувство нуминозного уникально, всецело автономно, не выводимо ни из какого другого чувства, не способно «развиваться» из другого. М.А. Пылаев комментирует концепцию Отто о нуминозном так: во-первых, ощущение нуминозного это исключительное религиозное чувство, во-вторых, «нуминозное» обозначает некоторую изначальную данность (первую реальность), которая позднее приобретает рассудочно-дискурсивную определенность в названиях священных существ различных религий⁹¹.

Шелер об опыте харизматов. В книгах Макса Шелера (1874–1928) «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916) и «О вечном в человеке» (1921) концепция религиозного опыта получает дальнейшее развитие в духе феноменологии Э. Гуссерля. По Шелеру, божественное по своей природе есть абсолютно сущее и священное; оно в той или иной степени проявляется на всех уровнях природы, человеческой души и общества. Все религиозные традиции своими корнями, прежде всего, уходят в религиозный опыт харизматических личностей, основавших конкретные религии. Позитивное откровение священного вербально выражается «священным человеком» (Heiliger) – различными типами *homines religiosi* (колдуном, магом, провидцем, мудрецом, пророком, законодателем и судьей, царем и героем, священником, спасителем, искупителем, посредником, мессией и, наконец, Богочеловеком). Таким образом, личностный религиозный опыт Вебер классифицирует по уровням и степеням.

И.А. Ильин о религиозном опыте. Иван Ильин (1883–1954) рассматривает религию, прежде всего, как религиозный опыт. «И если различать в человеке дух, душу и тело, то и в религиозном опыте, – пишет русский религиозный мыслитель, – должен обнаружиться этот тройной состав: внутреннейшей «силы», психической «среды» и внешней включенности в вещественный мир. И если человеку дано быть на земле «субъектом» и «личностью», то и религиозный опыт должен обладать всеми условиями и опасностями «субъективизма» и всей свободой и ответственностью личного начала»⁹². Религиозный опыт происходит от духа, представляет собой духовное состояние. Он у всех людей самобытен, своеобразен и сопряжен с уходом человеческой души в «одинокость». «Религиозный опыт, – говорит Ильин, – начинается с верного обретения своей собственной духовности, своей лично-духовной самосутности в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве. Сущность религиозного опыта состоит в обращении к Богу; но именно обращение к Богу делает человека духом. <...> Все это можно было бы свести к кратчайшим

⁹¹ См.: Пылаев М. А. Феноменология религии Рудольфа Отто. М., 2000. С. 19.

⁹² Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарог», 1993. С. 41–42.

формулам: религиозный опыт родится из свободной любви к Совершенству; в основе каждой духовной религии лежит благоговение перед Священным, живое чувство ответственности и свободное приятие предметно-верного ранга. С этого все начинается. Это суть необходимые условия»⁹³.

Религиовед Мел Томпсон пишет: «Благодаря религиозному переживанию человек может увидеть жизнь с новой точки зрения. Будда сказал, что тело подобно морской пене, <...> чем глубже религиозность человека, тем больше ему открывается аспектов жизни, обладающих качеством самотрансценденции. <...> верования и религии продолжают существовать не потому, что их подтверждает какое-то интеллектуальное обоснование, а потому, что люди испытывают в них необходимость. Следуя аргументации Уильяма Джемса, мы утверждаем: верования действительны не потому, что верны, а верны потому, что действительны. Разумеется, религиозный опыт остается личным делом до того момента, пока его не попытаются описать»⁹⁴.

Понятие эзотеризма (от греч. esoterikos – направленный вовнутрь, скрытый). Повторим, религиозный опыт прикосновения к Абсолюту сопряжен с таинственностью, невыразимостью, секретностью. В этом аспекте он раскрывается через понятие эзотеризма, определяемое как нечто известное только особо посвященным, скрытое, неясное, запутанное. В философии античной Греции эзотерическим называли учение, которое передается из уст учителя в уста избранных учеников. Например, пифагорейские истины, дошедшие через Платона до александрийских неопифагорейцев, имели своей целью пронизать дух и душу ученика нерационализируемой мудростью. Эзотеризм противоположен экзотеризму (от греч. ecsoterikos – направленный вовне, внешний) – профанному, постороннему, открытому непосвященному, общепонятному и общедоступному), т. е. знанию, доступному всем и имеющему публичный статус. В любом более или менее глубоком религиозном учении существуют взаимодополняющие друг друга моменты эзотеризма и экзотеризма – подобно тому, как дополняют друг друга дух и буква учения, сущность и явление, ядро и скорлупа ореха.

Эзотеризм трудно распознаваем и находится в глубине храмов, в замкнутых обществах, среди отшельников в пещерах, а также пророков, которые не доверяли пергаменту и даже иногда своим ученикам. Эзотерики скрывали свои тайные знания, полученные в состоянии особого экстаза. Их историю нужно разгадать, это – история единой всемирной вечной Религии, полученная в духовном опыте. Она доступна пока только Посвященным. Известны семь основных принципов эзотеризма: ментальность, соответствие, всеобщее движение и вибрация, полярность, ритм, причинность, двойственность. Идеи эзотериков о соответствии между явлениями и законами трех миров (духовного, умственного и физического), о полярности (о раздвоении единого на противоположности и единство этих

⁹³ Там же. С. 54, 60

⁹⁴ Томпсон М. Философия религии. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 59 – 63.

противоположностей) и о том, что «Все есть Ум», восприняты многими философскими течениями.

Древнегреческим философским учениям предшествовали религиозные мистерии, тайные действия; так, мисты клялись не разглашать того, что им было открыто во время элевсинских мистерий. Эзотеризм связан, во-первых, с запретами на разглашение секретов ремесла, науки, искусства, религии, мистической философии, а во-вторых, с запретами на обучение посторонних устной или письменной символике тайной доктрины. Низший уровень эзотеризма – тайна, воспринимаемая в молчании. Средний уровень – то, о чем запрещено говорить. Высший уровень – то, о чем трудно говорить из-за объективной невыразимости самых глубоких истин. Эзотеризм сопряжен с постижением предельных сущностей бытия через такие способности духа, как вера, совесть и мистическое прозрение. Эзотеризм не обязательно носит религиозный характер.

Мистицизм. Мистика (от греч. *mystikos* – таинственный, закрытый), мистерия и мист – понятия, описывающие доступ человека к самому сокровенному и святому. Слово «мистика» ныне подобно чемодану, туго набитому всякой всячиной. Л. Витгенштейн отмечал: «Существуют явления, которые невозможно выразить с помощью слов. Они проявляются сами. Это и есть мистическое»⁹⁵. Некоторые скептики усматривают прямую связь между мистицизмом и галлюцинациями, истерией и экстазом (пример: «говорение на языках» в церкви пятидесятников); по их мнению, многие религиозные люди больны и утратили психическое равновесие.

Мистицизм есть религиозно-философская концепция, обосновывающая возможность прямого знания трансцендентной реальности. В более узком смысле под «мистическим» понимают опыт личного общения с Богом, экстаза от подлинной встречи человека с Абсолютом, религиозную практику единения с Полнотой Бытия. Понятие мистического постижения бытия противоположно понятию освоения мира через образы – эйдосы, идеи, идеалы, сенсорные восприятия, понятия, знаки, символы или модели. Практика мистицизма основана на разнообразных системах психотехники, упражнений и медитации (йога, гипнотическое сосредоточение ума на простейших фигурах и символах, на повторениях сочетаний слов и т. п.).

Б.П. Вышеславцев в «Этике преображенного Эроса»⁹⁶ находит в человеке «семь онтологических ступеней» и указывает особую ступень, с которой начинается мистическое познание. Человек есть: 1) физико-химическая энергия; 2) живая клетка; 3) психическая энергия, образующая коллективно-бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается идеальная душа; 4) лично-бессознательное; 5) сознательная душа, воспринимающая и оценивающая все лишь в соответствии к витальному центру сознания; 6) духовное сознание, дух, духовная личность, и в этом своем качестве человек есть строитель и носитель культуры; 7) последняя глубина в

⁹⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 522.

⁹⁶ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.

человеке, самость, которая метафизична и метапсихична; только Откровение и мистическая интуиция указывают на эту предельную глубину.

Объект познания в мистической когнитивной ситуации трудно определить. По этой причине люди часто не желают высказываться на религиозные темы. Задавая вопрос, что такое христианская мистика с гносеологической точки зрения, Н.В. Бряник пишет: «По оценке Хёйзинги, напряженная мистика означает возврат к доинтеллектуальной душевной жизни. Ведь мистический опыт связан с прекращением всякого умственного действия. И тогда – все имеющее отношение к культуре утрачивается. Исчезают все имена и все знания. Мистический опыт – это парадоксальный путь познания Божественного – через *неведение*. <...> Мистический опыт – это не отказ от знания вообще, а высшее знание. Это абсолютное и блаженное незнание, так как оно превосходит все объекты человеческого знания, <...> такое познание можно уподобить молчанию»⁹⁷. И все-таки кое-что о мистическом опыте удастся выразить на общепонятном языке.

Своими корнями мистицизм уходит в древние религии, и сегодня его суть по-разному толкуется в религиозных системах и в теологии. Пантеисты индуистского и буддийского толка говорят о мистическом как слиянии человека с безличным Абсолютом, причем только по воле последнего. В системах теизма «мистическое» раскрывается как диалогическое общение верующего с личностным Богом (лицом к лицу), причем это «общение» обусловлено не только волеизъявлением Бога, но также свободой воли верующего. Развитию мистицизма способствовали индуизм (веданта), даосизм, пифагореизм, платонизм, а в современной внеконфессиональной сфере – теософия и антропософия. Сильны были мотивы мистицизма в раннем христианстве, гностицизме, манихействе, суфизме, каббале, исихазме. Иногда мистицизм становился формой свободомыслия – протеста против церковной и социальной иерархии. Не следует путать мистическое с необычными явлениями (призраками, левитацией и т. д.), с любыми невнятными видениями и бормотаниями во время транса, а также с продуктами неумной фантазии. Святитель Игнатий (Д.А. Брянчанинов) приводит в своих «Творениях» яркие примеры «впавших в прелесть» от разыгравшегося воображения. Мистическое состояние достаточно редко, достигнуть его может далеко не всякий верующий. В XVI веке И. Лойола, основатель ордена иезуитов, разработал для монахов особую мистическую систему духовных упражнений, позволяющих контролировать воображение (самоиспытание, многодневные молчания, тревога, тоска и т. д.).

Христианская мистика отличается от мистики восточной. На эту проблему у Б.П. Вышеславцева есть свой взгляд. Он считает, что индийская мистика утверждает имманентное тождество предельного центра моей самости с предельным центром божественной самости – я сам оказываюсь Богом! Мой центр (в смысле предельного, иррационального центра моего «я») совпадает с

⁹⁷ Бряник Н.В. Введение в современную теорию познания. М.: Академический Проект, 2003. С. 175 – 176.

божественным центром. Мое высшее «я», отрешившись от всех оболочек, усматривает свое тождество с Богом, растворяется в нем без остатка, как капля воды в океане; тогда существует только Брахман, только Бог, там нет человека. Это – система Веданты. «Но обернем смысл тождества: онтологический смысл тождества будет лежать в Атмане: «Брахман есть Атман», мое высшее «я», от всего отрешенное, будет истинной, высшей, последней реальностью. Тогда будет существовать человек и не будет Бога; мы получаем атеистическую систему Санкхья <...> Мы получаем два типа индийской мистики: теософский пантеизм и «антропософский» атеизм»⁹⁸.

Понятие мистерии обычно применяют в более узком и специфическом смысле тайного религиозного обряда. В таких обрядах участвовали мисты, т. е. посвященные. В Египте были мистерии Исиды и Осириса, в Вавилонии – мистерии Таммуза, в Греции – элевсинские, орфические, самофракийские мистерии, в Риме – мистерии Вакха, Аттиса и др. Под «мистерией» также понимается жанр средневекового религиозного театра в Западной Европе; мистерия представлялась на площадях городов, где религиозные сцены чередовались с вставными комедийно-бытовыми эпизодами, интермедиями.

Как уже сказано выше, мистицизм одной стороной уходит в сердцевину религии, и в этом смысле мистицизм есть ядро религии и религиозного опыта. Однако второй стороной мистицизм, – пишет П. Минин, – имеет тенденцию стать к религии в оппозиционное отношение, «образовать религию в религии»⁹⁹. А. Бергсон различал статичную религию церквей и динамичную религию мистиков; первая социальна и консервативна, вторая – личная и обновляющаяся. К крайним формам мистики тяготеют немногие ищущие, остальные же верующие довольствуются подчинением догматическому учению и принудительному авторитету¹⁰⁰. Чем выше в обществе уровень рациональной рефлексии над содержанием религиозной традиции, тем слабее влияние в обществе мистицизма (П. Бергер).

Проблема средоточия связи с Богом. Как человеческая душа вступает в интуитивно-мистическую связь с Абсолютом и приобретает религиозный опыт? Какая сторона души отвечает за непосредственную связь с Богом? (Выше говорилось, что интуицию связывают, прежде всего, либо с интеллектом, либо с волей, либо с эмотивной сферой) В теологии и религиозной философии этот вопрос именуется «проблемой средоточия связи души с Богом», и данная проблема имеет четыре общих решения.

1. **Рационализм.** Одни христианские богословы и религиозные философы указывают на человеческий разум, прямо соединяющий верующего с Богом. В Боге они, прежде всего, ценят всезнание, бесконечный и неисчерпаемый ум, безусловную логичность и математичность Его мышления. Материальный мир в таком случае трактуется как воплощение Божественного Логоса, а окончательная истина о законах природы усматривается в системе

⁹⁸ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 278.

⁹⁹ Минин П. Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. С. 10.

¹⁰⁰ См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994.

простых и четких математических формулировок. Сущность человека как «искры Божьей» дедуцируется рационалистами из посылки: мышление и бытие суть одно и то же. Согласно этому «принципу тождества бытия и мышления», впервые философски обоснованному Парменидом, бытие (Единое, Бог) бесконечно, недоступно органам чувств и его можно только мыслить. В теологии («первой философии») Аристотеля роль неподвижного перводвигателя космоса играет *Nous*, надмировой Разум. Нус нематериален, бесчувствен, безличен, мыслит только себя и свои собственные мысли. Гегель рассматривал религию как самосознание Абсолютного Духа в человеческом духе в форме знания; по его мнению, религия – это несовершенная философия, образная, символичная и конкретная.

Главным компонентом всякой религии богословы-рационалисты объявляют теоретико-догматическое знание, т. е. такое «высшее знание», которое дано верующим через пророков, всесторонне и ясно осмыслено религиозной общиной и строго изложено в вероучении. Тезис рационалистов о том, что главное в религии – это вероучение («народная метафизика», по выражению Шопенгауэра), подтверждается многими соображениями и, прежде всего тем, что вера в скрытые причины, безусловное первоначало, загробный мир и т. п. основана на абстрактном мышлении и присуща только *homo sapiens*. Одно из сильных возражений против интеллектуалистской трактовки религии состоит, например, в критике вытекающего из нее следствия, будто малограмотные и безграмотные люди религиозно неполноценны. Как раз, наоборот, среди простых людей, которые и составляют основную массу верующих во всех традиционных религиях, нередко встречаются (и чаще, чем в среде интеллигентов) образцовые воцерковленные прихожане.

2. **Волюнтаризм.** Христианские теологи и религиозные философы волюнтаристской ориентации (сторонники Пелагия, деисты, кантианцы и др.) ищут средоточие религии в человеческой *воле* («практическом разуме»), трактуя человека как существо, прежде всего целеустремленное, духовно-практическое и обладающее свободой выбора. Нравственно-волевой компонент религиозного сознания относительно самостоятелен, не находится в прямой и сильной зависимости от уровня образования и от знания тонкостей вероучения. В самой общей практической форме воля выражается в нравственном действии, велении долга. Поэтому стержень массового религиозного сознания волюнтаристы усматривают не в метафизическом вероучении (его они считают второстепенным), а в исполнении верующими своего нравственного долга, в следовании высшим нормам морали.

Эгоистической мнимой морали Кант противопоставляет свой знаменитый категорический императив: «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»¹⁰¹. Этот императив является своеобразным пересказом иудеохристианской формулы «относись к другому так же, как к самому себе; не делай другому того, чего не

¹⁰¹ Кант И. Сочинения. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 270.

хочешь себе». Согласно Канту, идея положительной нравственности сливается с идеей религиозного, божественного, и волевое следование ей придает действительность надежде на спасение. В пользу волюнтаризма говорит, например, тот факт, что мировые и национальные религии, существенно различаясь по своим вероучительным идеям и принципам, в то же время проповедуют весьма схожие моральные нормы и благодаря именно системам морали одинаково эффективно обеспечивают внутреннюю целостность народов, наций и стран. Рационалисты резонно возражают против волюнтаризма так: свобода воли и нравственно-волевые поступки не беспредметны, а сопряжены с выбором и признанием какого-то конкретного вероучения, то есть имеют лишь прикладной характер. Воля может принять или не принять ту или иную систему идей, однако не воля сама по себе, а разум создает и оценивает само вероучение, придает ему мировоззренческий смысл.

3. **Сентиментализм** (от франц. *sentiment* – внутреннее чувство) есть культ естественного *внутреннего* чувства природы. Отвергая рационализм и волюнтаризм, сентименталисты (Ж.-Ж. Руссо, йенские романтики, Ф. Шлейермахер и др.) выдвигают в религии на первый план *внутреннее ощущение* человеком своей причастности к тотальности бесконечного бытия, врожденное чувство зависимости от универсума. При этом вероучение и религиозная этика объявляются ими производными от мироощущения, вторичными по отношению к переживанию человеком связи с Абсолютом. Вероятно, надо согласиться со сторонниками сентиментализма в том, что разум и воля не могут в полной мере выразить ни внутреннее чувство вообще (веру, надежду, любовь, страх, отчаяние, угрызения совести и т. п.), ни тем более мистическое религиозное чувствование. В фундаментальной монографии В.К. Бакшутова «Философия чувств» (Екатеринбург, 1996) убедительно доказывается первостепенная жизненная значимость таких внутренних социальных чувств, как чувство меры, справедливости, совести, коллективизма, патриотизма и др. Заметим, что некоторые религиоведы-атеисты отрицают существование собственно религиозных чувств (например, в нашей стране такую точку зрения в свое время защищали И.А. Крывелев и Д.М. Угринович) и тем самым лишают себя возможности теоретически объяснить, скажем, феномены религиозного фанатизма и смирения.

Сентименталисты приписывают религиозному чувству иррациональный (либо мистический, либо подсознательный, либо сверхразумный) характер. Так, Шлейермахер выдвинул против рационализма и морализаторства свое учение об эмоционально-сентиментной сфере как средоточии религии и доказывал, что не важно, как мы мыслим о Боге, важно, что мы внутренне чувствуем себя христианами. Однако если принизить, вслед за сентименталистами, ценность христианских догматов (равно как и значимость любой иной религиозной доктрины) и свести христианство к некоему смутному чувству надежды или другому «необразному» томлению души, лишенному концептуального напряжения, то это будет равноценно отрицанию христианской (или иной) конфессии. И тогда нет смысла говорить о важности защиты веры и о свободе совести.

4. **Синтез.** Апостол Павел заложил основы синтетического учения о средоточии духовной связи души с Богом. Он учил, что центром личной и нравственной жизни служит человеческое сердце, посредством которого мы одновременно и в равной мере мыслим, волим и чувствуем. Именно сердце сопряжено с нашими целостными религиозными состояниями. По-видимому, учение Павла о сердце некоторым образом обобщает и синтезирует рационализм, волюнтаризм и сентиментализм. Неслучайно этому учению следуют те отечественные мыслители, которые разрабатывают «метафизику сердца» (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, П.Д. Юркевич, Б.П. Вышеславцев, С.Л. Франк, П.А. Флоренский, И.А. Ильин, В.В. Розанов, Д.Л. Андреев и др.).

Например, И.В. Киреевский полагал, что в человеческом сердце заключены основы нравственных чувств, религиозных идей, идеалов и убеждений, волевых духовных мотивов внешнего поведения, а саму религиозную веру он определял как «взор сердца к Богу». А.С. Хомяков понимал сердце как живительный источник веры, надежды и любви, который питает «высший гнозис». И.А. Ильин наделял «сердечное созерцание» такими равноценными атрибутами, как духовное ведение и ясновидение, творческая интуиция, «живая совесть», «вчувствование в Совершенство», свободно-ответственное предстояние пред Богом. Об «антиномизме сердца» у Б. Паскаля и о русской «метафизике сердца» интересно написала Г.Я. Стрельцова¹⁰².

Многие религиоведы справедливо расценивают как теоретическую эклектику синтетическое учение о равной – плюралистической – соположенности в религиозном сознании и религиозном опыте разума, воли и чувств и считают, что их надо все-таки структурировать по принципу иерархии. Например, В.Ф. Мустафин предлагает вероучение поставить на первое место, волевой компонент – на второе, а религиозные чувства поместить в самый конец¹⁰³. Но тогда мы снова возвращаемся к выше рассмотренным подходам, выбор между которыми так и остается неразрешимой проблемой.

О накоплении духовного опыта. Разновидности религиозного опыта (мягкого и крайнего, теистического и нетеистического и пр.), а также его многочисленные паттерны (в восточных и западных религиях) подробно описаны не только в конфессиональной, оккультной и художественной литературе, но также в ряде современных вузовских учебников¹⁰⁴. Поэтому мы не ставим задачу дублировать много раз описанные алгоритмы вхождения в контакт с Божественным. Очертим лишь общую схематику мистического опыта.

¹⁰² См.: Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.

¹⁰³ См.: Мустафин В.Ф. Философия религии // Религиоведение. Санкт-Петербург-Москва-Краснодар, 2004. С. 83 – 84.

¹⁰⁴ См.: Религиозный опыт // Самыгин С.И., Нечитуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на Дону: Феникс, 1996. С. 123 – 209.

Согласно христианским наставлениям, приобретение человеком религиозного опыта воссоединения с Волей Бога в первую очередь требует от него отвлечения от телесных желаний, очищения воли, просветления ума. Чтобы этот опыт не выродился, христианину нужно углублять свою религиозность, усиливая потребность в Священном. Путь к Абсолюту предусматривает: методическое изучение Священного Писания и догматики; причащение; покаяние; соблюдение постов и обрядов; исповедь; молитвы в храме и пр. Иначе человек может стать на путь поиска «своей» религии, как Л.Н. Толстой. Ради наставления на верный путь к Богу Церковь создавала иноческие уставы: Устав преп. Пахомия, Устав преп. Венедикта, Устав Василия Великого, Устав Иоанна Кассиана. Антоний Великий из подвижников пишет о «душевных трудах» со всякой теснотой и нуждой подъемлемых» (Добротолюбие 1, 27), Макарий Великий – о правилах «трудничества» (Добротолюбие 1, 196 – 223), во втором томе «Добротолюбия» дают наставления Иоанн Кассиан, Исихия Иерусалимский, Нил Сорский, Ефим Сириянин, Варсонофий Великий, Исаак Сириянин. В христианском религиозном опыте нужен акт *вчувствования*, а также неприемлемости религиозного опыта многих других народов, где Бог кровожаден, мстителен, мелочен в семейных ссорах, как в Олимпе, а иногда требует самоистязания или самооскопления.

Религиозный опыт опирается на всю систему религии: а) на совокупность идей (включая общую теологию, теодицею, сравнительное богословие); б) иерархию церковной организации; в) сумму загадочных феноменов и парапсихологических приемов медитации (чудесные явления, телекинез, телепатия, левитация, дальновидение, ясновидение и др.). У каждой религиозной философии имеются свои методы обретения духовного опыта, открывающего путь к Богу.

Так, русские религиозные философы придерживались метода постижения Бога через православие, защищая его как национальную святыню, но могли пользоваться и более архаичными, дохристианскими духовными методами поисков путей к Единому. Русская религиозная философия указывает на опасность мистицизма, на необходимость подводить к духовному опыту с чистым сердцем, чистой головой и подготовленным аскезой телом, рекомендует психотехнику проводить в рамках православного оформления: иконы, молитва, свеча и др., а также уединенно в состоянии «умного думания», «духовного думания». Православные духовные методы восхождения к предмету познания были заимствованы из рекомендаций Церкви: молитва, причащение, исповедь, покаяние, пост, обряды, смирение и т. д. Церковь осуждает мистическую гордыню, утверждая, что духовный опыт не только дает откровение, но и прикровение.

Чудотворение. Особую роль в укреплении веры в возможность вхождения христианина в прямую связь с Богом играет феномен чудотворения. Чудо — категория религиозной философии, обозначающая: а) неожиданное проявление творящей природы в сотворенном мире; б) уникальное воздействие более высокого порядка бытия на более низкий; в)

воздействие сверхчеловеческого мира на физический мир и людей. Чудо не поддается рациональному (например, сциентистскому) объяснению и отрицается критическим мышлением. В теологии существует неразрешимая дилемма: а) либо в мире господствует изначально заданная Богом и предсказуемая регулярность (деизм), б) либо мир чудесен и в целом непредсказуем из-за продолжающегося вмешательства в него Бога (строгий теизм)?

Самое распространенное чудо – чудо молитвы. Молитва христианина включает в себя тайну «Трисвятого»: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас» — составлена из славословия «свят, свят, свят» и употреблялась еще в древнехристианской церкви. На Халкидонском соборе (451 год) трисвятое было торжественно провозглашено отцами собора.

Августин Аврелий утверждал, что чудо противно не природе, а тому, как известна нам природа. Д. Юм определял чудо как нарушение закона природы и полагал, что никаких свидетельств не достаточно для доказательства такого нарушения. По В.И. Далю, чудо есть всякое явление, которое мы не умеем объяснить по известным нам законам природы; чудный – дивный, удивительный, необычайный, непонятный, непостижимый, редкостный; чудище и чудовище – сказочное животное. В обыденном восприятии чудо есть нечто непривычное, неожиданное, а в религиозном мировосприятии – это проявление божественной или иной сверхъестественной силы. Следовательно, критерием чудесного служит наша субъективная оценка возникшего феномена как невероятного и совершенно неожиданного. Если бы представитель примитивного племени очутился в современном городе и увидел автомашину или телевизор, то он мог бы принять их за чудо; вместе с тем вызывание шаманом духов для него вполне естественное и ожидаемое явление.

Таким образом, нередко люди могут принимать за чудо нечто еще не познанное и иррациональное. Впоследствии явление, показавшееся загадочным, объяснят естественными причинами. Так, мгновенное вскипание воды было понято учеными и философами Нового времени как проявление в молекулярной форме всеобщего закона перехода количественных изменений в эмерджентное качество. С другой стороны, мы со временем привыкаем к подлинному чуду и начинаем относить его к обычному порядку вещей. К тому, что в физическом мире стало для нас привычным, мы перестаем относиться как к чуду и говорим: так было всегда. Отсюда и вера материалистов в вечность и несотворенность космоса, а также отрицание ими возможности чудес: «Этого не может быть, потому что не бывало никогда». Напротив, религиозное сознание ориентировано на ожидание чуда и за чудесным событием оно пытается увидеть того, кто сотворил чудо, – Бога или дьявола, ангела или беса, либо осененного благодатью святого (т. е. «вторичного» чудотворца).

Л.И. Шестов определил религиозную веру как чудо и реальность невозможного; при помощи веры человек борется за невозможное. В книге «Апофеоз беспочвенности» (1905) Шестов высказал предположение о том, что в будущем непостижимые творческие силы человека настолько разовьются, что

чудеса станут естественными, а естественные явления – невозможными или необъяснимыми.

Главными чудесами богословы считают сотворение и существование космоса, а также регулярное вмешательство неземных сил в размеренный порядок обыденной жизни человека и законы природы. К чудесам они относят воздействия идеального на материальное, личностного – на безличностное, свободно волевого – на необходимое. Одно из главных чудес – человек, в его головном мозге размещены сотни триллионов синапсов, а число возможных способов их сочетания больше количества атомов во вселенной. Монотеизм трактует чудо как атрибут божественного творения, усматривает в нем регулярность проявления Полноты Бытия. Кант признавался, что его поражают две вещи – звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас. Взглянув ночью на бескрайнее звездное небо и задумавшись над его происхождением, начинаешь верить и в такие чудеса, как непорочное зачатие или Воскресение Иисуса Христа. Чудеса закономерны, но их закон – в ином мире, не от мира сего. Сколь бы ни были непостижимыми чудеса, люди, обобщая загадочные события, догадываются об их закономерном характере.

Поразительны предсказания ветхозаветных пророков, живших до 280 – 250 гг. до н. э. Так, Даниил (605–538 гг. до н. э.) точно предсказал не только обстоятельства предстоящей гибели мировой Вавилонской империи, в которой он тогда находился в рабстве, но также гибель будущих персидской, греческой и римской мировых империй. Пророки Амос, Даниил, Иезекииль, Осия, Исайя, Иеремия, Иоиль, Левит (Моисей), Михей, Наум, Авдий и Софония описывали далекие будущие события с поразительной точностью и конкретностью. Эти пророки в деталях сумели предвидеть судьбу таких городов, как Тир, Сидон, Самария, Газа, Аскалон, Моав, Аммон, Едом, Фивы и Мемфис, Ниневия, Вавилон. Подтверждения тому найдены современными археологами. Что и развеяло сомнения в отношении истинности ветхозаветных пророчеств. Дж. Макдауэлл подсчитал, что, если бы эти пророчества были основаны лишь на людской мудрости, вероятность их исполнения, полученная путем перемножения отдельных вероятностей друг на друга, составила бы всего один шанс из $5,76 \times 10^{59}$ шансов, т. е. это было бы почти невозможно¹⁰⁵.

Из Нового Завета мы узнаем о многих чудесах, сопровождавших пришествие, рождение, жизнь, страдания и воскресение Христа. Христос восстал из мертвых, исцелял больных, изгонял демонов, обращал воду в вино и т. д. В отличие от Будды и Мухаммада Иисус относился к чуду двойственно: с одной стороны, он творил чудеса в знак своей миссии и грядущего Царствия Божьего; с другой стороны, он пресекал у своих сторонников желание разглашать факты его чудотворства, ибо демонические силы тоже способны к чудотворению. Иисус внушал ученикам, что чудо чуду рознь и различить божественное и демоническое чудо можно только верою. Поэтому в религиозных дискуссиях христианских богословов ссылка на чудо как таковое не является окончательным аргументом.

¹⁰⁵ См.: Макдауэлл Дж. Неоспоримые свидетельства. М., 1992. С. 250 – 309.

Раннее христианство развивалось в атмосфере греческой и римской античных культур, впитавших в себя множество легенд о чудесных явлениях. Эти культуры, несомненно, оказали сильное влияние на христианскую традицию. Согласно Евангелию от Марка, Христос обещал, что чудеса в его церкви продолжатся. В мире, где лишь немногие критически мыслящие люди сомневаются в реальности чудес, сходство христианских знамений с аналогичными легендами язычников приписывалось демонической имитации. Считается, что дьявол часто выдает себя за ангела света, и проблема различения двух источников чудес – божественного и дьявольского – часто обсуждается теологами и мистиками. Теолог трактует чудо как знак божественного спасающего присутствия и творения. Для массы верующих чудо манифестирует священную силу, таящуюся в личностях, отдельных местах и объектах.

Средневековые теологи (в особенности Фома Аквинский) учили, что если многое в человеческом знании почерпнуто из чувственных данных, то и доля сверхъестественного знания об объектах веры дана нам через наблюдение сверхприродных эффектов, именуемых чудесами. Поэтому возможно теоретическое различие природных и сверхприродных эффектов. В 1970 г. Первый Ватиканский конгресс заявил: «Да будет предан анафеме тот, кто утверждает, будто чудес не бывает, что о них невозможно сказать чего-либо определенного и что нельзя доказать чудесное происхождение христианской религии». Таким образом, в католицизме вера в чудо объявлена обязательной, хотя не возбраняется и отрицание некоторых специфических видов чудес. В целом католическая церковь считает, что чудо не нарушает и не отменяет целостности принципов физики, но лишь иногда ограничивает их действие. Классический протестантизм, однако, ограничивает класс истинных чудес – верить надо лишь в те чудеса, которые перечислены в Писании.

Джон Уимбер, пастор евангелической церкви, вместе с группой помощников устраивал в 80-х гг. XX века в христианских храмах ряда стран особые богослужения для исцеления больных. Результаты, описываемые в его книге, сравнимы с евангельскими чудесами исцелениями калек Иисусом Христом¹⁰⁶. Английский социолог Дэвид Льюис подверг сообщения Уимбера многолетней тщательной проверке и обнаружил, что от всевозможных болезней (от рака до болезней суставов) в храмах протестантов и католиков были действительно исцелены примерно 28% от общего числа больных, в отношении которых специально совершались коллективные молитвы¹⁰⁷. Льюис только подтверждает, но теоретически не объясняет результаты Уимбера. Верить или не верить в реальность чуда – вопрос свободы совести и выбора между религиозно-философской или агностической позициями.

¹⁰⁶ См.: *Wimber J., Springer K. Power Healing.* London: Hodder and Stoughton, 1986. – 303 p.

¹⁰⁷ См.: *Lewis D. Healing: Fiction, Fantasy or Fact?* London: Hodder and Stoughton, 1990. – 384 p.

Таинства (лат. sacramentum). Важным способом развития христианского духовного опыта является участие верующего в таинствах. В Библии таинства понимаются как: 1) мысли, вещи или действия, имеющие скрытый и глубокий смысл; 2) тайна (даже для ангелов) божественного спасения человечества; 3) наделение видимого мира божественной благодатью. В Новом Завете говорится, что таинства установлены Иисусом Христом и имеют следующие признаки: богоучрежденность, невидимая благодать и видимый образ совершения. Самые важные и непостижимые таинства, указанные в Евангелии, – крещение, причастие и покаяние. Свидетельства о божественном происхождении иных таинств есть в посланиях апостолов и творениях отцов и учителей Церкви. Протестанты рассматривают таинства либо как только внешние знаки связи с Богом, напоминающие о миссии Христа, либо как условные символы принадлежности верующего к христианской церкви.

От таинств надо отличать обряды (например, освящения воды, погребения умерших), касающиеся внешней стороны культовой деятельности. Обряды не указаны в Священном писании, а введены церковью. Каждому таинству отвечает особый дар благодати: крещение очищает от греха и возрождает человека; миропомазание укрепляет в духе; елеосвящение исцеляет недуги; через покаяние прощаются грехи и т. д. Система из семи таинств была окончательно установлена католической церковью в XIII веке, а православием – еще позднее. В нее входят: крещение, миропомазание, причастие, покаяние, священство, брак и елеосвящение. У многих протестантских церквей остались только символические таинства крещения и причастия; англиканская церковь признает три таинства: крещение, причастие и брак. Неповторяемыми таинствами (в отношении к принимающим их) являются крещение, миропомазание и священство, а остальные – периодически повторяются. Брак и священство необязательны для всех и выбираются по собственному желанию, остальные же таинства обязательны для всех верующих.

Согласно православию, таинство действительно, если, во-первых, оно внешне правильно совершается законно поставленным иерархическим лицом, и, во-вторых, если христианин внутренне предрасположен к принятию таинства (верит в него, сознает его ценность и желает его). По православному учению действительность таинства не зависит от заслуг или достоинств лиц, совершающих и приемлющих его. По учению лютеран действительность каждого таинства, прежде всего, зависит от веры человека, приемлющего его. Некоторые еретики (донатисты, альбигойцы и др.) требовали от служителей алтаря быть благочестивыми и не признавали реальность тех таинств, которые совершались порочными священнослужителями.

Тайна исповеди. Христианская церковь вначале допускала исповедь перед пресвитером и перед всем народом в храме, но с начала VI века была принята только тайная исповедь и установлена «печать молчания». За нарушение этой «печати» священнику грозило пожизненное заключение в строгом монастыре. На исповеди требуется без сокрытия и искренне говорить одну только правду, поскольку считается, что исповедование невидимо принимает сам Иисус Христос и Он же творит неземное правосудие.

Священникам воспрещается говорить кому бы то ни было о том, в чем повинился кающийся на исповеди. Процессуальные законы многих государств запрещают спрашивать на суде священника о том, что ему вверено в качестве духовного отца, или же дают ему право отказаться от дачи такого показания. Столь же строго соблюдалась тайна исповеди в Восточной церкви. Однако при Петре I это требование было ослаблено.

Таковы основные черты второго этапа становления духовной целостности христианина – этапа роста его духовного опыта.

§ 3. Духовное думание – творчество *homines religiosi*

Харизма. Пророк. Широкий и узкий смыслы пророчества. Виды пророков. Монах. Начало христианского монашества. Монашество на Руси. Святой. О русских православных святых.

В Новом Завете (Евр. 5:13 – 14; 1 Кор. 14:20; Еф. 4:13) говорится о разделении между «младенцами по вере и совершенными мужами». Третий этап духовного становления религиозного человека связан с выбором творческой миссии. Еще Василий Селевкийский разъяснил, что богоподобие человека надо усматривать в его способности творить; в связи с этой идеей Василий философски истолковал библейский эпизод, где Адам нарекает имена всякой твари. Провидение определяет религиозное призвание (*profession*) истинно верующих, а некоторых из них делает святыми. Богословы утверждают, что жаждущий Бога имеет орган для Боговосприятия. В первозданной глубине духовного человека сидит «недремлющее око», призванное содержать и проявлять божественные тайны существующего мира. По-видимому, во все времена были люди, отличающиеся своими феноменальными духовными возможностями; благодаря им, они выделялись из среды их окружающих соплеменников и выполняли роли знахарей, шаманов, жрецов, колдунов, ведунов.

Согласно Н.А. Бердяеву, у гениев священное «око» созерцает священную глубину бытия непроизвольно, причем предметовидящий акт присущ каждому из них в особом строении «ведения», дающим основу дальнейшего творческого горения. Чуткость души к Божественному и его тайнам – гениальность – это религиозное измерение души. Талантливость характеризует душу, а не дух. Но талант может быть и беспринципный, а вот когда гениальность и талант, сочетаясь в человеке, имеют цельность, – это истинный гений, ясновидящий (открытое «око»). Есть разные пути личного духовного совершенствования. Большинство идет по широкому пути, медленно, постепенно, проходя, как многие, через брак (церковный или светский), деторождение, какой-либо профессиональный труд, пестроту суетной жизни общения с людьми, сквозь земные радости и наслаждения, а затем уже – через созидание себя и своих способностей. Но есть путь узкий, праведный, принадлежащий тем, кто обладает в душе особым даром святости, требующим жесткого самоограничения. У аскетов, монахов, мучеников служение вере носило форму страдания в земном мире, ради получения жизни вечной. Зная муки, которые могут претерпевать грешники в аду, они не раскрывали свои тайны перед простыми людьми, считая наказание их справедливым.

Духовно-активный христианин может избрать путь священника, монаха, пророка, отшельника, старца, провидца, внеконфессионального деятеля, создателя нового религиозного направления или реформатора старой общины. Религиозное творчество предполагает наделенность человека харизмой, Божественным даром благодати.

Харизма. В Новом Завете для обозначения дара благодати используется греческое слово «charis», которое означает милосердие Бога и спасительную силу, необходимую для искупления погрязшего в грехах человечества (Еф. 2:8). Charis – это корень слова «charisma», которое буквально означает «свободный дар благодати» (Рим. 6:23). Поскольку грехопадение лишило человека духовной силы, необходимой для искупления греха, то в своем спасении человек должен полностью полагаться на благодать Божью (Деян. 15:11; Рим. 3:23; 5:15; Тит. 2:11; 3:7). В понятии благодати различают два аспекта: а) это свойство Бога в отношении падшего человека даровать ему спасение, б) это и сама сила Божия, которой совершается спасение человека.

Понятие харизмы связывают с понятием творческой религиозной личности. Харизма – наделенность какого-либо лица, действия, института или символа свойствами исключительности, непогрешимости или святости в глазах некоторого круга приверженцев или последователей. Харизматическим лидером может быть лицо (пророк, проповедник или политический деятель), обладающее среди людей высочайшим авторитетом, мудростью, святостью и способное очаровывать всех и совершать героические поступки. Термин «харизма» в социологическом звучании был впервые употреблен Э. Трельчем и М. Вебером. В нерелигиозном смысле харизматиком могут сегодня назвать особо выдающегося писателя, художника, философа, политика и т. д.

Согласно христианскому вероучению, благодать от вечности принадлежит Богу и пребывает в Нем как предопределение о спасении. Ее действие началось с самого грехопадения, выразилось в обещании искупления и проявилось как любовь к падшему человеку. Обладая благодатью, Бог слышит молитву верующего, прощает кающегося, дарует ему жизнь. Благодать – божественная сила, обитающая в человеке и действующая в нем как земной подвиг человека; она помогает человеку познать Бога, дарует все необходимое «к животу и благочестию», с нее начинается и ею завершается спасение людей. Церковь различает два вида евангельской благодати: а) *предваряющую* благодать, которая просвещает нас, и б) *оправдывающую* благодать, позволяющую внутренне очиститься от грехов и освящающую человека посредством таинств. Действуя внутри самого человека и в единстве с его духовной природой, благодать тем самым отличается от внешних проявлений Бога, например, от чудесных знамений. Западные Отцы Церкви считали благодать единственным условием спасения, а восточные Отцы допускали, наряду с благодатью, и свободу воли человека. Римские католики и православные христиане признают носителем и передатчиком благодати духовенство, а протестанты веруют в возможность непосредственного получения благодати любым верующим.

Вслед за Вебером религиоведы-феноменологи выделяют несколько основных типов религиозного опыта, олицетворенных в таких *homines religiosi*, как мистик (пример – Бёме), пророк (Исайя), священнослужитель (о. Иоанн Кронштадский), реформатор (Ж. Кальвин), монах (Франциск Ассизский), пустынный (Иоанн Предтеча), святой (Сергий Радонежский), богослов (Августин Аврелий), основоположник традиции (Моисей). Выберем из этого

ряда и теоретически рассмотрим три *homines religiosi* – пророка, монаха и святого.

Пророк (греч. *prophetus*; др.-евр. *nabi*; рус. букв. «через речь», вестник) – посланник Бога, проводник сверхъестественного откровения. Историю развития главных религий можно объяснить как постепенную интериоризацию смыслов религиозного опыта их основоположников-пророков¹⁰⁸. Христианская традиция признает всех ветхозаветных пророков и пророка Иоанна Крестителя. Иисус Христос также входит в число великих пророков, однако для христиан Он в первую очередь есть Предвечный Господь.

Пророк одухотворен Божеством, осознает свой непререкаемый авторитет предрекаателя и провозвестника будущего и существует не для себя, а для других. Пророк, глашатай судьбы и вещий оратор появляется в трудный и переломный период истории как посредник между Абсолютной реальностью и человечеством, имея право поделиться с людьми полученной свыше вестью. Платон определил пророка как человека, говорящего в экстазе. Согласно Филону Александрийскому, пророк «ничего не говорит от себя», а напоминает лиру, на которой играет некто другой. По М. Веберу, пророк – обладатель личной харизмы, возвещающий в силу своей миссии религиозное учение или волю Бога. Пророк, ощущая свою прямую связь с Богом, обретает дар слова, выдающиеся поэтические и ораторские способности, силу воли и мужество. При исполнении своей выдающейся миссии он стойко переносит все испытания, преследования и мучения. Многие пророки оказывались героическими личностями.

Пророка не следует отождествлять с прорицателем и мистиком. Прорицатели (греч. *mantis*) – особая каста, появившаяся в раннеантичном обществе, когда разделились религиозно-культовые и социальные функции. Жили они в особом месте (оракулы, храмы) либо странствовали. Самыми знаменитыми древними прорицателями были Тиресий, Эпименид, Калхас, Амфиарий, Бакид, а среди женщин – Кассандра и Сивилла. Прорицатель манипулирует объективной техникой, знаками и адресуется к заботам и нуждам частных лиц. Мистик чаще всего заявляет, что его видение иррационально, невыразимо и непередаваемо. В отличие от прорицателя и мистика, пророк движим приводящим в него могущественным духом и способен, обращаясь с проповедью к своему племени или народу в целом, понятно артикулировать главное и общезначимое послание. Правда, не все аспекты его сообщения могут быть достаточно ясны, поскольку пророку открывается иногда не целостная картина грядущего, а только отдельные части будущего («отчасти пророчествуем», заметил апостол Павел).

Профетическое предсказание излагается современникам особым, символическим языком – через иносказание, поэтическую метафору, притчу; при этом используются образы прошлого и настоящего. Но оно вполне определено и недвусмысленно в главном, о чем и свидетельствует исполнение предсказанного. Неисполненное предсказание – признак лжепророчества.

¹⁰⁸ См.: *Wach J. Sociology of religions*. Chicago, 1944. P. 130 – 137.

Пророческое предреkanie, идущее от Бога, исполняется всегда точно и в таких деталях, о которых даже самый прозорливый человек не способен догадаться. Если подлинное пророческое послание адресовано будущим поколениям, то оно намеренно «запечатывается», вуалируется – ему специально придается скрытый смысл, недоступный пониманию современников пророка. Например, согласно Библии, Бог потребовал от пророка Даниила: «А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение» (Дан. 12:4).

Случается, пророк создает собственную общину, реализующую его планы. Пророческие принципы и нормы имеют критическую функцию, нацелены на разрушение или реформирование существующего социального порядка. Многим не по нраву перспектива ревизии фундаментальных идеалов, грозящая беспорядками и социальными трагедиями. Люди гонят пророка, не хотят его признавать, обвиняют во лжепророчестве. Возможно, отсюда и поговорка «нет пророка в своем отечестве». Да и как сразу отличить истинных пророков от полчища лжепророков? К тому же ученики и последователи пророков нередко вульгаризируют и до неузнаваемости искажают их учения.

В западной культуре долгое время доминировало представление о пророке по образцу классического наби (нави) Израиля, хотя профетические манифестации прослеживаются на протяжении всей истории человечества во многих странах. В греческом полисе, например, пророк исполнял секулярную функцию. Среди христианских пророков особо выделялись Монтанус, Фиоре, Саванарола, Лютер, Кальвин, Фокс. Самые крупные пророки, закладывающие идейный фундамент мощных культур, появляются через каждые 500 – 1000 лет (что соизмеримо с астрофизическими циклами). В их черед в первую очередь надо назвать Кришну, Авраама, Моисея, Зороастра, Будду, Иисуса Христа, Мухаммада, Бахауллу. У каждого из этих посланников Бога был свой предтеча, готовивший народ к их пришествию. Енох, Ной и другие патриархи названы в Библии пророками. Древнееврейские пророки во времена предрекателя и судьи Самуила объединялись в «сонмы» (школы), бесстрашно обличавшие идолопоклонство. В период деятельности Илии и Елисея еврейский профетизм достиг наивысшего развития.

Широкий и узкий смыслы пророчества. Семантический спектр термина «пророк» постепенно расширялся. В зависимости от того, на что перенести акцент (на экстаз, одухотворенные высказывания, предсказание будущего, опыт видений, яростный социальный критицизм, чувство абсолютного деяния, апокалиптические ожидания и пр.), самые разные личности могут быть названы пророками: монтанисты, пятидесятники, Зороастр, Мохаммад, Саванарола, Томас Мюнцер, Якоб Бёме, Джозеф Смит и многие другие. Нравственная серьезность древних китайских мудрецов и их глубокие размышления о законах неба сравнима с еврейскими пророчествами и соответствующими древнеегипетскими текстами. Даже марксизм в свое время именовали пророчеством — из-за присущего ему пассионарного протеста против социальной несправедливости и эсхатологической структуры его

доктрины. Но это все широкие и порой фигуральные дефиниции понятия пророчества.

В узком смысле под пророчеством имеют в виду только религиозный профетизм. Он сопряжен с динамической концепцией божества, пониманием воли – одновременно божественной и человеческой – как конституционного фактора религиозной реальности, с базовым дуализмом, глубоким убеждением в серьезности греха (отличающегося от нарушения табу), радикальными нравственными воззрениями (основанными на безоговорочном выборе между добром и злом), с позитивным отношением к обществу и миру в целом, отношением к темпоральному процессу как кристаллизации эсхатологических и мессианских надежд.

Авторитет священнослужителя основан на священной традиции и дается должностью. Авторитет пророка обусловлен благодатью откровения. Пророк отличается от иных религиозных авторитетов тем, что высказывается не от себя лично. Его откровение внеиндивидуально, беззаветно и безвозмездно. Он лишь слитый со своим святым источником инструмент. Обращаясь к людям и указывая путь спасения, Бог (Святой Дух, дух низестоящего ранга) говорит устами пророка. Пророк осознает себя избранником и ни на йоту не сомневается в подлинности ниспосланного ему откровения. Правда, язык пророков может вводить в заблуждение тех, кто не привык к мистической идиоме. Сегодня в философии религии Откровение преимущественно относят к предсказываемым событиям, но в гораздо меньшей степени – к доктрине, изреченной пророком. Пророчество расценивается не столько как суждение, сколько как деятельность, которую еще требуется истолковать. Поэтому пророческая доктрина не есть нечто абсолютное, поскольку всегда остается не завершенной.

Религиозные системы великих пророков имеют повторяющиеся черты и закономерности. Ядро религиозной системы – основоположник, возвещающий от имени Бога новый смысл будущей истории. После вознесения пророка формируется ранняя община, воплощающая его учение в священных книгах и предании. Наконец, из новой религии вырастает культура, длящаяся века и тысячелетия. Профетическое состояние может наступать спонтанно. Иногда оно индуцируется разнообразной техникой медитации, мистико-магическими формулами и жестами (мантры и мудры в эзотерическом буддизме), особой музыкой, барабанным боем, плясками, приемом возбуждающих средств или наркотиков. Пророки часто противятся зову сверху, своему внутреннему голосу (Моисей, Амос и Иеремия среди еврейских пророков, Мухаммад, многие шаманы), но высшая сила все-таки заставляет их передавать требуемое сообщение. Эта сила непосредственно придает им святость, тогда как святость жрецов, священников, монахов или мучеников опосредована происхождением, посвящением, решением отказаться от мирской жизни, страданиями.

Виды пророков. Пророки часто становятся основоположниками религии, реформаторами, сектантскими лидерами (Зороастр, Мухаммад и др.). «Идеально-типичный» пророк (в понимании М. Вебера), однако, в меньшей степени озабочен основанием новой религии или проведением революционных

реформ и в большей мере занят критикой общества изнутри, руководствуясь полученным видением правильной жизни. Если он революционер, то чаще сам об этом не знает. Можно выделить типы пророков на основе особенностей их вдохновения, поведения и организаторской деятельности. Так, в религиозной общине важное значение имеет культ священника-пророка. Обладая «мандатом» этого культа, священник-пророк (обычно простой священник, член клира) обязан во время литургии произносить в нужном месте пророческое слово. В этом случае он выступает «институциональным» пророком. Различие между культовым пророком и пророком в классическом смысле этого слова в том, что последний постоянно слышит божественный зов, а культовый пророк, произнося Слово Божье в силу требований ритуала, возобновляет свою миссию только в определенные моменты. Его профетизм прерывен, поэтому всякое очередное его послание считается новацией.

Следующий тип пророка – миссионерский (апостол). Он уверен, что только ему открылась уникальная истина. У него есть ученики, уверенные в том, что учитель дал им новую и самую истинную религию. В результате такого профетического действия может действительно возникнуть новая конфессия (Зороастр, Иисус Христос, Мухаммад). Основатели многих современных религиозных сект могут быть также отнесены к этому типу пророков. Еще один тип пророка – реформатор, или революционер (смотрящий в прошлое и будущее). Например, Амос и Иеремия многое сделали для реформации религии Яхве, освобождая ее от наследия Ханаана. В арабском мире к данной категории, прежде всего, относится Мухаммад. В религиозном сознании пророков-реформаторов коренится любовь к обществу. То, что может быть проповедовано как религиозная реформа, часто принимает обличье социальной реформы. Реформаторская пророческая деятельность обнаруживается сегодня в Индии и Африке, где в нынешнее время пророки берутся за реставрацию прежней племенной религиозной жизни, доколониальных обычаев и законов. Многие такие движения превращаются в революционные не только в силу логики религиозной доктрины, но также под давлением социальных и политических факторов. Между названными типами пророков нет резких границ. Любой пророк может быть одновременно предсказателем, пассионарной личностью и реформатором.

Таковы общие теоретические представления о пророке как олицетворении особого типа религиозного думания. Рассмотрим теперь другой тип творческого *homines religiosi* – монаха.

Монах (от греч. *monachos* – одинокий) – член религиозной корпорации (монастыря, монашеского ордена), отрекшийся от «суеты светской жизни» и удалившийся в особое богоугодное место (пустыню, монастырь, келью и пр.), где следует аскезе. Подвиг аскетизма (от греч. *askesis* – упражнение, подвиг) предполагает «умерщвление плоти», самоизнурение, пост, безбрачие, послушание, бдения и прочие ограничения. Жития святых дают многочисленные примеры подобного аскетизма. Монашество углубляет нравственное сознание Церкви. Например, Эвагрий Понтийский дал классификацию восьми главных грехов. Пахомий, а за ним и Василий Великий,

потребовали от монахов исповеди. Из монастырской практики исповедь затем стала институтом Церкви. Многие религии (например, вера Бахаи) отвергают и осуждают монашество как путь к достижению совершенства.

Начало христианского монашества. Аскетический идеал сложился в христианстве в кон. III–нач. IV вв. в Египте и Сирии как протест против какого бы то ни было общения Церкви с миром и светской культурой. Монашество стало стремлением христиан к высшему пути служения Богу под влиянием веры в скорое пришествие Христа. Некоторые христиане, скрываясь от гонений императора Декия, убегали в пустыню и оставались там, позже к ним пришли и другие. Когда христианство стало признанной религией, пустынножители в целом примирились с Церковью. Так, архиепископ Афанасий во время своих последних изгнаний уходил в Египетскую пустыню, преп. Антоний два раза оставлял пустыню и появлялся в Александрии, чтобы защитить Церковь от внешних и внутренних врагов. Василий Великий изучил монашество, постиг сущность его и пережил его в своем полном опыте, удалившись для этого в пустыню с своим другом Григорием Назианзинином¹⁰⁹.

Отцом монашества считается преп. *Антоний Великий* (251–356). Преп. *Аммон* (ок. 350–357) основал в Нижнем Египте колонии эремитов. Эремиты жили иногда в кельях, вырубленных в скалах, или сложенных из досок. *Евагрий Понтийский* (346–ок. 400) свою писательскую деятельность начал в пустыне, где разработал созерцательно-интеллектуальный взгляд на монашескую жизнь. В те времена монахи в большинстве своем неодобрительно относились к образованию и писанию гимнов. В учении Евагрия о молитве дается тонкий анализ человеческих страстей и движений души и доказывается, что молитвой можно освободиться от тела и достигать совершенства. В его сочинении «О молитве» вводится понятие «умная молитва», определяемое как «непрерывное общение разума с Богом». По Евагрию, монах – это «человек, который отделен ото всего и в гармонии со всем»; монах удаляется от мира, чтобы через Бога обрести гармонию со всей Вселенной. Евагрий верил, что через очищение от страстей можно достигнуть невозмутимой безгрешности и совершенства.

Под именем преп. *Макария Египетского* (ок. 293–ок. 383) до нас дошла коллекция из 50 духовных бесед (гомилий). Макарий был твердо уверен, что знать Бога и спастись через Христа можно лишь на уровне личного живого опыта, причем не интеллектуального, а сердечно-чувственного. Начиная с Макария, традиция «умной молитвы» превращается в традицию «сердечной молитвы». Позже Отцы-подвижники стали понимать разум и сердце как единое целое. Ученик Евагрия св. *Пахомий* (282–346) основал общежительное монашество (киновитство), обнес стеной кельи анахоретов и ввел у них дисциплину. Пахомий сформулировал простейшие монашеские правила (о пище и сне, труде и молитве, форме одежды) и постарался уединить монастыри от мира – запретил монахам оставлять монастыри, принимать у себя внешних лиц, поставил при единственных вратах сторожа-вратаря.

¹⁰⁹ См.: *Троицкий И. И.* Обзорные источники начальной истории монашества. Сергиев Посад, 1907.

Галатский монах *Палладий* (363–431) написал ценную книгу «*Historia Lausiaca*» (420) о христианском аскетизме в Египте и Среднем Востоке. К числу известных аскетических моралистов относится игумен *Исидор Пелусиот* (ум. 449). *Кассиан Иоанн* (360–435), теоретик монашеской жизни и основатель мужского и женского монастыря в Массилии (Марселе), написал в форме диалогов Отцов-пустынников сочинения: «Институты монашеской жизни» и «Конференции египетских монахов». Преп. *Нил Анкирский* (сер. V в.) учил, что монашество есть единственная подлинная философия, и любомудрие должно быть не только в мысли, но и в жизни. Надо быть не только «учениками», но и «подражателями» Христа. Для монахов вредно священство, вновь возвращающее их в мир и «политическую» жизнь. Монашество есть евангельская беззаботность, отказ и забвение о житейских заботах в надежде на милость и щедрость Божию. Смысл не столько в подвиге и самоумерщвлении, сколько в молитве. Бог приемлет не только чистоту, правду, доблесть и подвиг, но и слезы, «посев слез», благовоние плача, и скорбные помыслы, и лобзание блудницы, сердце сокрушенное и смиренное.

Марк Подвижник (V в.) видел цель и предел подвига в обожении. «Оправдывает» внутренний, а не внешний подвиг – молитвенный подвиг, через который, силой благодати, восстанавливается в человеке образ Божий. Цель и предел подвига есть ведение (гнозис) и память о Боге, – «ад же есть неведение» и пагуба есть забвение. Блаж. *Диадок Фотихийский* (сер. V в), епископ, написал «Сто глав о духовном совершенстве» – руководство монашеской жизни. В нем говорится, что истинный подвижник непрестанно желает, чтобы Бог прославился в нем, но сам хотел бы остаться при этом как бы «не существующим». Только в душе, очищенной силою Св. Духа, восстанавливается та цельность, в которой вмещается любовь к Богу; сами же «естественные семена» души не могут прорасти в плод духовный. Устранить искушения невозможно. Бесстрастие монаха не в том состоит, чтобы не быть боримым от бесов или помыслов, но чтобы оставаться непреборимым. Предел воздержания – некая слепота к обманолюбивой жизни. По мере духовного преуспеяния душа становится все более молчаливой, она песнословит не звучными словами, а в одном только сердце, через «неослабную слезу» – через «слезы духовные», когда и самые мысли становятся точно слезовидными, от великого умиления и радости. И за духовным плачем следует веселие и любовь к безмолвию. Диадок призывает не верить в чувственные видения, ибо в смертном теле нам не дано видеть чувственно ни Бога, ни что-либо небесное. Нужно всегда искать невидимого и нечувственного удостоверения.

К памятникам VI века относятся «Наставления» («дидакалии») аввы *Дорофея*. Дорофей наставляет монахов, что только тогда видит человек непорочный путь Божий, когда оставит свою волю. Послушание – не только педагогика или дисциплина, но также подчинение духовным старцам, как харизматикам. Сам ритм общежития монахов определяется харизматическим идеалом. В Каппадокии монашество возникло, прежде всего, под влиянием *Василия Великого*. Его «Большие и малые монашеские правила» до сих пор авторитетны для греческих монахов. Внутренняя жизнь монастыря, по

Василию, должна строиться следующим образом: а) перед принятием в монастырь кандидат должен подвергнуться строгому испытанию; б) вступающий в монастырь должен передать имущество и ничего с собою в монастырь не приносить; в) беглые рабы не принимаются; г) супруги принимаются только с добровольного согласия; д) дети принимаются в монастырь на воспитание, а потом могут оставаться в нем; е) монастырь возглавляется предстоятелем, располагающим всей полнотой дисциплинарной власти; ж) монахи обязаны трудиться, обрабатывать землю и молиться шесть часов в течение суток; з) пища должна быть умеренной и не служить чревоугодию, а вкушение вина воспрещено. С середины IX века населяется отшельниками Афон, и в нем начинают появляться лавры.

Западное монашество в IV веке было принесено с Востока и постепенно превратилось в Средние века в мощную культурную силу в церковной, миссионерской и социальной жизни. Особо популярны были бенедиктинцы. Церковь настороженно следила за ростом монастырей и желала ограничить их свободу. Так, Халкидонский Собор (451) обратил на монахов строгое внимание и в четырех канонах (4, 8, 23, 24) призвал регламентировать их жизнь, подчинить монастыри епископам. Император Юстиниан I (527–565) попытался ввести институт монашества в государственный организм и координировать его со всеми другими частями и отраслями государственной жизни.

Бенедикт Нурсийский (480–550) смягчил строгость требований к западному монашеству, реформировал его и сместил акцент на духовный труд. Он основал в 529 году монашеский орден бенедиктинцев. Папа *Григорий Великий* (590–604) помог внедрить предложения этого Бенедикта, «Отца Европы», в жизнь. В VII–VIII вв. западные монахи и монастыри теряют свою самостоятельность, подпадают под власть епископов, королей и князей. Начался упадок монашества. *Бенедикт Аннианский* (750–821) боролся за его поднятие и независимость. Существенную помощь не только монашеству, но и всей католической Церкви принесла Ключинская конгрегация, основанная в 910 г.; она укрепила связь монашества с папством, усилила власть пап и подчинила жизнь католического клира принципам монашества. В конце XI–XII в. в связи с крестовыми походами возникли военно-монашеские (рыцарские) ордена: госпитальеры, тамплиеры, Тевтонский, Ливонский и др. С XIII века в католическом монашестве главными стали нищенствующие ордены (францисканцы, доминиканцы и др.), но с началом Контрреформации их потеснил орден иезуитов (утвержден в 1540 г.).

Монашество на Руси появляется в кон. X–нач. XI в. Монах – это *инок*, т. е. иной (не такой, как все). В православной Церкви нет религиозных орденов, но монастыри отличаются по стилям (литургическому, аскетическому, мистическому, экзотерическому). Кроме различных духовных направлений, есть еще три формы устройства монашеской жизни. В *общежительном* монашестве все члены общины работают вместе и владеют всем сообща. При *особножительном* монашестве члены монастыря молятся вместе, но едят и работают поодиночке. *Отшельничество* – форма затворничества монахов; они

живут в полном одиночестве, почти никогда не присоединяются к литургической молитве, а Святые Дары приносятся отшельнику в затвор.

Существуют четыре степени монашества, одинаковые для мужчин и женщин. Первая из них – это степень послушника, т. е. кандидата в монашескую жизнь. Послушник просто живет в монастыре под руководством духовного отца или матери. Второй шаг – это рясофорное пострижение, обозначающее, что человек принят в монахи и может носить рясу. Третья степень – малая схима. Малосхимник есть истинный монах, он получает новое имя, носит схиму (часть одежды с изображением креста), наметку на клобуке и мантию. Он обязуется оставаться в общине и всецело слушаться духовного отца и главу монастыря (игумена или игуменью). Великая схима – последняя ступень монашества, достигаемая немногими. Тут требуется самое строгое исполнение монашеских идеалов, полное уединение, постоянная молитва. Великосхимник опять получает новое имя, на него надевается новое облачение – великая схима. Решение о сроках прохождения той или иной ступени принимает духовный наставник.

Из монашества формируется высшее руководство православной церкви – епископат. Черные одежды православных монахов символизируют отказ от мира и скорбь, принятия рабства перед Богом. Чин пострижения – обряд (но не таинство) принятия в монахи. По православному вероучению, монахи суть непогребенные мертвецы, чины ангельские на земле. Монах может и не исполнять конкретного служения в Церкви, как например: священнического, пастырского, учительского, ухода за больными или помощи бедным. Он поступает в монастырь для покаяния в грехах, служения Богу и спасения своей души.

Таковы общие представления о монахе как особом типе *homines religiosi*.

Наконец, обсудим олицетворение религиозного творчества в святом человеке.

Святой. Высшая степень сакрального отношения – святость, т. е. праведность, благочестие, богоугодность, пронизание деятельной любовью к Абсолюту и освобождение себя от импульсов себялюбия. Всякая религиозность сопряжена с сакрализацией, но не каждый верующий на практике способен стать святым. По христианскому вероучению, некоторые из членов Церкви еще во время земной жизни своими трудами, добрыми делами, искренней любовью к Богу и к людям получают особую благодать Божию и после телесной смерти удостоиваются особого прославления на Небе (в духовном мире). Их именуют «святыми». Святой – это воплощение совершенной дружественной и братской любви. Святые не только являют образ истинно христианской жизни, но и своими молитвами пред Престолом Божиим испрашивают нам все потребное для спасения души.

Святых немного, их пример служит ориентиром для обычных людей. Степени сакрального отношения: фанатизм, умеренность, индифферентизм. Верующие, обращаясь к Богу, молитвенно призывают при этом и святых Церкви Небесной. Как сказал святитель Филарет, митрополит Московский, святые своими молитвами «очищают, подкрепляют и приносят пред Богом молитвы

верных, живущих на земле, и по воле Божией благодатно и благотворно действуют на них или невидимой силой, или через свои явления и некоторые другие посредства». Святым считается не только тот, кто, служит Богу и помогает людям, но и человек, сам нуждающийся в поддержке. Церковное прославление того или иного подвижника в лике святых именуется «канонизацией».

Высшим примером земной святости (у православных и католиков) является Пресвятая Богородица. Её в богослужебных песнопениях именуют «Честнейшей Херувим и славнейшей без сравнения Серафим»; Дева Мария превосходит Своей святостью даже небесных ангелов. В иконописи лики святости подразделяются на десять видов-имен: 1) святителей, 2) преподобных, 3) мучеников, 4) бесребреников, 5) апостолов и равноапостольных, 6) воинов, 7) благоверных князей, 8) царей, 9) юродивых, 10) пророков. Лик святости понимается как явленная духовная сущность и подобие Божье.

Назовем примеры святых. *Апостолы* – ученики Иисуса Христа, проповедовавшие истинную веру по всей земле после Его Вознесения. *Блаженные* – святые, прославившиеся подвигом смирения и юродства ради Христа. *Исповедники* – святые, преданные страданиям за веру Христову, но сохраненные Богом от мученической кончины. *Мученики* – святые, засвидетельствовавшие свою верность Богу страдальческой смертью за веру Христову. *Преподобные* – святые, подвизавшиеся в монашестве. По виду подвижнической жизни святые именуется: а) равноапостольными (особенно потрудившимися в проповедовании веры и подобные апостолам); б) святителями (прославившимися в епископском сане); в) угодники Божии (местночтимые святые; их память почитается в той или иной епархии или местности).

К святости человек идет через *апокатастасис*, т. е. через изменение плоти, души и духа; апокатастасис есть изменение, просветление, одухотворение плоти. Св. Антоний Великий так описывает этот путь: «Победа над страстями приближает к бесстрастию; бесстрастие же, в какой мере утверждается, такой – приносит с собою и мир душевный; а мир душевный с сладостными ощущениями, подаемыми молитвою и Богомыслием, возбуждает в сердце духовную теплоту, которая, собирая к себе все силы духа, души и тела, вводит человека внутрь, где водворившись, он ощущает неотразимую потребность быть одному с единым Богом. <...> Дух научает человека держать в порядке тело – все, с головы до ног: глаза, чтобы смотрели с чистотою; уши, чтобы слушали о мире (или мирное) и не услаждались наговорами, пересудами и поношениями; язык — чтобы говорил только благое, взвешивая каждое слово и не допуская, чтобы в речь вмешивалось что-либо нечистое и страстное; руки, чтоб были приводимы в движение только на воздаяние в молитвах и на деле милосердия и щедродательности; чрево – чтоб держалось на должных пределах в употреблении пищи и пития, сколько нужно только для поддержания тела, ноги – чтоб ступали право и ходили по воле Божией, направляясь к служению добрым делам. Таким образом, тело навывает всякому добру и изменяется, подчиняясь власти Св. Духа, так что наконец восстановится в некоторой мере

причастным тех свойств духовного тела, какие имеет оно получить в воскресение праведных»¹¹⁰.

О русских православных святых. Православная Русь молится своим угодникам и чудотворцам¹¹¹. В каждом русском городе есть свои угодники и молитвенники, к их заступничеству по сей день прибегают люди в самые тяжелые минуты своей жизни. К гробницам почитаемых русских святых не иссякает поток страждущих.

Сонм русских святых открывается именем благоверной княгини Ольги, первой русской правительницы-христианки. Первыми же русскими, официально канонизированными Православной Церковью, стали сыновья Владимира Святого, князья-страстотерпцы Борис и Глеб. Среди великих русских старцев в первом ряду стоят преподобные Антоний и Феодосий Печерские – они основали в XI веке Киевский Печерский монастырь. Величайшими русскими святыми почитаются Благоверный великий князь Александр Невский и преподобный Сергей Радонежский.

Среди святителей – Леонтий Ростовский и знаменитый новгородский архиепископ Иоанн; московские святители и первые московские чудотворцы Петр и Алексей; просветитель Перми святитель Стефан; митрополиты Московские и всея Руси Макарий и Филипп Колычев. Блаженные (юродивые) – люди, живущие в миру, но полностью порвавшие с миром (Михаил Клопский, Василий Блаженный, Ксения Петербургская). Широко известны труды и подвиги святых Тихона Задонского, Серафима Саровского, Амвросия Оптинского и других оптинских старцев. В XIX столетии уникальным русским явлением становится старчество как высшая форма церковного служения. В XX веке жили двое великих святых – праведный Иоанн Кронштадтский и святитель Тихон Московский.

ВЫВОДЫ

1. Процесс развития религиозности человека можно исследовать как постепенное формирование духовной целостности человека от первичного уровня «духовного делания» через стадию накопления «духовного опыта» к высшему уровню «духовного думания». Первый уровень – духовное делание – это этап религиозного образования и воспитания. Прозелит знакомится с символом веры, катехизисом, приобретает различные конфессиональные знания, развивает в себе религиозное мироощущение, учится противопоставлять свою веровательную платформу позициям инакомыслящих. Второй уровень – аккумуляция духовного опыта – есть период превращения верующего в опытного религиозного человека, развившего в себе способности

¹¹⁰ Антоний Великий. Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония Великого. Наставления Антония Великого // Добротолюбие Т. 1. М., 1895. С. 13, 26.

¹¹¹ См.: Карпов А.Ю., Юрьев А.А. Самые знаменитые святые и чудотворцы России. М.: «Вече», 2000. – 509 с.

вступать в мистическую связь с Божественным миром. Высшего уровня «духовного думания» достигают только некоторые творческие *homines religiosi*; они становятся религиозными деятелями.

2. Система общего образования есть погружение учащихся в базовые идеалы родной культуры. Базовые идеалы суть наиболее ценные сакральные и светские образцы нашего отношения к окружающему миру, ближнему и дальнему, семье, родному и чужому народу, государству, космосу, Богу. Одна из главных проблем общего образования заключается в умении уравновесить усваиваемые человеком национальные и общечеловеческие идеалы. Основопологающим аспектом образования является духовный аспект. Принципы общего образования ориентированы на идею целостности человека и сопряжены с верой в возможность всесторонне развивать его способности.

3. Религиозный смысл жизни как путь к Христу прививается ребенку через систему традиционного духовного образования и воспитания. Церковь требует, чтобы образцовая христианская семья представляла собой домашнюю церковь, тесно связанную со Вселенской Церковью. Основные принципы христианского образования: личностное отношение между учителем и учеником, приоритет духовного над материальным, ощущение сотварности с природой и др. Государство, с одной стороны, обязано соблюдать конституционные требования законов о свободе совести и об отделении церкви от государства, а с другой стороны, оно заинтересовано в традиционном нравственном образовании и воспитании россиян. Поэтому нашему государству необходимо искать разумную меру содействия целям совершенствования традиционного (в первую очередь православного) религиозного воспитания граждан.

4. Человеческой душе, возможно, присуща способность непосредственно проникать в глубины (в «четвертое измерение») вещей, в том числе – в сущности предельных целостностей бытия, и мгновенно постигать их смыслы. Под мистической сущностью религиозного опыта как «встречи с Богом» предлагается понимать совокупность умений и навыков человеческой души входить в непосредственную связь с Абсолютом. Религиозный опыт мало похож на обычный внешний чувственный опыт. Последний имеет дело с ограниченными материальными вещами окружающей среды, а первый – с беспредельным Абсолютным Духом. Объектом религиозного опыта являются не конкретные предметы, а «бытие как таковое». Религиозный опыт имеет имманентную духовную природу и реализуется не в ансамбле сенсорных чувственных образов, а в форме внутренней чувственности.

5. О религиозном опыте говорят, во-первых, как о «кенозисе» (снихождении Бога к человеку), а во-вторых, как о «теозисе» (обожении человека по благодати). Он связан либо со столкновением с Божеством, либо с предчувствием в мире сакрального и праведного. Весь предшествующий земной опыт получает в сознании верующего освещение религиозным опытом. Религиозный опыт имеет характер эзотерической тайны, мистики и чуда. Эзотеризм сопряжен с молчаливым постижением предельных сущностей бытия через такие способности духа, как вера, совесть и мистическое прозрение.

Одной стороной мистическое входит в ядро религиозного опыта, а второй стороной мистицизм он имеет тенденцию стать в оппозицию к официальной религии.

6. Существуют четыре альтернативных решения проблемы непосредственной связи души с Абсолютом: рационалистическое, волюнтаристское, сентименталистское и синтетическое. Хотя в целом эта проблема остается неразрешимой, авторам все же ближе ее решение И.А. Ильиным в русле «метафизики сердца».

7. Большинство верующих идут по широкому пути сквозь суету земной жизни. Но есть и узкий – праведный – путь для тех, кто наделен даром святости, способен к жесткому самоограничению, умело достигает поставленных духовных целей. Богоподобие заключается в обладании мощной духовной харизмой, в способности к истинному духовному творчеству. Религиозному харизматическому лидеру присуща выдающаяся мудрость, он завоевывает прочный авторитет среди верующих, умеет очаровывать массы, совершает героические поступки. Во все времена в разных странах обнаруживаются такие типы религиозных деятелей, как мистик, пророк, священник, реформатор, монах, пустынный, святой, богослов, основоположник традиции.

8. Пророческая духовная целостность специфически представлена примерами пророка-священника, пророка-миссионера и пророка-реформатора. Авторитет пророка обусловлен благодатью Божественного Откровения. Его откровение внеиндивидуально, беззаветно и безвозмездно. Пророк получает от Бога дар слова, выдающиеся поэтические и ораторские способности, силу воли и мужество. Историю развития главных религий можно объяснить как постепенную интериоризацию смыслов религиозного опыта их основоположников-пророков.

9. Монашеский идеал духовно-целостного христианина складывался под влиянием веры в скорое пришествие Христа и выражал протест против общения Церкви со светской культурой. Когда христианство стало государственной религией, пустытники примирились с церковной властью и подчинились ей. Монах – член религиозной корпорации (монастыря, ордена), отрекшийся от «суеты светской жизни» и удалившийся в особое богоугодное место (пустыню, монастырь и пр.), где следует аскезе. Подвиг аскетизма предполагает «умерщвление плоти», самоизнурение, пост, безбрачие, послушание, бдения и прочие ограничения. Жития святых дают образцы аскетической духовности.

10. К святому типу духовной целостности религиозные гении идут через апокатастасис, т. е. через такое изменение их плоти, души и духа, когда сама плоть просветлена и одухотворена. Апостолы, блаженные, исповедники, мученики, преподобные – характерные примеры христианских святых. Святость – высшая степень сакрального отношения, т. е. праведность, благочестие, богоугодность, проникание деятельной любовью к Богу и освобождение себя от импульсов себялюбия. Всякая религиозность сопряжена с сакрализацией, но не каждый верующий на практике способен стать святым. Святых мало, их пример служит ориентиром для обычных людей.

ГЛОССАРИЙ

Абсолют – безусловное начало и средоточие всего существующего, противоположное относительно бытию.

Агностицизм – одна из вечных тенденций мировоззренческого характера, а также философское учение, сопряженные с отрицанием возможности истинно познавать мир. Агностики считают, что нет достаточных оснований для веры или неверия в любую высшую реальность; они не отрицают существования Бога, но отвергают возможность познания Бога

Ад – царство мертвых, преисподняя. Согласно Библии до Страшного Суда ад служит пространством для мертвых, а после Страшного Суда – местом наказания грешников.

Адепт – приверженец какого-нибудь учения.

Ангелы – посланники Бога. Иудеи, христиане и мусульмане рассматривают их как бесплотные личности, сотворенные Богом, и подразделяют на различные категории в соответствии с исполняемыми функциями.

Анимизм – вера в духи и души. Антрополог Э. Тайлор предложил рассматривать анимизм как минимум определения религии. Возникший в глубокой древности анимизм остается важнейшим компонентом всех современных религий.

Антиномизм – принцип и метод религиозно-философского познания и (или) изложения полученных выводов, основанный на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково доказуемыми суждениями.

Антропный принцип – утверждение, что при формировании вселенной физические константы были точно сбалансированы; если бы их значения были несколько иными, то основанная на углероде жизнь была бы невозможна.

Антропоморфизм – приписывание человеческих свойств явлениям неживой и живой природы, а также уподобление мира духов миру человека. Антропоморфизм как тип мировоззрения был характерен для древних культур, вместе с тем он продолжает играть значительную роль и сегодня (например, в буддизме и христианстве).

Антропософия – учение А. Р. Штайнера и его последователей об особых оккультно-мистических методах обретения человеком мудрости и могущества. Это учение, выделившееся из теософии, во главу угла ставит не Бога, а человека.

Антропоцентризм – вера в то, что человеческий род сотворен для того, чтобы править миром и быть средоточием Вселенной. Это воззрение наиболее характерно для авраамических религий. Антропный принцип в современной физике косвенно подтверждает идею антропоцентризма.

Апокалиптика – откровение, повествующее в символических картинах и чудесных видениях о будущем Царстве Божьем и пришествии Мессии.

Апокатастасис – изменение, просветление и одухотворение плоти.

Апокриф – произведение на библейскую тему, оцениваемое как недостоверное и официально отвергаемое Церковью.

Апология – чрезмерное восхваление, защита кого-нибудь или чего-нибудь.

Апофатическое богословие – отказ от попыток исчерпать глубины веры катафатическим путем, то есть описанием Бога посредством позитивных атрибутов и обозначений. Оно пытается выразить идею Бога путем устранения («отрицания») всех относящихся к Богу познавательных образов как несоизмеримых с Его природой.

Аскетизм религиозный – подвиг умерщвления плоти и сосредоточения на высших духовных ценностях. Аскетизм сопряжен с существенным ограничением чувственных желаний и материальных потребностей. Многие религии призывают верующих к аскетическому образу жизни. Принцип аскетизма наиболее выражен в монашестве.

Атеизм – критический анализ и опровержение веры в Бога как личность, а также веры в любых иных богов, сверхъестественные силы или в бестелесные духовные существа. Эта критика может иметь философский, естественнонаучный либо историко-научный характер. Атеизм обычно рассматривают как форму свободомыслия. Вместе с тем атеистическая концепция во многом аналогична по своему понятийному составу и образу мышления тому религиозному учению, которое она подвергает критике, вторична по отношению к нему.

Ахимса (от санскр. ненасилие) – ведический принцип непричинения вреда всему живому. Принцип ахимсы, возможно, возник в древности как реакция на ритуальную практику кровавого жертвоприношения и со временем превратился в психотехнику обуздания агрессивности личного поведения.

Благодать – христианско-богословское понятие для обозначения особой живой и деятельной силы Божией, содействующей спасению каждого человека и подаваемой людям вследствие искупительного подвига Спасителя. Эта сила изливается в души людей непосредственно от Святого Духа, поэтому благодать можно также определить как силу Святого Духа, даруемую людям для обретения ими спасения во Христе.

Бог – Полнота Бытия, абсолютная личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных я и свободное от всех недостатков. Бог – это совершенное, вечное, вездесущее, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира.

Богословие (теология) – а) в религиозном смысле методологическая проработка истин божественного откровения разумом, освещенным верой; б) в атеистическом смысле рационально-систематическое изложение, истолкование и защита религиозного учения об абсолютной реальности, а также соответствующее обоснование правил и норм жизни верующих и духовенства.

Богослужение – внешнее выражение религиозной веры в молитвах, жертвах, обрядах. Составляя существенную часть всякой религии, оно отражает внутреннее содержание самой веры и религиозное настроение души.

Вера есть состояние сознания, соответствующее обладанию истиной:

1) **Faith-вера** – путь в объективный духовный мир в форме непосредственного пребывания души в том или ином вездесущем духе; эта вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое

пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и (или) субстанциальных связей.

2) **Belief-вера** – путь к скрытым сущностям через вещественные инстанции и внешние органы чувств; эта вера есть ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания.

Ветхий человек – библейский термин, обозначающий внутреннюю греховную сущность человека.

Вечность – 1) вневременность абсолютного существа, содержащего в себе сразу, нераздельно и постоянно всю полноту своего бытия; 2) «абсолютное настоящее» (Гегель); 3) бесконечная продолженность или повторяемость некоторого бытия во времени, не имеющего ни начала, ни конца; 4) всегдашнее и непреходящее бытие; 5) неопределенно долгий и бессрочный период времени; 6) бессмертие, будущая загробная духовная жизнь. Вечность противоположна времени.

Видимость – просвечивание абсолютного через относительное, бесконечного через конечное, сущности через явление, иного через свое.

Генотензм – переплетение политеизма и монотеизма. Эта вера допускает существование множества богов, но вместе с тем сосредоточивается на почитании избранного бога.

Герменевтика – искусство изъяснения, техника толкования древних текстов. Высшей целью герменевтики является достижение понимания древнего автора так, как его понимали современники.

Гомилетика – часть пастырского богословия, излагающая принципы церковного проповедничества. Ее исходным пунктом являются не правила риторики, а понятие о существе церкви и церковного учительства.

Гилозоизм – древнее учение, согласно которому вся материя жива, одушевлена, способна ощущать и мыслить. Ныне интерес к гилозоизму снова пробуждается на фоне активизации пантеизма.

Гностицизм – еретическое религиозно-философское движение поздней античности (I–II вв. н. э.), притязавшее на знание особого тайного смысла Библии, а также на синтез иудаизма, зороастризма, религий Вавилона и Египта. Гностицизм исходил из эзотерического дуализма добра и зла, света и тьмы, материи и духа. Гностики верили, что связь между Богом и материальным миром осуществляют промежуточные зоны, а высшим эоном является Иисус Христос.

Грех. С религиозной точки зрения, грех есть моральное зло, беззаконие, намеренное нарушение воли Бога, отступление от заповедей и закона Божия. В светском смысле грех обычно определяют как несоответствие действий индивида внешним стандартам поведения: нарушение человеком табу, законов или моральных кодексов.

Деизм – рационалистическое учение, возникшее в эпоху Просвещения, согласно которому Бог есть безличный трансцендентный разум. Сотворив мир,

этот разум-перводвигатель не принимает в нем более никакого участия, не вмешивается в ход физических законов и в дела людей. Деизм во многом способствовал развитию атеизма.

Деноминация – промежуточная между церковью и сектой религиозная группа. Согласно Р. Нибуру деноминация не претендует на статус лидирующей или государственной церкви. В ней признается принцип равенства всех членов и выборности руководящего состава, но тем не менее в ней есть элита лидеров, как правило, постоянных. Деноминация не стремится изолироваться от мира, хотя придерживается идеи избранности своих членов и принципа постоянного и контролируемого членства. Ей присуща четкая организация по горизонтали и вертикали. Деноминация способна превращаться в церковь, от нее также отделяются секты. В последовательности «секта → деноминация → церковь» Нибур усматривает этапы развития всякой религиозной организации.

Детерминизм богословский – утверждение, что все происходящее определяется Богом; вера в то, что Бог предвидит все события.

Дилемма – положение, при котором выбор одной из взаимоисключающих возможностей одинаково труден.

Догматы – положения, принимаемые на веру за непреложную истину, неоспоримую и неизменную при любых обстоятельствах. Формулируемые догматы конкретизируют официальную доктрину церкви.

Докетизм – ересь, утверждавшая призрачность Богочеловека.

Доктрина – авторитетное учение, признаваемое членами церкви как фундамент своей веры и исходящее из Священного Писания. Например, христиане говорят о доктрине грехопадения человека, доктрине первородного греха или о доктрине искупления Христом наших грехов через Его распятие на кресте.

Дух – 1) С религиозно-философской точки зрения, дух есть сверхъестественное нематериальное существо, способное творить любые материальные определенности. Дух «дышит» где хочет, выходит за всякую границу, его главное определение – свобода. Он бесплотен и как бы всегда внешен телам (в онтологическом смысле). Выделяют иерархию духов добра и зла. 2) Материалисты обычно понимают под духом высший продукт деятельности головного мозга человека – мышление.

Духовность – 1) нематериальность, бесплотность; 2) одухотворенность, наполненность духом творчества; 3) процесс гармоничного развития духовных способностей человека. В богословском смысле духовность есть пребывание того или иного духа в человеческой душе, связь души с духом; бездуховность – отсутствие духа в душе, прерывание связи души с духом. С материалистической точки зрения, духовность есть интериоризация сознанием индивида высших общественных ценностей – моральных, эстетических, научных и др.

Духовное тело и тело плоти – христианско-философские понятия, обозначающие два противоположных типа жизненной целостности: первый освещается доктринами спасения, воскресения из мертвых и вечной жизни, а

второй объясняется учением о связи смертности человека с первородным грехом.

Душа – нематериальная жизненная сила, вложенная Богом в человека. Душа – зеркало духа. В отличие от свободного духа душа всегда воплощена, сопряжена со своим телом. Основное экзистенциальное противоречие души состоит в том, что она рвется «наружу» в безграничный духовный мир и в то же время прижизненно заключена в своем теле.

Дьявол – главный противник Бога, предводитель злых сил, враг человеческого рода. Дьявол пытается сбить людей с пути истинного, предназначенного им Богом. По представлению христиан, на Последнем Суде Антихрист выступит в роли обвинителя. Дьявол не верит в бескорыстную любовь людей к Богу и желает, чтобы они отпали от Него. Идея дьявола или злой силы – составная часть более общей проблемы зла, страдания и вины.

Ересь – особая школа, сознательно отклоняющаяся от официальных канонов и догматов. Господствующая церковь осуждает ересь, определяя ее как ложное вероучение. Нередко из ересей возникали новые конфессии и церкви. Ересь следует отличать от раскола, а также от непреднамеренных ошибок в догматическом учении.

Жертва – умиловительное или благодарственное приношение Богу от плодов земных или царства животных. Общая идея жертвоприношения обнаруживается во всех древних и современных религиях, а ее конкретные формы чрезвычайно разнообразны.

Заповедь – форма прямого выражения воли Бога в монотеистических религиях.

Идеал – образец, нечто возвышенное, совершенное, благое и прекрасное; высшая цель стремления.

Идолопоклонство – поклонение идолам. Идол есть материальный предмет, изображающий в языческих культах бога или духа. В сознании язычника материальный образ божества обычно отождествляется с самим нематериальным оригиналом. В переносном смысле идиолом является предмет слепого преклонения.

Иерофания – термин, введенный М. Илиаде для обозначения акта проявления сакрального начала в земной, чувственно доступной форме. Примером высшей формы антропоморфной иерофании может служить христианское учение о боговоплощении.

Иерархия церковная – общее название для всех трех степеней священства в христианской церкви: епископа, пресвитера и диакона.

Икономия – Божественное домостроительство спасения мира и человека.

Имманентное и трансцендентное. Имманентность – пребывание в чем-либо, в противоположность трансцендентности, то есть запредельности по отношению к какой-либо сфере, к миру в целом. В теологии понятие имманентности применяется для обозначения живого и деятельного всеприсутствия Бога в сотворенном Им мире. Трансцендентность – характеристика абсолюта, превосходящего всякое существование; потустороннее бытие Бога.

Ипостась – богословский термин, синонимичный «лицу» (Троица – Один Бог по природе в трех Лицах, то есть Ипостасях).

Искушение – буквально выкуп за пленника или раба, освобождение от рабства. В христианской теологии этот термин применяется для обозначения спасающего подвига Иисуса Христа. Чтобы искупить первородный грех человечества Христос воплощается в человека и приносит Себя в жертву Богу-Отцу.

Искушение – термин христианской морали и аскетики, обозначающий соблазн нарушить ту или иную заповедь, собственный обет, побуждение отступить от усвоенных принципов добра на позиции зла. Богословы учат, что искушения попускаются Богом для того, чтобы человек на опыте убедился в своей нравственной беспомощности и в необходимости благодати Божьей.

Исповедь – покаяние, одно из христианских таинств. Состоит в признании верующими грехов перед священником, который при помощи магических слов может отпустить эти грехи раскаявшимся от имени Иисуса Христа.

Исповедник – 1) лицо, исповедующее в грехах; 2) название святого (кроме мучеников) в православии.

Иррациональное – 1) сторона объективной реальности, принципиально недоступная разумному пониманию; 2) нечто в действительности, пока интеллектуально не познанное, алогичное, выходящее за границы современного разумного понимания, но тем не менее, принципиально познаваемое; 3) незапланированные (побочные) или непредугаданные эффекты человеческой деятельности; 4) бессознательная сфера души, противостоящая сознанию как способу существования опосредованного знания; 5) предлогическое в познании.

Казуистика – изворотливость в защите сомнительных или ложных положений.

Каноны – нормы, правила, свод положений нормативного характера. Под канонами понимают: 1) вероучительные установления, решения христианских вселенских соборов; 2) совокупность книг Библии, которые признаны богодухновенными; 3) особые песнопения в христианском богослужении.

Канонизация – акт причисления того или иного лица к сонму святых за праведную жизнь, стойкость в вере и т. д.

Карма – по общиндийским представлениям, закон воспроизводства сансары (перевоспечения) по принципу возмездия за совокупность поступков в прошлой жизни.

Катарсис – очищение, просветление, достижение культовой чистоты. Цель культового катарсиса – подготовиться к встрече с сакральной реальностью через удаление от мирских соблазнов.

Катафатическое богословие – описание Бога посредством позитивных определений и обозначений. Эта богословская система допускает возможность познания Бога по плодам Его творений и результатам вмешательства в дела сотворенного мира. Катафатика дополняет апофатику.

Катехизис – книга, в которой содержится краткое и ясное изложение основных истин христианской веры и морали. Обычно строится в форме вопросов и ответов и предназначена для первоначального обучения верующих.

Кенозис – опустошение и самоограничение абсолюта при его нисхождении в мир. В православии это понятие выражает представление о самоограничении Бога, когда Он предоставляет человеку свободу выбора, а тварному бытию – относительную автономию.

Кенотическое богословие – богословское направление, которое подчеркивает добровольное самоограничение Бога и Его уязвимость к страданиям (в противовес всемогуществу и неизменности).

Клерикализм – политическое направление (прежде всего в католицизме), сопряженное со стремлением церкви и духовенства руководить политической и культурной жизнью общества.

Клир – причт, духовенство. Клиром в широком смысле называют состав духовных лиц, посвященных по правилам христианской церкви на служение в ней.

Конфессионализм – образ мыслей, строго соответствующий установленному учению той или другой церкви или вероисповедования. Сопровождается беспрекословным повиновением уставам и обрядам. Противоположен вероисповедному либерализму и индифферентизму.

Конфессия – признание в вере, вероисповедование.

Космогония – происхождение и эволюция Вселенной.

Космология – наука о Вселенной.

Космос – мировой порядок.

Креационизм научный – фундаменталистское течение в современном естествознании, ставящее цель обосновать идею о сверхъестественном и одноактном сотворении мира, опираясь при этом только на данные наук о природе. Является идеологической реакцией на эволюционистское учение о мире, отрицает принцип самопроизвольного восхождения материи от низшего к высшему.

Культ религиозный – совокупность ритуалов и обрядов, обусловленных вероверительной традицией и канонами религиозной организации. Воспринимается верующими как главный способ прямого общения с объектом поклонения.

Культура – идеалообразующая сторона человеческой жизни. С точки зрения богословия, каждая культура обусловлена соответствующей религией и произрастает из базовых сакральных идеалов этой религии.

Логос. В Евангелии от Иоанна сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». В патристике эта мысль была отлита в формулу о Логосе как об Иисусе Христе – воплощенном Слове Бога.

Магия – колдовство, чародейство; сумма взглядов и обрядов, основанных на вере в возможность влиять секретными способами на людей, животных и вообще на любые внешние предметы.

Макрокос – большой мир, Вселенная.

Микрокосм – малый мир, человек.

Медитация – глубокое мысленное сосредоточение на определенном объекте. Сопровождается телесной расслабленностью, отсутствием эмоциональных проявлений, отрешенностью от внешних воздействий. Достижение состояния углубленности, сосредоточенности и отрешенности считается необходимым условием связи верующего с сакральной реальностью. Система методов медитации наиболее развита в буддизме.

Мессиянизм – религиозное учение о грядущем пришествии в мир мессии, божьего посланца. Этот помазанник божий придет с целью установить мир и справедливость на земле.

Метемпсихоз – переодушевление, перевоплощение, реинкарнация, сансара. Понятие метемпсихоза определяется как переселение душ умерших в тела других людей, животных, растений, минералов.

Миссионерство – деятельность представителей религиозных организаций, направленная на распространение своего вероисповедования среди инаковерующих.

Мистика – религиозно-философская концепция, допускающая возможность непосредственного знания сущностей вещей благодаря прямому пребыванию в них души познающего человека. Под мистикой также понимают учение о сверхъестественной субстанции всех явлений природы и общества и о возможности людей вступать в духовный контакт с этой метасущностью.

Модернизм религиозный – различные формы приспособления религии, церкви и богословия к современным условиям общественной жизни и сознанию современного верующего. Модернизм противоположен традиционализму и ортодоксии.

Молитва – 1) обращение верующего к божеству посредством внутренней или звучащей речи; 2) канонизированный текст обращения.

Монастырь и монашество – община монахов или монахинь, совместно проживающих в согласии с уставом и ведущих отдельное церковное хозяйство. Устав монастыря определяется церковью. Община обособлена от мира. Монашество – это форма воплощения аскетического идеала.

Монизм – признание одного начала; противоположен дуализму и плюрализму.

Монотеизм – вера в единственного и единого Бога. В доктрине теизма Бог понимается как отделенное от творимого Им мира бесконечное бытие и Абсолютная Личность. Мир не истекает из Бога и не находится в Нем, но творится из ничего, без всяких наличных предпосылок.

Монофизитство – христианское учение о том, что в Воплощении Божественная природа поглотила человеческую, из двух стало одно.

Некролатрия – обожествление мертвых. Культ мертвых является одним из наиболее устойчивых элементов почти всех религий.

Нео-ортодоксия – богословское движение, возникшее по инициативе К. Барта в 1920-х гг. как реакция на протестантский либерализм. Подчеркивает центральную роль Христа и суверенную власть Бога.

Неофит – новообращенный, обратившийся к той или иной религии. В раннем христианстве под неофитом понимали только что крестившегося последователя

новой религии, а также того, кто принял сан священника или монашеский постриг.

Нирвана – буддистское понятие, обозначающее цель освободиться от всех желаний и страданий. В хинаяне под нирваной понимают выход из круга перерождений и переход в полное небытие. Переход в состояние нирваны обычно сравнивают с пламенем, постепенно угасающим по мере иссякания топлива, то есть исчезания страсти, ненависти и заблуждений.

Нуминозное – термин Р. Отто, обозначающий переживание верующим таинственного и устрашающего божественного присутствия. Нуминозное есть тот «избыток», который остается после вычитания из сакрального моментов рационального и морального. Религия развивается по собственным законам благодаря нуминозному, составляющему ее сущность и тайну. Эта тайна повергает в трепет.

Оккультизм – множество учений об особых латентных силах, корнящихся в космосе и людях. Аристотель в «Этике» называл «*оккультным*» любое явление, природу которого нельзя было продемонстрировать (например, магнетизм); поэтому оккультные свойства не могли быть объектом научного исследования. Оккультисты полагают, что секретные свойства и силы вещей все-таки доступны «посвященным» людям, которые овладели эзотерическим знанием, тайными герметическими методами. Оккультизм возник на заре новой эры, его основателем считают легендарного Гермеса Трисмегиста, написавшего трактат «Изумрудная тетрадь».

Ортодокс – тот, кто прямо, последовательно и неуклонно придерживается основ какого-нибудь учения.

Откровение – снятие покрова; представление монотеистических религий о непосредственном волеизъявлении и самораскрытии божества или исходящем от Бога знании. Это волеизъявление выражено в: а) Священном Писании и Священном Предании; б) мире природы; в) исторических событиях и жизни отдельных личностей.

Пантеизм – учение об имманентном единстве абсолютного и относительного, Бога и мира. Пантеизм растворяет творящее начало (духовное или материальное) в физическом мире. Пантеизм весьма разнообразен и занимает диапазон между монотеизмом и материализмом. Божество пантеистов не наделяется личностными свойствами.

Парадокс (от греч. *para* – против и *doxa* – мнение) – утверждение, которое противоречит здравому смыслу, но, тем не менее, может быть истинным. Сегодня этим термином чаще обозначают неразрешимую дилемму или логическое противоречие.

Парусия – грядущая полнота бытия в условиях «нового неба» и «новой земли» во время Второго Пришествия Христа.

Политеизм – многобожие, почитание нескольких или многих богов.

Прамонотеизм – идея происхождения религии из изначального единобожия. Выдвинута представителями «мифологической школы» (Я. Гримм, И. Маннгардт и др.), систематически развита пастором В. Шмидтом в работе «Происхождение идеи Бога».

Предсуществование – существование духовного первоначала до его материального воплощения.

Провиденциализм – теистический взгляд на универсум и историю как на божественный промысел, недоступный человеческому пониманию. Согласно этому взгляду не только история в целом, но также каждое историческое событие обусловлено волей Бога и является моментом Его замысла осуществить конечную цель. Провиденциализм наиболее характерен для иудаизма, христианства и ислама.

Прозелит – тот, кто принял новую веру.

Пророк – посланник Бога, проводник сверхъестественного Откровения. Он одухотворен божеством, осознает свой непререкаемый авторитет предрекателя и провозвестника будущего и существует не для себя, а для других. Пророк, глашатай судьбы и вещий оратор, появляется в трудный и переломный период истории как посредник между абсолютной реальностью и человечеством, имея право поделиться с людьми полученной свыше вестью.

Рай – место вечного блаженства, обещанного праведникам в будущей жизни; место пребывания с Богом, созерцания Его и испытания блаженства.

Рациональное – обусловленное разумом, доступное разумному пониманию, логически непротиворечивое и соответствующее принятым каким-либо сообществом правилам. Противоположность рациональному – иррациональное.

Религия – восстановление или воспроизводство сакральной связи человека с абсолютном. Классификации религий выстраиваются в соответствии с различными представлениями об абсолютной реальности.

Религиозный опыт – личный опыт, выражающий мистическое прикосновение к священному. Он преображает личность, наделяет ее отвагой перед лицом страданий и смерти, высокой нравственностью, благочестивым отношением к упорядоченности и творческим силам мира.

Ренегат – отступник, изменник.

Ригоризм – чрезмерная строгость, прямолинейность.

Сакральное – 1) причастное абсолютному; чем ближе к абсолюту, тем выше уровень сакрального; 2) все то, что относится к культу, поклонению особо ценным идеалам. Сакральное противостоит светскому, профанному, мирскому. Сакральное в теологии означает подчиненное Богу.

Сентенция – нравоучительное изречение.

Священное Писание – книга, написанная, согласно вероучению, по внушению Бога. Каждая религия основывается на особом Писании. Наиболее знаменитые Писания: Веды (индуизм), Танах (иудаизм), Типитака (буддизм), Библия (христианство), Коран (ислам). С социологической точки зрения, некоторый текст становится Писанием, когда группа верующих свято относится к нему и наделяет его сверхчеловеческой природой.

Священное Предание – та или иная религиозная традиция. Например, в христианстве оно произрастает из проповедей апостолов и представляет собой совокупность вероучительных положений, выработанных устной и письменной внебиблейской традицией. Предание дополняет и комментирует Писание. К Преданию относят символы веры, сочинения причисленных к святым отцов

церкви, Правила апостольские, решения вселенских и некоторых поместных соборов, апокрифы.

Секуляризация – (первоначально) отчуждение собственности религиозных организаций в пользу государства, передача церковных земель и имущества в светское владение. Иногда так называют также изъятие из церковного ведения образования, отказ от духовного звания и т. п. В широком современном смысле секуляризация есть процесс освобождения различных сфер жизни от религиозного влияния и контроля.

Символ веры – кредо, тщательная и краткая формулировка существа какой-либо веры. Первоначально это понятие имело чисто христианский смысл, а в настоящее время нередко употребляется также в светском смысле. Кредо используют в литургии (богослужении), его повторяют все присутствующие прихожане.

Сотериология – раздел богословия, содержащий в себе церковное учение о спасении. Спасение трактуется как состояние освобождения от греха и обретение праведниками вечного блаженства в загробном мире.

Схизма – церковное разделение и раскол.

Схоластика – христианизированная философия неоплатонизма и позднее аристотелизма, которая культивировалась в монастырских школах и университетах Западной Европы в IX-XIV вв.

Сциентизм – культ науки, поклонение ее экспериментальным и математическим методам, абсолютизация роли ученых и научных экспертов в обществе. Противник сциентизма – асциент.

Теизм – представление о Боге как вечном существе, обладающем личностью и собственными целями, трансцендентном по отношению к миру, творящем мир из ничего и опекающем свое творение.

Телеология – учение о наличии цели, намерения или конечного состояния. Телеологическое доказательство бытия Божьего состоит в том, что свидетельства замысла в природном мире или процессах подразумевают наличие разумного Творца этого замысла

Теодицея – религиозно-философская концепция оправдания Бога, которая обосновывает правомерность и целесообразность существования зла в мире.

Теозис – восхождение человека к Богу, обожение.

Теократия – форма правления, при которой власть в государстве находится в руках главы церкви и духовенства.

Теософия – 1) всякое мистическое учение, претендующее на раскрытие особых божественных тайн; 2) мистическая доктрина Е. П. Блаватской и ее последователей.

Толерантность – терпимость.

Унитаризм – признание единого начала, сведение к одному.

Фатальный – исключительный, предопределенный.

Фетиш – предмет безусловного почитания, обожествленная вещь.

Фетишизм – вера в фетиш и культ фетиша.

Фундаментализм – 1) воинствующий традиционализм в христианском протестантизме XX в., противодействующий религиозному обновленчеству и

секуляризации общественной жизни; 2) защитная реакция социальной культуры на ослабление жизненной связи со своим историческим религиозным основанием и на свое духовное вырождение; эта реакция воплощается в энергичных требованиях возродить в народе утрачиваемое им сакральное отношение к духовным первоисточкам.

Хилиазм – учение о наступлении тысячелетнего царства Спасителя. Христианский хилиазм опирается на *Откровение* Иоанна Богослова.

Христология – учение о Христе.

Христофания – явление Христа.

Церковь – 1) относительно самостоятельный компонент социальной структуры в форме религиозной общины, объединения людей на основе общности вероучения и культа; 2) сакральное пространство; 3) в обыденном употреблении название христианского культового здания для богослужения с помещением для молящихся и алтарем. В узком смысле под церковью понимают только христианское собрание, руководимое священниками.

Чудо – категория религиозной философии, обозначающая: а) неожиданное проявление творящей природы в сотворенном мире; б) уникальное воздействие более высокого порядка бытия на более низкий; в) воздействие сверхчеловеческого мира на мир природы и людей. Чудо не поддается рациональному (например, научному) объяснению.

Эвдемонизм – предпочтение земных ценностей духовным.

Эзотеризм – нечто тайное, известное только особо посвященным, скрытое, неясное, запутанное. В философии античной Греции эзотерическим называли учение, которое передается из уст учителя в уста избранных учеников. Например, пифагорейские истины, дошедшие через Платона до александрийских неопифагорейцев, имели своей целью пронизать дух и душу ученика нерационализируемой мудростью. Эзотеризм противоположен экзотеризму – профанному, постороннему, открытому непосвященному, общепонятному и общедоступному.

Экзегетика – богословская дисциплина, занимающаяся истолкованием религиозных текстов, прежде всего текстов Библии.

Экуменическое движение – движение за объединение христианских церквей, возникшее в начале XX в. в протестантизме. С середины XX в. понятие экуменизма начало расширяться до идеи объединения мировых религий.

Эманация – излучение, испускание.

Эсхатология – религиозное учение о конечных судьбах мира и человека. Индивидуальная эсхатология учит о загробной жизни душ индивидов, а всемирная эсхатология обсуждает конечные цели космоса и социальной истории.

Эфемерно – призрачно.

Язычество – традиционное обозначение политеизма и нетеистических религий по их противоположности к монотеизму.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Антоний Великий*. Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония Великого. Наставления Антония Великого// Добротолюбие Т. 1. М., 1895. С. 13, 26.
2. *Б. Ничипоров*, священник. Введение в православную психологию. М.: Школа-пресс, 1994; *Остапенко А.А.* Антиномии как принципы православного воспитания или основания догматической педагогики// Ученые записки. Т. III. Религиоведение. Вып. 3. Орел: Орловский госуниверситет, 2005. С.59 – 65.
3. *Беляев И.А., Максимов А.М.* Целостность и свобода человека. Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2004.
4. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994.
5. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
6. *Бранский В.П.* Теоретические основания социальной синергетики// Петербургская социология, 1997, №1. С. 161.
7. *Брянник Н.В.* Введение в современную теорию познания. М.: Академический Проект, 2003.
8. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
9. *Вейнингер О.* Пол и характер. М.: Форум, XIX–XX–XXI, 1991.
10. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат.
11. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994.
12. Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: «Мысль». 1977. Т. 3. С. 9, 25.
13. *Гиппократ*. О природе человека // Гиппократ. Избранные книги. М., 1994. С. 193 – 211.
14. *Гольбах П.А.* Система природы. Ч.1, гл. 5. М., 1949.
15. *Григорий Богослов*. Беседа 21 к эфесянам // Иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа константинопольского. В 2-х т. СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, 1991. Ч. III. С. 287.
16. *Грунт Е.В.* Проблема смысла жизни в истории западно-европейской философии. Челябинск, 1996.
17. *Д.В. Пивоваров*. Идеал в основании культуры: стратегия общего образования // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. Вып. 1. Екатеринбург, 2004. С. 12 – 23.
18. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб.: «Андреев и сыновья», 1992.
19. *Дионисий Ареопагит*. Мистическое богословие. М.: Тетра, 1993.
20. *Дэн Браун*. Код да Винчи. М., 2005.
21. *Епископ Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения в 5 т. СПб., 1905.
22. *Жуковский В.И.* Формула гармонии: секреты шедевров искусства. Красноярск: БОНУС, 2001.
23. *Зеньковский В.В.* Педагогика. Париж-М.: Свято-Тихонов. Богосл. ин-т, 1996.

24. *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Свято-Владимирское Братство, 1993.
25. *Ибн Сина.* Избранные философские произведения. М.: Мысль, 1980.
26. *Иванова Е.В.* Смыслообразующая функция мифа (образ культурного героя). Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2004.
27. *Игумен Авраам (Рейдман).* Беседы о духовной жизни. Ч. 4. Екатеринбург: Изд-во Ново-Тихвинского женского монастыря, 2001.
28. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ», 1993.
29. *Иоанн Златоуст, св.* Беседы и псалмы. М.: Православный Свято-Троицкий гуманитарный университет, 2005.
30. *К. Лоренц.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Е.С. Черепанова. Экологическая философия Конрада Лоренца. Екатеринбург: Полиграфист, 2005. С. 74–79.
31. *Куломзина С.С.* Наша Церковь и наши дети. М.: Мартис, 1993.
32. *Куломзина С.С.* Православная культура в школе. М, 2003.
33. *Baaders Fr.* Leben und theosophische Werke. T. II.
34. *Böhmes sammtliche Werke.* Von der drei Prinzipien des göttlichen Wessens. T. III. Stuttgart.
35. *Chaos to creation* // Cam.: University of Cambridge. № 43, 2004. P.14.
36. *Lewis D.* Healing: Fiction, Fantasy or Fact? London: Hodder and Stoughton. 1990. –384 p.
37. *Niebuhr R.* The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. N.Y., 1941–1943.
38. *Otto R.* Das Helige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha, 1927. S 5.
39. *Religious Experience* // Encyclopedia Britannica. CD 2000.
40. *Wach J.* Sociology of religions. Chicago, 1944. P. 130 – 137.
41. *Wimber J., Springer K.* Power Healing. London: Hodder and Stoughton, 1986. – 303 p.
42. *Какабадзе З.М.* Человек как философская проблема. Тбилиси: Изд-во «Мецниереба», 1972.
43. *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. Кн. 2, гл. XVI – XVIII.
44. *Кант И.* Сочинения. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1.
45. *Карпов А.Ю., Юрьев А.А.* Самые знаменитые святые и чудотворцы России. М.: «Вече», 2000. –509 с.
46. *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989.
47. *Кириллов В.И.* Логика познания сущности. М., 1980.
48. *Коган Л.Н.* Цель и смысл жизни человека. М., 1984.
49. *Кураев А., диакон.* Школьное богословие. СПб.: Светл ояр, 2000.
50. *Ламетри Ж.О.* Сладострастье // Соч. М.: «Мысль», 1976. С. 134.
51. *Лившиц Р.Л.* Духовное самоопределение личности. Комсомольск-на-Амуре, 1999.
52. *Лившиц Р.Л.* Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург, 1997.
53. *Лодыженский М. В.* Свет незримый. Петроград, 1915.

54. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Издательство «Правда», 1991.
55. Макдауэлл Дж. Неоспоримые свидетельства. М., 1992.
56. Мень А. Тайна жизни и смерти. М.: Знание, 1992.
57. Минин П. Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913.
58. Михайлов А. А. Современная философская герменевтика. Минск, 1986.
59. Мокроносов Г.В. Философия о природе и сущности человека // Личность и культура на рубеже веков. Екатеринбург, 1997. С. 63.
60. Мун С.М. Принцип объединения. М.: Изд-во «Арт-Бизнес-Центр», 1995. С. 71 – 72, 80.
61. Мун С.М. Узлы между людьми и континентами// Мир нравственности. М., 2005. № 13. С.4.
62. Мустафин В.Ф. Философия религии// Религиоведение. Санкт-Петербург-Москва-Краснодар, 2004. С. 83 – 84.
63. Нагевичене В.Я. Христианская религиозность как духовное становление личности, брака и семьи: Монография. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001. – 208 с.
64. Николай Кузанский. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1979.
65. Оболкина С.В. Онтологическая грамматика холизма как философская проблема. Екатеринбург: Урал. гос. ун-та, 2005.
66. Орехов С.И. Клятва и проклятие как элементы религиозного культа // Отношение человека к иррациональному. Свердловск, 1989. С. 213.
67. Пивоваров Д.В. Основные категории онтологии. Екатеринбург, 2003. С. 139 – 149.
68. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
69. Пылаев М. А. Феноменология религии Рудольфа Отто. М., 2000.
70. Разумовский О.С. Оптимология. Ч. I. Новосибирск: Изд-во ИДМИ, 1999.
71. Религиозный опыт // Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. С. 123 – 209.
72. Розанов В.В. Уединенное// Люди лунного света. Метафизика христианства. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 13.
73. Роуз Серафим. Православие и религия будущего. М., 1991. С. 28 – 29.
74. Сагатовский В.Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении. СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2004.
75. Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2001.
76. Скурлат К.Е. Христианское учение о молитве и ее значении в деле нравственного совершенствования. Клин, 1999.
77. Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. С. 513.
78. Степанова И.Н. Интегративная сущность человека // Сочинения. М.: Мысль, 1988.
79. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
80. Томпсон М. Философия религии. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001.

81. *Троицкий И. И.* Обзорение источников начальной истории монашества. Сергиев Посад, 1907.
82. *У. Джемс.* Зависимость веры от воли. СПб., 1904.
83. *Уайт Е.Г.* История спасения. Заокский: Изд-во «Источник Жизни», 1996.
84. *Угринович Д.М.* Введение в теоретическое религиоведение. Религия и церковь в современную эпоху. М.: МГУ, 1976.
85. *Управителей А.Ф.* Конструирование субъектности в антропологии С.Н. Булгакова. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2001.
86. *Философский словарь* / Под ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. М.: Республика, 2003.
87. *Философский энциклопедический словарь.* 2-е изд./ Под ред. С.С. Аверинцева. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1989.
88. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1 (1). М.: Издательство «Правда», 1990.
89. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
90. *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.
91. *Шестун Е.,* прот. Православная педагогика. М., 2002.
92. *Элиаде М.* Азиатская алхимия. Сборник эссе. М.: Янус-К, 1998.
93. *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. СПб: Алетейя, 1998.
94. *Энгельс Ф. Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 36.
95. *Юркевич П.Д.* Чтения о воспитании. М.: Возвращение, 1865.
96. *Яблоков И.Н.* Социология религии. М.: Мысль, 1979.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие авторов.....	3
Глава 1. Христианское учение об идеале целостного человека, его грехопадении и повреждении	5
§1. Проблема целостности в философии и учение апостола Павла о строении человека и типах его целостности.....	5
§2. Адам в раю: идеал гармонически-целостного человека и нарушение гармонии из-за греха.....	21
§3. Идея андрогина и половая поврежденность человека.....	34
Глава 2. Проблема осмысления человеком целостности своей жизни и ее решение в христианстве.....	55
§ 1. Цель и смысл жизни как философская проблема.....	56
§ 2. Смысл жизни христианина – в связи с Богом.....	75
Глава 3. Духовное делание, духовный опыт и духовное думание как этапы формирования «soma pneumatikos».....	92
§1. Духовное образование и христианское духовное делание.....	93
§2. Роль религиозного опыта в развитии духовной целостности христианина.....	108
§3. Духовное думание – творчество homines religiosi.....	128
Глоссарий.....	142

**В.Я. Нагевичене
Д.В. Пивоваров**

**ЦЕЛОСТНЫЙ ЧЕЛОВЕК
(ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ)**

монография

Подписано в печать 3.11.2005 г. Формат 60х84 1/8
Усл. печ. л. 8,0. Бумага «Гознак» Тираж 500 экз. Заказ №163

Издательство Уральского университета
Отпечатано в типографии ООО «ИРА УТК»
620219, г. Екатеринбург, ул. К. Либкнехта, 42. Тел. (343) 350-97-24

