В.Н. Назаров

Введение в теологию

ГАРДАРИКИ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

В.Н. Назаров

Введение в теологию

Допущено Министерством образования Российской Федерации в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся по направлению подготовки 520200 «Теология» и специальности 020500 «Теология»

МОСКВА
ГАРДАРИКИ
2004

УДК 271.2-1
ББК 86.372-4
Н19

Рецензенты:
доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор *П.С. Гуревич;*
доктор философских наук, профессор *В.К. Шохин*

Назаров В.Н.

Н19 Введение в теологию: Учебное пособие. — М.: Гардарики, 2004. — 320 с.

ISBN 5-8297-0193-6 (в пер.)

Агентство CIP РГБ

Первое в истории отечественного образования учебное пособие по университетской (или светской) теологии, введенной в систему государственного образования России в 2000 г. Структура пособия соответствует общим разделам и направлениям богословской науки. Центральными являются темы основного (естественного), догматического и нравственного богословия, а главным методологическим принципом — диалог между православным богословием и русской религиозной философией как одним из определяющих источников университетской теологии в России. Содержание каждого раздела включает в себя как общие справочно-энциклопедические сведения, так и основной проблемный материал, раскрывающий тему в живом, дискуссионном ключе.

В Приложении помещены справочно-энциклопедические статьи по основным понятиям и источникам университетской теологии, а также Программа дисциплины «Введение в специальность (теологию)», рекомендованная отделением теологии Учебно-методического объединения университетов России.

Книга предназначена для теологов, культурологов, философов, историков.

УДК 271.2-1
ББК 86.372-4

ISBN 5-8297-0193-6

© «Гардарики», 2004
© В.Н. Назаров, 2004

ПРЕДИСЛОВИЕ

В современной духовной ситуации все отчетливее обозначается тенденция интегрирования теологического знания в мировоззрение и культуру. Одним из свидетельств этого процесса является активное внедрение теологии в систему светского образования. Очевидно, что теология в современном мире заявляет о себе как теология культуры в целом.

Термин «теология культуры» был введен в богословский лексикон известным немецким теологом Паулем Тиллихом[1]. Тиллих полагал, что теология культуры призвана выявить и исследовать конкретный религиозный опыт, лежащий в основе различных феноменов культурной жизни. При этом сама религия рассматривается им не просто в качестве отдельного элемента культуры, но как общий знаменатель, как ее фундаментальная составляющая. «Эта составляющая, — подчеркивал Тиллих, — всегда присутствует в творениях культуры, даже если они не обнаруживают никакой связи с религией в более узком смысле слова. Именно эта составляющая, а вовсе не какой бы то ни было церковный контроль культурного творчества, подразумевается, когда мы используем выражение: "Теология культуры"» [Тиллих. С. 236].

Очевидно, что термин «теология культуры» хорошо вписывается в круг проблем и задач, стоящих ныне перед той новой дисциплиной, которая вошла в состав университетских наук в России под названием «Теология». Единственным дополнением к нему должно стать, на наш взгляд, указание на его национальную специфику, характеризующую конкретные проявления религиозного опыта на почве определенной культурно-исторической традиции.

Под *теологией русской культуры* мы понимаем особый метарелигиозный опыт и метарелигиозный склад русской души, которые явно или неявно, в прямой или опосредованной форме пронизывают все сферы русской культуры и лежат в основе национальной философии, искусства, нравственности, политического и правового сознания и, наконец, самой православной церковности. Этот дух религиозности коренится прежде всего в православной вере, взятой во всей полноте и целостнос-

[1] Впервые это понятие П. Тиллих употребил еще в начале 1920-х гг. в статье «Uber die Idee einer Theologie der Kulture» («К идее теологии культуры»). В 1959 г. вышел его фундаментальный труд «Теология культуры».

ти ее культурно-исторических и национально-психологических элементов, но не сводится к ней. Как отмечал о. Павел Флоренский, русское православие сложилось из взаимодействия трех основных сил: византийской теологии, т.е. греческой веры, принесенной нам монахами и священниками Византии, славянского язычества, которое встретило эту новую веру, и русского народного характера, который по-своему принял византийское православие и переработал его в своем духе [Флоренский. С. 641]. Глубокий народный дух русского православия, его безусловная сопряженность с эсхатологическими судьбами русской истории восходят к истокам органической, метарелигиозной целостности сакрально-языческого и христианского строя русской души.

Метарелигиозность русского духа отличают два признака: богочеловечность и соборность. Идея богочеловечности целиком выношена русской мыслью и малопонятна или вовсе чужда западному христианству. Ее суть — в тайне двойного рождения: рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге. Эта тайна преломляется в истории парадоксальным образом: подлинная человечность обнаруживается как богоподобное, божественное в человеке. «Для того, чтобы вполне походить на человека, — пишет Н.А. Бердяев, — нужно походить на Бога. Для того чтобы иметь образ человеческий, нужно иметь образ Божий. Человек сам по себе очень мало человечен, он даже бесчеловечен. Человечен не человек, а Бог»[1]. Трагедия богочеловечности, периодически проявляющаяся в порывах богоотступничества и богоборчества, кроется в теологическом искушении богочеловеческой воли: «человек захотел быть человеком без Бога, но Бог не захотел быть Богом без человека» (Фр. Баадер). Пытаясь объяснить этот парадокс, А.С. Хомяков замечает, что «единение земного человека со Христом всегда несовершенно; оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви» [Хомяков. С. 171]. Тайна богочеловечности может быть открыта только свободе человеческого разума и единству взаимной любви. Гармония единства и свободы и есть то, что Хомяков обозначил непереводимым на другие языки словом «соборность», которая может быть реально осуществлена только в Церкви как «живом организме истины и любви».

Идея соборной богочеловечности означает преодоление «самодостаточности человека в гуманизме» (Бердяев) и абсолютности Бога в теоцентризме, поворот к новому теоантропоцентрическому мировоззрению и новой «двухприродной и единоипостасной» этике. Именно об этом повороте и свидетельствует в целом теология русской культуры в ее православно-христианском, философском и этическом аспектах.

---

[1] *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 311.

ВВЕДЕНИЕ
Университетская теология в современной России: перспективы развития

В 1755 г. при учреждении Московского университета встал вопрос о возможности открытия богословского факультета. Однако в Проекте устава было специально оговорено, что «хотя во всяком Университете, кроме Философских Наук и Юриспруденции, должны также предполагаемы быть Богословские знания, попечение о Богословии справедливо оставляется Свят. Синоду». Впоследствии этот вопрос еще не раз поднимался в правительственных и церковных кругах, а в 1777 г. был даже разработан подробный план факультета. В 1906 г. в связи с обсуждением реформы высшего богословского образования проф. Н.Н. Глубоковский подготовил записку, в которой предлагалось учредить при университетах православные богословские факультеты «для свободного развития богословской науки». Академии же должны были сохраниться в качестве «научно-апологетических институтов Православной Церкви». Тогда Церковь, по мысли составителя записки, не будет ответственна за все возможные погрешности богословской науки. При этом «богословская наука, будучи свободной и честной, всегда останется посредницей познания истины и не может оказаться антицерковной принципиально, коль скоро Церковь есть носительница и провозвестница этой истины».

Однако всем этим проектам и идеям суждено было осуществиться только в конце XX в.: в результате совместных усилий Министерства образования Российской Федерации и Московской патриархии в лице Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в систему высшего профессионального *государственного* образования введено новое направление «Теология», предусматривающее подготовку специалистов со степенями бакалавра и магистра теологии.

Впрочем, в истории российского образования уже встречались отдельные примеры проникновения богословия на университетские кафедры. Так, в 1804 г. в соответствии с новым университетским уставом философские факультеты были преобразованы в «нравственно-политические отделения», на которых предусматривалось чтение таких дисциплин, как догматическое и нравственное богословие.

В 1817 г., в связи с преобразованием Министерства народного просвещения в Министерство просвещения и духовных дел, в Московском университете была открыта кафедра богопознания и христианского учения. Изучение богословия стало обязательным для студентов всех факультетов.

В 1835 г. был принят новый «Общий устав Императорских Российских университетов», предписывающий открытие самостоятельных кафедр догматического и нравственного богословия, церковной истории и церковного права.

Наконец, следует отметить печально известные события 1850 г., когда были закрыты все университетские кафедры философии, а оставшиеся философские дисциплины — логику и психологию — пригласили читать магистров и профессоров духовных академий.

Современная ситуация носит совершенно иной характер. Во-первых, речь идет не просто о чтении отдельных богословских курсов для студентов различных специальностей, а о подготовке специалистов-теологов «светского профиля». Как подчеркнуто в Государственном образовательном стандарте по направлению «Теология», «изучение теологии в системе высшего профессионального образования носит светский характер... Образование магистров-теологов не преследует целей подготовки священнослужителей». И, во-вторых, согласно Госстандарту, преподавание теологии предполагает не просто перенесение богословско-академических дисциплин на университетскую почву, а создание новых университетских курсов теологии и подготовку нового университетского поколения педагогов-теологов[1].

Какой должна быть университетская теология в России? Как она должна соотноситься с отечественной православно-христианской богословской традицией и университетской теологической традицией Запада? Прежде чем ответить на эти вопросы, остановимся на значении и смысле некоторых исходных понятий.

1. Теология или богословие?

Вопреки отечественной традиции новое направление получило название «теология», а не «богословие». Причина этого «нововведения» ясна. Оно продиктовано стремлением «развести» разные типы религиозного образования: духовно-богословского и университетско-теологического. За-

[1] Разумеется, в первое время совершенно необходимо тесное сотрудничество между университетскими преподавателями и духовно-академическими кадрами и клириками, особенно при чтении дисциплин конфессиональной подготовки. Однако в перспективе речь должна идти о подготовке специальных университетских кадров через систему государственной аттестации для работы на теологических факультетах.

метим в этой связи, что древнегреческому термину «теология» в какой-то мере не повезло в русскоязычной культуре, в отличие от таких понятий, как, скажем, «филология», «психология» или «биология». Последние вошли в русский язык в своем оригинальном, непереводном виде. Термин же «теология» был дословно, буквально переведен на древнерусский язык как «богословие». Это все равно что слово «психология» перевести как «душесловйе», а «биология» — как «жизнесловие». Однако у такого перевода есть и свое преимущество. В греческом языке Логос — Слово означает также вторую ипостась Пресвятой Троицы — Бога Сына. Поэтому в слове «богословие» отражается тринитарный и христологический смысл. Тем не менее для обозначения соответствующего комплекса университетских дисциплин «теология» подходит лучше в силу его терминологического соответствия и созвучия традиционным университетским наукам. Тот факт, что исторически термин оказался тесно связан с западноевропейской культурной традицией, не должен нас смущать. Мы же не переименовываем на этом основании «философию» в «любомудрие». Задача заключается в том, чтобы адаптировать данный термин к условиям университетского образования в России.

2. Светская или университетская теология?

Новая форма теологического образования нередко определяется как светская. Такого рода словосочетание встречается как в Государственном образовательном стандарте, так и в отдельных публикациях[1]. Насколько оправданно понятие светской теологии? Что означает в данном сочетании слово «светская»? Светская — прежде всего не атеистическая, не клерикальная. И вместе с тем это слово означает безоценочное отношение к тому или иному мировоззрению, равную удаленность как от религиозной, так и атеистической формы сознания. И в том и в другом случае термин не соответствует букве и духу теологии, ибо теология по определению не может быть ни от атеистической, ни безоценочной. Светская теология — это все равно что религиозный атеизм, если, конечно, не считать, что атеизм есть своеобразная форма религиозного сознания и богоискательства. Иное дело — университетская теология. Здесь имеется в виду особая (преимущественно рационально-логическая) форма *христианского учительства*, осуществляемая в рамках государственного образовательного учреждения.

[1] См., напр., статью ректора Библейско-богословского института св. апостола Андрея А. Бодрова «Светское богословское образование в современной России» — http://www.standrews.ru/rus/educ.html (27.04.01), а также: *Омельченко Н.В.* Эвристические возможности светской теологии // Вест. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 4: История философии. 1997. Вып. 1.

3. Православно-христианская основа университетской теологии

Главный вопрос заключается в том, каким должно быть это учительство по форме и содержанию? Прежде всего мы должны выдвинуть основной тезис: университетскую теологию в России (там, где она изучается по профилю «Христианская теология») следует строить на прочном *православно-христианском* фундаменте. На наш взгляд, этот тезис вообще не требует каких-либо специальных обоснований. Православие является основной религией российского общества. Православие определяет дух русской культуры, исторические судьбы России. Было бы странно, если бы в университетах Германии, к примеру, изучалась преимущественно не протестантская, а в университетах Италии не католическая, а какие-либо иные виды теологии. Задача заключается лишь в том, чтобы обосновать переход от теологии вообще в ее различных культурно-исторических формах к православно-христианской теологии, и в особенности к отечественной традиции православного богословствования. Если духовно-академическое православное богословие, в силу своей апологетической функции, имеет право на беспредпосылочные основания, то университетская теология призвана обосновать переход от «абстрактной» к «конкретной» теологии, от общей теологии и особенных форм ее культурно-исторического выражения к «частной» теологии, каковой является русское православно-христианское богословствование. В данном случае речь идет о восхождении от универсального понятия теологии в его интеркультурном религиозно-философском значении через особенные культурно-исторические типы теологии (жреческий, метафизический, мистический, профетический) к *теологии откровения*, в свою очередь разделяющейся на три формы: христианскую, исламскую и иудейскую.

Но и эти формы остаются пока еще весьма абстрактными. Если уподобить исходное понятие теологии гегелевскому образу «плода вообще», то тогда особенные формы теологии можно считать разновидностями этого плода: яблоком, грушей и т.п. Однако и эти «особенные плоды» реально не существуют. В действительности существует конкретный сорт яблока (например, антоновское). Этому уровню конкретизации и соответствуют виды христианских конфессий: православие, католичество, протестантизм.

Но, строго говоря, не существует и антоновского яблока «вообще», а есть данное конкретное яблоко, обладающее определенной степенью спелости, вкусом, цветом и т.д. Точно так же и православная или протестантская теология являются некой абстракцией. Последняя степень конкретности — это *национальная форма теологии* в ее целостном, духовно-практическом выражении, раскрывающемся со стороны как Священного Писания и Священного Предания, так и отдельных богословских учений (теологумен), а также определенного право-

славно-христианского образа жизни. Такую «конечную» конкретную форму и представляет собой русская православно-христианская теология, и именно она должна лежать в основе университетской модели преподавания христианской теологии в России[1].

Проблема состоит в том, что в России совершенно отсутствуют традиции и опыт университетской модели теологии на православно-христианской основе. Заметим, что в духовных учебных заведениях России богословие до середины XIX в. изучалось по протестантским и католическим учебным пособиям из-за слабой выраженности и неразработанности рационально-логической стороны православно-христианского учительства [см.: Флоровский. С. 202–230]. Иной характер развития приобрела эта сторона в теологии западной церкви.

4. Рациональное обоснование веры

Известно, что в западноевропейской культуре появление теологии в качестве университетской науки во многом связано с именем Пьера Абеляра, вынужденного, в силу своего маргинального положения, вести занятия по теологии в мирских школах без церковной лицензии (что и явилось одной из причин его осуждения на Суассонском соборе 1121 г.). Благодаря Абеляру предмет теологии претерпел на почве западной культуры качественные изменения: из преимущественно систематизации и комментирования текстов Откровения (что было характерно для всего раннего Средневековья) теология превращается в дедуктивную науку, претендующую на *рациональное* обоснование веры. К апологетической и догматической функциям теологии Абеляр присоединяет критическую и логическую.

Особенно знаменательным оказался поворот теологии к логике, который во многом обозначил демаркационную линию между «богословием» Востока и «теологией» Запада. «Богословие», т.е. Слово и Откровение о Боге, Абеляр преобразует в теологию, т.е. Логику, свидетельствующую о Боге. В конечном счете это привело к инверсии традиционно понимаемого соотношения веры и разума. Старая августиновская формула — «верую, чтобы понимать» — была заменена новой формулой: «понимаю, чтобы верить». В этом смысле университетская теология изначально формировалась как «понимающая» теология.

Значит ли это, что университетская теология обречена строиться на рационально-логическом фундаменте? Тенденция к определенной рационализации здесь, безусловно, имеет место, будучи неизбежной в силу

[1] Такой же подход в принципе применим и к другим профилям теологии в России, прописанным в Госстандарте: исламской и иудейской теологии.

самих условий университетского образования. Однако этот «дух рационализма» может быть выражен с разной степенью глубины и целостности. В известной мере он является соблазном и испытанием для теологии. Ее положение здесь во многом напоминает положение философии в духовных академиях России XIX в. Философия прошла тогда «испытание богословием». Речь идет о том самом, упоминаемом выше периоде, когда в университетах были закрыты кафедры философии. Тем не менее философия в духовных академиях не стала «служанкой богословия». По замечанию В.В. Зеньковского, она свободно осуществляла в области мысли и по законам разума то, чем жила христианская вера. Не случайно духовно-академическая философия в России оказалась предшественницей философии славянофильской и университетской[1].

5. Искушение рационализмом

Сегодня в сходной ситуации находится теология. Теперь ей предстоит отстаивать свою духовную независимость, пройдя «испытание рационализмом», подобно «испытанию верой», которое выдержала философия. Можно выделить по меньшей мере три направления рационализации и «секуляризации» теологии в системе университетского образования.

1. *Эмпиризация теологического дискурса*, вызванная влиянием современного естествознания и социальной науки.

2. *Философизация богословской мысли*: перевод ряда теологем в философемы. Это направление подготовлено всем ходом развития русской религиозной философии, особенно в лице таких ее представителей, как С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин. В русской религиозной философии были выработаны следующие направления рационализации богословского знания: философия культа (Флоренский); философия догмата (Карсавин); философия богочеловечества (Булгаков). Именно эти подходы и могут стать решающими для создания системы университетской теологии.

3. *Этизация богословской мысли*. Эта тенденция особенно характерна для русского богословия. Начиная с середины XIX в. процесс этизации приобрел столь сильный размах, что впору говорить о «моралистическом модернизме» в русском православии. Он связан с именами о. С.А. Соллертинского, митр. Сергия Страгородского, митр. Антония Храповицкого, проф. М.М. Тареева и др. Прот. Г. Флоровский, наиболее полно изу-

[1] См.: *Никольский А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильской и университетской философии в России // Вера и разум. Харьков. 1907. № 2–5, 9. Примечательно, что философия в университетах развивалась менее свободно, чем в духовных академиях, так как ее постоянно проверяли на православно-христианскую лояльность.

чивший эту тенденцию, отмечал, что к концу века потребность в новом богословском синтезе ощущалась все сильнее. «Схоластическое богословие давно уже не удовлетворяло, исторический метод не давал именно синтеза, не созидал системы. И выхода у нас стали искать в *нравственном раскрытии догматов*. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения» [Флоровский. С. 433][1]. В известной мере в том же положении находится и современная православно-богословская мысль.

Русская религиозная этика со своей стороны проделала большую работу в плане теономизации морали. Эта задача была поставлена В.В. Зеньковским в работе «Автономия и теономия» («Путь» 1926. № 3), в которой провозглашалась необходимость возврата к христианской этике как ключевому моменту современной духовной ситуации. Вслед за ней появились работы Г. Гурвича, С.Л. Франка, Н.О. Лосского и др., определившие окончательный поворот к теономной этике как основному звену современного богословия. Современное нравственное богословие, безусловно, должно вобрать в себя этот потенциал русской религиозной этики. В рамках университетской теологии возникает возможность нравственно-богословского синтеза, о котором говорил Флоровский. Только на этой основе можно создать современную *«деловую» православную этику*, способную оказать реальное влияние на экономические и политические отношения в российском обществе.

6. Теология «цельного духа»

Обозначенные направления рационализации и «секуляризации» университетской теологии не должны развиваться в отрыве от целостной основы православно-христианского учительства. Еще Шеллинг, в наибольшей степени из всех западных философов уловивший дух православия, писал об «особом принципе христианского откровения», который нельзя вывести из разума или из науки. Он «может быть лишь принципом, независимым от разума, как и от всякого *знания*, а этот, независимый ни от какого знания принцип религии, в свою очередь, необходимо предполагает не просто идеальное, но *реальное отношение* человеческого существа к Богу»[2]. Из этого вовсе не следует, что православно-христианское богословие не способно выразить дух христианского учительства в рационально-логической форме. Речь идет всего лишь о приоритетах и иерархичности тех или иных элементов учительства. Как проницательно заметил А.С. Хомяков, «христианство имеет и учительство в логической форме, которое мы называем "теологией", но это не более как ветвь учительства в его целос-

[1] См. также: *Tyszkiewicz S.* Moralistes de Russie. Rome, 1951.
[2] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. СПб., 2000. Т. 1. С. 246.

ти. Отсекать ее — тяжкое заблуждение; отдавать ей исключительное предпочтение — глупость; полагать в ней небесный дар, приуроченный к какой-либо должности, — ересь, ибо тем самым создается новое, небывалое таинство — таинство рационализма» [Хомяков. С. 51—52.]. Бесспорно, в университетской форме православно-христианской теологии рационально-логический элемент учительства должен получить большее развитие в силу самой специфики вузовского обучения. И вместе с тем университетская теология должна максимально интегрировать в себе «невербальные» элементы христианства: «теологию цвета» (иконопись как «умозрение в красках»), «теологию литургии» (естественно, не в университетских аудиториях или университетских храмах, а в церкви), «теологию молчания» (внутреннее молитвенное состояние души), наконец, «теологию стяжания Духа Святого» (как высшую цель христианской жизни, включающей в себя опыт аскетики и «теосиса», представленного в образцах жизни православных святых и отцов Церкви). Именно на этой целостной почве православно-христианского учительства и может вырасти новая формация отечественных теологов, способных стать подлинными экспертами в области духовной жизни современной России.

Литература

Антонов Н., священник. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. СПб., 1912. Т. 1.

Глубоковский Н.Н. По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном Комитете при Святейшем Синоде. СПб., 1907.

Иларион (Алфеев), епископ. Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999.

Иоанн (Экономцев), игумен. Православие как первооснова и оправдание русской культуры. М., 1998.

Иоанн (Экономцев), игумен. Православное образование в России: традиции и развитие, уроки и перспективы. М., 1999.

Карташев А.В. Русское христианство // Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж. 1936. № 51.

Пауль Тиллих. Теология культуры // Избранное: Теология культуры. М., 1995.

Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вильно, 1908. Т. 1.

Титлинов Б.В. Духовная школа в России. М., 1910. Т. 2.

Флоренский П.А., священник. Православие // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1.

Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1983.

Хомяков А.С. Работы по богословию // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2.

ГЛАВА 1
Естественная теология (умозрительное богословие)

Термин «теология» в буквальном переводе с древнегреческого означает «учение о божественном» (theon). Именно в таком значении он и встречается впервые в «Метафизике» Аристотеля. Аристотель полагал, что есть «три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном»[1]. Причем «умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук»[2]. Аристотелевское определение теологии является типичным выражением того, что впоследствии получило название *естественной теологии*, т.е. знания о Боге, непосредственно доступного «естественным способностям» человеческого разума, и прежде всего умозрительному (метафизическому) методу познания. «Исследование мирового бытия, — пишет Н.О. Лосский, — неизбежно приводит к мысли о Сверхмировом Начале, об Абсолютном или Боге. Как бы ни решали различные философы вопрос о Его существовании, положительно или отрицательно, во всяком случае, этот предмет исследования столь своеобразен, что может составить целый особый отдел метафизики, трактующий об Абсолютном и его отношении к миру. Эту часть метафизики называют естественною теологиею, в отличие от теологии, основанной на Откровении»[3].

Исходя из этих оснований, теологию можно предварительно разделить на два вида: естественную (умозрительную) теологию и теологию Откровения.

Прежде чем перейти к характеристике данных (фундаментальных) видов теологии, необходимо зафиксировать *общее понятие теологической науки* как особой области знания. В широком, общекультурном смысле слова под теологией принято понимать размышление и рассуждение (logos) о Боге (богах) и божественных предметах (theon); осмысление опыта богопознания; разумное истолкование веры. В этом отношении можно говорить о различных исторических типах теологического мышления и опыта: жреческой теологии, метафизической теологии, ми-

[1] *Аристотель.* Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 182.
[2] Там же.
[3] *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.,1995. С. 5.

стической теологии, профетической теологии. Жреческая теология представляет собой опыт общения с божественными сущностями на основе ритуальной практики и мистериальных культов. Метафизическая теология есть постижение божественного на основе умозрения. (Именно метафизическая теология во многом и явилась основанием естественной теологии.) Мистическая теология выступает как экстатическое созерцание божественного на основе медитативной практики и духовной интуиции. Профетическая теология есть божественная одержимость пророков на основе нравственной интерпретации божественного закона.

Однако в специфическом, собственно научном значении слова под теологией понимается осмысление *Божественного откровения*, запечатленного в христианском вероучении. И в этом смысле теология есть систематическое обоснование христианской веры и функция христианской церкви. Христианская теология есть осмысление факта и содержания Богооткровения, засвидетельствованного в Священном Писании. При этом центральным принципом христианской теологии, позволяющей рассматривать ее в качестве высшей формы теологии откровения, является признание Иисуса Христа в качестве определяющего свидетельства откровения Бога.

Теология откровения как высшая ступень богопознания и богообщения может быть адекватно воспринята только с учетом предшествующих ей исторических форм богопознания. И прежде всего с учетом естественной теологии, поскольку последняя знаменует собой не просто исторически ограниченный и превзойденный вид знания о Боге, но непреходящую духовную потребность человека, как существа конечного, в приобщении к бесконечному и абсолютному началу бытия. Как отмечал профессор Московской духовной академии протоиерей Ф.А. Голубинский в лекциях по умозрительному богословию, «идея Бесконечного есть первое и непосредственное начало всякого нашего познания» [Голубинский. С. 16].

1. Понятие естественной теологии

Естественная теология представляет собой рациональную пропедевтику христианского вероучения. Она очерчивает круг проблем, выражающих потребность человеческого разума в поисках абсолютных начал сущего, связанных с ответами на вопросы о происхождении и сущности религии, источниках религиозного опыта, причин многообразия религиозных верований, обоснования бытия Бога и доказательств его существования и т.п. В русской богословской традиции естественная теология выступала в различных формах и принимала разные названия: апологетическое богословие [Рождественский. 1884; Светлов. 1896], основное богословие [см.: Бутлевич. 1899; Глаголев. 1912], умозрительное

богословие[1], естественное богословие [Кудрявцев (Платонов). 1892–1893] и т.д. Однако все эти направления и подходы объединяло то, что «в них защита христианства ведется на почве глубочайших потребностей человеческого духа и высших запросов человеческой мысли и с этой стороны непосредственно соприкасается с задачами философии... Последняя в русских Духовных Академиях всегда была направлена к раскрытию религиозно-богословских областей знания и имела для него специальную кафедру под разными названиями (метафизики, систематической философии)»[2]. В этом смысле естественная теология является одновременно и христианской философией. В качестве характерного примера единства теологии и философии на почве русской богословской мысли Н.Н. Глубоковский приводит воззрения Ф.А. Голубинского, «бывшего не просто христианским философом, но именно и специально философом христианства, в теоретически-мистическом озарении, когда рациональные парения проникали религиозные влечения верующего сердца и сами оживотворялись внутренними христианскими созерцаниями»[3].

Одним из наиболее ярких представителей естественной теологии в русской академической богословской традиции XX в. был профессор Казанской духовной академии В.И. Несмелов, который в своем фундаментальном труде «Наука о человеке» выразил предельные возможности рационального созерцания истин христианской веры. Далее мы рассмотрим некоторые ключевые вопросы естественной теологии, опираясь на определенные положения христианской антропологии Несмелова.

2. Происхождение и сущность религии

В трактате «Что такое религия и в чем сущность ее?» Л.Н. Толстой остроумно замечает, что слову «религия» приписываются обычно три различных значения:

1) религия есть данное Богом истинное откровение и вытекающее из этого богопочитание. Так определяют религию люди, верующие в какую-либо одну из существующих религий и считающие одну ее истинной, а все остальные — ложными;

2) религия есть свод суеверных положений и вытекающее из этих положений суеверное богопочитание. Такое значение приписывают религии люди неверующие вообще или не верующие в ту религию, которую они определяют (например, буддизм с точки зрения православного верующего);

[1] См.: *Голубинский Ф.А.*, протоиерей. Лекции по умозрительному богословию. М., 1868.

[2] *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 1992. С. 40.

[3] Там же. С. 40.

LIBRARY
IEV UKRAINE

3) религия есть свод метафизических положений и нравственных законов, созданных умными и властными людьми для управления грубыми народными массами. Так определяют религию люди, безразличные к вере и божественным предметам, но считающие религию полезным орудием государственности.

Толстой находит удачное образное сравнение, показывающее ограниченность всех трех определений. Первое определение подобно тому, которое дал бы человек музыке, утверждая, что музыка есть та самая известная ему любимая песня, которой желательно научить как можно больше людей.

Второе — подобно тому, которое дал бы музыке человек, не понимающий и не любящий ее, сказав, что музыка есть произведение звуков гортанью или извлечение их с помощью инструментов и что занятие это бесполезное, праздное и людей от него надо отучать.

Наконец, третье — подобно тому, которое дал бы музыке человек, заметив, что это дело полезное для обучения танцам или маршированию и что с этой целью музыку надо всячески поддерживать.

Ограниченность и неполнота этих определений происходят оттого, что все они говорят не о сущности музыки, а о внешних ее признаках, причем с точки зрения их полезности или ценности для самого определяющего. То же и с тремя приведенными определениями религии: они далеки от выражения ее сущности, истинной природы. Отсюда — различие и противоречивость в понимании религии, ведущие к ожесточению людей верующих и скептицизму и нигилизму людей неверующих.

Естественная теология призвана дать некое целостное, единое понятие религии, стоящее выше конфессиональных различий и межрелигиозных разногласий и распрей.

Что же такое религия и в чем ее сущность?

Рассмотрим прежде всего этимологию самого слова «религия», которое пришло к нам из латинского языка. Существуют две версии его происхождения. Согласно первой, «религия» происходит от relegere — чтить, почитать, и означает богопочитание, культ. Впервые такое объяснение предложил Цицерон. В трактате «О природе Богов» он определяет религию как преклонение и благоговение человека перед бесконечным Началом.

Согласно второй версии, впервые встречаемой у христианского писателя IV в. Лактанция, слово «религия» образовано от religare — связывать.

Две эти версии в принципе не противоречат друг другу. Религия есть определенная связь между человеком (как существом конечным) и Богом (как бесконечным и абсолютным Началом мира) и вытекающее из этой связи благоговение перед бесконечным, т.е. богопочитание.

Именно так понимали религию многие мудрецы и философы мира: Зороастр, Лао-цзы, Конфуций, Будда, Сократ, Христос, Мухаммед и др.

В том же духе определяли религию и мыслители, близкие к нам по времени. Так, Ф. Шлейермахер полагал, что религия есть непосредственное сознание всего конечного в связи с бесконечным и вечным. Согласно Г.В.Ф. Гегелю, религия — это отношение субъективного духа к абсолютному духу и вытекающее из этого отношения сознание и поведение.

В.С. Соловьев определял религию как связь человека с безусловным началом и средоточием всего существующего, как воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым Началом. Л.Н. Толстой понимал религию как установление отношения человека как существа конечного к бесконечному существованию, к которому он чувствует себя причастным и из которого выводит руководство своего поведения.

Таким образом, всякая религия включает в себя, во-первых, установления человека к бесконечному существованию и, во-вторых, деятельность, вытекающую из этого отношения.

Первый момент выражает *духовное отношение к* бесконечному Началу, веру в его существование и смысл. Второй — *практическое отношение:* нравственное поведение (благочестие) и *культ, таинства,* выражающие благоговение и почитание высшего Начала.

В.И. Несмелов, всесторонне проанализировавший различные точки зрения по вопросу о происхождении и сущности религии, пришел к убедительному выводу о том, что «действительная сущность религии выражается только идеей богоподобия» [Несмелов. Т. 1. С. 290]. Пока человек только мыслит о Боге, замечает Несмелов, он *богословствует*; пока он только мыслит о своем отношении к Богу, он *философствует*; но когда он обращается к действительной жизни по *образу и подобию Бога*, он фактически осуществляет религию как живое стремление к действительному отображению Бога путем свободного уподобления Ему. Идея богоподобия, подчеркивает Несмелов, вовсе не требует от человека, чтобы он *сравнялся* с Богом; она лишь побуждает человека жить, сознавая в себе образ Божий. Однако осуществлять в своей жизни идею богоподобия человек может не иначе как в непрерывной борьбе с самим собой как представителем физического мира, царства природы. Человек никогда бы не мог даже и подумать о том, чтобы вести эту борьбу, если бы в жизни по образу Божию он не сознавал *истинной* жизни своей личности и если бы это сознание не возлагало на него непременно обязанности стремиться к достижению богоподобной жизни как жизни истинной. Такая обязанность сознается каждым человеком в идее *нравственного закона жизни.* Несмелов полагает, что этот закон не дан человеку a priori. Он возникает из религиозного сознания человека и все свое содержание черпает только из этого сознания: «*нравственное, долженствующее быть осуществленным, есть лишь богоподобное*, так что идея богоподобия является и единственным основоположением естественной морали, и единственным критерием всех действий человека в мо-

ральном отношении и, наконец, единственным основанием для нравственного развития человека» [Несмелов. Т. 1. С. 291]. Исходя из этого, Несмелов дает следующее определение религии: «Религия есть живое стремление человека к действительному отображению в мире Бога путем свободного уподобления Богу. Раскрытие природной связи религиозного сознания с нравственным содержанием жизни позволяет установить существенное выражение религиозной жизни в свободном поклонении человека Богу или в богопочитании. Человек имеет религию потому, что он находит в Боге безусловную истину своей жизни, как жизни свободно-разумной личности, и стремится к действительному уподоблению Богу, как к безусловному оправданию своего личного существования» [Там же. С. 293].

3. Понятие Бога

С умозрительной точки зрения Бог есть прежде всего бесконечное, абсолютное начало сущего в его соотношении с человеком как конечным духовным существом.

Понятие Бога как Абсолюта содержит в себе *три основных момента совершенства:*

1) Бог есть абсолютное, совершенное *физическое* начало сущего. На этой основе вырастает представление о Боге как Творце всего сущего, обладающем качеством *всемогущества*;

2) Бог есть абсолютное *духовное* начало, абсолютный дух, которому приписывается атрибут *всеведения, премудрости*;

3) Бог есть совершенное *всеблагое* начало, абсолютный источник милосердия и справедливости.

Таким образом, Бог как абсолютное, совершенное начало сущего представляет собой единство трех степеней совершенства. Это всемогущее, всеведущее и всеблагое (всемилостивейшее и наисправедливейшее) существо.

Понятие Бога включает в себя также отношение между объективным природным миром и духовным личностным принципом. В зависимости от того, как соотносятся эти начала, можно говорить о *трех типах* понимания Бога:

1) Бог как природное, но безличное начало — *пантеизм* (от греч. pan — все и theos — Бог, т.е. Бог во всем). Согласно этому представлению, Бог пронизывает собой всю природу, растворяется в ней;

2) Бог как сверхприродное и безличное начало — *деизм* (от лат. deus — Бог). Бог деизма — это некая первопричина мира, подобно аристотелевскому «неподвижному перводвигателю»; он «не принимает участия» в мировом процессе. Ему безразличны судьбы мира и человека;

3) Бог как сверхприродное, но абсолютно личностное начало — *теизм* (от греч. theos — Бог). Это Бог таких религий, как иудаизм, христианство, ислам. К нему можно обращаться с молитвой, хотя и как к абсолютному (т.е. не имеющему телесной индивидуальности) лицу. К «неподвижному перводвигателю» или к «мировой душе», растворенной в природе, нельзя обратиться с просьбой или мольбой, поскольку они абсолютно безличны.

В христианском образе Богочеловека — Иисуса Христа — Бог, оставаясь сверхприродным, трансцендентным, являет миру свое природное, *индивидуально-человеческое лицо*. Всемогущество, всевидение и всеблагость Бога оказываются здесь соизмеримыми с человеческой природой в перспективе ее бесконечного совершенствования, *обожения*.

Существуют различные точки зрения на проблему происхождения идеи Бога.

С *философской* точки зрения идея Бога выражает представление об абсолютной творческой мощи природы и абсолютном духовном благе. Основание идеи Бога заключено в самом разуме человека, притязающем на постижение абсолютного начала бытия, смысла сущего.

Согласно *богословской* точке зрения, идея Бога внушена людям самим Божеством *путем откровения*. При этом Бог открывается человеку как Творец мира, Вседержитель, Отец Небесный и т.п.

Мифологическая точка зрения связывает идею Бога с олицетворением древним человеком природных стихий, небесных тел и явлений, таких, как солнце, гром и т.д. Испытывая удивление и страх перед явлениями природы, человек пытался умилостивить их, что и привело к их обожествлению.

Согласно *исторической* точке зрения, Бог — это идеализированный предок. Людям свойственно обожествлять реальные исторические лица: царей, героев, вождей, мудрецов. Феномен культа великих личностей и лежит в основе создания идеи Бога.

Психоаналитическая точка зрения рассматривает идею Бога как подавленный и вытесненный *сублимат отца*. Представление о Боге, религиозное чувство в целом коренятся в психике человека, точнее — в неврозах, возникающих на почве эдипова комплекса. Вытеснение и сублимация чувства ненависти к отцу приводят в конечном счете к его обожествлению.

Согласно *антропологической* точке зрения, в идее Бога выражается отчужденная сущность самого человека.

Социологическая точка зрения усматривает в идее Бога олицетворение социальных сил, воздействующих на человека, но непонятных ему; это защитная реакция на условия своего социального бытия, следствие его зависимости от материальных условий существования.

Наконец, *оккультно-теософская* точка зрения связывает идею Бога с представлением о совершенном человеке, достигшем высшей сту-

пени духовной эволюции, посвященном в абсолютное знание. По словам Гермеса, человек есть смертный Бог, а Бог — бессмертный человек.

Главный вывод, который можно сделать из перечисленных точек зрения, сводится к тому, что идея Бога неразрывно связана с природой человека, с условиями человеческого бытия. Человек может постичь Бога, только познав свою собственную сущность. Загадка Бога заключена в загадке человека. Отбрасывая идею Бога, объявляя ее иллюзией, человек тем самым удаляется от понимания своей собственной сущности.

Оценивая различные концепции и гипотезы происхождения идеи Бога, В.И. Несмелов заметил, что все они подменяют идею живого Бога понятием и представлением человека о Боге. Так, многочисленные сторонники природной эволюции человека рассматривают идею Бога как естественный продукт человеческого мышления, объясняя происхождение этой идеи внешними условиями жизни или логической природой человеческого познания. В свою очередь, представители богословской науки считают эту идею врожденной, данной человеку самим Богом. Однако фактически спор здесь идет не об объективном основании идеи Бога, а только о природе человеческого мышления, создающего универсальные понятия. Все представления и понятия человека о Боге, подчеркивает Несмелов, несомненно, создаются *самим человеком*, и даже сам Бог не может вложить в сознание человека готовое понятие о Себе, потому что такое понятие, как сверхчеловеческое, никогда бы не могло служить содержанием человеческого мышления. «Следовательно, отождествляя идею Бога с понятием о Боге, защитники теизма сразу же проигрывают весь спор в пользу своих противников, потому что при этом отождествлении вопрос о том, откуда именно является в человеческом сознании идея Бога, не может даже и ставиться, и его приходится заменять другим вопросом: под какими влияниями слагается у человека идея Бога?» [Несмелов. Т. 1. С. 248—249]. В действительности, замечает Несмелов, идея Бога не создается человеком в мышлении на основании различных явлений сознания и жизни и не образуется им из каких-то впечатлений сверхчувственного опыта. Она «действительно *дана* человеку, но только *она дана ему не откуда-нибудь извне, в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как живого образа Бога*» [Там же. С 256]. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога. И никакое откровение не могло бы сообщить ему этой идеи, потому что он не в состоянии был бы усвоить и понять ее. Если бы человек не сознавал идеальной природы своей личности, то он не мог бы иметь никакого сознания и о реальном бытии Бога. И никакое сверхъестественное действие никогда бы не могло вложить в него идею Бога, потому что своим человеческим сознанием он мог бы воспринять только реальность чувственного мира и реальность себя самого как физической

части этого мира. «Но человеческая личность, — приходит к выводу Несмелов, — реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самым фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности» [Там же. С. 257].

4. Многообразие религий и принципы их типологии

Самое удивительное в религии — многообразие верований, представлений о Боге и форм Его почитания. Африканские боги-предки и мировой Ум греческих философов, радения шаманов и эллинистические мистерии, сонмы языческих богов и суровый монотеизм Ветхого Завета и Корана, чувственные культы тантризма и брахманский аскетизм, демоны Вавилона и персидский Бог Света, зооморфные боги Древнего Египта и христианская Троица... О чем свидетельствует эта пестрая картина верований, это противоречивое, взаимоисключающее многообразие представлений о Боге?

Прежде всего, напрашивается вывод об *иллюзорности* всех этих представлений, порожденных игрой воображения. Ведь если даже допустить, что за ними скрывается объективная реальность, некая «сокровенная Сущность», то необходимо признать крайнюю субъективность и произвольность этих представлений, граничащих с суеверием и идолопоклонством.

Можно, правда, принять за истину все это противоречивое многообразие точек зрения как соответствующих противоречивой и многообразной природе самой божественной реальности. Однако с этим вряд ли согласится хоть один верующий, а тем более неверующий.

«Иллюзорность» религиозных представлений можно рассматривать и в другом свете: как *профанический*, внешний момент религиозности. С этой точки зрения многообразие религий — явление периферическое, поверхностное. В действительности существует лишь одна истинная религия, представленная в разных формах.

Такую точку зрения в целом можно назвать *теософской*. Наиболее последовательно ее придерживались индийские мыслители Рамакришна, Вивекананда, теософы Е.П. Блаватская, А. Безант и др. Однако и в европейской философии существовали сторонники единой религии, совпадающей с общечеловеческой мудростью. К их числу можно отнести, например, Г.Э. Лессинга, Р.У. Эмерсона и Л.Н. Толстого.

Ограниченность данной точки зрения заключается в затушевывании своеобразия конкретного религиозного видения мира, в стирании неповторимых граней конкретных религиозных переживаний.

Очевидно, что единая религия способна существовать только в живом богатстве многообразных религиозных верований. Сама по себе

она является только рациональной формой, духовной «матрицей», определяющей характер живого религиозного опыта.

Наконец, есть еще один подход к объяснению феномена многообразия религий в их соотношении с единой божественной реальностью. Этот подход можно было бы обозначить как *богословский*. Суть его в том, чтобы объявить все многообразие религий чистым *суеверием*, противопоставив их единому истинному *Откровению*, будь то Откровение христианское, мусульманское или иудейское. В христианском богословии такую точку зрения отстаивал, например, Тертуллиан. В XX в. ее возродил известный протестантский богослов К. Барт.

Однако этот подход не в состоянии объяснить смысл религиозного пути, религиозных страданий человечества. Объявляя все предшествующие религии ложными, иллюзорными, мы тем самым отказываем верующим в них людям в божественной сопричастности, считаем их *богооставленными*, ставя под сомнение всеблагость Бога.

Многообразие религий не должно нас смущать. Оно удивительно не в связи с множественностью, внешне противоречащей единству Божественного начала, а благодаря *милости Божией*, открывающей человеку путь свободного искания и приятия религиозной истины, не навязываемой ему в качестве общего, изначально данного откровения.

Многообразие религий — это свидетельство *богочеловеческой природы* религии. Бог создал человека для того, чтобы человек создал Бога в соответствии со свободой своего волеизъявления.

В этом смысле ни одна из существующих религий не может считаться ложной или истинной, суеверной или богооткровенной. Каждая из них является ступенью, ведущей к вершине богочеловечности.

Из различия в уровнях религиозного откровения нисколько не следует ложность низших ступеней религии. По образному сравнению В.С. Соловьева, реальность солнечного светила в различной мере открывается для слепого, для зрячего, для вооруженного телескопом, наконец, для ученого-астронома, обладающего всеми научными средствами и способностями. Значит ли это, что ощущения солнечной теплоты, составляющие весь опыт слепого относительно солнца, менее действительны и истинны, нежели опыт зрячего или знания астронома?

Другое дело, если бы слепой стал утверждать, что его опыт есть единственно истинный, а опыт зрячего и знания астронома суть заблуждения, или астроном, в свою очередь, стал бы доказывать, что ощущения слепого иллюзорны и им не соответствует никакая объективная реальность. Так же и с многообразием религий. Заблуждение и суеверие какой-либо из них заключается не в ее *содержании*, а в исключительном утверждении ею своей особенности и в отрицании всех других религий. Вместе с тем ценность и истинность той или иной религии определяется объективностью и ясностью религиозного видения, связанного с Божественным открове-

нием, т.е. с тем, насколько свободно и любовно Бог открывает себя человеку ради его спасения. Это предполагает иерархическую типологию религиозных верований, отражающую характер Божественного откровения.

Такая типология должна учитывать глубинный процесс становления и развития религиозного духа, логику религиозного восхождения или, возможно, упадка человечества. В основе иерархической классификации религий лежит, как правило, противоположность между *природой и духом* или между *природой и нравственностью*.

Примером первого рода может считаться гегелевская классификация религий, основанная на принципе эволюции религиозного сознания от непосредственного обожествления природы к религии абсолютного духа. Вот ее схематическое выражение.

I. *Естественная религия*

1. Непосредственная религия (колдовство).
2. Раздвоение сознания в самом себе: религии субстанции:
   а) религия меры (Китай);
   б) религия фантазии (браманизм);
   в) религия в-себе-бытия (буддизм).
3. Переход от религии природы к религии свободы:
   а) религия добра или света (Персия);
   б) религия страдания (Сирия);
   в) религия тайны (Египет).

II. *Религия духовной индивидуальности*

1. Религия возвышенного (иудаизм).
2. Религия красоты (Древняя Греция).
3. Религия целесообразности, или разума (Древний Рим).

III. *Абсолютная религия (христианство).*

Примером второго рода служит классификация религий, предложенная немецким философом Г. Зибеком в его «Учебнике по философии религии»:

1. *Религия природы,* религия мирового утверждения, лишенная нравственного начала (религии народов, не дошедших до культурного состояния).

2. *Религия нравственности* — религия великих культур древности (египтян, индусов, китайцев, персов, римлян; высшую ступень образует здесь греческая религия).

3. Переход от религии нравственности к *религии спасения* (иудаизм).

4. *Отрицательная религия спасения* (основанная на отрицании мира) — буддизм.

5. *Положительная религия спасения* — христианство.

6. Возврат к религии нравственности — *ислам.*

Предлагаемая нами классификация религий основана на принципе *различения* и *тождества* сущностных признаков (атрибутов) самого Божества. Это позволяет выявить существенные моменты развития единого религиозного духа со стороны взаимосвязи человека как конечного существа с бесконечным, абсолютным началом мира.

Бог как абсолютное начало сущего открывается с трех сторон: *абсолютного могущества, абсолютного всеведения (премудрости)* и *абсолютной благости.* В соответствии с этим мы можем говорить о *четырех* типах религии.

1. *Религия природы* — исходит из представления о Боге (богах) как абсолютно всемогущем начале. Это первая ступень религиозного развития, на которой Божественное начало скрыто за миром многообразных природных явлений и стихий, обожествляемых человеком. К этому типу относятся древние — *мифологические — религии* мира: ведическая религия ариев, религии древних египтян, вавилонян, индийцев, китайцев, греков, римлян, японцев (синтоизм), язычество Древней Руси и др. Боги *мифологических религий* олицетворяют мощь и могущество природных стихий, например громовержцы Индра, Зевс или Перун (соответственно в древнеиндийской, древнегреческой и древнеславянской мифологиях).

2. *Религия духа* — исходит из представления о Боге как абсолютно всеведущем, премудром начале. Это вторая ступень религиозного развития, на которой полностью отрицается природная определенность Божества. Бог открывается здесь как абсолютно духовное, *единое* начало, целиком лишенное каких-либо природных, материальных, антропоморфных черт. Бог есть абсолютный дух; Его нельзя, например, изображать и называть по имени.

Классические примеры религии духа — *иудаизм* и *ислам.* Переходной ступенью от религии природы к религии духа можно считать религию древних персов — *зороастризм* (по имени пророка Зороастра) или *маздаизм* (по имени верховного божества этой религии Ахура-Мазды). Ахура-Мазда означает «Господь-Премудрость» или «Бог мудрости» и олицетворяет собой духовный принцип всеведения. Однако в представлении о нем сохраняется ярко выраженный природный элемент — *стихия огня* (поэтому последователи этой религии называются также огнепоклонниками).

3. *Религия человекобога — третья,* более высокая, ступень религиозного развития, на которой происходит синтез религии природы и религии духа, соединение естественного и духовного начал. Это соединение находит свое выражение в *лице человека.* На первый план здесь выдвигается *нравственное начало* — атрибут *всеблагости.* Путем нравственного совершенствования человек может достичь высшей ступени духовной эволюции и стать *человекобогом.*

Путь человекобога — это путь Гермеса, Лао-цзы, Конфуция, Будды, Кришны, Мани. Человекобог — бессмертный человек, подобно Лао-цзы,

или человек просветленный, вырвавшийся из колеса перерождения, подобно Будде. Это человек, который необратимо встал на путь добродетели, сострадания, самопожертвования, непричинения вреда живому, непротивления злому. К религии человекобога можно отнести *даосизм, конфуцианство, буддизм, джайнизм, герметизм, кришнаизм, манихейство.*

4. *Религия Богочеловека* — высшая ступень религиозного развития, на которой осуществляется синтез всех предшествующих типов религии и достигается конкретное единство Божественного и человеческого начал. В представлении о Богочеловеке органично соединяются качества всемогущества, премудрости и всеблагости.

Религия Богочеловека — это христианство. Смысл этой религии можно выразить следующими словами: Бог «очеловечился», чтобы человек «обожился». Религия Богочеловека — это гармоничное единство двух абсолютных начал (Божественного и человеческого) в их свободной самостоятельности и неразрывной связи. Это не просто господство или опека Бога над человеком, пробуждение божества внутри человека или общение через вестников двух несоизмеримых существ, разделенных бездной бытия, — это устремление Бога и человека навстречу друг другу в тайне их нераздельного, но не слиянного единства.

5. Доказательства бытия Бога

Доказательства бытия Бога могут быть *объективными* и *субъективными, прямыми* и *косвенными.* Наибольшей достоверностью обладает, естественно, *объективное прямое* доказательство, при котором существование Бога является непосредственным и очевидным для всех, подобно солнцу, изливающему на всех людей свое тепло и свет.

Но как возможно такое доказательство, если Бог есть трансцендентное, сверхчувственное существо? По самой своей природе он не может быть воспринят объективно, внешними органами чувств. Его нельзя всем вместе увидеть, услышать или почувствовать каким-либо другим образом. Значит ли это, что объективное прямое доказательство бытия Бога в принципе невозможно? Оно невозможно в том случае, если Бог вечно пребывает в своей единой трансцендентной сущности, как это имеет место в иудаизме или исламе.

Однако Бог, в силу своей всеблагости, способен сделать себя доступным для человеческого переживания и объективного восприятия, воплотившись в мир в образе человека, не утрачивая при этом своей Божественной сущности.

Объективное прямое доказательство существования Бога — это его *вочеловечивание, явление миру.* Такое явление имело место в Палестине в I в. н.э. В данном случае объективное прямое доказательство совпада-

ет с историческим доказательством существования Иисуса Христа. Но это уже путь не столько философии, сколько богословия и истории. Философия откровения показывает только, что идея боговоплощения выражает изначальную сущность Божества, смысл Его творения.

Субъективное прямое доказательство — это религиозный опыт переживания и восприятия Бога отдельными людьми (пророками, праведниками, святыми, философами или обычными людьми, на которых, в силу тех или иных причин, снисходит благодать Божья): ощущение присутствия Бога, заметное по тем или иным внешним признакам (сияющему свету, дуновению воздуха и т.п.), непосредственное видение Бога, единение с Богом, подобное тому, которое несколько раз в жизни испытал философ Плотин, и т.д.

Характерно, что доказательство, основанное на религиозном опыте, не имеет объективной силы, так как присутствие Бога не является очевидным для других, но имеет значимость и достоверность только в границах внутреннего мира личности. Потому-то хотя оно и *прямое*, т.е. непосредственное целостное умозрение и восприятие Божества, но *субъективное* — не в смысле произвольности и иллюзорности, а в смысле *интимности* и *уникальности*.

Обоснование такого рода доказательства относится преимущественно к области религиозной психологии, а также к философии религиозного опыта. Наконец, *объективное косвенное* доказательство есть типично философский путь доказательства бытия Бога. Это доказательство вытекает из общечеловеческой природы разума и носит косвенный характер, так как человек не переживает и не воспринимает здесь Бога непосредственно, но оно объективно, так как строится на основании общезначимой логики.

Доказательства путем откровения и путем разума не должны противоречить друг другу. Напротив, им надлежит поддерживать и восполнять друг друга. Не только наше чувство и вера требуют доказательств существования Божественного начала мира. С еще большей силой их требует человеческий разум.

Рассмотрим классические способы объективных косвенных (рациональных) доказательств бытия Бога.

Если Бог действительно существует, то он должен запечатлеть свой образ, идею своего бытия в сознании человека. Отсюда вытекает первое доказательство бытия Бога — *онтологическое*. У человека есть идея всесовершенного, абсолютного существа. К природе совершенства принадлежит такое качество, как *реальность существования*. Ведь если бы нечто всесовершенное не обладало качеством реальности, оно было бы менее совершенным, чем то, что существует реально. Поэтому наличие в сознании человека идеи Бога как всесовершенного существа необходимо ведет к признанию Его реального существования.

Онтологическое доказательство бытия Бога развивали Августин, Ансельм Кентерберийский, Бонавентура, И. Дунс Скот, Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, Г.В.Ф. Гегель. Фома Аквинский в нем усомнился, а И. Кант, давший, кстати, этому доказательству название «онтологическое», подверг его резкой критике, полагая, что «действительное» отнюдь не совершеннее «возможного» и что «сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров». Это значит, что к *понятию* Бога, выражающему только *возможность*, ничего не может быть прибавлено.

Второе классическое доказательство бытия Бога принято называть *космологическим*. Оно восходит к аристотелевскому аргументу *первопричины*, согласно которому все случайное имеет свою причину; и если эта причина, в свою очередь, случайна, то она также должна иметь причину, пока весь ряд подчиненных друг другу причин не закончится *абсолютно необходимой причиной*.

Классический характер этому доказательству придал Лейбниц. Он полагал, что Бог есть первая причина вещей, ибо ограниченные предметы, к каковым относятся видимые нами вещи, случайны и не имеют в себе ничего, что делало бы их существование необходимым. Следовательно, надо искать *причину существования мира*, являющегося совокупностью *случайных* вещей; и искать ее надо в *субстанции, имеющей в себе основание своего бытия*, а значит, *необходимой* и *вечной*.

Кант усматривал в этом доказательстве целый ряд софистических уловок, не выдерживающих требований элементарной логики. Например, идея завершения ряда причин некой конечной абсолютно необходимой причиною не состоятельна с точки зрения здравого смысла.

Б. Рассел заметил, что аргумент первопричины разбивается одним простым рассуждением: если все должно иметь свою причину, то должен иметь причину и Бог. Если же может существовать *нечто*, не имеющее причины, то этим *нечто* ничуть не хуже Бога может быть сама *природа*.

Третье классическое доказательство бытия Бога получило название *телеологического* (от греч. telos — цель). К нему прибегали Сократ, Платон, стоики, Цицерон и др.

В основе этого доказательства лежит факт целесообразности и гармонии окружающего мира. Если человек приходит в какой-либо дворец, то, созерцая стройность, порядок, красоту и разумность здания, он не может усомниться в рациональной причине его устройства. Но разве менее очевидны порядок и красота всего *мироздания:* равномерность движений и круговращений Солнца, Луны, звезд? Если у дворца есть свой зодчий, то он тем более должен быть у мира в целом.

И если человек как часть Космоса представляет собой разумное творческое существо, то Космос как целое тем более должен обладать

разумом, так как невозможно представить, чтобы часть была совершеннее целого. Этим творческим, разумным началом мира и является Бог.

Кант полагал, что телеологическое доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий здравому смыслу аргумент. Но у него есть одна существенная слабость: подобно тому как целесообразность архитектурного сооружения свидетельствует лишь о некоем *зодчем,* создающем новые формы из готовой материи мрамора, дерева и т.п., но не саму материю, так же и порядок и красота всего мироздания позволяют говорить в лучшем случае об устроителе Космоса, о *демиурге* (ремесленнике), *зодчем мира,* всегда ограниченном пригодностью обрабатываемого им материала, но отнюдь не о *всемогущем Творце,* который не просто оформляет материю, но творит мир из ничего.

Показав несостоятельность притязаний разума на доказательство бытия высшей сущности, Кант предложил принципиально новый, моральный, путь доказательства бытия Бога.

Согласно Канту, о Боге нельзя «знать», на Него можно только «надеяться» и в Него можно только «верить». Идея Бога вырастает на почве представления о *высшем благе* — совершенной гармонии между нравственностью и счастьем. Каждый человек верит и надеется на то, что чем нравственнее он живет, тем большего счастья он достоин. Не будь у человека такой надежды и веры, нравственность утратила бы всякий смысл.

Однако действительная жизнь недостаточна для осуществления высшего блага. Для сохранения идеала высшего блага, полагает Кант, необходимо верить в *посмертное воздаяние* и *личное бессмертие.*

Но в законах природы мы не находим ничего, что подтверждало бы конечное торжество нравственности и бессмертия. Следовательно, мы должны предположить существование некой высшей Воли, являющейся гарантом высшего блага. Эта Воля раскрывается прежде всего со стороны своей всеблагости. В ней выражается наша надежда и вера в Нравственного Законодателя, Морального Миродержца.

Мы не можем знать, существует ли этот Моральный Миродержец реально; но мы хотим, чтобы Он существовал, мы обязательно верим в Его существование. Если отнять эту веру, то всякое существование теряет свой смысл, или, говоря словами Ф.М. Достоевского, «если Бога нет, то все позволено».

Сила кантовского аргумента в том, что бытие Бога находится здесь в непосредственной зависимости от существования человека. Мы не можем знать, существует ли Бог сам по себе. Мы знаем только, что без человека Бог не существует, что если нет человека, то нет и Бога. Но и наоборот: если нет Бога, то нет и человека как разумного, нравственного существа.

Моральное доказательство бытия Бога необходимо ведет к высшему из возможных объективных косвенных доказательств: *психологическому*

(или *антропологическому)*, согласно которому само существование человека служит убедительным аргументом в пользу бытия Бога. С точки зрения психологического доказательства объективное существование Бога для человека столь же несомненно, сколь несомненно для него действительное существование собственной личности, которая фактически представляет собой идею Бога, является реальным образом Бога.

В русской богословской традиции психологическое доказательство бытия Бога развивал В.И. Несмелов. Он исходил из той предпосылки, что *«никакого другого пути к оправданию богосознания не существует, и психологическое доказательство является единственным доказательством, которое прямым и действительно научным путем ведет человека к достоверному познанию о Боге»* [Несмелов. Т. 1. С. 352]. Хотя многие мыслители и подходили к этому доказательству вплотную, тем не менее они фактически подменяли суть психологического исследования человека догматическим изложением нравственных идеалов. Таковы были, по мысли Несмелова, Сократ и Платон в период древней философии, Кант и Фихте в истории новой философии. Нравственное чувство подсказывало им, что в человеке есть нечто божественное, однако они интерпретировали его или в категориях нравственного совершенства, или нравственной потребности в существовании Бога или идеи человекобожия.

Пытаясь исследовать реальные основания, которыми определяется в человеке факт божественного, Несмелов отдает себе отчет в том, что современная «наука о человеке» еще далека от понимания истинной сущности человека как идеальной личности. Поэтому он развивает психологическое доказательство скорее в возможности, чем в действительности. «Если бы в результате психологического исследования, — пишет он, — было доказано, что идея Бога выражает собой действительную природу духа, но только не в условном бытии человека, а в безусловном содержании человеческой личности, то объективное существование Бога было бы несомненным, потому что в таком случае собственная личность человека и была бы действительной идеей Бога, т.е. *идея Бога была бы не просто лишь фактом человеческого мышления, а реальным предметом в мировом бытии, и потому объективное существование Бога было бы для человека так же несомненно, как несомненно для него действительное существование его собственной личности, которая фактически представляет собой идею Бога или является реальным образом Бога»* [Там же. С. 350].

Очевидно, сама возможность психологического доказательства определяется уже не столько *логикой разума,* сколько уровнем антропологического знания, уровнем развития «науки о человеке», а также степенью духовного совершенства человека на пути к его *обожению,* т.е. степенью его соответствия образу и подобию Божьему.

Психологическое доказательство обнаруживает предел доказательств рационального типа, необходимость перехода к прямому объек-

тивному доказательству бытия Бога. Оно делает совершенно очевидным общий недостаток всех рациональных доказательств, который, по словам Несмелова, заключается в том, что речь в них идет, собственно, не о *существовании Бога,* а лишь о том, что Бог *необходим человеку,* необходим ему для объяснения причины внешнего мира и еще больше — для обоснования нравственного смысла жизни.

В результате всех доказательств оправдывается только *потребность веры в Бога,* а вовсе не доказывается истинность этой веры.

Объективное доказательство бытия Бога возможно только на основе человекобожеского или богочеловеческого единства. Это есть доказательство *просветления Будды* и *явления Христа,* обожествления человека и вочеловечивания Бога. Объективное прямое доказательство бытия Бога означает тот факт, *что Будда есть Человекобог,* а *Иисус Христос—Богочеловек.*

Но даже историческое доказательство существования личностей Будды и Иисуса Христа не может считаться достаточным доказательством бытия Бога.

Окончательное, полное доказательство состоится тогда, когда богочеловеческое единство станет всеобщим и необратимым, когда в сознании всех людей восторжествует истина Богочеловечества.

6. Смысл религиозного скептицизма и атеизма

Рационально-логические способы доказательства бытия Бога явно недостаточны и несовершенны. Доказать бытие Бога с помощью аргументов разума не представляется возможным. К доказательству обязательно примешивается религиозный опыт субъективных переживаний и исканий Бога. Единственным объективным и прямым доказательством существования Бога может быть только его явление человечеству — истина Богочеловечества.

Тогда, возможно, существуют рациональные, разумные способы *отрицания бытия Бога!* Каким образом человек приходит к мысли о том, что Бога нет? Откуда он это знает? Как он это себе доказывает?

Или, может быть, богоотрицание — это такое же таинство, как и богоутверждение? Человек просто чувствует, что Бога нет. Он просто уверен в этом без всяких доказательств. Но кто внушает ему такое чувство? На почве чего оно возникает?

Пусть каждый, кто не верит в Бога, спросит себя: почему я не верую? Откуда я знаю, что Бога нет? Может быть, потому, что я никогда его не видел, никогда не испытывал присутствия некой высшей силы, причастности к высокой тайне? Но ведь я не видел и не испытывал и многого другого. Например, я не испытывал смерти и тем не менее у меня нет

причин отрицать ее реальность. Конечно, я вижу, как умирают другие люди, но ведь точно так же я вижу, что другие верят в Бога, однако не становлюсь от этого приверженцем веры.

Следовательно, достаточных субъективных оснований для отрицания бытия Бога не существует. В основе такого отрицания лежит всего лишь некое *субъективное психологическое настроение.* Это то, что можно было бы назвать *субъективным косвенным путем* отрицания бытия Бога. И проистекает оно из субъективного настроения религиозного *безразличия.*

Религиозное безразличие питается *незнанием* человека о Боге. Пока это незнание не беспокоит человека, он не отрицает Бога, а просто не думает о нем. Когда же у человека возникают невольные размышления о Боге, он вынужден перейти к Его отрицанию, ибо не знает определенно, где бы можно было найти Его.

В.И. Несмелов высказал в этой связи предположение, что атеизм по существу своему является не доктриной, а *психическим настроением человека,* и атеистическое мышление непосредственно вырастает не из каких-нибудь фактов познания, а из эмоций и психики. Поборник атеистического мировоззрения вынужден выдавать свое решительное незнание о Боге за положительное знание того, что будто бы никакого Бога вовсе и нет, хотя на самом деле он только искал Бога, но не нашел Его и, следовательно, он имеет право говорить лишь о том, что он ровно ничего *не знает о Боге,* а вовсе не о том, что будто он *прямо знает, что Бога нет.*

В этом отношении единственным рациональным, философским основанием отрицания бытия Бога могла бы стать *сенсуалистическая теория познания* (знание, основанное на чувственном опыте). Однако, даже опираясь на эту теорию, атеизм вынужден делать совершенно нелогичные выводы.

Сенсуализм утверждает только, что достоверное познание о сущем человек может почерпнуть лишь из данных чувственного опыта. Атеизм же делает отсюда будто бы строго «логический» вывод, что реальным является только то, что может быть воспринято органами чувств, а так как Бога нельзя ни видеть, ни слышать, ни осязать, то, следовательно, в действительности его нет.

Однако сенсуализм говорит не о существовании или несуществовании вещей, а лишь об *условиях их достоверного познания.* Это значит, что правильный логический вывод из сенсуалистической теории познания состоит не в том, что Бога нет, а в том, что достоверное познание о Боге для человека совершенно невозможно.

Следовательно, с философской точки зрения речь может идти не об отрицании самого бытия Бога, а лишь о *сомнении* в возможности его достоверного познания. А это уже область не атеизма, а *скептицизма.*

В качестве философского учения атеизм несостоятелен и невозможен, ибо не существует никаких философских (т.е. рациональных, логических) оснований для объективного отрицания бытия Бога.

Мировоззренческий, идеологический характер атеизм приобретает в силу социально-политических, морально-психологических или естественно-научных соображений.

В качестве примера первого рода приведем марксистско-ленинский атеизм; примера второго рода — психоаналитический атеизм З. Фрейда или моралистический атеизм Ф. Ницше с его тезисом: «Бог умер». Наконец, пример третьего рода — позитивный атеизм ученых и естествоиспытателей в духе Э. Геккеля и Б. Рассела.

Философской антитезой теизму (богоутверждению) может быть не *атеизм* (богоотрицание), а лишь *религиозный скептицизм* (невозможность достоверного доказательства бытия Бога, вызывающая *сомнение* в Его существовании).

Именно скептицизм лежит в основе так называемого «свободомыслия» Античности и Средних веков.

Скептицизм разрушает прежде всего традиционные представления о богах. Например, представления о том, что боги являются живыми антропоморфными существами, что они обладают добродетелями, что они занимают определенное место в пространстве, что они передвигаются и, наконец, что они вообще существуют (в человеческом смысле этого слова).

Так, один из самых выдающихся скептиков в истории философии Секст Эмпирик доказывал, что божество не может обладать всеми добродетелями, ибо тогда оно должно необходимо обладать и *мужеством*. Если же ему свойственно быть мужественным, то, следовательно, для него существует нечто страшное, так как мужество есть *мера* страха и отваги.

В результате мы должны признать, что либо Бог не обладает всеми добродетелями, либо ему ведом страх. И то и другое явно нелепо, так как не соответствует природе божественного.

Столь же нелепым выглядит и утверждение, что Бог существует. Ведь если предположить, что это так, то необходимо признать, что Он — живое существо. Очевидно, что живое лучше неживого. Но нет ничего лучше Бога. Следовательно, Бог есть живое существо. А если это так, то он обладает чувственным восприятием и должен испытывать в силу этого удовольствия и страдания, что опять-таки противоречит природе божества.

И здесь необходимо быть очень осторожным и внимательным к выводу. Перед нами — наглядный пример скептицизма, т.е. истинно философского отношения к проблеме Бога. Вывод, который напрашивается из скептических посылок, заключается вовсе не в том, что Бог не существует, что Бога нет, но лишь в том, что нам не дано познать Его истинную сущность.

О Боге нельзя сказать, что Он добродетелен, справедлив, милостив, духовен, что Он существует, что Он живой и т.п. Правильнее было бы сказать, что мы не знаем, добродетелен Он или нет, духовен или телесен, существует Он или не существует. Это равносильно утверждению, что Бог одновременно и добродетелен и не добродетелен, духовен и телесен, что Он существует и не существует и т.д. Это значит, что Бог выше наших представлений о добродетелях и пороках, о духовном и телесном, о существовании и не существовании.

Нельзя не видеть сходства путей религиозно-философского скептицизма и христианского апофатического («отрицательного») богословия, пытавшегося через последовательное отрицание всех определений, понятий и представлений о Боге доказать Его абсолютную трансцендентность человеческому сознанию.

7. Бог и мировое зло: проблема теодицеи

Существует еще один аргумент, заставляющий усомниться в бытии Бога, в разумности и божественности устроения этого мира. Это — существование зла в мире, доходящее до торжества и триумфа злого начала. Если Бог действительно существует, то почему Он допускает зло, мирится с ним?

«При виде зла, покрывающего весь мир, если бы даже Бог существовал, — нужно было бы его отвергнуть» — эту мысль, высказанную русским философом-декабристом А.П. Барятинским, могли бы разделить очень многие скептически и атеистически настроенные люди.

Древнегреческий философ Эпикур был одним из первых, кто отчетливо сформулировал проблему совместимости всеблагости и всемогущества Бога и наличия зла в мире. Итак, почему Бог допускает зло? Либо Он не хочет зла, но не может его пресечь — и тогда Он не всемогущ. Либо Он может пресечь зло, но не хочет этого делать — и тогда Он не всеблаг. Либо не хочет и не может — и тогда Он несовершенен вдвойне. Либо, наконец, хочет и может — однако это не соответствует реальному положению вещей, ибо в мире торжествует зло.

Как же выйти из этого замкнутого круга? Возможно ли *оправдать* всеблагость и всемогущество Бога при наличии мирового зла? Этот вопрос и стал главной темой *теодицеи* — богооправдания (от греч. Theos — Бог и dike — справедливость).

Существуют два принципиальных пути богооправдания. Первый — *объявить зло иллюзией*, второй — *обосновать ценность и позитивность зла*.

Прежде чем перейти к рассмотрению конкретной аргументации, необходимо *определить основные формы зла*, существующие в мире.

В своей жизни человек сталкивается, как правило, с тремя видами зла. Первый вид — *моральное зло:* греховность, порочность (например, предательство, ложь, трусость и т.п.). Этот вид зла недопустим ни как *цель,* ни как *средство* для достижения какой бы то ни было цели.

Второй вид — *физическое зло:* боль, страдание. Оно недопустимо как цель, но может быть оправданно как средство для достижения более высокой цели. Если бы в мире существовало одно только это зло, то претензий к Творцу у человека бы не возникало.

Страдание не нуждается в специальном оправдании. Страдание — это наша плата за все, что есть ценного в жизни: за силу, за молодость, за любовь, за мудрость.

Другое дело, если речь идет о *несправедливом, незаслуженном* страдании. И это *третий вид зла: несправедливость миропорядка и невинность страдания.*

Суть несправедливости — в несоответствии между *моральным* и *физическим злом. С* точки зрения совершенной гармонии миропорядка и высшей справедливости каждый поступок должен получить свое воздаяние, каждый грех должен быть наказан, за преступлением должна следовать расплата. Чем порочнее человек, тем большего страдания он заслуживает. Однако в этом мире чаще всего страдают невинные, виновные же, напротив, живут в свое удовольствие.

Третий вид зла является самым вопиющим, ибо свидетельствует о реальном торжестве злой силы, о действительной победе зла над добром.

Каковы же возможные пути оправдания всех этих видов зла, снимающие «вину» с Творца за человеческие грехи и пороки, за несправедливость миропорядка и невинность страданий?

Что касается *морального зла,* то по отношению к нему возможны два принципиальных пути оправдания: объявление его иллюзией и обоснование его позитивности.

Согласно первой точке зрения, зло — это только *недостаток добра,* непонятое, неузнанное добро. Так считали, например, Августин, Спиноза, Л.Н. Толстой, Л.П. Карсавин. Бог создал всех людей добрыми, и люди сами повинны в том зле, которое они допускают по отношению друг к другу. Чем больше они удаляются от Бога, тем порочнее становятся, и наоборот, чем ближе они к Богу, тем больше доброты в них высвобождается.

Именно в таком смысле зло есть недостаточность добра, удаление от центра добра.

Но допустим, что моральное зло представляет собой самостоятельную силу, противостоящую силе добра и нередко одерживающую над ней верх. Смысл зла заключается в этом случае в *свободном выборе* человека. Зло — необходимый момент для обретения и утверждения человеческой свободы. Бог мог бы создать человека «автоматом» добра,

послушным орудием творения добра в мире, но тогда человек не был бы образом и подобием Божиим, самостоятельно определяющим свою судьбу, свой духовный выбор.

Человек свободен в том, чтобы быть добрым или злым, порочным или добродетельным. У него нет другого пути, чтобы отстоять свою свободу, кроме как оказаться в ситуации выбора между добром и злом. Свобода есть высшая ценность бытия. Свобода оправдывает зло. Но чем свободнее человек становится, тем больше он тяготеет к добру. Зло — не самоцель. Это — единственный путь, ведущий к свободному приятию и творению добра.

Но если порочность и греховность можно рассматривать как *злоупотребление свободой* и в какой-то мере понять и простить, то как оправдать несправедливость миропорядка и его Творца, допускающего, чтобы люди, злоупотребляющие свободой, еще и наслаждались ее «плодами»?

Прежде всего, нам неведомы и пути Всевышнего. Нам не дано провидеть всех последствий обрушивающихся на нас сил добра и зла. Разве не случалось так, что мы принимали за зло то, что несло в себе будущее благо, и, наоборот, кажущееся добро оборачивалось непоправимым злом? Может быть, Господь посылает испытания тем, кого он любит. Разве не об этом говорит нам история «невинно пострадавшего праведника» Иова?

С другой стороны, утверждение о мнимой безнаказанности порочных в этом мире кажется основательным только *со стороны*, ибо каждое преступление по природе своей уже здесь влечет за собой соразмерное ему наказание: внутренний голос совести, чувство страха и беспокойства незаметно отравляют жизнь человека, сулят ему мучительный уход из этого мира.

Древнекитайский мудрец Конфуций заметил, что если бы человек не грешил, не чувствовал себя виновным и порочным, то ему вообще были бы неведомы страх и печаль.

Блаженство людей порочных столь же эфемерно, сколь и страдание людей добродетельных.

Наконец, существует еще один, *эстетический*, вариант богооправдания, предложенный Г.В. Лейбницем. Он полагал, что наличие зла в мире придает сущему объемность и многоцветность. Не будь зла, мир предстал бы в сером, однообразном цвете.

Ценностное разнообразие сущего — вот что оправдывает существование зла в мире. Зло не делает мир хуже, а жизнь — более невыносимой; скорее, оно придает жизни дополнительный интерес и делает ее менее скучной.

Представим себе библиотеку, состоящую из одной — самой любимой — книги, растиражированной во множестве экземпляров, и самую обычную библиотеку, в которой наряду с интересными книгами представлены тома, которые мы никогда не откроем. Вряд ли найдет-

ся человек, который предпочел бы первый вариант второму. Так и окружающий нас мир, замысленный Творцом, ценен в силу разнообразия вещей: совершенных и несовершенных, прекрасных и безобразных, добрых и злых, нужных и ненужных.

Но что значат все эти рациональные аргументы оправдания Бога перед Его таинственной и непостижимой природой? Русский философ С.Л. Франк заметил, что, как бы проблема зла ни волновала наше сознание и как бы трудно ни было религиозной мысли согласовывать реальность зла с реальностью Бога, сама *очевидность* Бога ни в малейшей мере не колеблется реальностью зла, а, напротив, остается незатронутой этим сомнением. Ибо эта очевидность покоится на самой себе, а не есть итог какого-либо умозаключения. Более того, «реальность» Бога обладает большей очевидностью, чем реальность факта.

Литература

Аквилонов Е.П., протопресвитер. Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику. СПб., 1894.

Аквилонов Е.П., протопресвитер. О физико-телеологическом доказательств бытия Божия. СПб., 1905.

Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Соч. М., 1995.

Боголюбов Н. Теизм и пантеизм. Н. Новгород, 1899.

Буткевич Т.И., протоиерей. Исторический очерк апологетического или основного богословия. Харьков, 1899.

Буткевич Т.И., протоиерей. Религия, ее сущность и происхождение: обзор гипотез: В 2 т. Харьков, 1902–1904.

Введенский Алексей И. Вера в Бога, ее происхождение и основания: положительное решение вопроса в связи с историко-критическим изучением его в текущем столетии. М., 1891.

Введенский Алексей И. Религиозное сознание язычества: опыт философской истории естественных религий (Prolegomena). М., 1902.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1976–1977.

Геккель Э. Бог в природе. М., 1906.

Глаголев С.С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков, 1900.

Глаголев С.С. Очерки по истории религий. Сергиев Посад, 1909. Ч. 1.

Глаголев С.С. Пособие к изучению Основного Богословия. М., 1912.

Голубинский Ф.А., протоиерей. Умозрительное богословие // Лекции профессора философии Московской духовной академии протоиерея Ф.А. Голубинского: Вып. 1–4. М., 1884. Вып. 4.

Зеньковский В.В., протоиерей. Апологетика // Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1996.

Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 212–216.

Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Собр. соч.: В 8 т. М., 1994.

Кудрявцев (Платонов) В.Д. Исследования и статьи по естественному богословию. Сергиев Посад, 1892–1893.

Кудрявцев (Платонов) В.Д. Религия, ее сущность и происхождение // Соч.: В 3 т. Сергиев Посад, 1892. Т. 2. Вып. 1.

Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4.

Лосский Н.О. Бог и мировое зло: Основы теодицеи. М., 1994.

Малиновский Н.П., протоиерей. Очерк православно-христианского вероучения с изложением предварительных понятий о религии и откровении вообще и обзором вероисповедных особенностей римской церкви и протестантства. Сергиев Посад, 1912.

Мень А.В., священник. Истоки религии. Брюссель, 1981.

Мень А.В., священник. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. М., 1991. Т. 2: Магизм и Единобожие.

Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. Статья «Боги».

Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Введение в основное богословие. М., 1995.

Мысли о Боге, собранные В.И. Чертковым из различных сочинений, писем и дневников Л.Н. Толстого // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 18.

Несмелов В.И. Наука о человеке: В 2 т. Казань, 1994. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни; Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение.

Пикок А. От науки к Богу: Новые грани восприятия религии. М., 2002.

Пфлейдерер О. О религии и религиях. СПб., 1909.

Рождественский Н.П. Христианская апологетика. СПб., 1884.

Светлов П.Ф., протоиерей. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения: В 2 т. Киев, 1896–1898.

Светлов П.Ф., протоиерей. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мировоззерцания: богословско-апологетическое исследование. Сергиев Посад, 1905.

Светлов П.Ф., протоиерей. «Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках 248–1906). Киев, 1907.

Соловьев В.С. Понятие о Боге // Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1914. Т. 9.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.

Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избр. филос. произв. М., 1992.

Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Там же.

Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 2.

Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. Киев, 2000.

Франк С.Л. К истории онтологического доказательства // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 365–416.

Цицерон. О природе Богов // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Спб., 1994.

ГЛАВА 2
Теология откровения

1. Общее понятие теологии откровения

В естественной теологии Бог выступает как *предмет* умозрения. Умозрительный метод познания, является ли он своеобразным категориальным «конструированием» бытия (как, например, в философии Аристотеля или Гегеля) или же непосредственным интуитивным созерцанием сверхчувственного (как, например, у Плотина или Я. Бёме), исходит из противопоставления субъекта и объекта, мышления и его предмета. В умозрительном богопознании человеческий разум, устремляясь навстречу божественному и достигая в состоянии экстаза высшей ступени единения с ним (как это имело место, скажем, в опыте богопознания того же Плотина, который, по свидетельству его ученика Порфирия, четырежды достигал состояния «сближения и воссоединения с богом»), как правило, не испытывает ответного устремления и порыва со стороны божества. Акт умозрительного богопознания означает преимущественно одностороннюю человеческую устремленность к божественному.

Совсем иной характер имеет теология откровения. Здесь Бог не может быть предметом или объектом устремлений человеческого духа. Он предстает как абсолютно сущее, живое лицо. «Бог в Библии говорит о Себе, что он Сущий: "Я Тот, Который есть; Я есмь Я; Я есмь Я сам" (ср. Исх. 3, 14). Никак нельзя превратить Бога в объект, нельзя обладать идеей Бога, нельзя открыть Бога, ибо нельзя прийти к Богу иначе, как только участвуя в нем, и это означает, что Бог открывает себя за пределами своей трансцендентности»[1].

По образному суждению В.Н. Лосского, «Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность... Бог богословия — это "Ты", это живой Бог Библии. Конечно,

---

[1] *Евдокимов П.Н.* Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины. Минск, 1999. С. 183.

это Абсолют, но Абсолют личностный, которому мы говорим "Ты" в молитве» [Лосский. С. 200].

Характерно, что в самой теологической науке в последнее время наметился определенный переход от *пропозиционального* понимания откровения («знания о» Боге) к *межличностному, диалогическому* пониманию сущности откровения («знанию» Бога). «Вместо толкования откровения прежде всего как истин, раскрывающих Бога, откровение стало пониматься как Божественное самораскрытие... Откровение это встреча личности с Личностью, субъекта с Субъектом, я с Ты. Соответственно, начальный вопрос откровения это: "*Кто* открывается?", а не "*Что* открывается?"» [О'Коллинз. С. 68–69].

Святые отцы учили о благоволении Бога, о Его движении к человеку. Кульминацией такого благоволения является вочеловечивание Сына Божия — кенотический исход Бога из своей трансцендентности и его обитание в человеческой реальности. «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1, 14). Это благоволение Бога соединено с бесконечной любовью к человеку. Дух теологии откровения и знаменует собой таинственную мощь Божественной любви, выливающуюся в Богочеловеческое единство. Воплощение означает исход Бога из Себя, но с пребыванием в Себе, дабы упразднить существующую пропасть между Богом и человеком. Это благоволение, или движение Бога к человеку, понимается в христианстве в терминах божественной любви. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин. 3, 16).

Таким образом, ценность теологии откровения определяется тем, насколько любовно, свободно и благодатно открывается трансцендентная воля Бога сердцу человека. Так, высшая ценность и высший смысл христианского откровения заключаются в том, что Бог по своей воле открывает себя ищущему Его человеку ради его спасения; что в своем откровении Он умаляет Себя до вочеловечивания, являя тем самым Свою великую любовь и неисчерпаемое милосердие. Истинное откровение — это свободное проявление любви, плод доброты и мудрости, желание свободного равноправного, дружеского общения, доверительное посвящение в таинство, свободный, равноправный диалог между Богом и человеком.

Теология откровения преломляется через Богочеловеческое общение, выступающее в таинствах, главным из которых является таинство евхаристии — объединение через причастие с Телом Христовым. Теология откровения получает свое высшее выражение в идее Богочеловечества, в которой раскрывается глубинная таинственная связь и единство между Богом и человеком.

Между откровением и таинством существует самая непосредственная связь, ибо откровение есть не что иное, как проявление тайны бытия. При этом особенностью христианского откровения является то, что нечто таинственное не утрачивает своей таинственности даже и тог-

да, когда оно открыто. Именно это и объясняет парадоксальность того факта, что Бог и явил себя в откровении, и одновременно остался бесконечной тайной для тех, кому он Себя открыл. «Откровение не только открывает, но вместе и указывает неоткрытую и неоткрываемую тайну, и эта абсолютная тайна содержит в себе источник "воды, текущей в жизнь вечную", никогда не иссякающий и не оскудевающий» [Булгаков. 1994. С. 136]. В этом отношении откровение — это одновременно и субъективное и объективное событие. «Если кто-то охвачен проявлением тайны, — пишет Пауль Тиллих, — то в этом случае речь идет о субъективной стороне события. Если происходит нечто такое, посредством чего тайна откровения охватывает того или иного человека, то в этом случае речь идет о его объективной стороне... Объективно тайна являет себя в терминах того, что традиционно называлось "чудом". А субъективно она являет себя в терминах того, что именовалось "экстазом" [Тиллих. С. 115—116]. Таким образом, полноту христианского откровения можно постичь, только рассматривая в едином ряду все чудеса, совершаемые Богом в Ветхом и Новом Заветах, причем, воспринимая их в экстатическом состоянии ума, т.е. таком состоянии, при котором разум оказывается «вне себя», вне пределов «субъект-объектных» отношений. И в этом смысле получаемое нами знание об откровении тайны бытия может быть воспринято лишь в «ситуации откровения» (Тиллих) и, в отличие от обычного знания, может быть передано лишь тому, кто сам пребывает в этой ситуации. Для тех же, кто находится вне этой ситуации, слова откровения будут означать совершенно иное. Подлинное откровение может быть только откровением о Боге. Это означает, что существует только теология откровения и не может быть «филологии откровения», «психологии откровения» или «историографии откровения». Если Новый Завет будет, например, читать филолог, то ему может быть по силам дать точную и правильную интерпретацию священному тексту. Однако, если он пребывает вне ситуации откровения, от него ускользнет экстатический смысл богооткровенного знания. Его знание о документах откровения не будет означать в данном случае причастности к Богочеловеческому общению. Для этой причастности необходимо непосредственное пребывание в «ситуации откровения», т.е. в ситуации литургических таинств, свидетельств и знаков чудотворения, экстатических видений Божественного присутствия и т.п.

2. Теология догмата

Истина откровения получает свое адекватное выражение прежде всего в догмате. Именно догмат в существенной степени способствует приведению знания об откровении в соответствие с ситуацией откровения.

Это достигается благодаря общему, «соборному» духовно-экстатическому настрою на ситуативное восприятие и переживание божественной истины. Вселенские соборы, на которых складывалась христианская догматика, явились своего рода целостным, общецерковным переживанием ситуации откровения в единстве его объективного и субъективного начала, т.е. в единстве чуда и экстаза. «Соборное провозглашение истин веры, — справедливо замечает С.Н. Булгаков, — вытекает из единения в целокупной и целокупящей истине: здесь решает не большинство голосов (даже если внешне оно и применяется как средство обнаружения мнений), но некоторое жизненное единение в истине, вдохновение ею, приобщение ей» [Булгаков. 1994. С. 53]. Чтобы понять христианский смысл догмата, остановимся коротко на его историческом становлении. В античной традиции слово «dogma» обозначало некоторые общеизвестные и неоспоримые истины. В том же смысле христианские писатели называли Сократа «законодателем аттических догматов», а учение Платона и стоиков — «суммой догматики». Еще одним значением понятия «dogma» в Античности было «начальственное распоряжение», которому должны подчиняться все: от простого воина до командующего. Характерно, что это значение сохранилось за словом «dogma» в греческом переводе 70 толковников (Септуагинта), где в книгах пророка Даниила, например, оно понимается как «царский указ» и как «государственный закон», подлежащий немедленному исполнению. В Новом Завете приведенные выше значения слова «dogma» еще сохраняются. Например, в Евангелии от Луки «dogma» означает повеление кесаря о переписи населения Римской империи. И только в Книге Деяний этим словом впервые обозначаются те определения Церкви, которые имеют непререкаемый авторитет богооткровенной истины (см.: Деян, 15, 20—28). Четкое научно-богословское значение слово «dogma» получает в трудах отцов Церкви (Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и др.). Русский духовный писатель и богослов Н.П. Барсов, опираясь на обширный исторический материал по становлению христианской догматики, выделил по меньшей мере четыре смысловых значения данного термина, получивших общецерковное признание:

1) догмат есть непререкаемая истина, данная через божественное откровение. Отсюда понятие «божественных догматов», в отличие от личного знания об истине;

2) догмат есть вероучительная истина *созерцательного* характера, в отличие от истин практической жизни, правил практического поведения христиан;

3) догмат есть истина, определяемая и формулируемая Церковью. Отсюда понятие «церковных догматов», в отличие от частных богословских мнений;

4) наконец, догмат есть истина, безусловное признание которой совершенно необходимо для христианина, чтобы по праву причислять себя к составу Церкви[1].

К выделенным Барсовым основным значениям понятия «dogma» можно было бы прибавить еще одно: догмат есть обозначение определенных границ рационального человеческого познания, предел постижения таинства. А.В. Карташев, характеризуя суть Халкидонского ороса о «неслиянности», «непревращенности», «неразделимости» и «неразлучимости» двух природ в Богочеловеке Иисусе Христе, проницательно заметил: «Халкидонский собор поставил в христологическом оросе как будто простенькие перегородки, барьер, предохраняющий от срыва в бездну ересей. Барьер очень тонкий, едва заметный, кружевной, состоящий всего из четырех отрицаний. Но платоническая и неоплатоническая философия хорошо вышколила гносеологически головы членов комиссии. Они знали, что только так человеку дано рассуждать об абсолютном и непостижимом»[2].

Весьма ценное определение догмата мы находит также у Булгакова. Он различает догматы в узком и широком смысле слова. «В первом смысле догмат есть формула, кристаллизующая в образах или понятиях религиозное суждение. Логические грани, устанавливаемые такой формулой, обычно имеют практическое происхождение. Их провозглашение чаще всего вызывается потребностью борьбы с какой-либо ересью. Оно есть поэтому не только вероучительное определение Церкви, но и ее *действие* — осуждение и отсечение ереси. Но догматическая формула есть только приблизительная, притом неизбежно односторонняя, в силу указанного своего происхождения, попытка выразить в понятиях религиозное содержание. Не догматическая формула родит догмат, но религиозное содержание, или *живой догмат*, порождает догматическую формулу» [Булгаков. 1994. С. 56]. Таким образом, согласно Булгакову, следует различать «догматы-формулы» и «живые догматы». Смысл такого различения в том, чтобы догматическое учение не оставалось застывшей, схоластической системой, не превращалось в простое знание об откровении, но постоянно наполнялось живыми источниками религиозного опыта, вытекающими из непосредственно переживаемой ситуации откровения.

Различие «живого догмата» и «догмата-формулы» во многом определяет характер построения догматического богословия. С этой точки зрения можно выделить как минимум три типа догматических богословских учений: 1) «схоластические суммы» догматического богословия, в основе которых лежат «догматы-формулы»; 2) догматические си-

[1] См.: Христианство: Энциклопедический словарь: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 483.
[2] *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 275.

стемы, построенные на основе историко-генетического метода; и 3) догматические учения, построенные на живом религиозном опыте.

К первому типу в русской богословской науке можно отнести «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова). По компетентной оценке профессора Н.Н. Глубоковского, догматические построения преосвящ. Макария неизбежно приобретают характер априорной сухости и книжной безжизненности, а научное раскрытие оказывается прямо схоластическим с утонченными подразделениями и теоретическими схемами [Глубоковский. 1992. С. 6—7].

Примером второго типа догматических богословских учений можно считать «Православно-догматическое богословие» преосвящ. Филарета (Гумилевского), в котором «откровенность» догмата неразрывно связывается с его «генетической целостностью» и историческим развитием. По словам Глубоковского, такой подход характерен для русской богословской науки в целом, которая «предлагает лишь историческое истолкование догматов, как богооткровенных истин, чтобы уяснить их во всей предметной полноте и показать историческую законность догматических формул, обеспечивая для последних всегдашнюю неприкосновенность норм веры» [Там же. С. 11].

Историко-генетический метод является связующим и переходным звеном от «догмата-формулы» к «живому догмату». Как справедливо отмечал профессор Московской духовной академии Алексей Иванович Введенский, генетический метод делает догматы, во-первых, «истинами живыми, идущими навстречу живым запросам естественной мысли, и, во-вторых, истинами умозрительными» [цит. по: Глубоковский. 1992. С. 15—16]. При этом сохраняется вся полнота догматических истин. Они выступают: 1) как Божественный ответ на человеческий запрос; 2) являются свидетельством Церкви, говорящей языком Св. Писания и Предания; и 3) с индивидуальной точки зрения оказываются истинами самоочевидными.

Наконец, третий тип догматическо-богословских учений особенно ярко заявил о себе в творчестве таких русских богословов, как о. Павел Флоренский и прот. Иоанн Мейендорф. Первый провозглашает исходным принципом своего богословствования «живой религиозный опыт, как единственно законный способ познания догматов», поскольку «православие показуется, но не доказуется; вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ, — прямой опыт православный, и «чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажить православно, — и нет иного пути» [Флоренский. 1990. С. 3, 8].

В том же ключе излагает догматику и о. Иоанн Мейендорф, делая, в отличие от Флоренского, акцент не столько на индивидуальном, сколько на «соборном» религиозном опыте. О. Иоанн подчеркивает, что логика его изложения догматов сообразна «содержанию самого христианско-

го опыта: человек, сотворенный и падший, встречает Христа, принимает действие духа и, таким образом, вводится в общение с Триединым Богом» [Мейендорф. 2001. С. 228]. Отсюда основными разделами излагаемой им догматики являются: Творение — Человек — Иисус Христос — Святой Дух — Триединый Бог — Таинства — Евхаристия — Церковь.

Таким образом, подводя итог пониманию теологической сути догмата, можно было бы дать следующее его определение, характеризующее различие догматических построений и единство основных элементов богословского знания: «Догматы суть санкционированные Церковью и указующие верующим путь спасения формулы (знаки, словесные выражения) тайн Царствия Божия, чрез деяние и опыт открывающихся христианину в благодатном ощущении и в конкретно-духовном созерцании»[1].

3. Теология откровения А.С. Хомякова

Свобода религиозного сознания и внутренний опыт Церкви

Характерным примером теологии откровения может служить богословское творчество А.С. Хомякова (1804—1860). Богословие Хомякова явилось плодом его сознательной установки на обновление современной ему православно-богословской мысли. Хомяков полагал, что богословие как наука «далеко отстала» и «страшно запутана». Она увязла в «беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому... Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия» [Хомяков. 1994. С. 344—345]. В этой связи Хомяков ставит перед собой задачу возродить живые истоки святоотеческой традиции, высвободив ее из пут схоластического рационализма. Как отмечал Ю.Ф. Самарин в Предисловии к богословским сочинениям Хомякова, «западный рационализм просочился в православную школу и остыл в ней в виде научной оправы к догматам веры, в форме доказательств, толкований и выводов»[2].

Главным предметом возрождения живого духа православного богословия в учении Хомякова стала экклезиология (учение о Церкви) как наиболее тонкое и органичное звено в системе православного богословия. В условиях строгой духовной цензуры Хомяков попытался преодолеть катехизическое и западно-схоластическое понимание Церкви как преимущественно института иерархического законовластия, основанного на единстве организации, и обосновать реальность духовно-нравственного церковного единства *как живой богочеловеческой связи в истине и*

[1] *Новоселов М.А.* Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения // Религиозно-философская библиотека. М., 1912. Вып. 30. С. 31.

[2] *Самарин Ю.Ф.* Предисловие // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1907. Т. 2. С. 8.

любви. Столь дерзновенный замысел по обновлению православия (а Хомяков, по словам того же Самарина, «имел в себе дерзновение веры») был тем не менее с пониманием встречен как в богословско-академических, так и в церковных кругах[1]. Причина позитивного отношения к богословию Хомякова в целом, несмотря на его очевидные отклонения от православных догматов, заключается, возможно, не столько в полемической направленности его трудов, глубокой и уничтожающей критике латинского и протестантского вероисповеданий, заставившей с уважением относиться к нему и самих западных теологов, сколько в его благодатном даре «свободного богословствования», не скованного цепью школьной догматики. Именно отсутствие «специально-богословского» образования, которое ставила в вину Хомякову духовная цензура, и сыграло здесь свою плодотворную роль. «Хомяков представлял собой оригинальное, почти небывалое у нас явление полнейшей свободы в религиозном сознании», — писал в этой связи Самарин[2]. В этом отношении Хомяков — это своего рода «русский Ориген». Последний, находясь на грани ереси и церковного осуждения, продолжал оставаться «учителем Церкви», крупнейшим авторитетом в области богословия, с которым должны были считаться все значительные богословские умы[3]. То же самое можно отнести и к богословию Хомякова. Несмотря на весьма принципиальные отклонения отдельных положений учения от православной догматики, оно составляет необходимый момент творческого развития православного бо-

[1] Заметим, что богословские труды Хомякова были изданы в России только после смерти автора, при этом официальная точка зрения Русской православной церкви оказалась двойственной. С одной стороны, богословие Хомякова получило одобрение по своей цели и апологетической направленности, а с другой — было подвергнуто критике за то, что автор «при изложении учения о Православной церкви, увлекаясь философствованиями, выражался иногда неточно, а иногда и ошибочно». Вместе с тем подчеркивалось, что неопределенность и неточность выражений проистекает «от неполучения автором специально-богословского образования» (эта цензурная пометка воспроизводилась вплоть до 1900 г.). В то же время многие видные русские богословы академического направления дали высокую оценку богословскому творчеству Хомякова. Так, А.М. Иванцов-Платонов видел в его трудах «наиболее полное выражение широкой православной русской мысли, обогащенной результатами современного научного знания». Проф. Н.П. Барсов в статьях, опубликованных в «Христианском Чтении», сопоставляет труды Хомякова с творениями св. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, отмечая «апостольский» и «святоотеческий» дух богословствования Хомякова (Цит. по: Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб. 1994. С. 374–375). Современная православная критика богословия Хомякова в этом отношении отличается ровностью и умеренностью оценок. В целом Хомяков характеризуется как русский православный мыслитель и преданный сын Церкви.

[2] *Самарин Ю.Ф.* Указ. соч. С. 11.

[3] Сходство между Оригеном и Хомяковым имеет также и содержательный смысл. Так, одно из главных положений оригеновского богословия — понимание творения как некой «деградации умной природы» Творца — находит полное соответствие в богословии Хомякова, в котором понятие «умной природы» заменяется понятием «нравственного существа» Бога. В связи с этим как у Оригена, так и у Хомякова грех приписывается в равной степени всем тварям, включая ангелов.

гословия и находится в центре проблем современной православной «неопатристики». Знаменательно, что, по мнению Самарина, Хомяков вполне достоин звания «учителя Церкви». В этом можно видеть не просто парадокс, но необходимое условие развития богословского знания, которое обновляется и приумножается только на основе благодатного дара свободы религиозного сознания и открытости религиозного опыта, вмещающего в себя и прозрения истинной веры, и неизбежные на этом пути заблуждения. Как говорит об этом сам Хомяков, «отдельные лица свободно вносят в общий труд дань своих более или менее удачных усилий; Церковь принимает или отвергает эту дань, не осуждая отдельных лиц, хотя бы они и заблуждались, если только труды их действительно добросовестны и если они приносят добытое ими смиренно и не навязываясь своим братьям диктаторскими приемами» [Хомяков. С.188—189].

Не менее существенным основанием обновления православного богословия явился метод живого религиозного опыта, определивший богословские интуиции и прозрения Хомякова. Как справедливо заметил прот. Георгий Флоровский, оригинальность богословия Хомякова определяется не новизной его содержания, но новизной метода. Это был призыв вернуться на «забытый путь опытного богопознания». При этом главным источником религиозного опыта стал для Хомякова «внутренний опыт Церкви». Это и составило, по мысли Флоровского, силу и убедительность хомяковского богословствования. Хомяков не просто объясняет или доказывает. «Как очевидец он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства» [Флоровский. 1983. С. 274].

Это — свидетельствование о Божественном откровении на основе церковного, соборного опыта. Божественная истина открывается только «верующему и члену Церкви». Сам Хомяков, по словам Самарина, «жил в Церкви»: «Церковь была для него живым средоточием, из которого исходили и к которому возвращались все его помыслы; он стоял перед Ее лицом и по ее закону творил над самим собою внутренний суд; всем, что было для него дорого, он дорожил по отношению к Ней; Ей служил, Ее оборонял, к Ней прочищал дорогу от заблуждений и предубеждений, всем Ее радостям радовался, всеми Ее страданиями болел внутренне, глубоко, всею душою»[1]. Согласно Хомякову, именно церковный, соборный опыт только и может быть источником постижения смысла Божественного Откровения и необходимым условием богословствования, ибо назначение Церкви состоит не только в том, чтобы спасать души, но также и в том, чтобы служить критерием истины, «чтобы блюсти истину Откровенных тайн в чистоте, не-

[1] *Самарин Ю.Ф.* Указ. соч. С. 9.

прикосновенности и полноте, через все поколения, как свет, как мерило, как суд» [Хомяков. С. 172].

Таким образом, церковный, соборный опыт становится у Хомякова не только методом его богословствования, но и критерием истинности познания, высшей формой его теологии откровения. При этом экклезиология Хомякова органически выливается в «соборную гносеологию».

Догматика соборности: соборное обожение и соборное спасение

Богословствование Хомякова исходит из предпосылки «несовершенства и греховности человеческой природы», которую и можно считать истоком его идеи соборности. Своеобразие этой весьма «избитой» мысли состоит в том, что, согласно Хомякову, человек несовершенен и немощен не вследствие первородного греха, а по причине своей изначальной, природной, тварной ограниченности. Для Хомякова свобода человеческой воли не может явиться источником греха, не может привести к грехопадению. Парадоксальность этой мысли в том, что личная свобода «греховна» без всякого прегрешения, если она остается самодостаточной и не реализует благодатный дар взаимной любви. Хомяков объясняет это тем, что единение отдельного человека с Богом всегда несовершенно: «оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан. Здесь человек опирается уже не на свои силы, точнее — не на свою немощь; он доверяет не себе лично, а возлагает все свое упование на святость любвеобильной связи, соединяющей его с братьями; и такое упование не может обмануть его, ибо связь эта есть Сам Христос, созидающий величие всех и смирение каждого» [Хомяков. С. 71].

Личное несовершенство, «бессилие духовного одиночества, питающееся грубой нечистотой каждого отдельно личного существования», должно быть очищено и свободно преобразовано силой взаимной любви христиан в Иисусе Христе в Богочеловеческое совершенство — такова формула хомяковского понимания соборности. Наряду с этим соборность означает духовное преображение множества индивидуальных воль в их свободное единство. Личное несовершенство не устраняется внешним соединением несовершенных созданий в одно целое; напротив, такое соединение только приумножает это несовершенство. Необходимо качественное преобразование множества несовершенных тварей посредством духовной связи взаимной любви в целостную, соборную «личность», обладающую единой волей. Такое качественное преобразование возможно только в Духовном теле Церкви, как живом организме истины и любви. Сам характер этого преобразования Хомяков поясняет на следующем примере. Песчинка не получает нового бытия от груды песка, в которой она случайно оказалась: таков человек в протестантизме. Кирпич, уложенный в стене, не претерпевает порчи и не приобрета-

ет совершенства от места, назначенного ему каменщиком. Таков человек в католицизме. «Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, органическое начало которого есть любовь» [Там же. С. 97].

Все богословие Хомякова окрашено в цвета соборности. Степень отклонения тех или иных положений его учения от православной догматики определяется именно преобладанием церковного, соборного над личностным началом. Вследствие этого путь, например, личного спасения и личного обожения подменяется в богословии Хомякова соборным спасением и соборным обожением. Рассмотрим особенности соборного богословия Хомякова на примере его учения о грехе, составляющего существенный момент христологии и сотериологии (учения о спасении).

Как мы уже отмечали, в богословии Хомякова в целом нет места догмату о «первородном грехе»[1]. В его понимании грех означает не испорченность твари, но ее ограниченность. В этом отношении Хомяков разделяет положение Оригена о греховности всего тварного бытия, в том числе и ангельского мира. Хомяков заостряет онтологический, космогонический смысл греховности с тем, чтобы более глубоко выявить подлинно нравственный смысл спасения. Искупление греха мыслится у него в полном соответствии с духом православия: через любовь Христову к человечеству. Однако сам процесс искупления приобретает в «соборной сотериологии» Хомякова совершенно иной смысл, чем в православном учении о спасении. Христос принимает на себя грехи мира, но не в смысле *наказания за грехи других,* а в самом прямом смысле, становясь греховным вследствие ограниченности своей человеческой тварной природы. Очевидно, что в данном случае в богословии Хомякова имеет место момент абсолютизации человеческой природы в ипостаси Бога Сына и признание неотъемлемости греха от твари. Однако, согласно православному догмату, поскольку ипостась Бога Логоса стала ипостасью и Тела Богочеловека, то грех не имел и не мог иметь места в Господе Христе.

Тем не менее идея Хомякова о «греховности» Христа в плане его единства с нами по человеческой природе имеет определенный смысл. «Греховность» Сына Божьего оказывается необходимым условием спасения людей через соборное преображение греха во Христе. У апостола Павла читаем: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор., 5,

[1] Следует отметить, что в своем понимании греха Хомяков не был последователен, что во многом объясняется полемическими целями его сочинения. В наибольшей степени к православному догмату о грехопадении он приближается в письме к протестантскому переводчику Библии Х. Бунзену, в котором говорится о свободной воле, возмутившейся против Бога, о наследовании первородного греха и о несовместимости с грехом человеческой природы Христа. Однако более концептуальным для «соборного богословия» Хомякова является понимание греха как природной ограниченности твари.

21). Согласно Хомякову, существо Божие, конечно, не может принять греха, потому что грех сам по себе есть произвольное удаление от Бога. Он есть эгоизм твари, предпочитающей себя Богу. «Но любовь Христова не оставляет твари. Он не хочет разлучаться с нею; Он соединяется с нею единением внутренним и совершенным; Он принимает тяжесть греха, которому Он есть осуждение. С тварью и для нее Он действительно становится согрешившим, ибо Он может им быть как существо ограниченное» [Хомяков. С. 169]. Это внутреннее, божественное «вобрание» греха необходимо для окончательной победы над ним и совершенства твари. Грех, принятый свободной любовью, преобразуется в совершенство и становится «венцом Божественного совершенства». При этом «всякий грех обращается в правду, всякий грешник становится сыном Божьим». Все своеобразие сотериологии Хомякова состоит в том, что грех здесь не может быть прощен, искуплен или упразднен (что, полагает Хомяков, было бы противно законам разума). Грех может быть преображен в совершенство только соборным единением человека со своим Спасителем. Такое единение осуществляется только в Церкви. Очевидно, что соборный дух христологии и сотериологии Хомякова определяется задачами построения экклезиологии как центральной части богословской системы.

Учение о Церкви: Церковь как духовный органон

Экклезиология А.С. Хомякова — наиболее ценная и общепризнанная часть его богословия[1]. Мы уже подчеркивали главную заслугу Хомякова перед православием в том, что он попытался преодолеть западно-схоластическое понимание Церкви, широко представленное в русском академическом и школьном богословии. По словам Ю.Ф. Самарина, «Хомяков выяснил идею Церкви; в той мере, всегда неполной, в какой вообще живое явление поддается логическому определению; он выразил эту идею точно, строго, в форме, так сказать, стереотипной, к которой нельзя ничего прибавить и от которой нельзя ничего урезать»[2]. Посмотрим, насколько верна эта оценка.

Л.П. Карсавин заметил, что учение о Церкви наименее догматически разработанный раздел православного богословия, в силу чего он особенно часто подвергается сомнительным или еретическим толкованиям[3]. Действительно, в богословской литературе существует точка зрения,

[1] Существует, правда, крайняя точка зрения и в этом вопросе, согласно которой повышенный интерес Хомякова к экклезиологической тематике в целом не характерен для святоотеческой традиции и представляет собой уклонение от нее в сторону католической теологии. Так, С.Н. Трубецкой усматривает это уклонение «в преувеличении учения о Церкви, превращении ее в основной догмат вероучения» (см.: *Трубецкой С.Н.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1907. Т. 1. С. 446).

[2] *Самарин Ю.Ф.* Указ. соч. С. 112.

[3] *Карсавин Л.П.* А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые соч. СПб., 1994. С. 367.

объясняющая относительно слабую развитость экклезиологии отцов восточной церкви в значительной степени тем, что они заостряли свое внимание на христологии и еще больше на пневматологии, усматривая Церковь во Христе и в Духе Святом, а не в ее экклезиологическом бытии как таковом. Однако в этом как раз и проявляется своеобразие православно-христианского учения о Церкви: понятие Церкви не мыслится здесь вне связи с Христом и Святым Духом, и церковная социология как таковая в чистом виде здесь практически отсутствует. В работах современных православных богословов: о. Георгия Флоровского, о. Н. Афанасьева, В.Н. Лосского, о. Иоанна Мейендорфа, о. Думитру Станилое и других — эти особенности православной экклезиологии получили четкие догматические очертания, позволяющие в полной мере оценить вклад Хомякова в богословскую науку.

В учении о Церкви принято выделять два взаимосвязанных аспекта: христологический и пневматологический. Церковь есть одновременно и Тело Христово и полнота Духа Святого. При этом единство Тела относится к природе, «единому человеку во Христе»; полнота же Духа относится к личностям, к множеству человеческих ипостасей, из которых каждая представляет собой целое, а не только его часть. Таким образом, человек по своей природе является частью, одним из членов Тела Христова, но как личность он есть существо, содержащее в себе целое. Как отмечает В.Н. Лосский, «Церковь не только единая природа в Ипостаси Христа, она также множество ипостасей в благодати Святого Духа. Причем эта множественность может осуществляться только в единстве» [Лосский. С. 137].

В свете этих догматических положений учение Хомякова о Церкви предстает как типично «пневматологическая» экклезиология. Если воспользоваться понятиями, обозначающими названия работ двух виднейших русских экклезиологов XX в. — прот. Николая Афанасьева и прот. Георгия Флоровского, — то в понимании Хомякова церковь является прежде всего «Церковью Духа Святого», а не «Церковью Тела Живого Христа». Согласно Хомякову, Церковь была создана и непрестанно созидается реальным и непосредственным присутствием Духа Святого. «Полнота Духа Церковного не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть Дух Божий, который знает Сам Себя и не может не знать» [Хомяков. С. 47]. «Дух Божий, живущий в Церкви, правящий ею и умудряющий ее, является в ней многообразно: в Писанье, Преданье и в деле... Не лица и не множество лиц в Церкви хранят Преданье и пишут. Но Дух Божий, живущий в совокупности церковной. <...> Каждое действие Церкви направляется Духом Святым» [Хомяков. С. 8, 9].

Вместе с тем христологический аспект экклезиологии Хомякова, весьма существенно отклоняющийся от православного догмата, выявлен до-

вольно слабо. Эти отклонения обусловлены тем, что Хомяков, в силу принятия тезиса о природной ограниченности твари, отказывает отдельному человеку в причастности к Телу Христову. По Хомякову, отдельная личность не может быть «сотелесной» Христу и обладать всей полнотой богочеловеческой соборности. В этой связи в экклезиологии Хомякова становится невозможным понимание Церкви как Богочеловеческого Тела. Требует определенных оговорок и понимание Хомяковым «Церкви как Тела Христова», которое можно встретить и в его ранней работе «Церковь одна» и в более поздних полемических сочинениях [Там же. С. 5, 93, 171 и др.]. Если строго придерживаться центрального положения хомяковского богословия об ограниченности тварной (человеческой) природы, то Тело Христово следует понимать не как личную «сотелесность» Христу каждого верующего члена Церкви, означающую наше единство со Христом по природе, а как *духовную связь*, объединяющую верующих в духе Истины и Любви. Тем самым Тело Христово понимается здесь не как Богочеловеческое Тело, а как духовное, спиритуальное тело.

Положение о тварной ограниченности определяет также и евхаристический план экклезиологии Хомякова. Таинство евхаристии не спасает христологический догмат, ибо, согласно Хомякову, соборность не становится достоянием личности и отдельный человек не может быть «сотелесен» Христу даже через таинство евхаристии. Хомяков говорит о телесном единстве со Христом: «Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующим, но и телом и кровью, дабы единение было полное и не только духовное, но и телесное» [Там же. С. 15]. Однако «это телесное единение» выступает не в личной, а в соборной форме: «Церковь, соединяющая всех своих членов в телесном причастии своему Спасителю, — вот смысл Евхаристии», — подчеркивает он [Там же. С. 100].

В чем же в таком случае своеобразие и ценность учения Хомякова о Церкви? Идея единства Церкви вряд ли может претендовать на оригинальность, так как формула «шестеричного единства» (единства тела, единства главы, единства духа, единства веры, единства благодати и единства упования) заучивалась в русских семинариях по латиноязычным учебникам еще с начала XIX в.

Но разделение Церкви на «видимую» и «невидимую», «земную» и «небесную» (хотя и только в отношении к человеку) тоже вряд ли можно считать догматическим достижением, напротив, в этом даже усматривается проявление своего рода «экклезиологического несторианства». Сильная сторона экклезиологии Хомякова оборачивается здесь ее слабостью. Делая акцент на духовном единстве Церкви, он игнорирует тот факт, что и как организация на земле Церковь остается Богочеловеческим организмом: «видимая» Церковь не является внешней к Ее невидимой духовной сущности. Община, возглавляемая епископом, обладает всей полнотой Святого Духа и в качестве социального организма

является полным Телом Христовым, которому присуще Божественное свойство разделяться неразделимо, оставаясь целым в каждой своей части. «Согласно учению о кафоличности Церкви, ее единство является абсолютным: нет видимой и невидимой церкви, земной и небесной, а есть единая Церковь Божия во Христе, которая в полноте своего единства пребывает в каждой местной церкви с ее Евхаристическим собранием» [Афанасьев. С. 287]. При этом невидимая Церковь полностью проявляется в видимой, а видимая выявляет невидимую. Это становится возможным в силу того, что местная Церковь, пребывая в эмпирической действительности, не включает ее в себя, ибо она не от «века сего».

На наш взгляд, непреходящее экклезиологическое открытие Хомякова — его идея об органическом единстве экклезиологии и гносеологии, способствующая пониманию Церкви не только как духовного организма, но и как *духовного органона,* т.е. метода и критерия постижения Божественной истины, обоснования соборности познания на основе Церковного опыта. В этом смысле экклезиологию Хомякова можно определить как «теологию откровения», а богословие в целом как тождество учения о Церкви и учения об откровении на его высшей ступени. Не случайно одно из главных определений Церкви, данных Хомяковым, гласит: «Церковь есть откровение святого Духа, даруемое взаимной любви христиан» [Хомяков. С. 172].

Вера и откровение. Учение о трех этапах откровения

Соборное богословие Хомякова органически выливается в соборную гносеологию. Как проницательно заметил Самарин, Хомяков «поднял голос не против вероисповеданий латинского и протестантского, а против рационализма, им первым опознанного в начальных его формах, латинской и протестантской»[1]. И главным оружием борьбы с рационализмом стало прояснение и обоснование глубинного православно-христианского смысла веры. Заслуга Хомякова в том, что он сумел обосновать духовную и жизненную целостность веры, выявить ее объективные источники, отсекающие возможность субъективных сомнений и придающие вере абсолютную достоверность «невидимого факта». Для Хомякова — вера превыше религии, ибо если религия есть человеческое установление, то вера — начало Богочеловеческое: «религия может соединять людей, но только вера связует людей не только друг с другом, но еще и с ангелами и с самим Творцом людей и ангелов».

Хомяков не отрицает определенного логического компонента веры. Вера — это не только акт благодати, но в то же время и акт человеческой свободы, свободы разума, что делает неизбежным предварительное исследование предпосылок и оснований веры. Хомяков допускает «право исследования данных, на которых зиждутся вера и ее тайны».

[1] *Самарин Ю.Ф.* Указ. соч. С.10.

Однако это исследование не должно подменять собой живую веру, превращаясь тем самым в «таинство рационализма». Согласно Хомякову, вера всегда есть следствие откровения; она есть полагание факта невидимого, проявляемого в факте видимом. Но вера не есть чисто логическое и рациональное полагание. «Она не есть факт одного разума, но акт всех сил ума, охваченного и плененного до последней его глубины живою истиною откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но сразу познание и жизнь» [Хомяков. С. 50].

Состояние подлинно христианской веры Хомяков характеризует двумя основными свойствами. Во-первых, вера есть проявление и действие всего духовного мира человека; она есть «постижение и изволение в их внутреннем единстве». Из этого Хомяков делает принципиальный вывод о том, что «вера есть начало, по существу своему нравственное». Как только вера отвергает свою нравственную основу, она сходит на почву рационализма. Во-вторых, вера есть объективное, соборное качество. Согласно Хомякову, вера в отдельном человеке, подверженном греху, всегда субъективна и потому чревата сомнением. «Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением, ей нужно возвыситься над собою, нужно пустить корни в мир объективный, в мир святых реальностей, в такой мир, которого она сама была бы частью, и частью живою, неотъемлемою, ибо несомненно веришь только тому миру, которому принадлежишь сам» [Там же. С. 157]. Хомяков полагает, что критерий объективности мира как условия подлинности веры заключается только во внутреннем единении человеческой субъективности с реальною объективностью органического и живого мира. Это и есть то «святое единство», закон которого — «не абстракт, не что либо изобретенное человеком, а Божественная реальность — Сам Бог в откровении взаимной любви: это Церковь» [Там же].

Характерно, что для Хомякова понятия веры и сомнения взаимоисключают друг друга. Истинная вера не знает сомнения. Наличие же сомнения означает, что человек находится на стадии субъективного верования (или «веренья», по терминологии Хомякова), т.е. частного логического мнения о предмете веры.

Эти свойства истинной веры — нравственная целостность и духовная объективность — позволяют увидеть принципиальные отличия православно-христианского понимания веры от ее субъективно-рационалистических толкований. Так, известный протестантский теолог Пауль Тиллих пишет: «Никто не может сказать о себе, что он находится в ситуации веры... Каждый одновременно и вовлечен и отчужден; он всегда и в вере, и в сомнении» [Тиллих. С. 18]. Несмотря на экзистенциальный контекст веры, последняя, в силу своего субъективного источника, не способна вырваться из круга сомнений и вынуждена растворять себя в «предельной религиозной заботе».

Подводя итог своему «исследованию в области веры», Хомяков делает вывод, что вера есть Дух Святой, налагающий свою печать на «веренье». Но эта печать не дается человеку по его усмотрению; она не является достоянием человека, пребывающего в своей одинокой субъективности. «Она дана была единожды на все века апостольской Церкви, собранной в святом единении любви и молитвы».

Богословие Хомякова достигает своей высшей точки в учении об Откровении, которое представляет собой синтез соборной экклезиологии и соборной гносеологии. «Христианство имеет и учительство в логической форме, — подчеркивал Хомяков, — которое мы называем "теологией", но это не более как ветвь учительства в его целости. Отсекать ее — тяжкое заблуждение; отдавать ей исключительное предпочтение — глупость; полагать в ней небесный дар, приуроченный к какой-либо должности, — ересь, ибо тем самым создается новое, небывалое таинство — таинство рационализма» [Хомяков. С. 51—52]. В свете этой мысли «теология откровения» Хомякова максимально приближается к образцу «цельного» христианства, ибо соединяет в себе учительство в логической форме с опытом Божественного Откровения, которое определяется всей полнотой церковной жизни.

Теология откровения Хомякова, безусловно, стоит в одном духовном ряду с философией откровения Ф. Шеллинга, которого сам Хомяков в письме к Самарину «О современных явлениях в области философии» назвал «воссоздателем целостности духа». И в том и в другом случае речь идет о попытке создания метарациональной концепции знания, включающей в себя все возможные элементы познавательных связей между субъектом и объектом: логические, интуитивные, мистические, жизненные и т.д. В сравнительном плане теология откровения Хомякова выражает собой более конкретный и объективный опыт соединения «видимого» и «невидимого» уровней реальности, чем философия откровения Шеллинга.

Хомяков исходит из той предпосылки, что теология откровения должна строиться на соответствующем духовном фундаменте постижения божественных истин. Это не может быть философский опыт познающего субъекта и его логическое отражение, на котором основана философия откровения Шеллинга[1], но соборный, церковный, металогический опыт, поскольку, согласно Хомякову, сами по себе «Бог» и «Божественное» невыразимы; слово человеческое не в состоянии ни определить, ни описать их; оно есть только знак, более или менее условный, способный возбудить в разуме мысль или порядок мыслей, соответствующих реальности Божественного мира.

[1] Общую ошибку всей школы немецкого идеализма Хомяков усматривал в том, что «она постоянно принимает движение понятия в личном сознании за тождественное с движением самой действительности (всей реальности)».

Чтобы выйти за рамки ограниченного смысла слов, выражающего сущность Божественного, необходим особый духовный опыт и особенное состояние духа. Прежде всего, слова, которыми выражаются знания о мире Божественном, могут быть понятны только тому, «чья собственная жизнь находится в согласии с реальностью этого мира». «Если сами эти понятия, — замечает Хомяков, — недоступны человеческой мысли, пребывающей в уединении своей личной немощи и порочности, а постигаются только Духом Божиим, который открывает их нравственному единству христианского общества, то естественно, что и слова, служащие им выражением, представляются в своем реальном смысле только тому, чья жизнь составляет живую принадлежность организма Церкви» [Там же. С. 185].

В связи с этим слово в системе теологии откровения приобретает особую природу: оно становится Словом — Преданием, Словом, вмещающим в себя целостность смыслов бесконечной идеи. «Церковь унаследовала от блаженных апостолов не слова, а наследие внутренней жизни, наследие мысли, невыразимой и, однако, постоянно стремящейся выразиться. Слово Церкви видоизменяется в свидетельство бесконечности идеи: иначе это слово было бы не более как вещественным отголоском, отзывающимся из века в век, но ничего не выражающим» [Там же].

В чем же, согласно Хомякову, состоит конкретное содержание Откровения? В основе Откровения лежит некое таинственное начало, обозначаемое Хомяковым как «нравственное существо Бога», которое постепенно являет и открывает Себя миру. Хомяков различает три этапа откровения: онтологический, нравственный и экклезиологический, причем первый этап есть преимущественно Откровение Бога Отца; второй — Откровение Бога Сына, а третий — Откровение Духа Святого.

На первом — онтологическом — этапе Бог открывает Себя созданным существам «целым миром природных явлений, ощущаемых или осознаваемых»; но это есть как бы частное и внешнее откровение Божественной Благодати, Премудрости и Всемогущества. Нравственное «существо Божие» оставалось здесь еще закрытым и непостижимым для тварных созданий. Некоторые из них вольным действием своей свободы возмутились против Творца, — то были падшие ангелы; другие, поставленные в положение низшее, удалились от Него действием, хотя и также свободным, но вызванным искушением извне. Согрешившие человеческие создания, будучи не столь виновны, как падшие ангелы, получили обетование искупления и прощения. Таковы, по мысли Хомякова, содержание и смысл первого, онтологического этапа Откровения.

На втором — нравственном — этапе Бог снова являет себя твари, на этот раз в Сыне Человеческом, и это Богоявление намного полнее первого. Чего не могла поведать неизмеримость Божественного творения, было открыто в тесных границах человеческого естества. «Божие Слово явилось здесь как существо нравственное по преимущест-

ву, как единственное нравственное существо» [Хомяков. С. 93]. Это «нравственное существо», по мысли Хомякова, не могло быть открыто ни в неразумном творении, ни в духовной природе ангелов, ни в самом человеке, созданном по образу и подобию Божию, но было явлено только Словом Божиим, воплотившимся в человеческой природе. Парадоксальность данного понимания нравственной сущности Бога состоит в том, что нравственное начало выступает здесь в качестве такого атрибута Божественной природы, который Бог вообще не передает творению, но только приобщает его к нему. Нравственность оказывается абсолютно Божественным, а не человеческим качеством.

Что означает приобщение к «нравственному существу Бога» как центральная ось теологии откровения Хомякова? Явление Богочеловека как «единственного нравственного существа» олицетворяет собой высшие законы бытия: закон любви, закон принятия чужих грехов, закон непротивления злому, закон добровольной жертвы. Все эти законы определяют прежде всего поведение Богочеловека, составляют основу Богочеловеческой этики. Они не могут служить мерой поведения отдельного человека в силу его ограниченной тварной природы. Богочеловеческая этика имеет совершенно иной масштаб и иной механизм мотивации: двуприродное и единоипостасное основание; две воли — Божественную и человеческую, находящиеся в определенном динамическом взаимодействии и постоянно пребывающие в фокусе Божественного самосознания (ипостаси). В богословии Хомякова нет места личной нравственной святости, личному совершенству и личному обожению, т.е. возможности личной реализации евангельских заповедей Христа. Соответственно, для него как бы не существует и *опыта* личной святости и личного обожения. Это тем более удивительно, что в одно время с ним святой Серафим Саровский являл в своей жизни чудеса стяжания Духа Святого. Однако Хомяков вовсе не считает нравственные заповеди Христа неосуществимыми в принципе. Они реализуются только в соборном Богочеловеческом общении, которое возможно только на почве единой Церкви как полного и окончательного Откровения Божьего в ипостаси Святого Духа, соединяющего людей с Богом, друг с другом и с ангелами. В этом и состоит смысл *третьего — соборного* — этапа Откровения, способствующего наиболее полному приобщению человека к «нравственному существу» Бога. Необходимым условием такого приобщения служит преображение отдельного человека в «соборную личность»: силою своей веры и своей любви к Спасителю человек отрекается от своей личности, греховной и злой, и облекается в святость и совершенство своего Спасителя. «Соединенный таким образом со Христом, человек уже не то, чем он был, не одинокая личность; он стал членом Церкви, которая есть тело Христово, и жизнь его стала нераздельною частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила» [Там же. С. 93].

В этой точке теологии откровения Хомякова достигается тождество учения о Церкви и учения об Истине: соборная экклезиология сливается с соборной гносеологией. В основе слияния лежит все то же тварное несовершенство личности. Характеризуя способность человеческого познания в плане постижения истин Откровения, Хомяков отмечает, что полное, живое сознание как условие такого постижения требует постоянной цельности и неизменяемого согласия в душе человека; человек же «творение слабое и шаткое, ленивое умом и дряхлое волею, постоянное игралище страстей своих и чужих, жертва всякого соблазна, не может почти никогда удерживать душевного согласия. При всякой душевной тревоге и нарушении внутренней целостности образ живого сознания замутняется и искажается. Тогда якорем спасения и опоры становится частное логическое сознание, которое, при всей своей неполноте, имеет резкую твердую определенность, неподвластную страсти, вследствие самой своей отвлеченности» [Там же. С. 214].

Переход от «частного, логического» сознания к «полному, живому» сознанию может быть осуществлен только на пути преображения личного начала в соборное, укорененное в высшей форме Богочеловеческой соборности — Церкви. Именно в силу этого Церковь, согласно Хомякову, призвана не только к спасению душ, но и к хранению Истины во всей ее целостности и чистоте.

4. Теология Богочеловечества (Халкидонский догмат в этико-антропологической перспективе)

Этико-антропологический смысл идеи Богочеловечества

Идея Богочеловечества составляет одно из отличительных, коренных свойств русской духовности. По словам Н.А. Бердяева, эта идея выношена исключительно русской мыслью и мало понятна западному христианскому сознанию. Смысл идеи Богочеловечества Бердяев усматривает в том, что она «означает преодоление самодостаточности человека в гуманизме». Антропологическая самодостаточность гуманизма является в этом смысле истоком и основанием традиционной, «моночеловеческой» этики классицизма и модерна, до конца обнаружившей свою абстрактно-моралистическую сущность. Преодоление же данной самодостаточности на почве идеи Богочеловечества означает прорыв в сферу теогуманистических нравственных ценностей и этических идей.

С богословской стороны идея Богочеловечества опирается на Халкидонский догмат о соединении в Богочеловеке Иисусе Христе двух природ (Божественной и человеческой) в одном лице. Причем сам характер данного соединения определяется в понятиях неслиянности, неизменности, неразрывности и нераздельности. В русской культурной тради-

ции Халкидонский догмат стал не только (и не столько) предметом богословских обсуждений и споров, но одной из центральных тем духовной культуры в целом, пробным камнем творческого самовыражения многих выдающихся мыслителей и художников[1]. Наряду с религиозной проблематикой идея Богочеловечества сфокусировала в себе весь спектр проблем духовного творчества в его художественных, философских и морально-этических аспектах. О значимости этой идеи для русского сознания может свидетельствовать тот общественный резонанс, который получили «чтения о Богочеловечестве» 25-летнего В.С. Соловьева, привлекшие к себе самое пристальное внимание многих известных писателей, философов и богословов, в том числе Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.

Одной из наиболее притягательных сторон идеи Богочеловечества является задаваемый ею новый этический масштаб, имеющий самое непосредственное отношение как к Божественному Откровению, так и к человеческому поведению. Тайна Богочеловечности во многом раскрывается в этическом плане, ибо здесь с особой полнотой и наглядностью проявляется механизм динамического взаимодействия двух воль (Божественной и человеческой). По характеру этого взаимодействия, по борьбе и согласию мотивов мы можем судить о реальном соотношении и взаимопроникновении Божественной и человеческой природ, о морально-практическом «общении свойств». Онтологическая трансцендентность тайны Боговоплощения обнаруживает при этом свою этически имманентную сторону.

Богочеловеческая этика — это этика двух воль: Божественной и человеческой, взаимодействующих в диалогическом пространстве единого самосознания. Парадокс в том, что видимое единство «моночеловеческой» этики ведет к противоречию и антиномичности в следовании нравственным требованиям, тогда как «амбивалентная», двуприродная этика Богочеловечества отличается цельностью и непреклонностью в соблюдении нравственных норм. Это достигается благодаря взаимосогласованности двух векторов Богочеловеческого воления: кенотического самоумаления (свободного отречения) Божественной воли — свободного подчинения (Сыновнего послушания) человеческой воли и согласования Богочеловеческого воления в его целом. Схематически это можно выразить следующим образом:

Божественная воля — человеческая воля = свободное отречение;
человеческая воля — Божественная воля = свободное подчинение;
Божественная воля — человеческая воля = согласие.

[1] См., напр.: Карташев А.В. Халкидонская проблема в понимании русских мыслителей // Карташев А.В. Вселенские соборы. М.,1994.

Данная структура богочеловеческой этики является самой оптимальной формой реализации нравственных норм. Все остальные способы реализации, основанные на антропологической самодостаточности гуманизма, т.е. на принципе «моночеловечности», вынуждены довольствоваться частичной, «одноволевой» стороной реализации нравственных требований. «Одноволевая» человеческая этика в конечном итоге всегда оказывается этикой «половинчатой», абстрактной, моралистическо-утопической. Ей недостает свободы воли и силы воли, т.е. второй, Божественной, проекции воления. Русская этическая мысль постоянно стремилась обрести эту объемность и целостность волевого акта.

Преодоление моралистической самодостаточности гуманизма

Русскую этику XX в., ее различные направления отличает радикальное преодоление морализма, т.е. поверхностной, незамаскированной, автономной *моральной телеологии*, претендующей на центральное положение в системе ценностей и искажающей истинный онтологический смысл и назначение этики. Отрицание морализма характерно не только для русского марксизма, который, по словам прот. Г. Флоровского, выступает первоначально в качестве моралистической антитезы моралистическому мировоззрению, но и для экзистенциального философствования Л. Шестова, с его иррациональной «этикой веры», философии «общего дела» Н.Ф. Федорова, с ее «супраморализмом», парадоксальной этики Н.А. Бердяева, с ее оправданием «сверхдобра», этики «Благодати» Б.П. Вышеславцева, «авто-теургической» этики Г. Гурвича, «диалогической» этики М.М. Бахтина и др. В ряду этих антиморалистических трансформаций этики особым своеобразием и масштабностью отличается «этика Богочеловечества» С.Н. Булгакова, развиваемая им в последний, богословский период творчества, представленного прежде всего трилогией «О Богочеловечестве» («Агнец Божий», 1933; «Утешитель», 1936; «Невеста Агнца», 1938).

Мы не можем согласиться с мнением В.В. Зеньковского о том, что в этике Булгакова «нет ничего, выходящего за пределы общего этического идеализма и мистического обоснования моральных движений»[1]. На наш взгляд, Булгаков закладывает основы систематической православно-христианской, богочеловеческой этики и его богословско-этические построения отличаются безусловной оригинальностью и новизной. В своем богословии он полностью преодолевает моралистический соблазн, достигая высшей точки теологического снятия этического. Дело не только в отказе от этической терминологии, избежании нравственных оценок, отбрасывании традиций этического дискурса, но и в полном сокрытии этических целей, погружении этических построений вглубь

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 24.

догматических и метафизических интуиций, позволяющих уберечь их от моралистического целеполагания и в то же время сохранить их этическую имманентность. О степени теологической метаморфозы этики Булгакова мы можем судить по эволюции его нравственно-богословских взглядов, в которых этические искания сыграли ключевую роль.

О нравственно-богословских исканиях о. Сергия Булгакова

Прежде всего, именно этика стала для Булгакова переходной ступенью от марксизма к христианскому миросозерцанию. Булгаков был одним из первых русских мыслителей (наряду с П.Б. Струве и Н.А. Бердяевым), провозгласивших поворот к критическому идеализму как социальной программе переустройства мира и наметивших свой путь к его осуществлению. В публичной лекции «Иван Карамазов как философский тип», прочитанной 21 ноября 1901 г. в Киеве, он выдвинул два принципиальных положения концепции этического идеализма:

1) в основе новейшей европейской культуры лежат «постулаты христианской этики», которые совпадают с основными принципами современной демократии, ее экономическими и политическими программами, вплоть до полного их отождествления;

2) из всех философских и мировоззренческих проблем этический вопрос выдвигается на первое место, оказывая определяющее влияние на развитие культуры и общественную жизнь в целом. Особую важность приобретает этот вопрос для русского сознания. Причина этого — в отличительной национальной черте, которую Булгаков определяет как болезнь совести и суть которой он усматривает в «страшном разладе», «огромной пропасти», лежащей между идеалом и русской действительностью, между требованиями разума и условиями жизни. Преодоление этого разрыва и предполагает ключевую роль этики не только в духовно-нравственном, но и в духовно-экономическом преобразовании жизни.

Этический идеализм Булгакова достигает высшей точки развития в статье «Основные проблемы теории прогресса», помещенной в сборнике «Проблемы идеализма» (1902). В этой работе Булгаков говорит о необходимости создания новой веры, способной стать надежным источником «нравственного энтузиазма». Основу этой веры составляет убеждение в существовании объективного нравственного миропорядка, царства нравственных целей, что влечет за собой универсализм и абсолютизм нравственной оценки, определяющей мировоззрение «этического пантеизма».

После революции 1905 г. Булгаков постепенно эволюционирует от этического социализма (представляющего собой один из вариантов этического обновления марксизма) к социализму христианскому. Идею христианского социализма Булгаков пытается практически ре-

ализовать и закрепить в создании Союза христианской политики (1906). В 1907 г. его избирают депутатом II Государственной думы от Орловской губернии в качестве беспартийного «христианского социалиста». Однако в этот период христианский социализм Булгакова еще глубоко пронизан этическим духом: «Социализм есть лишь средство для осуществления требований христианской этики»[1].

О том, что в творчестве Булгакова все еще сильны этико-центристские мотивы, свидетельствует замысел второй части «Философии хозяйства», которая должна была выйти в издательстве «Путь» под названием «Оправдание хозяйства (этика и эсхатология)». Однако в ходе работы этот замысел претерпел существенные изменения, в результате чего в 1917 г. из-под пера Булгакова выходит книга «Свет невечерний», в которой окончательно отвергается идея автономной этики. «Автономная этика, — замечает Булгаков, — есть или прямое глумление над добром, каковое совершается в утилитаризме, или аффектация и поза, ибо любить этическое "добро", закон, категорический императив можно не ради него самого, а только ради Бога, голос которого слышен в совести» [Булгаков. 1994. С. 48—49]. Вместе с тем отбрасываются и попытки политической реализации задач «христианского социализма». В работе «Христианство и социализм» (1917) Булгаков говорит о несовместимости христианской религии с какими-либо политическими требованиями. С этого времени перед ним открывается перспектива новой парадигмы христианской этики, неотягощенной моралистическими или политическими целями. При этом этическая проблематика окончательно растворяется в проблематике религиозной. Как полагает Булгаков, сама постановка важнейших вопросов жизни и духа: об истине и ее познании, о добре и зле, о нравственности и идеалах, о свободе воли, о смысле жизни, человеческой истории и всего мирового бытия — естественно трансформируется в «универсальную религиозную» проблему. Параллельно с этим у Булгакова формируется критическое неприятие социального морализма, в основе которого лежит этически трансформированное христианство («этизированная религия»).

Духовный выбор Булгакова становится очевидным при его окончательном обращении к православному богословию. «Православие, — пишет он, — имеет основной идеал не столько этический, сколько религиозно-эстетический: видение "умной красоты", которая требует для приближения к себе особого "умного художества", творческого вдохновения. Последнее остается уделом немногих, а большинство довольствуется моралью, которая сама по себе не имеет духовного вкуса, не вдохновляет, а лишь дисциплинирует. Православию не свойствен морализм, который получил свой апофеоз в ригористической и автоном-

[1] *Булгаков С.Н.* Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 35.

ной этике Канта, философа протестантизма, и тот практический пробабилизм, который составляет нередко жизненный нерв католичества» [Булгаков. 1964. С. 188].

Однако это внешнее неприятие этики оказывается весьма обманчивым. Само смещение приоритетов из области чисто этической в плоскость религиозно-эстетическую призвано обеспечить переход на качественно новый, метаморалистический уровень этического знания. Булгаков отвергает прежде всего традиционную мораль (как светскую, так и религиозную), «которая сама по себе не имеет духовного вкуса, не вдохновляет». В его неприятии этики обнаруживается глубокое разочарование в традиционных этических учениях: от гражданской этики Аристотеля до ригористической и автономной этики Канта. Все эти разновидности этических доктрин, при всех их различиях, выражают один и тот же этический принцип: принцип *моночеловечности,* тогда как, по мысли Булгакова, реален только единственный тип этики: *этика богочеловечества.*

Двуприродная, единоипостасная этика

Необходимо сразу же определить главное качественное отличие двуприродной, единоипостасной этики: она строится на принципе «двойства воль», соединения двух природ и двух воль в единой ипостаси, лице Богочеловека Иисуса Христа. Наиболее полно этот тип этики был раскрыт С.Н. Булгаковым. Его взгляды подробно изложены в главе 3 (с. 171–173). Добавим лишь, что, пытаясь конкретизировать Халкидонский догмат о соединении двух природ — Божеской и человеческой — в единой ипостаси Богочеловека, в их нераздельности, неслиянности, неизменности и непревратности, Булгаков подчеркивает, что Халкидонский догмат ограничивается общим установлением наличия двух природ во Христе при одном лице, но совершенно не касается характера их соединения. Этот вопрос остается достоянием богословских теологуменов, предметом богословских исследований. Булгаков ставит своей задачей конкретизировать данное догматическое определение применительно к живому евангельскому образу Иисуса Христа, т.е. показать динамический образ соединения двух природ в одном лице и характер «общения свойств», прежде всего в плане обратного влияния человеческой природы на Божескую.

Логика этой конкретизации имеет следующие ключевые моменты.

Единство жизни Христа

Прежде всего необходимо констатировать факт *единства жизни* Христа при двух природах и единой ипостаси, которое во многом определяется единством *нравственного самосознания* Богочеловека. «В Богочеловеке нет таких проявлений Божественной жизни, — отмечает Булгаков, — ко-

торые не были бы человечны, как нет и ничего человеческого, что не было бы обожаемо, благодатствуемо, пронизываемо Божественным Светом, хотя еще и не прославлено; в Нем — все богочеловечно» [Булгаков. 2000. С. 281]. Главная трудность обоснования единства жизни Богочеловека состоит в том, что две его природы не принадлежат к одному онтологическому ряду тварного мира, ибо они несоизмеримы между собой, относясь к качественно разным областям бытия: божественного и тварного. Булгаков задается вопросом о том, как они могут совмещаться и взаимодействовать друг с другом: «как огонь Божества облекает, но не опаляет купину тварного бытия и как это последнее может подниматься до согласования с жизнью Божественной природы?» В этой связи Булгаков усматривает центр тяжести христологии в проблеме Богочеловеческой жизни, как она нам явлена в Евангелиях. В качестве одного из характерных способов разрешения вопроса о двуприродности Христа Булгаков указывает на Антиохийскую богословскую школу, искавшую выход из проблемы двуединства на путях изначального двойства не только природ, но и ипостасей, которые на почве *нравственного соединения*, согласия в любви образуют новую ипостась — ипостась единения. Моралистическая логика Антиохийской школы совершенно не устраивает Булгакова в «силу скудного понимания личности». С точки зрения Булгакова, единение разных субъектов с разными природами (в частности, отношение человека к Богу) совершается на почве «взаимного проникновения природ», точнее, вхождения одной природы в другую, что и имеет место в обожении человека, но при безусловном различии ипостасей. «Человек в отношении к Богу, — подчеркивает Булгаков, — никоим образом не теряет своего личного Я, оно не угасает в свете Божества и не тонет в Его бездне. Человек относится к Богу как личность к Личности, Я к Ты, даже и в полноте обожения. И любовь церковная, соединяющая в многоединстве многие ипостаси, также не представляет собой упразднения, но лишь раскрытие личностей» [Там же. С. 235—236]. Из этого следует, что существенным признаком Богочеловеческой этики является ее *диалогичность* как необходимое условие нравственного согласия. Этическая модель Богочеловеческого диалогического общения в той или иной степени получила свое отражение в идее моночеловеческого диалогизма, в частности в трудах М.М. Бахтина, пытавшегося построить этику на диалогическом фундаменте. Однако истинный смысл диалогичности раскрывается только в свете согласования и единства двух качественно различных природ.

Софийность

Пытаясь обосновать не нравственный, а онтологический источник соединения Божеской и человеческой природ, Булгаков выдвигает идею, вызвавшую острые споры по поводу догматической строгости его пра-

вославного *богословия: теологумен софийности*. «В обеих природах, — пишет он, — нетварной и тварной, должно быть нечто посредствующее или общее, что и может быть выведено за скобки, явлено, как непреложное основание для такого их соединения. Это общее начало есть софийность как мира Божественного, т.е. Божественной природы Христа, так и мира тварного, т.е. Его человеческой природы. Мир тварный создан на основании первообразного Божественного мира, как тварный образ Божественной Софии в ее становлении, эта Божественная София сама и есть Божественная природа Логоса» [Булгаков. 2000. С. 223]. Исходной аксиомой откровения является «софийная со-образность» между Богом и человеком. В силу этого человек содержит в себе тварную Софию, которая в нем ипостасируется; тем самым, по определению Булгакова, человек есть «мировая софийная ипостась».

Софийность как онтологическое начало Богочеловечности, как «онтологический мост», по которому проходит соединение двух природ, служит необходимой предпосылкой Богочеловеческой этики в силу того, что Логос, имея Божественную Софию в качестве своей природы, через Боговоплощение вступает в процесс ее тварного становления и тем самым умаляется в полноте Своего собственного бытия. Божественное самоумаление, вольное самоограничение через любовь и является первым краеугольным камнем Богочеловеческой этики, выражающей всю полноту и динамику взаимодействия двух природ.

Кенозис

Начало софийности позволяет установить тип подлинного соединения Божеской и человеческой природ во Христе. Это соединение характеризуется не «восприятием» Богом человечества или «вселением» Его в человеческую плоть, но нисхождением Его до человека, самоумалением Божества, Его уничижением или кенозисом.

Уже в онтологическое содержание кенозиса Булгаков вкладывает определенный этический смысл: Бог, пребывая в Божественной неизменности, ограничивает для Себя самого полноту своей жизни, «отказываясь от ее блаженства». Онтологическая полнота Бога (пребывание в триипостасном и единоприродном бытии) не может быть изменена или умалена; однако этическая полнота может быть ограничена собственным изволением Бога путем «изживания» ее блаженства.

Этический смысл кенозиса изначально раскрывается в акте вольного самоограничения Бога через любовь, в момент творения: «Если Бог есть любовь, которой свойственно изливаться во вне-божественное бытие, то, становясь Творцом, Бог сам и в своей собственной жизни принимает жертвенное самоограничение во имя любви к творению, сохраняя всю полноту имманентного Своего бытия» [Булгаков. 2000. С. 251].

Таким образом, кенозис выражает общее отношение Бога к миру. Творение мира уже есть кенотический акт Божества, положившего вне себя и наряду с собой становление этого мира. Однако кенозис совершенно по-новому раскрывается в уничижении Логоса, который Сам соединяется с творением, вочеловечивается.

Что же означает вочеловечивание с точки зрения Богочеловеческой этики? Прежде всего, сам акт уничижения относится здесь не к природе Бога, но к «Божественному образу», состоянию второй ипостаси, которая этим актом совлекает с себя свою собственную ипостасную волю или энергию, сохраняя вольное и безусловное послушание, свободное подчинение и удерживая в бездейственности собственную «ипостасную актуальность». Само разделение природы и жизни, составляющее суть кенозиса Бога Сына, онтологически выступает как совершенно непостижимое чудо любви Божией. Глубина этой тайны может быть только отчасти приоткрыта в этическом плане, соизмерена с нравственным опытом абсолютного самопожертвования, смысл которого не только в полной, вольной и любовной отдаче себя другому, но и в следовании в этом предельном самоумалении требованиям высшей воли.

Граница кенозиса также имеет нравственные очертания. Христос в своем воплощении принимает и делает своими все нужды, все немощи и всю ограниченность человеческого естества, оживляемого душой. «Он знал голод и жажду, утомление и потребность в сне, во время которого по-человечески угасало его дневное сознание, погружаясь в подсознание... Он испытывал душевные движения: любовь, гнев, скорбь, радость» [Там же. С. 299]. Однако эти душевные движения не перерастают у Богочеловека в страсти, так как их не питает автономия человеческой воли. Амбивалентность этических требований человеческой нравственности становится невозможной, как это ни парадоксально, именно в силу гетерономности человеческой воли, ее свободного подчинения высшей, божественной воле.

Свободное подчинение

Соединение неравных природ становится возможным только при утверждении приоритета одной из них, при установлении своего рода асимметрии, с наклоном вверх или вниз: «от человечества к Божеству, или от Божества к человечеству, в направлении восходящем или нисходящем». Если путь от Божества к человеку есть *кенозис*, нисхождение, то путь от человека к Божеству есть *теозис*, обожение, восхождение, основу которого составляет свободное подчинение, вольное и безусловное Сыновнее послушание «воле Отца». Человеческая воля следует здесь воле Божественной, т.е. находится по отношению к ней в свободном послушании. «Это значит, что она не ломается, не насилуется, но вольно и органически врастает в Божественную». Это по-

слушание является всесторонним, как отрицательным, в смысле устранения и преодоления недолжного, так и положительным, в смысле исполнения велений Божьих, с претерпением страданий до смерти крестной. Это торжество послушания плоти духу, человеческого естества и воли Божественному естеству и воле должно быть исчерпывающим, ничего не оставит не испытанным и не изжитым в опыте послушания. Всякого рода печаль, тоска, страдания — духовное, душевное и телесное — должны быть испытаны на крестном пути борьбы с миром во исполнение воли Божией.

Для того чтобы послушание могло быть исчерпывающим, сама жизнь должна закончиться, прерваться смертью, должна быть отдана во имя послушания. «Послушание к смерти» означает переход на новый высший уровень взаимодействия высших воль: уровень согласия.

Согласие

Свободное Богочеловеческое приятие смерти есть согласие Бога на смерть «вместе со всеми людьми» и «вместо всех людей». Согласие в смерти есть высшее выражение гармонии двух онтологически несоизмеримых воль. В отношении к смерти особенно ясно видно, что Богочеловеческое согласие предполагает напряженное и непрестанное борение, через которое и осуществляется онтологическая гармонизация воль. Слова Христа о смертной чаше («Отче Мой, если возможно, да минует Меня чаша сия», Мф. 26:39) лучше всего выражают глубину борения, трудность подчинения человеческой воли Божественной. Тем не менее это согласие оказывается реально достигнутым. Человеческая воля свободно и органически вливается в волю Божественную, во всем следуя ей. Это «следование» определяется как отрицательными, так и положительными признаками. Во-первых, человеческая воля согласуется с Божественной, не противореча и не противясь ей. И, во-вторых, согласие осуществляется положительно через иерархическое соотношение двух воль в едином богочеловеческом волении, свойственном единой ипостаси Логоса. Неслиянное двойство воль согласуется с единством Богочеловеческого воления, подобно единой нити, «скрученной благодаря взаимной прозрачности и отождествлению обеих воль в хотении» (Булгаков). При этом согласие двух воль, доходящее до их тождества, определяется моментом их иерархической координации, при которой неизбежным становится телеологический примат воли Божественной, преследующей высшую цель обожения человека. На вопрошание человеческой воли отвечает воля Божественная: «впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39). В этом Богочеловеческом волении проявляется свободное избрание высшей цели Божественной воли и полное согласие с Ней. По образному сравнению Булгакова, это разноприродное согласие можно уподобить двум потокам, текущим парал-

лельно в одном и том же направлении и соединяющим, хотя и не смешивающим, свои струи в едином течении Богочеловеческой жизни. Такое согласие в наибольшей мере является согласием именно нравственного рода, ибо гармония воли и благоволение определяются здесь борьбой мотивов и выбором высшей цели.

Искушение как пробный камень Богочеловеческой этики

Целостный образец Богочеловеческой нравственности, непосредственно запечатлевший в себе динамику взаимодействия трех ее элементов — свободного отречения, свободного подчинения и согласия, — представлен в евангельских символах искушения Христа в пустыне. Сама возможность искушения определяется двойственностью природы Богочеловека: сознанием границ природного существования и сознанием своей Божественной сущности и силы. По меткому замечанию В.С. Соловьева, Богочеловек, испытывая ограниченность природного бытия, «может подвергаться искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из этой ограниченности»[1].

Каждое из трех искушений символически выражает собой наиболее тонкое и слабое звено в цепи взаимодействия двух воль в Богочеловеке, приоткрывая сущность и смысл кенозиса, свободного послушания и согласия. Глубокое символическое истолкование нравственного смысла искушения как предпосылки Богочеловеческой этики Соловьев дает в своих «Чтениях о Богочеловечестве». Далее мы попытаемся интерпретировать его мысли в свете основных положений Богочеловеческой этики.

Первое искушение — о превращении камней в хлебы — есть *искушение плоти,* состоящее в соблазне сделать материальные блага целью, а Божественную силу средством для ее достижения. Кенотическое умаление силы Божией, отречение от Славы и всемогущества Божьего, вызывает здесь отклик свободного подчинения человеческой воли (с ее иллюзией господства над вещным миром) и Богочеловеческое согласие, в основе которого лежит понимание того, что Слово Божие не есть орудие материальной жизни, а — источник истинной жизни для человека. Богочеловеческая этика оказывается полностью очищенной от рецидивов гетерономии воли с ее натуралистическо-утилитаристской мотивацией.

Второе искушение — о падении с высоты — есть *искушение ума,* суть которого в том, чтобы сделать Божественную волю орудием самоутверждения человеческой личности, готовой поддаться «греху ума» — гордыне. Господь смиряет свою силу чудесного спасения. Человеческая воля свободно подчиняет себя, не желая испытывать силу Божию: искушать Господа Бога. Богочеловеческая этика очищается

[1] *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 158.

здесь от мистического произвола человеческой воли, от иллюзии ее самодостаточности и самоценности.

Наконец, *третье искушение* — о власти над миром — есть *искушение духа*. Господь умаляет свою силу в плане преображения и совершенствования мира путем насильственного искоренения зла. Человеческая воля Христа свободно подчиняется здесь провиденциальному плану Благой воли, отвергающей любые компромиссы с царствующим в мире злом. Богочеловеческая этика очищается от волюнтаризма насильственного утверждения добра и достижения высшего блага.

Преодолев эти искушения, Христос подчиняет и согласует свою человеческую волю с волей Божественной, обожествляя свою человеческую природу вслед за вочеловечиванием природы Божественной. Однако, будучи вполне человеком, Христос имеет в себе не только чисто человеческое начало (разумную волю), но и начало природное, материальное: это значит, что Он не только вочеловечился, но и воплотился. В силу этого духовный подвиг Богочеловека — преодоление искушения — должен быть, по мысли Соловьева, довершен подвигом плоти, т.е. претерпением страдания и смерти. Духовный подвиг преодоления искушения и душевный подвиг претерпения страдания и смерти и являются двумя краеугольными камнями Богочеловеческой этики. При этом Богочеловеческая этика получает свое полное и окончательное выражение в свободном выборе смерти, согласуемом с содержанием высшей Божественной цели — воскрешением и обожением человеческой природы. Смерть, определяющая ценность поступков человеческой этики, становится также необходимым условием совершенной Богочеловеческой этики, определяя смысл Богочеловеческой жизни.

Вывод: Богочеловеческая структура нравственного сознания

Исходным системообразующим элементом нравственного сознания Богочеловеческого типа должен стать кенотический мотив свободного отречения высшей воли, опознаваемый человеком в качестве «голоса совести». Сам по себе «голос совести» есть смутное и опосредованное отражение внутреннего подвига самоумаления высшего Я. Так же как «голос совести» вызывает соответствующий ему должный поступок, так и самоумаление высшего Я получает неизбежный отклик свободного подчинения той или иной стороны человеческой природы высшей доминантной воле: подчинение плоти, подчинение ума, подчинение духа. Это свободное подчинение или послушание опознается несовершенным, необоженным человеком как следование принципам долга, чести и т.д. Отрываясь от своей кенотической и волютивно-гармонизирующей основы, свободное подчинение вырождается здесь в формальное следование тем или иным нравственным требованиям, что совершенно неизбежно в рамках «одноволевой», «моночеловечес-

кой» этики, создающей иллюзию формально-императивной природы нравственности в целом.

Однако в Богочеловеческой этике момент свободного подчинения органически вытекает из кенотического отречения и необходимо переходит на уровень волевого согласия, свободно гармонизирующего Божественную и человеческую воли, высшее Я и природное Я в человеке. Это согласие опознается как нравственная, благая деятельность на основе любви к Богу. Человек действует не просто от лица высшей Божественной воли, подчиняя ей свою собственную волю; содержание Божественной воли целиком наполняет здесь волю личную, становясь тем самым личным мотивом. Естественно, само это согласие обретается в борении, но когда искушение преодолено и победа над силами зла одержана, человек полностью движим Божественным волением, реальным выражением которого и является любовь.

5. Христианская теология смерти (Смерть как богочеловеческое таинство)

> Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода.
> *Ин. 12, 24.*

Глубинная сущность Богочеловеческой этики раскрывается в таинстве смерти Богочеловека. Смерть является скрытой основой человеческой этики. Этика строится на признании неотвратимой реальности смерти. Нормы человеческой этики имеют ценность и смысл только ввиду возможности смерти. Некоторые из этих норм непосредственно основаны на запрете или разрешении поступков, чреватых смертью. Другие же предполагают фактор смерти как некий масштаб и критерий нравственной ценности поступка. Однако свое непосредственное, явное значение смерть приобретает в рамках богочеловеческой этики. Что означает здесь смерть Богочеловека? Каков ее ценностный и нравственный смысл?

Воля к смерти

Человеческая смерть — это всегда насильственная смерть, поскольку человек внешне и (или) внутренне противится ей. Само же противление смерти есть следствие страха «умереть не до конца» и иллюзия того, что земная жизнь не есть жизнь смертная.

Насильственность смерти выражается в нежелании умирать. Но и желание смерти еще не делает смерть свободной. Нередко оно являет-

ся еще более явным выражением страха смерти, полностью переносимого на страх жизни, что особенно характерно для самоубийства. Самоубийца стремится к полноте смерти, полагая, что собственноручная смерть может избавить от мук вечного умирания. Однако это полагание есть всего лишь следствие страха бесконечной смерти и жажды вечной жизни. «Самоубийца потому и перестает жить, что не может перестать хотеть», — замечает А. Шопенгауэр.

Прообразом Богочеловеческой смерти является добровольная жертвенная человеческая смерть «за других». При этом особое значение приобретает *мотив смерти*. Тайна мотива в том, что он не должен быть всего лишь психологическим, субъективным желанием умереть «за других», пожертвовать собой во имя какой-либо идеи или цели. Он должен определяться высшей сверхличной и сверхчеловеческой волей. Это может иметь место только в том случае, когда сама жертва носит провиденциальный характер, когда она выступает как часть онтологического плана, элемент миропорядка, от которого зависит «судьба мира», наступление тех или иных ключевых событий. Внешне такая жертва носит ритуальный характер, обставляется как религиозная мистерия. Именно в этом случае она приобретает качество «вольной» смерти. Человек сознает свою добровольную жертвенную смерть как необходимое условие всеобщего спасения, связанного с избавлением от смерти других. Эмпирически это может выражаться в том, что, умирая, я сохраняю и спасаю жизнь других. Метафизически же я вступаю в противоборство с самой смертью, со Смертностью как таковой. Умирая за других, я впитываю в себя их смерть, умираю их смертью, вырываю из их сердец «жало смерти», снимая с них тем самым тяжкое, насильственное бремя смерти. Умирая в свой час, они отныне будут умирать не сами по себе, не наедине с собой, не только своей собственной смертью, но вместе «со мной» и «моей» смертью. Однако возможность такой вольной жертвенной смерти существует в человеке только потенциально. У человека может быть только *право на смерть*, но у него не может быть *нравственной воли к смерти*.

Вольность смерти. Смерть как Успение

Смерть Богочеловека по своей *человеческой природе* также выступает как смерть насильственная. «Живя единой жизнью со смертным человечеством, в смертном мире, Иисус не был защищен от смерти насильственной, если бы только Он сам не захотел от нее божественно защититься, чего, однако, не было, да и не могло быть» [Булгаков. 2000. С. 392]. Поскольку положительной силы бессмертия человеческая природа Христа не имела, то смерть Иисуса становится неизбежной «вследствие вражды к Нему, вдохновляемой Князем мира сего. Но эта насильственная и в этом смысле неестественная смерть, наступающая

вопреки полноте жизни в Нем, тем самым становилась мучительнее всякой естественной смерти, "Смертью всех смертей"» [Там же].

«Насильственная» смерть Богочеловека Иисуса Христа существенно отличается от насильственной смерти обычного человека. Насильственная смерть человека естественна и характеризуется внутренним противлением смерти, «непослушанием» ей. «Насильственная» же смерть Богочеловека лишена внутреннего противления в силу свободного, Сыновнего подчинения человеческой воли — Божественной и в этом смысле является смертью неестественной. Эта свободная, но неестественная смерть становится мучительнее всякой естественной, но несвободной смерти. Но именно в этой «мучительной неестественности» и заложена возможность ее попрания. Ибо насильственность смерти и определяет ее «естественность», тогда как свободное приятие смерти как добровольной и жертвенной смерти «за других» делает ее неестественной и тем самым прерывает процесс вечного умирания.

Неестественная смерть, т.е. добровольная жертвенная смерть «за других», есть не смерть, а Успение — окончание смерти, ее конец, подобный концу бодрствования, на смену которому приходит «живой сон», чтобы вновь уступить место «дневному» сознанию. Успение показывает нам, что смерть всегда неестественна, т.е. не подлинна и не изначальна, что смерти как естественного состояния, как положительного начала бытия нет. Насильственная естественная человеческая смерть во всей ее безнадежной ритуально-тленной эстетике горя и страха осязаемо показывает нам ужасающий, бренный лик нашей прародительской, «собирательной» греховности, пред которой меркнут наши личные грехи, затрагивающие нашу смерть, но не затрагивающие нашу Смертность. Богочеловеческая смерть — Успение, — вызывающая в нас благоговейный трепет и благоуханную радость перед чудом «несмертной смерти», являет нам свободу от «смертности смерти».

Полнота смерти

Полнота смерти означает глубинную подлинность, онтологическую достоверность смерти Богочеловека. Смерть Христа не есть иллюзия или имитация человеческой смерти. Богочеловек умирает еще глубже и «правдоподобнее», чем сам человек, ибо в этом умирании он «вкушает» не только собственную смерть, но и смерть всякого человека и всего человечества. Глубина смертной тоски Богочеловека превосходит здесь по силе духовных чувств любое отчаяние, любой человеческий страх смерти, ибо она есть, по меткому определению Булгакова, «духовная агония несмертной жизни». В сравнении с Богочеловеческой смертной мукой человеческая смерть выглядит как бы не подлинной, не настоящей. Чтобы умереть «по-настоящему», надо пережить не просто свою индивидуальную смерть, а *смертность*, т.е. смерть

всего человечества. Только такая полная, всеобщая, окончательная смерть способна стать переходом к жизни без смерти. В этом смысле человеческая смерть есть, по словам Л.П. Карсавина, «живущая смерть», или «вечное умирание», тогда как Богочеловеческая смерть есть «смертная смерть». Отсюда и парадоксальность Богочеловеческого преодоления смерти: «смертью смерть поправ». «Смерть должна умереть» — такова формула преодоления смерти; и осуществление этой задачи возможно только на пути соборного приятия смерти с целью преображения ее через Воскресение в «жизнь вечную».

«Смертная смерть» Богочеловека есть «соборная смерть»: Христос умирает за всех и с ним умирают все. «В полноту смерти, точнее, умирания Христова, включена смерть всякого человека и всего человечества. Если Христос искупает и воскрешает всякого человека, то потому лишь, что Он с ним и в нем со-умирает... Мы останавливаемся здесь перед мыслью о тождественности единой, единственной, личной и универсальной смерти Христовой и множественности всех личных человеческих смертей, в эту всесмерть включенных. Этот парадокс смерти необходимо приводит к заключению, что Христос продолжает вкушать смертную чашу вместе с каждым умирающим человеком, болеть с ним смертной болью и со-умирать с ним смертным истощением»[1].

Соборная смерть существенно отличается от индивидуальной смерти. Она не есть насильственная или случайная смерть всего человечества; это есть прежде всего смерть Богочеловека и Иисуса Христа, который умирает со всеми и за всех. Смысл соборной смерти в том, что, со-умирая с каждым человеком, Христос доводит до конца личную смерть каждого, испивает до дна чашу индивидуальной смерти. Христос со-умирает с каждым из нас — это значит, что каждый имеет возможность умереть в назначенный ему час со Христом, тем самым приобщившись к соборной смерти. В этом состоит смысл таинства соборования: человеку предоставляется возможность «умереть до конца», чтобы войти в жизнь вечную, вместе со Христом и со всем человечеством. Таинство соборования как бы прерывает нить «живущей смерти», «вечного умирания», ускоряя и облегчая переход в жизнь вечную либо обнаруживая несвоевременность индивидуального смертного часа.

Нетленность тела как конец умирания в смерти

С точки зрения события индивидуальной смерти соборная смерть есть чудо Божие, видимым проявлением которого является нетление Богочеловеческого тела. В чем состоит онтологический и этический смысл нетления? Согласно точке зрения Булгакова, смерть Христова, при всей своей подлинности и полноте, не сопровождалась окон-

[1] *Булгаков С.Н.* Софиология смерти // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.,1996. С. 284.

чательным разрывом Божественного Духа с Телом Христовым. Личность с развитой духовной жизнью также способна в состоянии смерти удерживать определенную духовную связь со своим индивидуальным телом. Это есть «актуальная память духа о теле». Если эта связь явлена и ощутима, тогда мы имеем дело с чудом святых мощей. В этом смысле нетленность Богочеловеческого тела можно рассматривать как Абсолютные Мощи.

Вместе с тем смерть, выражающаяся в истлении, соответствует именно смертности человека, возникшей в силу прямого влияния смертоносного начала греха. Тело же Христово было лишено первородного греха и, несмотря на всю глубину кенозиса, не могло превратиться в прах. Исходя из этого, Булгаков делает вывод, что смерть Христова «явилась в действии своем ограниченной, не могла совершить своего дела до конца; Оно не стало землею, в землю возвращаемую, но и во гробе осталось нетленным» [Булгаков. 2000. С. 396].

Однако чудо нетленности можно рассматривать и как свидетельство абсолютной законченности и всецелости смерти, как абсолютный конец умирания. Тленность тела есть признак «живущей смерти». Сама эта тленность фактически начинается с момента вступления человека в «смертную жизнь» и достигает своего апогея с наступлением смертного часа, с началом «живущей смерти». И «смертная жизнь», и «живущая смерть» представляют собой всего лишь разные стороны одного и того же явления: падшего бытия человека. Соборное преображение смертной жизни (живущей смерти) приостанавливает процесс тления, свидетельствуя об окончании смерти. Если бы тление продолжалось, то это означало бы, что смерть еще не окончилась, что она еще «жива». Это как раз и явилось бы свидетельством того, что Христос умер не по-настоящему, не до конца, что Он умер не соборной, а личной смертью.

Страх смерти и смерть страха

«Окончание смерти» есть начало «жизни без смерти», которую можно назвать жизнью вечной, т.е. такой жизнью, которая уже никогда не может быть прервана смертью в силу того, что смерть целиком исчерпала свой потенциал. Христос вырывает жало смерти тем, что Он принимает на себя «Смерть смертей», смерть всего человечества, т.е. саму смертность. Только глубинная соборная смерть Богочеловека обнаружила всю пустопорожность и ограниченность человеческой смерти. Фактически человек был обречен не на смерть, которая является переходом в жизнь вечную, но на вечное умирание. «Наказание смертью» стало на самом деле обречением на «смертное бессмертие». Человек был лишен возможности и блага умереть подлинно и до конца. Как Агасфер, «вечный жид», он вынужден был метаться в поисках истинной смерти и то-

миться неутолимой жаждой вечного успокоения. В его ощущении смерти слились вселенская тоска и бесконечный страх от невозможности полной и окончательной смерти. Страх смерти — это страх вечного умирания, страх от невозможности умереть до конца.

Крестная соборная смерть Богочеловека избавляет нас от этого страха. Она дает нам возможность вырваться из цепких объятий вечного умирания, чтобы умереть соборно, со Христом. Нам нечего больше бояться того, что в своей жизни мы должны постоянно ощущать дыхание «живущей смерти», сулящей свое вечное присутствие как до гроба, так и за гробом. Нам нечего бояться и того, что в своей смерти мы будем продолжать жить, постепенно истлевая и так и не истлев до конца, принося с собой это тление, эту вечно «живущую смерть в новую жизнь».

Христос умер за всех нас до конца и с каждым из нас до конца. И каждый из нас может окончательно умереть со Христом, навсегда освободившись от муки «смертного бессмертия», т.е. полужизни, полусмерти, и приобщившись к «бессмертию живому».

6. Теология воскресения (опыт догматического комментария к Великой Дивеевской тайне преподобного Серафима Саровского)

Догмат о воскресении является краеугольным камнем всего христианского вероучения. По словам апостола Павла, «если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (I Кор. 15, 13—14). Вместе с тем идея воскресения выступает в качестве одного из важнейших признаков, отличающих христианство от других религий и философских учений[1]. «Если вы встретитесь с такими людьми, которые не признают воскресения мертвых и думают, что души их тотчас по смерти берутся на небо, то не считайте их христианами», — писал св. Иустин[2]. В этом смысле христианство исходит не из идеи *естественного бессмертия*, или *бессмертия души*, а из идеи *сверхъестественного восстановления и преображения* всего человеческого естества в его соединении с Богом [см.: Туберовский. 1916].

В дохристианской религиозно-философской традиции идее воскресения в наибольшей степени соответствует учение Аристотеля о единичной и неповторимой связи души и тела. Как показал прот. Георгий Флоровский в своей работе «О воскресении мертвых», в философском истолковании своего эсхатологического упования христианская

[1] См.: *Страхов П.* Воскресение. I. Идея Воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916 (переизд.: Киев, 2002).

[2] *Св. Иустин, философ и мученик.* Творения. М., 1892. С. 265.

мысль от начала примыкает именно к Аристотелю, а не к Платону[1]. В трактате «О душе» Аристотель исходит из той предпосылки, что при разделении души и тела нет человека, и обосновывает совершенную единичность отдельного человеческого существования. Именно поэтому для Аристотеля недопустимо любое предположение о «переселении» или «перевоплощении» душ, ибо каждое тело имеет свою собственную, единственную душу, «облик», или «форму». Разъясняя эту мысль, прот. В. Зеньковский пишет: «Христианство в своем учении о воскресении тела утверждает единичность и неповторимость воплощения, т.е. утверждает неразрушимость связи духа с его эмпирическим бытием. Воскресение не есть новое воплощение, — иначе говоря, с христианской точки зрения смерть вовсе не есть развоплощение, не есть гибель эмпирической сферы в человеке. Распад тела не есть гибель телесности в человеке, не есть развоплощение — вот глубочайшая метафизическая идея христианства, одинаково важная и для понимания человека, и для понимания смерти. Не все в телесной стороне человека, очевидно, погибает со смертью»[2].

Но воскресение не означает простого возврата или повторения. Оно есть прежде всего и главным образом *преображение,* «не только возврат или восстановление, но и возвышение, переход к лучшему и совершенному. «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (I Кор. 15, 44). Тем самым предполагается известное изменение в воскрешаемых или воскрешающих»[3].

Особенно важное значение в христианском догмате воскресения имеет вопрос о том, что остается неизменным в воскрешающей личности, что определяет его психофизическую идентичность. Одним из первых, кто пытался ответить на этот вопрос, был Ориген, полагавший, что и в смерти, и в воскресении остается нетронутым и неповрежденным некий «облик», или «эйдос», — жизненный и формообразующий принцип тела. При этом Ориген не придавал значения тому, из каких частиц слагается тело воскресения, ибо само телесно-душевное тождество личности не может нарушиться или ослабнуть в силу неизменности формо- и жизнеобразующего принципа.

Точка зрения Оригена подвергается качественной переоценке в учении св. Григория Нисского, который в своем сочинении «О душе и воскресении» развивает мысль о том, что если бы тело воскресения слагалось из новых элементов, то это было бы уже не воскресение, а «создание нового человека». Воскрешающее тело, настаивает св. Григорий, должно строиться именно из прежних частиц, запечатленных душою во дни ее

---

[1] См.: *Флоровский Г., протоиерей.* Догмат и история. М., 1998. С. 424.

[2] *Зеньковский В.* Единство личности и проблема перевоплощения // Переселение душ: Сборник. М., 1994. С. 355.

[3] *Флоровский Г., протоиерей.* Указ. соч. С. 427.

плотского существования. Тем не менее воскресение не есть копирование или повторение прежнего человека. В воскресении, согласно Григорию Нисскому, человеческий состав восстанавливается в своем «предвечном», изначальном состоянии. Комментируя эту мысль, Флоровский пишет: «Воскресение есть, таким образом, не только и не столько возврат, сколько *исполнение*. Это есть некий *новый образ* существования или пребывания человека — именно *пребывания*. Человек воскресает для вечности, самая форма времени отпадает. Потому и в воскрешающей телесности упраздняется текучесть и изменчивость, и вся полнота ее как-то стягивается или "сокращается"»... Отпадает лукавый излишек — то, что приразилось и наросло от греха. Но полноты личности это отпадение не ущербляет, ибо этот излишек к строю личности и не принадлежит»[1].

Таинство воскресения предстает как некое «всеобщее воскресение», как «жизнь будущего века» и как «чаяние воскресения из мертвых». «У каждого человека, — замечает Флоровский, — есть только одна жизнь, непрерывная в тождестве воли и сознания, именно — в тождестве личности. Но есть в ней различные этапы: здешняя и воплощенная жизнь; период загробного разлучения и ожидания, который есть период ожидания и для прославленных святых, ибо и они все еще только чают воскресение мертвых; таинство последнего воскресения и суда: жизнь будущего века»[2]. Но что же в таком случае означают единичные факты воскрешения из мертвых, представленные в Священном Писании, и пророчества о «досрочном» воскресении, одним из которых является Великая Дивеевская тайна преподобного Серафима Саровского? Есть ли это подлинное воскресение или всего лишь «восстановление и оживление мощей»? Является ли единичное, «досрочное» воскресение истинным восстановлением и преображением личности в полноте и неповторимости ее изначальной природы? Наконец, в чем пророческий смысл такого воскресения? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся вначале к *истории* пророчества преп. Серафима.

История пророчества

История происхождения Великой Дивеевской тайны такова: в начале лета 1902 г. известный православный писатель С.А. Нилус, будучи в Дивееве, с благословения великой дивеевской старицы-игумении Марии и по желанию Е.И. Мотовиловой (жены «служки» Серафимова Н.А. Мотовилова) получил большой короб оставшихся после смерти Мотовилова всякого рода бумаг с разными записями, сделанными его собственной рукой. Из этих записей Нилус и извлек текст, который он назвал Великой Дивеевской тайной. Вот основное содержание этой тайны: «Мне, убогому Серафиму, от Господа Бога положено жить гораздо более ста

[1] Там же. С. 432.
[2] Там же. С. 437.

лет. Но так как к тому времени архиереи русские так онечестивятся, что нечестием своим превзойдут архиереев греческих во времена Феодосия Юнейшего, так что даже главнейшему догмату веры Христовой — Воскресению Христа и всеобщему Воскресению веровать не будут, то Господу Богу благоугодно взять меня, убогого Серафима, до времени от сия привременной жизни и по сем воскресить, и воскресение мое будет, аки воскресение седми отроков в пещере Охлонской, во дни Феодосия Юнейшего. <...> Открыв мне сию великую и страшную тайну — великий старец поведал мне, что по воскресении своем он из Сарова перейдет в Дивеево и там откроет проповедь всемирного покаяния. На проповедь же ту, паче же на чудо воскресения, соберется народу великое множество со всех концов земли. И проповедуя в Дивееве покаяние, батюшка Серафим откроет в нем четверо мощей, и, по открытии их, сам между ними ляжет. И тогда вскоре настанет и конец всему»[1].

Однако история Великой Дивеевской тайны на этом не кончается. Не так давно в семейном архиве о. Павла Флоренского был обнаружен еще один вариант Великой Дивеевской тайны, который, скорее всего, был передан ему Нилусом в период их сотрудничества в изданиях Троице-Сергиевой лавры. Заметим, что в сочинениях самого Нилуса данный вариант отсутствует. Приводим интересующий нас фрагмент этого варианта: «По обетованию Господню воскреснет на некоторое время и восстанет из гроба великий старец Серафим и пешком перейдет из Саровской пустыни в село Дивеево, и при сонме Высочайшей фамилии и бесчисленного множества людей, уверив всех воскресением своим в непреложности и всех людей в конце веков всеобщего воскресения, понеже, наконец, там вечным опять до времени сном смерти почиет»[2]. Заметим, что нилусовский вариант пророчества впервые был опубликован только в 1969 г. в Сан-Франциско в книге «На берегу Божьей реки»; вариант же из архива Флоренского опубликовали и того позже — в 1991 г. Оба эти варианта вполне согласуются друг с другом и дополняют друг друга. Как следует из их содержания, ядром Великой Дивеевской тайны является пророчество о воскресении преподобного Серафима в Сарове; его переход из Сарова в Дивеево; проповедь всемирного покаяния и вторичное успение, предвещающее приход Антихриста.

Для того чтобы оценить пророчество преподобного Серафима, необходимо кратко коснуться истории открытия его мощей. Первое обследование останков преподобного старца состоялось спустя 70 лет после его смерти — в январе 1903 г. Официальное открытие мощей произошло в июле 1903 г. Как известно, нетленного тела не было; в гробу-колоде на-

[1] *Нилус С.А.* На берегу Божьей реки: записки православного // Полное издание: В 3 т. М.; СПб., 1999. Т. 3. С. 252–253.

[2] Приложение к «Великой Дивеевской тайне» (Из семейного архива Флоренских) // Литературная учеба. 1991. Книга первая. С. 133.

ходился хорошо сохранившийся скелет преподобного[1]. С комментарием по этому поводу выступил митрополит Антоний (Вадковский), почитатель Серафима. Главным тезисом его выступления была мысль о том, что для канонизации святого нетление тела не имеет решающего значения[2]. Во время прославления преподобного в июле 1903 г. рака с его мощами была установлена в Успенском соборе в Сарове. В марте 1927 г. Саровскую пустынь закрыли, мощи преподобного увезли в Москву[3]. Согласно одной из версий, по дороге мощи были похищены. В Москве при вскрытии ящика с мощами, по словам священника Владимира Богданова, члена научной комиссии по освидетельствованию мощей, ящик оказался пуст[4]. Однако официальная версия исходит из того, что мощи преподобного были доставлены в Московский центральный антирелигиозный музей, а в 1948 г. перевезены в Ленинградский музей истории религии и атеизма. Четвертого ноября 1990 г. они были чудесным образом обретены в запасниках музея, причем в инвентарной записи они не числились. После нескольких экспертиз признано, что найденные останки действительно принадлежат преподобному Серафиму. 15 января 1991 г. был установлен праздник второго обретения мощей преподобного Серафима, а через полгода их перенесли в Дивеевский монастырь.

И здесь возникает критический, ключевой момент всей эпопеи с мощами Серафима Саровского, имеющий прямое отношение к его пророчеству. Почему в Дивеево, а не в Саров? Ведь преподобный говорил, что он воскреснет в Сарове и сам пешком перейдет из Сарова в Дивеево. Ответ элементарно прост: потому что на месте Сарова находился Арзамас-16, а Успенский собор в Сарове был закрыт. К этому моменту Великая Дивеевская тайна была уже обнародована, по крайней мере в первом — нилусовском — варианте. Из нее однозначно следовало, что помещать мощи преподобного в Дивеево значило либо не верить в главнейший догмат христианской веры, либо нарушить волю святого, либо считать, что данное пророчество — плод религиозной фантазии Мотовилова и Нилуса. И действительно, существует ряд исследований, стремящихся доказать, что Великая Дивеевская тайна не более чем порождение фантасмагорических легенд о преподобном, в создании которых приняли участие сестры Дивеевской пустыни, Мотовилов и Нилус[5]. Причем особенно достается Мотовилову, которого

---

[1] См.: Акт освидетельствования честных останков приснопамятного Саровского старца иеромонаха отца Серафима. М., 1903.

[2] См.: Церковные ведомости. 1903. № 25–26.

[3] См.: *Юрченков В.А.* Мощи преподобного Серафима Саровского (1917–1927 годы) // Исторический Саров. Москва; Саров, 1993. С. 71–88.

[4] См.: Монахиня Серафима (Булгакова). Из «Дивеевских преданий» // Литературная учеба. 1991. Книга первая. С. 127.

[4] См., напр.: *Илья Басин.* Миф мощей преподобного Серафима Саровского // Страницы. 1997. 2:3, 2:4.

называют чуть ли не сумасшедшим, тогда как преподобный Серафим, прозревая в нем дар юродства, величал его «Ваше Боголюбие».

Однако было бы явным кощунством приписывать это пророчество фантазиям почитателей Серафима Саровского или толковать его аллегорически. Такого рода «демифологизация» делает подкоп прежде всего под сам фундамент святости. Мы, безусловно, убеждены, что смысл пророчества преподобного Серафима — это испытание на веру в истину воскресения, и любые попытки его символического толкования или литературного анализа есть то, что преподобный определил как «отсутствие веры в главнейший догмат христианства». В этом смысле Великая Дивеевская тайна может рассматриваться как определяющий признак веры в целом, как своего рода тест на приверженность живому православному преданию. Исходя из этого, мы приступаем к догматическому комментарию Великой Дивеевской тайны.

Догматический комментарий

Что представляет собой воскресение преподобного Серафима в догматическом смысле? В Священном Писании упоминается о восьми воскресениях из мертвых: три из них совершились в Ветхом Завете (одно пророком Илией и два пророком Елисеем) и четыре — в Новом Завете Христом (воскрешение дочери Иаира, воскрешение юноши Наинского, воскрешение Лазаря и воскресение усопших святых при смерти Господней). Восьмое воскресение — это воскресение самого Христа. В сущности, оно является не просто восьмым, но и первейшим из первых. При этом оно кардинально отличается от всех предыдущих воскресений. Христос как истинный Бог воскресил себя сам, т.е. человеческая природа воскресла посредством Божественной природы силою ипостасного единения, тогда как все другие воскресения были совершены Божией силой и энергией. Можно ли ставить воскресение Серафима в один ряд с этими воскресениями? Только по сути, но не по смыслу. Сам он говорит, что его воскресение будет подобно воскресению семи отроков в пещере Охлонской. Эти отроки во времена гонения на эфесских христиан (ок. 250 г.) скрылись в горной пещере, вход в которую был завален камнями. По истечении более 170 лет в царствование Феодосия Юнейшего (Младшего), защитника христианской веры, вход в пещеру открыли, и блаженные отроки восстали для посрамления неверующих, отвергающих истину воскресения.

Если исходить из того, что пророчество Серафима есть действительно воскресение, а не просто «восстание мощей», то необходимо допустить следующее.

1. Оно необязательно должно быть явлено всем, ведь и Христос открывает себя по смерти только избранным, тем, кто духовно готов к его восприятию. При этом Христос не принуждает никого верить в

свое воскресение, поэтому он и не является ни Пилату, ни Каиафе, ни саддукейскому синедриону, но является женам-мироносицам и своим ученикам. Также и преподобный Серафим может явиться по воскресении только избранным, коих единицы.

2. Преподобный Серафим по воскресении может остаться неузнанным, как не был узнан Христос своими учениками. Причина этого в том, что воскресение Христа является не просто его присутствием, но откровенным раскрытием им самого себя, происходящим соответственно духовному состоянию и вере человека. Известно, что первым узнал Христа его любимый ученик Иоанн, который объявил об этом апостолу Петру. Очевидно, что подлинное воскресение, а не просто «восстание мощей» есть не что иное, как преображение и обожение природы человека, и как таковое оно может быть воспринято только духовным зрением.

3. В чем же смысл чудесного воскресения преподобного Серафима? Сам преподобный говорит, что его воскресение есть знак неотвратимости всеобщего воскресения как выражения высшей христианской истины. Но что подразумевается под этим? Согласно учению Церкви, в человеке следует различать греховность *природы* и греховность *воли*. Воскресение есть исцеление и обновление человеческой природы, человеческого естества, но не человеческой воли. Это значит, что все мы воскреснем и всем нам возвратится полнота естества, хотя и в преображенном виде; однако даже по воскресении естества далеко не все покаются и обратятся к Богу. Господь никого не понуждает к покаянию и преображению злой воли. Исцеление и восстановление природы есть всеобщий Божественный дар; исцеление и восстановление воли есть свободный выбор самого человека.

И здесь возникает своеобразный парадокс. Будучи абсолютно милосердным, Господь не допускает насилия над свободой человеческой воли даже с благой целью покаяния, но в то же время вполне допускает Страшный суд и немилостливое отношение к нераскаявшимся грешникам. В этой связи можно предположить, что смысл воскресения преподобного Серафима состоит в некоем «насильственном» исцелении воли, ибо сам акт показательного чуда воскресения призван настойчиво побудить свободную волю к исцелению. И не просто побудить, но и в какой-то мере *«принудить» чудом*. Преждевременное воскресение Серафима и его призыв ко всеобщему покаянию можно рассматривать как знак Божественного милосердия, дающего возможность каждому грешнику исцелить свою волю и восхотеть Царства Божия перед всеобщим воскресением и Страшным судом. Ибо желание Господа таково, чтобы как можно меньшее число нераскаявшихся грешников предстало на Страшном суде. С этой целью он способен допустить преждевременное воскресение в лице отдельных святых, угод-

ников Божиих, чтобы через это чудо и проповедь всемирного покаяния обратить как можно большее число людей на путь спасения.

Литература

Афанасьев Н., протоиерей. Церковь Духа Святого. Рига, 1994.
Барт К. Очерк догматики. СПб., 2000.
Беляев А.Д. Любовь Божественная: опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной. М., 1880.
Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998.
Булгаков Сергий, протоиерей. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991.
Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
Булгаков Сергий, протоиерей. Агнец Божий. О Богочеловечестве. М., 2000. Ч. 1.
Введенский Алексей И. К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский Вестник. 1904. № 4. С. 179–209.
Глубоковский Н.Н. Православие по его существу. СПб., 1914.
Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928 (переиздано: М., 1992).
Добротолюбие. Т. 1–5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. М., 1992.
Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Кн. 1–2. СПб., 1907 (переиздано: М., 1996). Т. 1.
Иерофей (Влахос), митрополит. Воскресение Христово. Киев, 1998.
Иларион (Алфеев), епископ. Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999.
Иларион (Троицкий), митрополит. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912.
Ильин В.Н. Преподобный Серафим Саровский. Трактат: М., 2003.
Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.
Кюнг Г. Теология на пути в новой парадигме // Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000.
Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
Макарий (Булгаков), митрополит. Православное догматическое богословие. СПб., 1895. Т. 1–2.
Макарий (Булгаков), митрополит. Введение в православное богословие. М., 1994.
Малиновский Н.П., протоиерей. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1910. Т. 1–4.
Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Православие в современном мире. М., 1997.
Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2000.
Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Богословский Вестник. 1911. Март–Апрель.
Михаил (Грибановский), епископ. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.
Новоселов М.А. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантстве. М., 2003.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя. 13–16 августа 2000 года). М., 2000.

О' Коллинз Дж. Фундаментальная теология. СПб., 1993.

Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: Сборник. Париж, 1935.

Пономарев П.П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века с введением истории подвижничества вообще и христианского в частности до III века включительно. Казань, 1899.

Пономарев П.П. Идея спасения как основной принцип христианского вероучения. Казань, 1911.

Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909.

Райри Черльз. Основы богословия. М., 2001.

Сиддонский Ф.Ф., протоиерей. Генетическое введение в православное богословие. СПб., 1877.

Сильвестр (Малевенский), епископ. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1878–1891. Т. 1–5.

Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов в связи с философскими учениями времени. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. Тринитарный вопрос.

Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб., 2000. Т. 1, 2.

Туберовский А.М. Воскресение Христово: Опыт мистической идеологии пасхального догмата. Сергиев Посад, 1916.

Успенский Ф.П. Основной характер греко-восточного православия. Казань, 1911.

Филарет (Гумилевский), архиепископ. Православно-догматическое богословие. Ч. 1–2. СПб., 1882.

Флоренский П.А., священник. Догматизм и догматика // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1.

Флоренский П.А., священник. «Не восхищение непщева»: к суждению о мистике. Сергиев Посад, 1915.

Флоренский П.А., священник. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.

Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1983.

Флоровский Г.В., протоиерей. Восточные отцы IV века. М., 1992.

Флоровский Г.В., протоиерей. Восточные отцы V–VIII века. М., 1992.

Хомяков А.С. Труды по богословию // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2.

Шмеман Александр, протоиерей. Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. Клин, 2001.

Чекановский А.И., протоиерей. Степень неизменности догмата. Киев, 1913.

Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992.

ГЛАВА 3
Теология морали.
Русская этика: в поисках абсолютного добра

1. Теология и христианская этика

Соотношение теологии и этики в христианстве на первый взгляд может показаться весьма противоречивым. С одной стороны, христианство отвергает автономию добра, что особенно характерно для православного богословия. «Православие не знает *автономной* этики, — пишет С.Н. Булгаков, — этика для православия *религиозна*, она есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически. Религиозно-этический максимум здесь достигается, поэтому, в идеале монашеском, как совершенном следовании Христу в несении креста своего и самоотречения. Высшие добродетели для монашества суть достигаемое через отсечение своей воли смирение и хранение чистоты сердца»[1].

В том же духе рассуждает и В.Н. Лосский. «Для христианина не существует автономного добра, — пишет он, — доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно служит нашему соединению с Богом, поскольку оно способствует стяжанию благодати. Добродетели — не цель, а средства, или, вернее, симптомы, внешние проявления христианской жизни, так как единственная цель есть стяжание благодати»[2].

С другой стороны, христианство органически включает в себя этическое начало. Этические заповеди, данные Иисусом Христом в Нагорной проповеди (заповеди непротивления злу, любви к врагам и др.), являются не просто средствами достижения высших религиозных целей *спасения* и *обожения* человека, но выступают вполне автономными ценностями, наряду с догматическими и мистическими элементами христианского вероучения. Как подчеркивал русский православный писатель М.А. Новоселов, христианство в равной мере и догматично, и этично, и мистично. Эти три элемента настолько органи-

---

[1] *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С. 186.

[2] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 149.

чески связаны между собой, что недооценка или игнорирование какого-либо из них приводит к искажению самого духа христианства, превращая его либо в религиозное морализаторство (если приоритет отдается этическому началу), либо в схоластическую догматику (если во главу угла ставится догмат), либо в субъективный религиозный опыт (если на первый план выдвигается мистический элемент). Органическую взаимосвязь трех начал христианства Новоселов показывает на примере евангельских проповедей и бесед Христа и многочисленных суждений отцов церкви. Так, в своей прощальной беседе с учениками Спаситель заповедует им: «Я есмь путь и истина, и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6). Это — *догмат.*

«Если любите Меня, — продолжает Христос, — соблюдите мои заповеди... Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня... Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое» (Ин. 14, 15; 21; 23). Это — *этика.*

«Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое; и Отец Мой возлюбит его. И мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 22—23). Это — *мистика*[1].

Итак, автономна или теономна этика в составе христианского вероучения? Сама постановка данного вопроса теряет смысл, если исходить из того, что взаимосвязь этики с догматикой и другими частями христианской теологии носит внутренний, органический характер, что предполагает *теологическое преображение и возвышение этического.* Суть этого преображения — в перенесении нравственных чувств и добродетелей в область догматических истин и религиозного опыта, где они наполняются аскетическим и мистическим содержанием и приобретают сверхнравственный ценностный смысл. Христианская аскетика становится при этом органическим моментом духовной культуры, реальной силой духовного преображения материально-телесного начала мира. Ни архаическая аскетика «умерщвления плоти», ни йогическое бесстрастие, ни мистериальное очищение не могли стать культурно значимым фактором духовной жизни, привести к культуре аскетического самоотречения.

В чем причина такого значения христианской аскетики, основанной на моральных заповедях? Прежде всего, в гармоническом единстве этики и мистики, в тождестве добродетели и мистики самоотречения. Добродетель выступает здесь не как средство достижения определенной мистической цели — духовидения, созерцания божественной сущности, единения с Абсолютом, уподобления божеству и т.п. Она сама есть *цель* и *идеал.*

Целью подвижнической жизни является *чистота сердца,* без которой невозможно достичь Царства Божьего. Посты, бдения, отшельни-

[1] См.: *Новоселов М.А.* Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения. Религиозно-философская библиотека. М., 1912. Вып. 30. С. 3—5.

чество и другие подвиги ценны не сами по себе. «Они (подвиги) не суть совершенство, а суть средства к совершенству»[1]. Следовательно, отречение от мира есть самый надежный путь, ведущий к чистоте сердца, открывающий врата Царства Божьего.

Св. Иоанн Кассиан различает три вида отречения от мира: «первое то, в котором телесно оставляем все богатства и стяжания мира; второе то, в коем оставляем прежние нравы, пороки и страсти, как душевные, так и телесные; третье то, в коем, отвлекая ум свой от всего настоящего и видимого, только будущее созерцаем и вожделеваем к тому, что невидимо»[2]. Как видим, аскетическое самоотречение понимается в христианстве и как бегство от мира, и как очищение духа и тела, и как отвлечение ума. Но все это подчинено единой цели: обретению чистоты сердца как залога Царства Божьего, духовного преображения мира. И все виды отречения указывают на необходимость борьбы духа за «чистоту сердца», обозначают мишени борьбы: злые страсти, грехи, соблазны, пороки.

Характерно, что борьба духа и плоти рассматривается здесь в нравственном свете. Плоть является не символом материального, не иллюзией, затмевающей истинное знание, но формой злой воли, «сосудом» худых пожеланий и порочных помыслов. В свою очередь, дух выступает не в софийно-демиургическом виде, а в форме доброй воли[3]. Отсюда господство духа над плотью понимается как пресечение злой воли: искоренение злых страстей, грехов, пороков. Материально-телесное начало мира предстает здесь со стороны своего нравственного несовершенства. Все виды самоотречения, будь то отказ от мира, очищение души и тела, отвлечение ума и т. п., рассматриваются в этой связи в свете борьбы со злыми страстями, грехами, соблазнами, «прелестями» мира. В классическом подвижничестве принято выделять восемь главных страстей: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Христианские подвижники накопили колоссальный опыт борьбы с этими страстями, представленный, в частности, в «Добротолюбии» — сборнике подвижнических наставлений, заключающем в себе извлечения из письменных трудов 38 христианских подвижников IV—XIV вв., чтимых греко-восточной церковью.

Христианские подвижники предстают виртуозами нравственного совершенствования, достигшими высочайшей «техники» борьбы со злыми страстями. В отличие от «психотехники» йоги — виртуозной психофизической регуляции сознания, здесь мы имеем столь же виртуозную психофизическую технику искоренения пороков.

Христианская культура аскетического самоотречения отличается прежде всего тем, что победа над страстями выливается здесь не в иде-

[1] Добротолюбие. М., 1992. Т. 2. С. 8.
[2] Там же. С. 9.
[3] См.: Там же. С. 12.

ал бесстрастия, а в идеал *любви*. Любовь есть живое выражение «чистоты сердца». Любовь есть свидетельство действительного искоренения злой воли. Ибо, по словам апостола Павла, «любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (I Кор. 13, 4—7).

Но любовь есть не только преображенная этика аскетического самоотречения; она есть в то же время и форма мистического богопознания.

В архаической культуре самоотречения видение сверхчувственного осуществлялось через аскетическую технику экстаза. В аскетическом самоотречении йога слияние с Абсолютом достигалось через психофизическую регуляцию сознания. В мистериальных формах самоотречения созерцание божественного основывалось на таинстве посвящения. В христианском же подвижничестве познание и видение Бога вытекает из *чистоты сердца,* искоренившего злые страсти и обретшего *благо любви.* Можно сказать, что Бог здесь познается любовью, ибо сам Бог и есть Любовь. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь»,— пишет апостол Иоанн (I Ин. 4, 8). «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (I Ин. 4, 16).

Бог познается *любовью*... Добродетель становится формой познания трансцендентного... Как такое возможно?

Прежде всего, в силу абсолютности и «софийности» любви. «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (I Кор. 13:8). Любовь — это проявление божественной сущности, и потому она пребудет «до скончания веков».

Самоотречение дается даже самому суровому аскету радостно и легко, если он любит. Г.К. Честертон, рассматривая эксцентричную аскетику св. Франциска Ассизского, тонко заметил, что самый лучший ключ к аскетизму — это «история сумасбродных влюбленных. Расскажите жизнь Франциска как жизнь трубадура, безумствующего во имя дамы, и все станет на свое место. Никого не удивит, что поэт собирает цветы на солнцепеке и простаивает ночи в снегу; превозносит телесную, земную красоту — и не ест; славит золото и багрец — и ходит в лохмотьях; стремится к счастью — и к мученической смерти. Все эти загадки легко разрешаются в простой истории любой благородной любви»[1].

Столь же неисчерпаем и мистический дух любви. Л.Н. Толстой, глубоко познавший житейско-нравственный подвиг любви, пришел к глубокому пониманию ее мистической сущности, хорошо показав, как этика любви переливается в мистику любви.

[1] *Честертон Г.К.* Вечный человек. М., 1991. С. 17.

Что же такое «я»? — спрашивает себя человек. И ответ один: «я» — существо любящее, и, как вначале кажется, любящее только себя. «Но стоит немного пожить,— замечает Толстой, — чтобы увидеть, что любить себя, проходящего через жизнь, умирающего, нельзя, незачем... Любя себя, я не могу не чувствовать, что предмет моей любви недостоин ее; но не любить я не могу. В любви — жизнь. Как же тут быть? Любить других, близких, друзей, любящих? Но ведь и эти люди несовершенны и смертны. Что же любить? И ответ один: любить всех, любить начало любви, любить любовь, любить Бога. Любить не для того, кого любишь, не для себя, а для любви»[1].

Вот поистине здравый смысл любви, совпадающий с глубочайшим мистическим ее смыслом! Истинная, нравственная любовь при всех житейских, обыденных обстоятельствах всегда остается глубоко мистичной, дарующей «софийную» радость и просветление. Но и наоборот: всякая истинно трансцендентная любовь всегда непосредственно этична, элементарно нравственна в силу «закона» тождества мистики и добродетели, выражающего суть христианской мудрости. Вот почему апостол Иоанн пишет: «Кто говорит: "я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (I Ин. 4, 20).

Таким образом, этика в составе христианского вероучения отнюдь не теряет своей автономии, но, органически соединяясь с догматическим и мистическим началами религии, приобретает свой подлинный сотериологический и эсхатологический смысл. По весьма тонкому и проницательному замечанию Н.А. Бердяева, «этика из учения о добре превращается в учение о сверхдобре, о путях к Царству Божьему. Этика приобретает профетический характер. <...> Этика неизбежно переходит в эсхатологию и в ней разрешается. Последнее слово этики есть теозис, обожение, но оно достижимо только через свободу и творчество человека, обогащающие самую божественную жизнь» [Бердяев. С. 249, 252].

Примером такого рода «теологии морали», которая ведет к преображению и возвышению этического, может служить *русская этика*, ориентированная на поиски абсолютного добра, на достижение эсхатологического идеала сверхдобра, простирающегося от идеи социальной справедливости до образа Царства Божьего.

2. Религиозный смысл русской этики

Русская этика представляет собой своеобразный культурно-исторический тип этической мысли в ряду таких этических традиций, как древнеки-

[1] *Толстой Л.Н.* Любите друг друга // Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1957. Т. 42. С. 329.

тайская, древнеиндийская, античная, христианская, мусульманская, западноевропейская. Своеобразие русской этики выразилось прежде всего в ее глубинной *метарелигиозной ориентированности*. Речь идет не просто о морально-ценностном начале, присущем различным типам мировоззрений, в особенности религиозно окрашенным, но о фундаментальной укорененности этики в системе религиозно-нравственного мировоззрения. Определяя сущность русского мировоззрения, С.Л. Франк отмечал, что русский мыслитель «от простого богомольца до Достоевского, Толстого и Владимира Соловьева всегда ищет "правду"; он хочет не только понять мир и жизнь, а стремится постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очиститься и спастись»[1]. На основании этого Франк приходит к выводу, что стержнем русского философского мышления и мировоззрения в целом является *религиозная этика*. Это особенно ярко проявилось в «моральной проповеди» Толстого. Однако этический рационализм Толстого, по мысли Франка, упростил и исказил русский религиозный дух. «Для русской религиозной этики характерно иное: "добро" в ней — это не содержание моральной проповеди или нравственного требования; оно не "должное" или норма, а "истина", как живая онтологическая сущность мира... Другими словами, религиозная этика есть в то же время религиозная онтология»[2].

Согласно Франку, «онтологичность» русской этики выражается также и в том, что русскому сознанию претит индивидуалистическое толкование морали. В русской этике центральное место занимает не та ценность, которая делает «добрым», спасает лично меня, а тот принцип, порядок и в конечном счете религиозно-метафизическое основание, на которое опирается жизнь всего человечества и даже устройство всего космоса и благодаря которому человечество и мир спасутся и преобразятся. Вследствие этого русская этика оказывается не только онтологией, но и историософией. В ней всегда говорится о судьбе и будущем человечества, о смысле истории.

Мировоззренческая ориентированность русской этики накладывает свой отпечаток на ее предмет. С одной стороны, она расширяет границы этического, тем самым лишая его самостоятельности и специфичности, а с другой — смягчает противоположность этических идей и нравов, моральной теории и нравственной жизни, должного и сущего, придавая этике в целом морально-практический характер. В этом смысле русская этика — не только теория нравственности, но и программа нравственных действий.

Истоки русской этической мысли неразрывно связаны с национальным характером, «нравом», «этосом» русского народа. Западноев-

[1] *Франк С.Л.* Сущность русского мировоззрения // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 152.

[2] Там же. С. 153.

ропейская этика формируется на образцах античной и патрологической моральной философии. В этом смысле ее истоки лежат не столько в нравственной стихии национального духа, сколько в философско- и богословско отрефлектированной моральной традиции, коренящейся в этике Аристотеля, моральной философии Цицерона, моральной теологии Августина и т.д. Иное дело — становление русской этической мысли. Оно проходит без заметного участия как античных, так и христианских оригинальных образцов. Характеризуя этот драматический момент в истории русской культуры, Г.Г. Шпет замечает, что Россия стала христианскою без «античной традиции и исторического культуропреемства»[1]. Ту же мысль развивает и Г.П. Федотов, подчеркивая, что славянский язык церкви, облегчая задачу христианизации народа, делает это «ценой отрыва от классической традиции», в силу чего в России не получила распространение не только научная и философская литература Древней Греции, но «даже богословская мысль древней церкви». В связи с этим «русская научная мысль питается преимущественно переводами и упрощенными компиляциями»[2].

Отсутствие прямого античного и христианского культуропреемства сыграло двойственную роль в становлении и развитии русской этической традиции. С одной стороны, это привело к ее вторичности, упрощенности, наивности и т.п., а с другой — стимулировало развитие самобытных элементов, проистекающих из стихийных начал русского этоса, из особенностей национального характера. Согласно весьма убедительной точке зрения Н.О. Лосского, нравственной доминантой характера русского народа явилось «искание абсолютного добра», определившее не только своеобразие морально-этического творчества, но и общий взгляд на социально-исторический смысл жизни. «Русский человек, — подчеркивает Лосский, — обладает особенно чутким различением добра и зла; он зорко подмечает несовершенство всех наших поступков, нравов и учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенного добра» [Лосский. С. 241]. Глубинная укорененность нравственного начала в русском мировоззрении подтверждается, по мысли Лосского, тем, что даже атеистически настроенная интеллигенция, утратившая христианскую идею Царства Божия, сохранила стремление к совершенному добру, обнаруживающееся, например, в искании социальной справедливости [См.: Там же. С. 250].

Русская этика уходит своими корнями в стихию нравственного умонастроения, того «морального импрессионизма» (В.В. Зеньковский), непосредственным духовным выражением которого явилась нравоучительная литература и этос религиозного подвижничества. Христиан-

[1] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 28.

[2] *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 413.

ское нравоучение стало первоначальной ступенью эволюции нравственной мысли, ее предэтической фазой. Кристаллизация этической мысли становится возможной в результате секуляризации религиозного сознания, широко развернувшейся с начала XVIII в. Это время отмечено формированием первичных форм моральной рефлексии и соответствующих им протоэтических идей: «гуманистического морализма», «утопического морализма», «нигилистического морализма», «морального абсолютизма» и др. Именно эти первичные формы моральной рефлексии и определили в целом «панморализм» (Зеньковский) русского мировоззрения и русской философской мысли. Разрастаясь в общественном сознании и получая религиозное, социально-политическое, эстетическое обоснование в русской культуре XVIII — первой половины XIX в., они образовали ту подпочву русской этики, на которой возросли самостоятельные нравственно-философские учения и теоретические системы морали конца XIX–XX в.

3. Нравоучение средневековой Руси (XI–XVII вв.)

Нравоучение как вид христианского учительства

Нравоучение есть своеобразная форма выражения этического начала в древнерусской культуре в условиях синкретизма христианского сознания. С нормативной стороны нравоучение можно рассматривать как своеобразное этическое предписание, имеющее конкретно-ситуативную и личностную направленность на основе запрещающего или разрешающего образца поведения. Традиционно нравоучение выступало в двух видах: «поучение словом», запечатленное в нравоучительной литературе, и «поучение делом», выступающее в форме непосредственного жизненного подвига, религиозно-нравственного подвижничества, имеющего свое литературное оформление в виде патериков или отечников — сборников нравоучительных рассказов о жизни христианских подвижников.

Нравоучение представляет собой ветвь христианского учительства в целом. Как отмечал А.С. Хомяков, христианское учительство не сводится только к толкованию Писания, к изучению богословия или проповеди, но включает в себя и поучение жизнью, делом. «Поучает не одно слово, но целая жизнь. Не признавать иного поучения, кроме логического поучения словом, — в этом и заключается рационализм»[1]. Христианское учительство исходит из предпосылки равноценности слова и дела, если они осенены Божественной благодатью. «Кто получил от Бога дар слова, тот учит словом; кому Бог не дал дара слова, тот поучает жизнью. Мученики, в минуту смерти возвещавшие, что стра-

[1] *Хомяков А.С.* Работы по богословию // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 49.

дания за истину Христову принимались ими с радостью, были поистине великими наставниками. Кто силою веры и любви приводит к Богу заблудшие души, тот приобретает учеников и становится учителем»[1].

В условиях синкретизма религиозно-нравственного сознания этическая мысль развивается не в форме рационально-логической рефлексии нравственной жизни, т.е. выступает не только как «логическое поучение словом», но в виде «цельного» поучения, в котором слово и дело оказываются равноценными и неразрывно связанными. Этим и объясняется жанровое своеобразие нравоучительной литературы, в рамках которой слово имеет не понятийно-логическую, а «житийную» функцию, т.е. становится значимым только в контексте определенного поступка. В этом смысле средневековая этика опирается не на «моральный логос», а на «моральный этос» — нравственный опыт, запечатленный во всей полноте его вербальных и невербальных форм (жизненно-поведенческих, эстетических, духовно-религиозных и т.д.).

«Этический номинализм» нравоучительной литературы

Нравоучительная литература — своеобразный вид духовной письменности, имеющей практическое, религиозно-нравственное назначение, связанное с назиданием в полезных правилах, наставлением в житейских советах, поучением в жизненной мудрости, обличением в грехах и пороках и т.п. В соответствии с этим нравоучительная литература максимально приближена к реальным жизненным ситуациям. Это находит свое выражение в таких жанрах нравоучительной литературы, как «Слова», «Поучения», «Послания», «Наставления», «Изречения» и т.п. Типичным примером нравоучительной литературы можно считать «Поучения» преподобного Феодосия Печерского (ок. 1036–1074), одного из основателей русского монашества и одного из первых духовно-нравственных писателей Древней Руси. От Феодосия сохранилось несколько поучений к братии и два поучения к народу. Первые сводятся к увещаниям к добродетелям и подвигам — самоотверженной и деятельной любви к Богу, терпению и мужеству в перенесении монашеских подвигов, к непрестанному покаянию, изгнанию злых помыслов и достойному провождению поста; к дисциплинарным наставлениям о поведении во время богослужения и к обличению братии за недостаток смирения и послушания, за невоздержание и стяжание земных сокровищ и т.п. Поучения к народу носят мирской характер. Они направлены против общественных пороков и недостатков, вследствие чего содержат в себе обличения, вразумления и наставления. В числе пороков особому обличению предаются остатки язычества, пьянство, грабежи, своекорыстие, мздоимство, несоблюдение постов и т.п.[2]

[1] *Хомяков А.С.* Указ. соч. С. 51.

[2] См.: Труды отдела древнерусской литературы: В 45 т. Л.; СПб., 1934–1994. Т. 5. С. 159–194.

Со временем характер нравоучительной литературы меняется: от простых нравственных изречений она эволюционирует к нравоучительным трактатам. К XV — XVI вв. в «Словах» и «Посланиях» все больше просматривается авторская позиция, содержащая под собой определенный философский фундамент. Особенно показательны в этом отношении нравоучительные сочинения Нила Сорского (ок. 1433—1508) и Максима Грека (ок. 1470—1556).

Нил Сорский, в русле исихастской традиции «внутреннего делания», предпринимает нравственно-психологический анализ зарождения и развития страсти, определяющей смертные грехи человека: чревоугодие, сребролюбие, блуд, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Максим Грек, воспитанный на образцах итальянской учености эпохи Возрождения, в своих обличительных «Словах» и «Посланиях» выступает против упрощенного и грубого благочестия и обрядоверия на Руси. В «Беседах души и ума», написанных в традициях философского диалога, он развивает мысль о нравственном восхождении души к абсолютному добру.

Несмотря на проблески философской рефлексии, характерной чертой нравоучения оставался своеобразный «этический номинализм», выражающийся в игнорировании общих отвлеченных понятий, стремлении к их нравственной конкретизации. Характерно, что при переводе с греческого языка древнерусские книжники конкретизировали слишком отвлеченные понятия и образы, передавая их яснее и проще. «Так, слишком общее упоминание о зле в переводе "Пчелы" последовательно уточняется привычными для славянина отрицательными персонажами, например таинственным черным эфиопом: "Многоцветные ризы скрывают эфиопа" — в греческом оригинале на месте последнего слова стоит "зло"»[1]. Отвлеченное зло, зло вообще мало понятно древнерусскому книжнику, и он при первой возможности соотносит это зло с конкретными его проявлениями либо просто опускает соответствующий термин. Оценивая эту особенность нравоучительного сознания, Зеньковский замечает, что живую и даже напряженную работу ума вызывают здесь «не общие принципы христианства, а вопросы конкретного христианства, в личном и историческом его проявлении»[2]. В этом уже виден зародыш идеи «конкретной этики», получившей свое воплощение в период расцвета русской этической мысли в рамках этики русского зарубежья 1930—1940-х гг.

Наряду с предельной конкретностью нравственных предписаний «этический номинализм» нравоучения отличается еще одним своеобразным свойством: «моральным контрапунктом» древнерусского со-

[1] *Колесов В.В.* Афористика Древней Руси // Мудрое слово Древней Руси. М., 1989. С. 18.

[2] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 43.

знания. Это выражается в том, что максимы, сентенции, пословицы, поучения строятся на основе резкого противопоставления противоположных моральных понятий: добра — зла, любви — ненависти, правды — лжи, счастья — несчастья, богатства — бедности и т.п. «Кажется, будто средневековье не знает полутонов и переходов между крайностями или сознательно пренебрегает ими. Оно возвращает нас к тому времени, когда добро и зло, правда или ложь были конкретными данностями существования и представали во всем объеме своих признаков как неделимое целое, как конкретность быта, не имеющая степеней и силы проявления, Правда либо есть, либо ее нет. Добро либо есть, либо его нет. И тогда правда — это Правда, и добро — Добро»[1].

Оценивая феномен нравоучения в целом с точки зрения его философско-этического потенциала, следует избегать двух крайностей: восхваления его как оригинальной нравственно-философской литературы, не уступающей по своим достоинствам лучшим образцам мировой этической мысли, и гиперкритической его оценки как крайне поверхностного, наивного и подражательного морализма. Необходимо констатировать, что нравоучительная литература Древней Руси явилась своеобразной формой неотрефлектированного нравственного опыта, вырастающего на почве русского «этоса» с его исканием абсолютного добра.

Этос религиозного подвижничества: аскетизм, святость, юродство

Стихийная мощь русского этоса, связанная с исканием абсолютного добра, выливается в средневековой Руси преимущественно в религиозно-нравственное подвижничество, выступающее в формах затворничества, столпничества, постничества, ношения вериг, юродства — самого типичного из всех видов русского подвижничества. Нравственный смысл всех этих подвигов заключался в личностном преломлении христианских заповедей любви к Богу и ближнему, любви к врагам и непротивления злому, а также в особом «страстотерпстве» подвижников, связанном с переживанием крестных мук Христа.

В основе религиозного подвижничества лежал аскетизм — один из самых характерных видов нравственного подвига, широко практикуемого как в восточной, так и в западной духовной традиции. Нравственный смысл аскетизма заключается в культивировании воздержания, ведущего к господству над страстями ради содействия силам добра. Христианская аскетика выступает при этом как сознательное применение целесообразных средств с целью приобретения добродетелей и достижения религиозно-нравственного совершенства, ведущего к обожению и спасению.

---

[1] *Колесов В.В.* Указ. соч. С. 12.

В Древней Руси аскетика составляла неотъемлемый элемент как религиозно-подвижнической жизни (монашество, святость, юродство, старчество), так и мирского благочестия. Своеобразие русского аскетизма выразилось в том, что в нем не было резких контрастов духовного и телесного, религиозного и мирского, ведущих к уходу из мира и разрыву с ним. «Русский аскетизм, — отмечал Зеньковский, — восходит не к отвержению мира, не к презрению плоти, а совсем к другому — к тому яркому видению небесной правды и красоты, которое своим сиянием делает неотразимо ясной неправду, царящую в мире, и тем зовет нас к освобождению от плена мира. В основе аскетизма лежит не негативный, а положительный момент: он есть средство и путь к преображению и освящению мира»[1].

Принцип аскетизма лежит в основе подвигов святости и юродства Древней Руси. Древнерусский тип святости, образ святого, «божьего» человека не имеет подобия ни в западном христианстве, ни в византийской духовной традиции. Своеобразие русского типа — в углублении нравственного начала, в раскрытии нравственного смысла христианства, в полном, непосредственном осуществлении нравственных заповедей Христа, наконец, в органическом единстве духовного созерцания и служения миру, людям. Это служение осуществляется через самоотвержение любви, высшим выражением которого является подвиг самопожертвования. Для русского типа святости не характерны радикальный, героический аскетизм древневосточной (египетской и сирийской) христианской традиции, возвышенный мистицизм греческой или католической святости. Русский святой выражает себя преимущественно через действенную любовь к миру, через кроткое смирение и сострадание. «В этом уничижении и кротости для него раскрывается, — и здесь самая глубокая печать русской святости, — образ уничиженного Христа» [Федотов. 1990. С. 236].

«Русский святой есть глубоко народный святой» (В.В. Розанов). Он как бы воплощает собой духовную потребность народа в совершенном, «ангельском» человеке. «Редкий русский человек, — пишет Розанов, — не переживает порывов к этой святости, хотя недолгих и обрывающихся. Вот этою стороною своей нравственной или, вернее, своей духовной жизни и живет русский народ, ею он крепок, через нее восстает из всяких бед... Параллельно с грубостью, ленью, пьянством, пороками, но в другом направлении, идет другая волна — подъема, раскаяния, порывов к идеалу»[2]. В.О. Ключевский в своей публичной лекции «Добрые люди древней Руси» отметил одну характерную нравственную черту русского народа, заключающуюся в особом значении *милостыни* на Руси. В усло-

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 37.

[2] *Розанов В.В.* Л.Н. Толстой и Русская Церковь // Розанов В.В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 364–365.

виях общественной неурядицы, при недостатке безопасности для слабого и защиты для ближнего в русском человеке своеобразное развитие получил подвиг сострадания к страждущему, выражающийся в личной милостыне. «Целительная сила милостыни, — подчеркивает Ключевский, — полагалась не столько в том, чтобы утереть слезы страждущему, уделяя ему часть своего имущества, сколько в том, чтобы, смотря на его слезы и страдания, самому пострадать с ним, пережить то чувство, которое называется человеколюбием»[1]. Древнерусский благотворитель, «христолюбец» помышлял не столько об общественной пользе, сколько о своем духовном спасении. «Когда встречались две древнерусские руки, — заключает Ключевский свою мысль, — одна с просьбой Христа ради, другая с подаянием во имя Христово, трудно было сказать, которая из них больше подавала милостыни другой: нужда одной и помощь другой сливались во взаимодействии братской любви обеих»[2]. В этой особенности русского духа вовсе не следует видеть идеализацию народной жизни. Как раз напротив. Как заметил Г.П. Федотов, «святые во многом являются прямым отрицанием мира, т.е. жизни народа, к которому они принадлежат. Идеализация русской жизни была бы извращенным выводом из сияния ее святости» [Там же. С. 237].

Дух русской святости особенно ярко и глубоко выразился в подвиге первых русских святых, канонизированных Русской церковью — «страстотерпцев» князей Бориса и Глеба. Характерно, что их почитание устанавливается как *всенародное*, упреждая и инициируя церковную канонизацию. Суть их подвига в том, что, являясь невинными жертвами политического преступления, зная о намерении своего старшего брата погубить их, святые ничего не предпринимают для того, чтобы спасти свою жизнь, противодействовать убийству, но решают *не противиться* злу и не оказывать никакого сопротивления, распустив свою дружину.

Мотивы их поведения определяются отнюдь не морально-политическими соображениями (например, идеей послушания старшему брату или заботой о политическом единстве). Ими движет высокая духовная идея, «очищенная от морально-практического приложения», от требования «мужественного исполнения долга», от «героического мученичества» (Федотов). Эта высшая идея, их вдохновляющая, выражающая собой как бы *духовный зов* русского народа, есть невинное и вольное страдание во имя Христово, невинная и вольная жертва за Христа, искупляющая собой грехи и злодеяния мира. Весь смысл подвига князей заключен в *идее непротивления*. «Как ни очевидно евангельское происхождение этой идеи — вольной жертвы за Христа, — пишет Федотов, — но для нее оказывается невозможным найти агиографические образцы...» «Подвиг непротивления, — заклю-

[1] «Добрые люди древней Руси» В. Ключевского. Сергиев Посад, 1892. С. 2.
[2] Там же.

чает он, — есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещенного русского народа» [Федотов. 1990. С. 49]. Оценивая нравственную сущность русской святости в целом, Федотов указывает на ее «светлую мерность», отсутствие радикализма, крайних и резких отклонений от завещанного древностью христианского идеала. «Не всегда мистик, еще реже строгий уставщик, русский святой лишь в одном отношении изменяет идеалу рассудительной мерности. В кротком смирении его часто проглядывает юродство».

Юродство — один из подвигов христианского благочестия, особый, парадоксальный вид духовного подвижничества, заключающийся в отречении от ума и добродетели (при полном внутреннем самосознании и душевной нравственной чистоте и целомудрии) и в добровольном принятии на себя образа безумного и нравственно падшего (безнравственного) человека. Нравственный смысл юродства определяется тремя характерными чертами, присущими данному подвигу: 1) аскетическим попранием тщеславия, принимающим форму притворного безумия или безнравственности с целью поношения от людей; 2) выявлением противоречия между Христовой правдой и моральным законом с целью посмеяния миру; 3) служением миру своеобразной проповедью, совершаемой не словом и не делом, а силой Духа, духовной властью личности юродивого, наделенного даром пророчества. По меткому наблюдению Федотова, между первой и третьей чертой юродства существует жизненное противоречие: аскетическое попрание собственного тщеславия покупается ценою введения ближнего в соблазн и грех осуждения, а то и жестокости. «Вот почему жизнь юродивого является постоянным качанием между актами нравственного спасения и актами безнравственного глумления над ними» [Там же. С. 201].

Подвиг юродства получает уникальное в своей парадоксальности преломление в нравственном плане. «Эффектация имморализма» (Федотов) выступает оборотной стороной юродствующего сокрытия добродетели, стыда перед добродетелью, которые означают стремление юродивого пребывать добродетельным абсолютно, перед Богом, представляясь порочным перед миром и людьми. Смысл этого парадокса проясняют слова ап. Павла: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...» (1 Кор. 1, 27—28). Подобно тому как «немудрое Божие премудрее человеков», так и «безнравственное Божие нравственнее человеков». В этом смысле юродство является следствием противоречия между Божественной премудростью, облеченной в форму безумия, и человеческой глупостью, облеченной в форму мудрости. Это противоречие разрешается через юродствующее «посмеяние миру»: своим мнимым безумием, «мудрой глупостью»

юродивый посрамляет «глупую мудрость» мира. Его «безнравственность» оказывается при этом символом мирской порочности и осмеянием мирской «добродетели».

Подвиг юродства является призванием преимущественно русского православия. Именно на Руси юродство как особый чин мирской святости достигает полного расцвета, не ведомого ни греко-византийскому, ни тем более римско-католическому миру. Из 36 юродивых, официально причисленных Церковью к лику святых, и множества юродивых, почитаемых в народе, но не канонизированных Церковью, только шестеро подвизались на христианском Востоке еще до крещения Руси. Что же касается западного христианства, то говорить о юродстве в строгом смысле этого слова здесь вряд ли возможно. Не случайно, что европейцы, испытывающие призвание к этому подвигу, должны были переселяться в Россию. На Западе черты, сходные с юродством, обнаруживаются в образе св. Франциска Ассизского, называвшего себя «скоморохом Божиим». Однако данный тип поведения был инициирован традицией «карнавальной культуры» средневекового Запада с ее «праздниками дураков» и культом шутов, в поведении которых преобладала символика «смеховой культуры», замещавшая символику «безнравственного» (М.М. Бахтин). В соответствии с этим «юродивый» западноевропейского образца ставит на место «аскетического попрания тщеславия» «аскетическое радование жизни», а на место «посмеяния миру» — «рассмешение мира».

Расцвет юродства на Руси приходится на XIV–XVII вв., когда, по выражению Ключевского, юродивый становится «ходячей мирской совестью, живым образом обличения людских пороков». Священное право юродивого открыто говорить правду Христову «сильным мира сего» свидетельствует о том, что в юродстве с наибольшей силой выразились «архетипические» черты русского национального духа. Духовное «кочевничество» и свобода, доходящая до анархического индивидуализма, презрение к форме и ко всякой мере, жажда абсолютного во всем, ненависть к общепринятым правилам и мещанскому духу получают в юродстве всецелое выражение. В нем запечатлелся «синтез самых сокровенных стремлений русского человека, последняя разгадка успешности этого почти сверхчеловеческого подвига»[1].

Христианский нравственный идеал и мирская нравственность

Христианское нравоучение было ориентировано в целом на монастырский идеал нравственности. Характерно, что при всей практичности и конкретности нравоучения оно выступало по отношению к мирскому благочестию не в качестве *нормы*, а в качестве *образца и идеала*. «Невы-

[1] Очерки по истории русской святости / Сост. иеромонах Иоанн (Кологривов). Брюссель, 1961. С. 249.

годной стороной такого монастырского понимания христианской нравственности, — пишет А.В. Карташев, — явилось то, что мирская христианская жизнь у русских осталась без своего нравственного идеала. Не было такого готового идеала и в русском светском обществе, который бы служил дополнением идеалу монастырскому, наподобие западноевропейского рыцарства, с его культом личной чести, уважения достоинства в другом человеке и поклонения женщине»[1]. Проповедь аскетизма и отсутствие учения о мирской христианской морали создавали «у чутких людей разлад в их совести и порывы к тому, чтобы хотя перед смертью формально принять монашеское пострижение»[2]. Это было тем более необходимо, что состояние мирской нравственности весьма отклонялось от христианского идеала. По данным историков[3], в средневековой Руси процветали такие пороки, как 1) грубость нравов, проявлявшаяся в низменных развлечениях, жестоких наказаниях и пытках, разбоях и грабежах, кулачном праве и частых драках и т.д.; 2) семейная распущенность (разврат, сводничество, наложничество, отсутствие половой стыдливости и т.д.; 3) пьянство. При этом в русском обществе уживались рядом внешняя набожность и нравственная распущенность. Религиозно-нравственное состояние его было как бы фарисейским, раздвоенным: внутри циркулировали всевозможные пороки, а снаружи — удивлявшее иностранцев благочестие. В целом историки констатируют отсутствие заметного прогресса в нравах русского общества в период с XI по XVII в.

Наряду с монастырским идеалом христианской нравственности в народе создается свой духовно-нравственный идеал, который можно было бы назвать идеалом *«мирского благочестия»* и который оказался запечатленным в таком жанре народного творчества, как «духовные стихи». Как показал Федотов, в духовных стихах в малейших подробностях представлен «моральный кодекс» народа, нравственный закон, предписывающий правила должного поведения и обличающий человеческие грехи и пороки. Этот кодекс «народной этики» состоял из трех частей: 1) *теллурической* (от лат. tellus — земля, почва), предписывающей правила «родового» поведения и порицающей грехи против матери-земли и законов рода (оскорбление родителей, кровосмешение, детоубийство, нерадивое отношение к природе и т.п.); 2) *ритуальной*,

---

[1] *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. 1. С. 246–247.

[2] Там же. С. 247.

[3] См.: *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетии. СПб., 1860; *Его же.* Очерки нравов великорусского народа. Смесь христианства с язычеством // Православный собеседник, 1861. Ч. 1; Он же. Очерки великорусских нравов // Христианское чтение, 1880. Ч. 2; *Преображенский И.В.* Нравственное состояние русского общества в XVI в. М., 1881; *Дубакин Д.Н.* Влияние христианства на семейный быт русского общества в период появления «Домостроя» // Христианское чтение. 1880. Ч. 1–2.

связанной с соблюдением ритуальных норм и церковных обрядов (религиозных праздников, постов, молитвенных чтений, земных поклонов и т.д.) и 3) *каритативной*, относящейся к христианскому закону любви (милосердно-деятельное отношение к ближнему, особенно отверженному обществом). Наиболее характерным выражением последнего являлся долг *милостыни*, представляющий собой необходимую ступень на пути к спасению. Оценивая соотношение трех частей христианской «народной этики», Федотов приходит к выводу о существовании некоей «средней формулы христианского благочестия», синтезирующей в себе три части нравственного закона. «Потаенная милостыня и ночная молитва убивают все возможности показного, фарисейского благочестия на основе «иосифлянского» ритуализма. Таков средний, очень смиренный и очень русский идеал мирского благочестия»[1].

Таким образом, нравственная реальность средневековой Руси включала в себя несколько уровней этического: 1) монастырский христианский идеал, получивший свое выражение в «этосе» религиозного подвижничества; 2) христианский идеал «народной этики» или мирского благочестия, запечатленный в духовных стихах; и 3) мирскую нравственность, явно отклонявшуюся от христианских заповедей. Однако, несмотря на эти явные отклонения, мирская жизнь находилась под таким сильным влиянием христианского нравственного идеала, которого она уже не сможет иметь в будущем. Идеальные образцы монастырских добродетелей пользовались в русском народе исключительным почитанием и служили конкретными нравственно-воспитательными примерами. В дальнейшем в ходе секуляризации связь между идеалом и жизнью ослабевает, и этическая мысль имеет все меньше возможностей непосредственно влиять на нравственное состояние общества.

4. Секуляризация этической мысли

По словам В.В. Зеньковского, «русский секуляризм нашел свое выражение в этическом и эстетическом гуманизме»[2]. Однако сам по себе секулярный этический гуманизм чреват вырождением человечности и нравственности. Как проницательно и парадоксально заметил Н.А. Бердяев, «человек сам по себе очень мало человечен, он даже бесчеловечен. Человечен не человек, а Бог». Отсюда, согласно Бердяеву, «подлинная человечность есть богоподобное, божественное в человеке» [Бердяев. С. 311]. В этом смысле секуляризация этической мысли, обосновывающая самодостаточность человека в гуманизме, обнаруживает как бы «обратную

[1] *Федотов Г.П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 91.

[2] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 6.

сторону» абсолютного добра, ведущего к трагическим попыткам построения Царства Божия на земле.

Эпоха Просвещения (XVIII в.) отмечена секуляризацией общественного сознания, проходящей по двум основным направлениям: 1) возникновение самостоятельной светской культуры, разрывающей связи с церковным сознанием, и 2) секуляризация внутри самого церковного сознания, идущая без разрыва с Церковью. Основной сдвиг церковного сознания состоял в преодолении «политического соблазна», освобождении от идеи «священного царства», в результате чего «теократическая идея Церкви» окончательно осознается не в перспективе *освящения жизни,* а в перспективе ее *преображения* через *внутреннее обновление человека.* Антропологический дух внутрицерковной секуляризации имел решающее значение для становления самостоятельной религиозно-философской этики, в основу которой была положена идея «софийного оправдания добра», т.е. преображения мира через духовно-нравственное совершенствование человека. У истоков этого направления стоял Г.С. Сковорода (1722—1794), в лице которого впервые заявляет о себе свободная христианская философия, пронизанная духом богословского морализма. По справедливой оценке Г.Г. Шпета, «Сковорода от начала и до конца — *моралист.* Не наука и не философия владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству»[1]. В круг «софийной этики» вписываются не только масонская идея нравственного самосовершенствования, толстовская этика непротивления, соловьевская этика оправдания добра и т.п., но и социально-политическая «софиология морали», представленная в этике русского радикализма и марксизма, делающих акцент на воспитании личности в духе определенного нравственного идеала.

Второе направление секуляризации русской мысли, связанное с формированием светской культуры, оторванной от Церкви, вдохновляется идеалом, который, по мысли Зеньковского, представляет собой не что иное, как «христианское учение о Царстве Божьем, но уже всецело земном и созидаемом людьми без Бога». В силу этого светская культура изначально несет в себе дух утопизма — страстного ожидания всеобщего и свободного воплощения идеала на земле. Отсюда — неизгладимая печать романтизма светской культуры, сочетание в ней научных идей с социально-политической мечтательностью.

В развитии светской культуры XVIII в. можно выделить три основных нравственно-философских течения: 1) «русское вольтерианство», на почве которого формируются идеи «этического радикализма», «нигилистического морализма» и «морального скептицизма»;

[1] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 86.

2) религиозно-мистическое движение русского масонства, выступившее против деморализирующего влияния вольтерианства с нравоучительной проповедью личного совершенствования и деятельной любви; 3) идеология русского гуманизма, опирающаяся на идею естественного права. Эти направления и определили в целом особенность нравоучительной философии русского Просвещения.

Благодаря процессу секуляризации, существенно повлиявшему на моральное сознание, сузилась сфера нравоучительной оценки; в нравственное сознание было привнесено рационально-логическое начало. Это привело к трансформации нравоучения в нравоучительную философию. Особенность нравоучительной философии состоит в том, что нравственная рефлексия не имеет здесь еще своей предметной автономии. В нормативном плане она выступает в форме определенного «морализма», т.е. обоснования приоритета моральной оценки в рамках религии (богословский морализм), естественного права (гуманистический морализм), искусства (эстетический морализм), общественного познания (социальный морализм) и т.д. В теоретическом отношении нравственная рефлексия оформляется как составная часть нравоучительной философии (наряду с экономикой, политикой, правом) под названием «ифика» (этика), «монастика», «философия морали». Необходимость дифференциации нравоучительной философии возникает прежде всего в области образования.

Этическое образование. Место этики в системе нравоучительной философии

История этического образования неразрывно связана с историей богословского и философского образования. В этом смысле можно говорить о двух основных типах этического образования: о богословско-этическом и о философско-этическом. Вместе с тем этическое образование имеет свой специфический предмет и свою самостоятельную историю, свидетельствующую об особом статусе этики как «деятельного богословия» и «практической философии».

Этическое образование в России прошло несколько ступеней, каждая из которых опиралась на определенную этическую традицию. Первая ступень (середина XVII – первая четверть XVIII в.) характеризуется перипатетической системой этического образования, развиваемой в русле латино-польской схоластики в Киевско-Могилянской академии, а затем Московской славяно-греко-латинской академии. Перипатетическая концепция этики исходила из преподавания ее не как самостоятельной дисциплины, а как одного из разделов нравоучительной философии. Как пишет известный русский историк А.С. Лаппо-Данилевский, «ни в лекциях по философии, ни в других известных источниках 17 века нельзя найти прямых указаний на чтение каких-либо особых курсов по этике, т.е. на преподавание ее в ка-

честве особого предмета»[1]. Нравоучительная философия подразделялась на три части: 1) монастику, или собственно этику, понимаемую как учение о нравах вообще, т.е. о нормах, согласно которым человек управляет самим собой; 2) экономику — учение о нормах домоуправления и 3) политику — учение о нормах государственного правления. В целом нравоучительная философия понималась как учение о нравах и нормах должного поведения. При этом если она предписывала нормы одному человеку, то именовалась собственно этикой; если целому семейству — то экономикой, а если всему государству — то политикой.

Приведем весьма типичное, «школьное» определение этики, принадлежащее Симеону Полоцкому: «Этика, или философия морали, есть наука о нравах, или наука о том, как правильно и сообразно долгу действовать и жить... Этика есть практическая наука о поисках блага»[2].

Вторая ступень (первая четверть XVIII — середина XIX в.) содержит под собой вольфианскую концепцию этического знания, получившую развитие в Московском университете и постепенно распространившуюся в духовных учебных заведениях России. Вольфианская концепция этики укоренена в структуре философского образования, целью которого (как и высшей задачей философии) считалось достижение блага и нравственного совершенства. Философское образование начиналось с логики, продолжалось метафизикой (включающей в себя онтологию, психологию, рациональную космологию и естественную теологию) и завершалось практической философией, состоящей из трех частей: этики, экономики и политики, объединенных понятием естественного права. Вольфианская концепция этики делает акцент на естественности нравственных норм как вытекающих из структуры бытия. Нравственность является здесь обязательной в силу не социальных установлений, а самой природы вещей. Естественноправовой характер вольфианской этики выражается в центральном значении категории «обязанность», разделяемой на обязанности перед самим собой, обязанности по отношению к другим людям, обязанности перед семьей и обязанности перед государством. Эту приверженность школе Вольфа сохраняют как Кант в своих «Лекциях по этике», так и Гегель в своей «Философской пропедевтике». Наибольшею известностью в России пользовался вольфианский учебник Христиана Баумейстера под характерным названием «Нравоучительная философия, содержащая естественное право, этику, политику, экономию и другие вещи, для знания нужные и полезные» (1788).

В 1830-х гг. происходит отказ от вольфианской концепции этики в пользу немецкой классики, прежде всего в лице Канта и Шеллинга. Од-

[1] *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990. С. 79.

[2] Цит. по: *Лаппо-Данилевский А.С.* Указ. соч. С. 157.

нако для этического образования в России это обращение к столпам философской мысли имело негативные последствия. Ни Кант, ни тем более Шеллинг не создали оригинальной образовательной программы этики. В результате — этика исчезает из системы университетского философского образования и сохраняется только в рамках академического богословского образования в форме «нравственного богословия».

Нравственное учение масонства

Масонство принято считать первой нравственной философией в русском обществе. Такая оценка основана на том, что масонство, во-первых, недвусмысленно заявило о нравственной цели и задачах своего движения, а во-вторых, создало нравственное учение в традициях «истинного христианства», с элементами нравственной метафизики и практической морали. Масонство возникло в России в условиях нравственного кризиса общества, вызванного «повреждением нравов» (М.М. Щербатов), в ходе петровских преобразований и секулярных реформ. Значительный успех этого движения в русском обществе второй половины XVIII в. во многом объясняется его противодействием «поверхностному и пошлому влиянию русского вольтерианства» (В.В. Зеньковский). В этом отношении оно оценивается как «пароксизм совестливой мысли» (Ключевский), «психологическая аскеза и собирание души» (Флоровский), «школа морального гуманизма» (Зеньковский) и т.п.

Русское масонство XVIII в. прошло три ступени развития: 1) первоначальную (30—60-е гг.), когда оно было исключительно модным, заимствованным явлением; 2) нравоучительную (60—80-е гг.), когда выражало дух нравственного просвещения и общественную потребность в идеале мирской христианской этики, отсутствующей в средневековой Руси; и 3) период господства «высших степеней» масонства, в особенности розенкрейцерства, видными представителями которого были Н.И. Новиков, И.В. Лопухин, И.Г. Шварц. Русское розенкрейцерство органически соединяло в себе две части: духовно-нравственную и научно-теософскую. Первое протестовало против упадка нравственности и указывало истинные пути к спасению; вторая давала ключ к самостоятельному изучению природы на основе Священного Писания. Сообразно с этим разделением масонское учение преследовало две цели: познание самого себя, понимаемое как исправление своих нравственных действий в духе христианского покаяния, и познание Бога и природы.

Идеи масонов, позволяющие судить о теоретическом и практическом аспектах их нравственного учения, особенно широко и разнообразно представлены в масонских журналах — «Вечерняя заря» и «Магазин свободнокаменщический», издаваемых Шварцем, Новиковым и Лопухиным. В этих журналах печатались как теоретические статьи, так и нравственные проповеди масонов, произносимые на заседаниях

ложи. Одна из программных работ — сочинение Лопухина с характерным названием: «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели» (1798).

Своей главной и единственной целью масонство провозгласило «исправление человека и усовершенствование нравоучения в духе истинного христианства и любви к ближнему». Эта цель должна быть достигнута на путях христианского нравоучения, максимально приближенного к ее евангельскому духу. В связи с этим одну из задач масоны видели в издании духовных книг, «наставляющих в нравственности истинно Евангельской» (Лопухин). Нравственная философия масонства раскрывается в единстве теоретической и практической сторон и строится на общих принципах и конкретных правилах, предписывающих определенный образ действия. К общим принципам, соответствующим различным степеням посвящения, относятся такие, как «Познай самого себя», «Убегай зла», «Стремись к добру», «Ищи в самом себе Истину». Состав конкретных правил зависел от символики лож и степеней посвящения ученика или мастера. К числу наиболее значимых правил, являющихся предметом размышления на любой степени посвящения, относятся следующие: молчание, предохраняющее от осуждения ближнего и приучающее к самопознанию; благонравие, приучающее к кротости и смирению; повиновение как нравственная предпосылка власти над самим собой и другими; деятельная любовь к ближнему как христианская и общечеловеческая заповедь; бодрость, противостоящая унынию и формирующая бесстрашное отношение к смерти; щедрость, свидетельствующая об отсутствии привязанности к земным вещам и предписывающая совершение благодеяний в тайне, без показного благочестия; наконец, любовь к смерти, означающая каждодневное размышление о смерти и соприкосновение с ней, формирующее ощущение смерти как естественного процесса, ведущего к нравственному преображению и обожению. Согласно масонской танатологии, на первой ступени посвящения — ученической — умирает наше «своеумие»; на второй — товарищеской — своеволие (или своенравие), на третьей — ступени мастера — «плотский человек», вследствие чего достигается состояние обожения. Нравственная философия масонства раскрывается здесь как путь нравственного восхождения человека от тварной, греховной личности к божественной природе.

Оценивая нравственную философию масонства в целом, следует отметить, что она представляет собой тип синкретичной христианской этики с элементами мистического морализма и гражданской нравственности, построенной на внецерковной основе. Нравственное учение масонства оказало глубокое влияние на формирование отечественной этической традиции. Согласно Флоровскому, в масонстве впервые выразилась характерная черта русского сознания: томление и тоска по духовной цельности, заявившая о себе впоследствии в уче-

нии славянофилов, этическом христианстве Толстого, нравственной философии Соловьева и постсоловьевской религиозной этике.

Эстетический морализм русских романтиков

Конец XVIII — начало XIX в. отмечены в русской культуре поворотом нравственного сознания в эстетическую плоскость, очерченную идеями немецкого романтизма, философией искусства Ф.В. Шеллинга, сентиментализмом Ж.Ж. Руссо, моралистом А.Э. Шефтсбери. Гуманистический морализм, сыгравший ключевую роль в секуляризации русской мысли, получил дополнительную точку опоры в искусстве. «Этический пафос, — замечает В.В. Зеньковский, — оказывается недостаточным; он восполняется эстетическим началом, которое увенчивает систему секулярной идеологии (впервые у Карамзина). У Одоевского мы находим не только примат эстетического принципа, но его обоснование (в учении об «инстинктуальной силе», оттесняемой рассудком, носящей в себе источник эстетического и этического вдохновения). Этот примат эстетического принципа все же входит в систему подлинного гуманизма; только моральный момент не просто сближается здесь с эстетическим, но и оказывается с ним тождественным»[1]. Все это определяет особый мировоззренческий потенциал этической мысли, который можно было бы обозначить как «*эстетический морализм*», суть которого — в органическом единстве морального чувства и эстетического мироощущения. По словам Зеньковского, в данном случае имели место западные влияния (в особенности Шефтсбери, который впервые в западной философии сближает моральное чувство с эстетической сферой, что нашло свое выражение в известном учении И.Ф. Шиллера о «Прекрасной Душе»); но у русских сентименталистов — Н.М. Карамзина (1766—1826) и В.А. Жуковского (1783—1852) — эстетический момент органически слит с их гуманизмом.

На почве эстетического гуманизма русских романтиков вырастает своеобразный тип «прекрасной» или «нежной» нравственности (Карамзин), сочетающий в себе моральный энтузиазм и эстетическую мечтательность. Программной для русского романтизма явилась статья Жуковского «О нравственной пользе поэзии» (1809), представляющая собой вольный перевод одноименного сочинения немецкого моралиста И.Я. Энгеля. В этой статье Жуковский выступает против непосредственного влияния поэзии на «усовершенствование нравственного чувства» и «образование добродетелей». Недопустимость прямолинейного влияния искусства на нравственность, как и нравственности на искусство, обосновывается им исходя из различия самих предметов того и другого. Нравственность должна заниматься усовершенствованием целого существа,

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 158.

искусство же призвано воздействовать на одни эстетические силы души. Согласно Жуковскому, между искусством и нравственностью существуют более тонкие взаимосвязи. Предмет искусства «не существенно-нравственное, а изящно-нравственное»[1]. Изящная нравственность — это морально преображенное эстетическое чувство, вызывающее у человека положительные нравственные эмоции. Таким образом, нравственная польза поэзии, как и любого вида искусства, заключается, согласно Жуковскому, в возбуждении высоких нравственных чувств, вырастающих на почве эстетически преображенной страсти.

Становление этики в качестве самостоятельной философской науки должно быть отнесено к середине XIX в., к «переломной» эпохе в русской жизни, времени вступления на престол Александра II (1855). В этот период на сцену истории выходит новое, радикально настроенное поколение, ставшее в оппозицию к поколению отцов и выразившее недоверие романтизму, отвлеченному мышлению и культу искусства. Новое поколение делает ставку на реализм, ищет опоры в точных науках, а от искусства требует, чтобы оно указывало «путь жизни». «Этой морализирующей тенденции, — замечает Зеньковский, — соответствует вообще некое засилие морали, которая сама, впрочем, трактуется преимущественно в терминах утилитаризма. Однако верховным принципом морали, да и всего мировоззрения становится *вера в личность*, вера в ее творческие силы, защита «естественных» движений в душе и наивная вера в «разумный эгоизм»». Это «засилие морали» в общественном сознании и становится тем исходным пунктом, который определил процесс становления этики в качестве самостоятельной философской науки. Процесс начинается с утилитарной переоценки моральных ценностей, чреватой в теоретическом плане нарастанием утопических и нигилистических тенденций в моральном сознании, а в практическом — радикализацией нравственных требований, предъявляемых как к жизни индивида, так и всего общества, и заканчивается «метафизическим поворотом» в этике, вершиной которого стала система нравственной философии В.С. Соловьева, синтезировавшая в себе радикальную идею «всеобщей организации нравственности» и метафизику автономного добра.

Утилитарная переоценка морали: нигилистический и утопический морализм 1860-х гг. (Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев, П.Н. Ткачев)

1860-е годы вошли в историю как время «всеобщего сдвига», связанного с отрицанием устаревших традиций и разрушением обветшавшего быта. Радикальный секуляризм и «нигилизм» «шестидесятников», лидерами которых выступили Н.Г. Чернышевский (1828—1889), Д.И. Пи-

[1] *Жуковский В.А.* Эстетика и критика. М., 1985. С. 180.

сарев (1840–1868) и П.Н. Ткачев (1844–1885), исходил из отвержения и отрицания не только «отжившего прошлого», но и истории вообще. По словам прот. Г. Флоровского, русский нигилизм был самым яростным приступом «антиисторического утопизма». Коренное неприятие истории неизбежно оборачивалось «опрощенчеством», отрицанием культуры вообще и утилитарной переоценкой этики в особенности. Нигилисты 1860-х гг. отвергали на словах всякую независимую, философскую этику, подменяя собственно этические категории понятиями пользы, удовольствия, счастья. Однако фактически они находились в плену самого прописного морализма, оставаясь подлинными «законниками» в самом своем гедонизме или утилитаризме. Утилитарная переоценка морали вместилась в 20-летний отрезок времени. Она началась с работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии» (1860), в которой добро определялось как «превосходная степень пользы», и завершилась критическими статьями Ткачева «Утилитарный принцип нравственной философии» (1880), где критиковались «системы интуитивной метафизико-теологической нравственности» и отстаивались реализм и научность утилитарной доктрины.

Как показал Флоровский, при всей своей научности утилитарный морализм означал по существу переход от «объективного» идеализма в этике к «субъективному», от «нравственности» к «морали» (если пользоваться терминологией Гегеля), от историзма Гегеля или Шеллинга к отвлеченному морализму Канта. «Это было то самое утопическое злоупотребление категорией идеала, злоупотребление правом “морального суждения” и “моральной оценки”, против чего так горячо и настойчиво возражал Гегель»[1]. Тем не менее в истории русской этики этот «аксиологический морализм» сыграл неоценимую роль в плане становления самостоятельной этической науки, вынужденной пройти через субъективизм моральной оценки с целью обретения объективной значимости моральных суждений как предпосылки теоретической автономии этики.

Моральный метод в социологии: социальный морализм народничества (П.Л. Лавров, М.К. Михайловский)

В творчестве идеологов народничества — П.Л. Лаврова (1823–1900) и Н.К. Михайловского (1842–1904) — этическая установка впервые приобретает тот самодовлеющий и самодостаточный характер, который определяет центральное положение этической оценки в системе знания. Однако при всем приоритете этического начала сама этика выступает здесь только как общефилософская (общемировоззренческая) и методологическая установка. Этически ориентированное мировоззрение сни-

[1] *Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 287.

мает проблему обоснования этики как самостоятельного вида знания. Этика изначально сводится к функции нравственной оценки, имманентно включенной в структуру человеческого познания. Тем самым она фактически совпадает с *методом общественного познания,* получившим в учении народничества название субъективного метода в социологии. Но именно эта методологическая установка нравственного сознания прокладывает путь от автономии моральной оценки в рамках общественного познания к автономии самой этики в системе общественных наук.

Лавров вошел в историю общественной мысли России как идеолог революционного народничества. Между тем его научные и практические интересы были неразрывно связаны с нравственными исканиями. Как отмечал Зеньковский, «разделяя в этом отношении общую для русских философов моральную установку, Лавров занимает одно из самых видных мест в истории русской этической мысли»[1]. С наибольшей силой этическая тема прозвучала в таких произведениях Лаврова, как «Очерки вопросов практической философии», «Нравственная автономия по Канту и Ницше», «Современные учения о нравственности и ее история», «Социальная революция и задачи нравственности». Исходная методологическая установка, определяющая характер его этических построений, сформулирована в наиболее известной работе «Исторические письма» (1868): «...сознательно или бессознательно, человек прилагает ко всей истории человечества ту нравственную выработку, которой он сам достиг. Все судят об истории субъективно, по своему взгляду на нравственные идеалы». Развивая идею субъективного метода в социологии и истории, Лавров обосновывает реальность нравственного идеала, подчеркивая, что «субъективная истина этики ничем не уступает объективной истине». Лавров не приемлет трансцендентного обоснования нравственных ценностей: реальность нравственного идеала имеет не метафизический, а психологический смысл. Субъективный метод он сводит к психологическому самонаблюдению, под которым понимает непосредственное внутреннее созерцание человеком своего нравственного состояния. Лавров был убежден в том, что только при помощи психологических данных можно придать этическим понятиям научный вид, приблизить этику к точным наукам и освободить ее от элементов метафизики и религии. Отсюда тот «этический имманентизм» (Зеньковский), который определяет «полупозитивизм» Лаврова.

Возможность обоснования самостоятельного положения этики в системе знаний намечается у Лаврова в работе «Современные учения о нравственности и ее история» (1903). Теоретическую этику он рассматривает как высшую ступень эволюции человеческой мысли. Исторически вначале вырабатывается эстетическая мысль, затем религиозная и

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 157.

философская и лишь с появлением «критической мысли» создается основа для «мысли нравственной» и «научной». Согласно Лаврову, «этика представляет три ступени развития: ощущение наслаждения и страдания; мысль, способную к расчету; нравственное чувство, способное к развитию убеждения». На каждой из этих ступеней вырабатываются соответствующие понятия этического сознания. Но только на высшей ступени нравственности формируются представления «о достоинстве личности, о сознательном ее развитии и о справедливом общежитии»[1].

Идея «субъективного метода» получает свое дальнейшее развитие в нравственной философии Михайловского. В сочинениях «Что такое прогресс», «Записки профана», «Что такое счастье», «Критика утилитаризма», «Письма о правде и неправде» Михайловский конкретизирует этический механизм субъективного метода. Окончательную его формулировку он дает в критическом отзыве на книгу Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии»: «То "психологическое a priori" или то "предвзятое мнение", с которым мы неизбежно приступаем к изучению явлений общественной жизни, содержит в себе и этические элементы; давление этих этических элементов на ход исследования неизбежно, но это давление, часто происходящее помимо сознания, должно быть регулировано; это регулирование мы и называем субъективным методом»[2].

По справедливому замечанию П.Б. Струве, «слабость Михайловского как философа нравственности состоит в том, что он пытается соединить два несоединимых критерия или, вернее, принципа нравственности: эмпирическое счастье личности и ее идеальное совершенство»[3]. В связи с этим Михайловский в своей этике постоянно колеблется между моралью высшего блага и моралью счастья. Итогом развития концепции субъективного метода Михайловского стала идея *синтеза должного и сущего, объективной правды-истины и субъективной правды-справедливости*. Задача создания системы, совмещающей истину и справедливость в одно цельное миросозерцание, стала главным импульсом развития этической мысли конца XIX—XX в.

«Научное» обоснование этического идеализма: этико-психологический синтез К.Д. Кавелина

Работа К.Д. Кавелина (1818—1885) «Задачи этики» — фактически первое в русской философско-этической традиции произведение, специально и целиком посвященное вопросам нравственности. Оно име-

[1] *Лавров П.Л.* Современные учения о нравственности и ее история. СПб., 1903—1904. С. 203.

[2] *Михайловский Н.К.* Литература и жизнь // Н.А. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. Приложение. М., 1999. С. 354.

[3] *Струве П.Б.* Предисловие // Там же. С. 56.

ет характерный подзаголовок: «Учение о нравственности при современных условиях знания». Тем самым автор сразу же обозначает свою позицию в понимании этической проблемы: нравственное учение должно стоять в одном ряду с научными теориями и быть на уровне современных научных методов исследования.

Главная мысль Кавелина — обосновать этику как науку о субъективных идеалах, вырастающих на почве психической деятельности человека. При этом он исходит из предпосылки органической связи между субъективным и объективным миром, полагая, что в мире психической деятельности действуют те же закономерности, что и в области внешней, объективной деятельности.

Свой труд Кавелин начинает с попыток определения нравственности на основе разграничения «внешних» и «внутренних» поступков и, соответственно, различения права и нравственности. Нравы, обычаи, привычки, относящиеся к «внешним» поступкам, автор выводит за рамки нравственности и относит к области права. Основную ошибку в понимании нравственности он усматривает в перенесении правовых понятий в сферу нравственных явлений. Предмет этики, по Кавелину, — это область «внутренних» поступков. «Этика имеет предметом одни отношения поступков к действующему лицу, к его душевному строю — ощущениям, убеждениям и помыслам. Она исследует условия, при которых действия зарождаются в душе, и законы душевной деятельности, определяет ее нормы и указывает способы, с помощью которых душевная деятельность может стать нормальной» [Кавелин. С. 13].

Согласно Кавелину, этика очень тесно связана с психологией. Близость этих наук к непосредственным источникам психической жизни и деятельности людей делает их «венцом и последним заключительным словом всего знания». При этом этика непосредственно связана с высшей способностью души, предметами которой становятся факты, подготовленные и выработанные низшей психической жизнью и деятельностью; «этика имеет задачею регулировать последнюю, подчинить ее известным нормам». Главным регулятором фактов психической деятельности является идеал — «то представление или понятие, которое связывает разрозненные мотивы в одно целое и дает им одно общее направление» [Там же. С. 68]. Кавелин подразделяет идеалы на субъективные и объективные, полагая, что этические идеалы относятся к области идеалов субъективных, призванных регулировать и нормировать мотивы сознательной деятельности. «Настоящая суть этики — это субъективные идеалы, которые она ставит сознательной жизни и деятельности человека». Характерной особенностью субъективных нравственных идеалов является их всеобщность. Они призваны вывести человека «из узкого тесного круга обособленной индивидуальности и поднять его до идеального типа человека, — типа, сложившегося через

отвлечения и обобщения качеств и свойств человеческой природы, признаваемых в данное время за самое совершенное». Идеальное совершенство христианской этики, в сравнении с этикой греческой, римской или индийской, Кавелин усматривает в том, что она несравненно дальше всех других проникла в причины и последствия мотивов, таящихся в человеческой душе, и выразила идеальный тип нравственности, соответствующей общечеловеческой природе.

Высшим достижением науки и последним словом научного знания Кавелин считает приведение всех идеалов, субъективных и объективных, к единству в одной общей и строгой системе и возможное их осуществление в действительности. Однако задачи этики так далеко не идут: этика должна «установить идеалы субъективной нравственной деятельности, указать их происхождение, объяснить их точный смысл и значение и определить их связь, как между собою, так и с объективной стороной человеческого существования и деятельности» [Там же. С. 73].

Очевидно, что «научная» этика Кавелина не является результатом перенесения естественно-научных методов в область нравственной философии, как это может показаться на первый взгляд. Напротив, Кавелин создает образец «этико-психологической научности» как высший тип подлинно научного знания и пытается распространить его на область других наук, провозглашая задачу создания единой научной системы человеческих идеалов. Этот своеобразный «научный» вариант этического идеализма стал одной из главных тенденций формирования отечественной этической традиции XX в., в рамках которой возник особый тип социально-этической «научности».

Этико-правовые учения и их роль в становлении автономной этики (Б.Н. Чичерин, А.А. Мушников, Н.М. Коркунов, В.Г. Щеглов)

К середине XIX в. правовая наука в России достигла весьма высокого теоретического уровня. Свидетельством этому может служить, например, двухтомная «Энциклопедия законоведения» К.А. Неволина (Киев, 1849–1840), получившая признание не только в России, но и в Европе, в которой в духе исторической школы права К. фон Савиньи и гегелевской философии права предпринята попытка объяснить систему правовых явлений как единое целое. При этом важнейшим признаком целостности этой системы служит идея совпадения принципа «правды» (справедливости) как юридического понятия и «нравственно-доброго» как понятия этического. Однако в целом в русском правоведении этого времени господствующей становится позитивная теория права (юридический позитивизм), исходившая из предпосылки разграничения права и нравственности. Лишь к 1880-м гг. намечается поворот к теории естественного права, в рамках которой получил свое развитие метод сравнительного исследования права и нравственнос-

ти. Это оказало самое благотворное влияние на развитие теоретических основ исследования нравственности. Весьма высокий теоретический уровень изучения явлений права был распространен и на область нравственности. Это во многом стимулировало развитие нравственной философии, которая должна была включить в свой методологический и понятийный аппарат результаты, достигнутые в ходе сравнительного теоретического исследования права и нравственности. Речь идет о проблемах, связанных с определением понятий и прояснением языка нравственности и права, исследованием вопроса о сущности и специфике нравственности, соотношением нравственности с политикой, психологией, религией и т.д., изучением структуры и функций нравственности. Особенно важное значение имело определение специфики нравственности, что в первую очередь способствовало становлению этики в качестве самостоятельной науки.

Рассмотрим наиболее значительные этико-правовые учения данного периода. Нравственно-философское творчество Б.Н. Чичерина (1828—1904) представляет собой своеобразный сплав философско-правовой теории и нравственной метафизики. Он был едва ли не единственным мыслителем, определившим одновременно теоретический и метафизический прогресс этической науки 1880-х гг. Его этические взгляды, развиваемые непосредственно в контексте философии права, изложены прежде всего в работе «Наука и религия» (1879), а также в обширной полемической статье «О началах этики» (Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. IV (39)). В своем этико-правовом учении Чичерин пытается синтезировать кантовскую и гегелевскую идеи нравственности. С одной стороны, он пытается «достроить» «объективную» этику Гегеля на основе этического персонализма Канта, а с другой — конкретизировать кантовскую идею умопостигаемого нравственного мира в духе гегелевского понятия нравственности как формы объективного духа (положение о «сочетании» права и нравственности в союзах — семье, гражданском обществе, церкви и государстве). Гегельянство Чичерина выразилось также и в абсолютной рационализации им персоналистических оснований нравственности, приведшей его к переоценке кантовского морального доказательства бытия Бога в пользу теоретических доводов разума, отождествляемых с абсолютизмом нравственного закона. Тем не менее в конечном счете в этике Чичерина верх взяло кантовское начало нравственной метафизики, что и проявилось в резком неприятии им идеи «всеобщей организации нравственности» В.С. Соловьева, имеющей очевидный гегелевский подтекст.

Нравственная философия Чичерина исходит из той предпосылки, что человек есть носитель абсолютного начала и что его нравственная природа целиком коренится в его метафизической сущности. Согласно Чичерину, метафизическая сущность человека характеризуется

наличием и противоборством двух противоположных начал: конечного и бесконечного. Эти начала и составляют источник человеческой свободы, на фундаменте которой строятся нравственность и право. Однако сами по себе нравственная и правовая свободы совершенно различны, что и определяет качественное отличие нравственности от права. Нравственная свобода — это внутренняя свобода разумного существа, основанная на присущей разуму идее абсолютного. Правовая же свобода — это свобода внешняя, которая состоит в независимости лица от чужой воли во внешних действиях. В правовом мире характер взаимоотношений между свободными лицами необходимо ведет к взаимному ограничению свободы и установлению общего закона, определяющего область свободы каждого лица. Отсюда, по Чичерину, право есть «совместное существование свободы под общим законом».

В нравственном же мире царит иная закономерность, человек исполняет здесь нравственный закон не в силу естественной или социальной необходимости, а на «основании собственного разумного решения. От него зависит исполнить его или не исполнить... Все это следует из самого понятия о разумно-нравственном существе». Этический рационализм Чичерина достигает здесь своего апогея. Разумное превращается у него в синоним нравственного.

Обосновывая различие между нравственностью и правом, Чичерин вместе с тем указывал и на их тесную взаимосвязь, так как и право, и нравственность «зиждутся на сознании абсолютных начал человеческой жизни». Эта взаимосвязь проявляется в союзах (семейном, гражданском, церковном и государственном), в которых человек выступает субъектом прав и обязанностей. Однако Чичерин был категорически против принудительной организации добра в эмпирическом мире, так как для него царство добра — «не от мира сего». Именно это и стало основанием его резкой полемики с Соловьевым по поводу идеи «всеобщей организации нравственности». Критикуя главный тезис Соловьева о праве как «обязательной реализации минимума добра», Чичерин отстаивал идею абсолютной автономии нравственного закона, являющуюся единственной гарантией невозможности подмены «внутренних решений совести принудительным общественным законом».

Мысль об органической связи нравственности и права В.Г. Щеглов (1854—?) развивает в работе «Нравственность и право в их взаимных отношениях» (1888). Он подвергает критическому исследованию те направления в философии права, которые исходят из принципа дуализма в отношении между нравственностью и правом. Такой подход является, согласно Щеглову, следствием абсолютизации момента *принуждения*, присущего праву. Пытаясь разрушить «презумпцию принудительности» права, Щеглов доказывает, что «принуждение не может составлять существенную черту права, олицетворяющего собой альтруистическую идею

общего блага», ибо деятельность институтов государства и права вносит во все общественные отношения тот же альтруистический нравственный идеал, который должен проявляться и в личной жизни каждого. Принуждение только иногда сопровождает осуществление права, «именно в тех случаях, когда сталкиваются между собой интересы отдельных лиц, нарушаются границы свободы, обеспеченной правом всем гражданам».

Отвергнув принцип принудительности и насилия как отличительный признак права и тем самым предельно сблизив функции права и нравственности, Щеглов вынужден был выдвинуть ряд положений, подчеркивающих специфику нравственности. К числу специфических признаков он относил прежде всего безусловно-личностный характер нравственных требований. «Мораль предъявляет к каждому человеку повелительные и категорические требования, которые должны быть выполнены им безусловно, без всяких сделок с окружающей жизнью. Поэтому-то нравственные обязанности имеют односторонний характер, т.е. мораль обязывает *каждого* выполнять свой долг».

Другим специфическим признаком нравственности Щеглов считал абсолютную ненасильственность нравственных требований, в отличие от относительной ненасильственности требований права. Наряду с Л.Н. Толстым он стал одним из первых в России апологетов идеи ненасилия, полагая, что принуждение и насилие будут постепенно вытесняться из сферы государственно-правовых отношений, замещаясь прямым действием нравственных норм, основанных на «альтруизме как высшем нравственном идеале и принципе всего человеческого поведения». Однако, в отличие от Толстого, Щеглов считал, что современное общество еще не готово к задаче ненасильственной регуляции жизни, вследствие чего государство вынуждено прибегать порой к насильственному сдерживанию эгоизма в границах, указанных правом. Свой взгляд на эту проблему Щеглов развивает в книге «Граф Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше: Очерк философско-нравственного их мировоззрения» (1897).

Своеобразный взгляд на природу нравственности, ее соотношение с философией, религией и правом выдвинул правовед и педагог А.А. Мушников (1849—1909). Одну из главных задач своей работы «Основные понятия о нравственности, праве и общежитии» (1889) он видел в необходимости прояснения смысла морально-правовых понятий. Мушников был одним из первых русских ученых, попытавшихся объяснить этимологию и соотношение понятий «этика», «мораль», «нравственность». Он определяет этику как «науку о нравственных законах», которые не являются произвольными установлениями человека, но выводятся из общих представлений о добре и зле, вытекающих из врожденного человеку нравственного чувства, влекущего его к добру и отвращающего от зла. Этимологическое происхождение слова «нравственность», отмечает он,

показывает, что нравственное чувство составляет постоянное и неизменно присущее природе человека свойство. Это слово имеет одинаковый корень с глаголом «нравиться», а также с существительным «нравы» (обычаи), т.е. означает, с одной стороны, нечто нравящееся человеку, как совпадающее с требованиями его природы, а с другой — нечто постоянное и не подлежащее изменению. В том же ключе он анализирует греческое понятие «этика» и латинское «мораль».

Этико-правовая концепция Н.М. Коркунова (1853—1904) — видного русского правоведа и социолога — наиболее полно изложена им в «Лекциях по общей теории права» (1894). В основе ее лежит принцип различения двух основных видов норм: технических и этических. Если главным признаком технических норм служит непосредственное осуществление *материальной цели*, то этические нормы направлены на достижение *общего интереса*. Вследствие этого их отличительными признаками являются единство (единообразное понимание), универсальность (использование во всех случаях жизни) и императивность (обязательность требований, имеющих целью согласование личных и общих интересов). Коркунов подразделяет этические нормы на нравственные и юридические. Нравственные нормы призваны служить мерилом оценки человеческих интересов, приводящим к различению добра и зла. Несмотря на многообразие оснований нравственных теорий и различие критериев оценки, все они в конечном счете вырабатывают некий общий критерий оценки интересов. Это необходимый отличительный признак каждой нравственной теории. «Нравственные правила, — пишет Коркунов, — необходимо устанавливают различие добра и зла, нравственных и безнравственных целей. Нравственные правила служат высшим руководящим началом всей нашей деятельности, мерилом всех наших поступков»[1]. В отличие от нравственности право дает не оценку, а *разграничение* интересов в связи со столкновением интересов частных лиц. В нравственной оценке нельзя найти указание, как преодолеть конфликт интересов. Здесь не может быть безусловного подчинения интересов одного лица интересам другого; интересы каждого лица должны быть так или иначе разграничены. Исходя из данного различия нравственных и правовых норм, Коркунов устанавливает специфические особенности правовой и нравственной регуляции. Если первые определяют отношение прежде всего к другим, а не к самому себе, то вторые, напротив, — устанавливают обязанности в отношении к самому себе, потому что оценка интересов имеет значение для отдельно взятого лица. Соблюдение юридических норм является обязательным только при условии существования чужого интереса,

[1] *Коркунов Н.М.* Лекции по общей теории права. СПб., 1894. С. 35.

напротив — обязательность нравственных норм не обусловлена заинтересованностью других людей в их исполнении: нравственный долг сохраняет всю свою силу даже при отсутствии чужих интересов. В этой связи оценка интересов выступает как дело внутреннего убеждения, а их разграничение — как дело внешнего соотношения прав и обязанностей.

5. Христианская этика и нравственное богословие

Этическое «оправдание» христианства

В творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого во всей широте и цельности раскрылся изначальный замысел русской этической мысли — создание христианской этики жизни, вбирающей в себя благодатный этос религиозного подвижничества и наделяющей его качеством нормативной всеобщности через евангельские принципы «абсолютной любви» и «непротивления злому».

Этика «абсолютной любви» Ф.М. Достоевского. В центре творчества Ф.М. Достоевского (1821—1881), пронизанного духом «этического максимализма» (В.В. Зеньковский), стоит проблема обоснования добра и искания путей к нему. Полнота художественного видения добра обусловила систематичность этических взглядов Достоевского, несмотря на отсутствие у него (в отличие от Толстого) специальных нравственно-философских сочинений. Поэтому вполне оправданно говорить о нравственных исканиях Достоевского (особенно в романе «Братья Карамазовы») как о «законченной системе этики», «философии добра» (С.И. Гессен), «нравственном учении» и т.п.

«Философия добра» Достоевского, как она представлена прежде всего в «Братьях Карамазовых» (1879—1880), построена на динамике восходящих кругов, или ступеней добра, олицетворяемых в романе тремя братьями: Димитрием (чувственно-природное, естественно-инстинктивное добро), Иваном (рассудочное, автономно-рефлективное добро) и Алешей (деятельно-милосердное добро). Восходящей динамике ступеней добра противостоит метафизическая статика кругов зла. На ступени чувственно-природного добра зло выступает в виде естественных страстей — *любострастия и гнева*; на ступени рационально-автономного добра зло проявляется в форме *уединения и греха гордыни* и на ступени деятельно-милосердного добра зло предстает как *уныние и отчаяние*, проистекающее от «безверия воли» и чувства неисполненной любви, «соединенного с бессилием любить» (Гессен).

Согласно Достоевскому, смысл добра раскрывается на высшей, «деятельно-милосердной» ступени и воплощается в двух ключевых заповедях, провозглашаемых в романе «Братья Карамазовы» старцем

Зосимой: «Не бойтесь греха людей, любите человека и в грехе его, ибо сие уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле»[1].

«Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете и убеждаться и в бытии Бога и в бессмертии души вашей». Эти заповеди, воплощающие в себе живой дух евангельской этики, позволяют охарактеризовать этические взгляды Достоевского как «этику абсолютной любви» и нравственного оправдания веры.

Этика «непротивления злому» Л.Н. Толстого. В истории русской этики Л.Н. Толстой (1828–1910) занимает уникальное место. Он связывает собой две эпохи, выражая характерное нравственное умонастроение XIX в. — «религиозно-моралистическое возбуждение общества 70-х годов» (Г. Флоровский) и знаменуя моральные тенденции следующего столетия: религиозно-философскую систематизацию и институциализацию морали. При всей значимости Толстого для русской духовной традиции и его влиянии на самые различные течения русской мысли, он остается вне каких-либо идейных направлений и школ, будучи до конца приверженным одной идее: *этической реформации христианства.* В этом смысле великий писатель и мыслитель одинаково далек от этического идеализма и от морального позитивизма, от нравственного богословия и от этики марксизма. И вместе с тем он, как никто другой, близок ко всем этим учениям и направлениям, являясь для одних неоспоримым моральным авторитетом, а для других непримиримым идейным оппонентом.

«Этическое обращение» Толстого совершилось в начале 1870-х гг., когда он пережил откровение *нравственной истины непротивления злому,* ставшей для него источником подлинной веры и лейтмотивом всего творчества и жизни. С этого времени Толстой последовательно и настойчиво пытался донести до других смысл пережитого им откровения. В целом в философии непротивления Толстого отчетливо просматриваются семь основных периодов:

1) религиозно-нравственное обращение и критическое исследование Евангелия («Исповедь», «Исследование догматического богословия», «Соединение и перевод четырех Евангелий», 1878–1882);

2) разработка основ учения. Обоснование заповеди непротивления как ключевого принципа всего христианского учения, связующего метафизику и этику христианства в одно целое («В чем моя вера?», 1883–1884);

3) философско-антропологическое обоснование идеи непротивления. Установление соотношения между непротивлением, самоотречением и благом любви («О жизни», 1886–1887);

[1] Интересно сопоставить эту максиму с мыслью Толстого о грехе, приводимой в «Круге чтения»: «С грехом ссорься, с грешником мирись. Ненавидь дурное в человеке, а человека люби». Очевидно, что этика «абсолютной любви» Достоевского оказывается в данном случае более «ненасильственной», чем этика «непротивления злому» Толстого.

4) социальное обоснование идеи непротивления. Обращение к истории вопроса. Разработка системы аргументации в пользу непротивления. Обоснование ценностно-регулятивного механизма заповеди непротивления. Нарастание элементов рационализма и утилитаризма в учении Толстого («Царство Божие внутри вас», 1890—1892);

5) начало систематизации учения о непротивлении злу. Завершение философского обоснования идеи непротивления («Христианское учение», 1897);

6) систематизация и популяризация философии непротивления. Включение близких по духу идей из религиозных и философских источников. Духовный синтез учения о непротивлении («Круг чтения», «На каждый день: учение о жизни, изложенное в изречениях», «Путь жизни», 1903—1910);

7) «догматизация» учения. Обоснование идеи непротивления как всеобщего закона любви («Закон насилия и закон любви», 1908).

Главная религиозно-этическая сверхзадача, которую попытался разрешить Толстой, заключалась в том, чтобы обосновать заповедь непротивления злу не просто в качестве правила *личного поведения*, а как *общественное жизнепонимание, закон общественной жизни*. Эта задача определила программу реализации заповеди непротивления в жизни, включающую в себя следующие моменты: самосовершенствование как стержневой принцип претворения непротивления в жизнь; борьба с грехами, соблазнами и суевериями; пробуждение «усилия сознания», ведущее к самоотречению, смирению, правдивости и завершающееся «умопеременой»; неделание как индивидуальный принцип непротивления злу; неповиновение, неучастие, пассивное противление как возможные формы массового непротивления злу. На основе данной программы Толстой попытался синтезировать нормы индивидуальной и социальной этики. Его значение для развития отечественной этической традиции состоит не столько в теоретической или философской разработке проблем этики, сколько в опытном определении институциальных возможностей и границ социального воплощения христианских нравственных начал в жизни.

Православно-христианское учение о нравственности: богословский морализм (прот. И.Л. Янышев, митр. Антоний Храповицкий, митр. Сергий Страгородский, М.М. Тареев)

Одним из стимулов развития научной дисциплины служит возможность ее университетского или академического преподавания в качестве отдельного предмета. Это благотворно влияет на становление формально-логических и систематических основ науки и повышает ее общий теоретический уровень. В этом отношении православно-христианское учение о нравственности имело явное преимущество перед

философской этикой, так как в отличие от последней преподавалось с середины XVIII в. в качестве отдельной дисциплины «нравственного богословия» не только в духовных учебных заведениях, но и в определенные периоды истории российского образования даже в университетах[1]. Тем не менее православно-христианское учение о нравственности вплоть до конца XIX в. так и не вышло на уровень *богословской этики,* т.е. философски и теологически обоснованной и систематически выраженной концепции нравственности[2].

Предмет нравственного богословия во многом определяется пониманием взаимосвязи догматики и нравственности, иерархичности соотношения догматических и нравственных истин. В отечественной богословской литературе принято выделять четыре точки зрения на предмет нравственного богословия и метод систематизации нравственно-богословских знаний. Христианская нравственность рассматривается и излагается:

- с точки зрения учения о добродетели и ее противоположности — грехе (архиеп. Феофан [Прокопович], архим. Платон [Левшин], прот. Н. Фаворов и др.);
- с точки зрения идеи Царства Божия (М.А. Олесницкий, прот. П.Я. Светлов, Н.Н. Глубоковский и др.);
- с точки зрения учения о спасении (еп. Феофан Затворник [Говоров], прот. И.Л. Янышев, архиеп. Стефан [Архангельский], митр. Сергий [Страгородский] и др.;
- с точки зрения требований нравственного закона Божия и вытекающих из него нравственных обязанностей (прот. П.Ф. Солярский, Н.С. Стеллецкий, П.В. Левитов и др.).

В православной традиции христианское нравоучение вплоть до XVIII в. ограничивалось аскетическими и агиографическими материалами, заимствованными из сочинений подвижников, отцов и учителей церкви и переложенными в сборники для нравственно-назидательного чтения. «Добротолюбие» — один из первых сборников такого рода, приближающихся по методу к систематическому изложению нравственности. Становление нравственного богословия в качестве самостоятельной дисциплины относится к XVIII в., когда Феофан Прокопович создает курс «Нравственного богословия», вошедший в программу Киевской и Московской академий и Троицкой семинарии.

Метафизический кризис 1860-х гг., вызвавший всплеск морализма в философии, затронул и богословскую науку. «Темы нравственные

[1] Так, в Московском университете с 1804 г. был введен курс нравственного богословия, а в 1835-м открыта кафедра догматического и нравоучительного богословия.

[2] В качестве возможных причин обычно указывают на «эпигонский» характер нравственного богословия (прот. Г. Флоровский), слишком сильную зависимость его от догматики (Н.Н. Глубоковский) и т.п.

заслонили собой темы метафизические» (прот. Г. Флоровский). Одним из выражений богословского морализма стало прямое обращение к источникам протестанской этики и католической моральной теологии, приспособленным к нуждам школьного образования. Так, семинарская программа по нравственному богословию при Уставе 1867 г. была составлена применительно к «системе» Хр. Пальмера и «Богословской этике» Р. Роте. В Московской академии придерживались христианской этики Зайдера. В Казанской академии Филарет Филаретов читал нравственное богословие по Де-Ветте. Учебник нравственного богословия Платона Фивейского был составлен преимущественно по католической системе Штапфа. Изданный в 1860-х гг. курс нравственного богословия прот. П.Ф. Солярского также скомпилирован по протестантским и католическим пособиям[1].

К началу 1890-х гг. потребность в новом богословском синтезе становится все более ощутимой. Схоластическое богословие уже не удовлетворяло; «исторический» метод не созидал системы. «И выхода стали у нас искать в *нравственном раскрытии догматов*. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения»[2]. Это во многом обусловило основное противоречие в развитии нравственного богословия и богословской науки в целом, особенно отчетливо проявившееся к концу XIX в.: противоречие между *моралистом и духовностью, нравственным опытом и духовным созерцанием* как истоком и методом богословствования. Для *морализма* было характерно сведение христианской нравственности к «естественной морали», обмирщение аскетики, возведение догматов к нравственному опыту и в конечном счете — растворение всего богословия в нравственном богословии, «обращение всего богословия в нравственный монизм» (Антоний Храповицкий).

В наиболее явной форме морализм выразился в переоценке классического святоотеческого соотношения нравственности и догматики. В традиционном варианте это соотношение выступает в виде «нравственного приложения догмата» (например, в «Православно-догматическом богословии» митр. Макария [Булгакова]). Моралистический подход предполагает «нравственное раскрытие догмата», оправдание его нравственным сознанием. С особой силой эта тенденция выразилась в учениях прот. И.Л. Янышева (1826—1910), митр. Антония [Храповицкого] (1863—1936), митр. Сергия [Страгородского] (1867—1944) и профессора нравственного богословия Московской духовной академии М.М. Тареева (1867—1934). Удивительным кажется тот факт, что докторская диссертация Янышева, являющегося ректором Санкт-Петербургской духовной академии, на тему «Состояние учения о совести, сво-

[1] См.: *Бронзов А.А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1902; *Прот. Г. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 388.

[2] *Прот. Флоровский Г.* Указ. соч. С. 433.

боде и благодати в православной системе богословия и попытка к разъяснению этого учения» (1872) не была рекомендована Советом академии к публикации из-за весьма смелой моралистической оценки догматических определений православного исповедания. В своей главной работе — «Православно-христианское учение о нравственности» (1886), в которой воспроизводится курс лекций по нравственному богословию, читанный им в академии, Янышев впервые, по его словам, предпринимает попытку «объяснить понятие нравственности вообще», а также дать определение «всем элементам, входящим в универсальное понятие нравственности, наметить их взаимную психологическую и логическую связь» и соотнести с христианским догматом спасения. В результате Янышев строит нравственную систему на основе углубленного анализа самой идеи нравственности и лишь отсюда подходит к христианской этике. В богословской критике его труд оценивается как «рациональная пропедевтика к собственно христианскому нравоучению» (Н.Н. Глубоковский). По мнению прот. Г. Флоровского, Янышев «излагает, в сущности, естественную мораль в очень оптимистическом духе и выдает ее за православную нравственность»[1].

Моралистический психологизм в полной мере заявил о себе уже в магистерской диссертации Антония Храповицкого «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (1887). Впоследствии в сочинении «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» (1898) Антоний рассматривает догмат триединства как «метафизическое обоснование нравственного долга любви», а учение о загробном воздаянии как «обоснование добродетели терпения». В свою очередь, митр. Сергий кладет в основу магистерской диссертации «Православное учение о спасении» (1895) с характерным подзаголовком «Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения» идею «тождества блаженства и добродетели, нравственного совершенства и спасения», усматривая сущность таинства «в укреплении ревности человека к добру». С еще более радикальных моралистических позиций выступает М.М. Тареев — самый крайний, по словам Флоровского, представитель морализма в русском богословии. В работе «Философия жизни» (1891—1916) он пытается поставить на место догматического метода в богословии метод «этико-мистического изучения христианства», свести «объективное» постижение догматов к «субъективному» опыту нравственно-мистических переживаний. Богословствование Тареева может быть определено в целом как «христианская философия сердца». Истинный богослов, согласно Тарееву, призван мыслить «исключительно и последовательно сердечными нравственно-мистическими оценками».

[1] *Прот. Флоровский Г.* Указ. соч. С. 390.

Противостоящий моралистическому принцип *духовности*, напротив, предполагал изначальную ценность духовного созерцания по отношению к нравственному опыту. Парадоксальность данного подхода состоит в том, что «метафизический реализм» преобладает здесь над «нравственным мистицизмом», «духовная трезвость» над «моралистическим упоением». Особенно ярко это выразилось в опыте духовного созерцания русских подвижников (Серафима Саровского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, оптинских старцев, Иоанна Кронштадтского). Цель христианской жизни усматривается здесь в стяжании Святого Духа; добродетель же выступает как средство такого стяжания. Нравственные обязанности вытекают из самой цели христианской жизни. Так, нравственное богословие Феофана Затворника (1815–1894), изложенное в его труде «Начертание христианского нравоучения», исходит из понимания христианства как «домостроительства спасения». Так как человеку невозможно спастись без Бога, а Богу нельзя спасти человека без него самого, то христианская вера учит, с одной стороны, тому, что Бог содеял для спасения человека, а с другой — что должен сделать сам человек, чтобы приблизить свое спасение. Это и составляет предмет христианского нравоучения в его органическом единстве с догматическим богословием. Нравственное богословие выступает как обоснование пути ко спасению, как оправдание подвижнической жизни, ведущей к снисканию благодати. Стяжание духовной жизни и опыт переживания таинств становятся главными принципами построения «системы» нравственного богословия. При этом сама «система» утрачивает четкие категориально-этические контуры, однако наполняется живым опытом Богопознания и психологической достоверностью переживания нравственных истин.

Наряду с проблемой соотношения нравственного и догматического богословия важнейшей проблемой остается соотношение нравственного богословия и философской этики. В католической моральной теологии эта проблема потеряла остроту благодаря религиозно-философскому синтезу Фомы Аквинского, вписавшему этические идеи Аристотеля в контекст христианской этики. В протестантской этике ее во многом удалось снять за счет «кантовского перевода богословско-метафизической догматики на нравственно-философский язык» (Соллертинский). В православном же нравственном богословии философско-этическая традиция оказалась за рамками собственно богословской мысли, что привело к резкому размежеванию русской религиозной этики XX в. и христианского учения о нравственности. Это обстоятельство существенно отразилось на концептуальности и систематичности нравственного богословия. «При множестве разнородных и детально содержательных работ в этой области, мы имеем мало систематических курсов» (Глубоковский). Целостная же системати-

зация предмета нравственного богословия во многом означает поворот к философской этике. Все это придает особую актуальность поиску философско-богословского синтеза в области систематизации нравственных знаний, которым и была, собственно, занята русская религиозно-философская этика XX в.

6. Религиозно-метафизическое возрождение этики

В русской истории 1880-е годы — это «время уже начинающейся мистической тоски и тревоги», когда в «нарастающем нравственном беспокойстве общества все отчетливее обозначаются *метафизические* мотивы, все резче выступает вопрос о *последнем смысле*» (Г. Флоровский). Интерес к метафизике сказался и на развитии этики, существенно повысив уровень философской разработанности и теоретической обоснованности нравственных идей. В 1880—1890-х гг. этика ощущает и обретает себя как нравственная философия в подлинном смысле этого слова. Тем самым закладываются основы этической автономии в рамках философского дискурса, прокладывается путь к разработке теоретических и систематических учений о нравственности. Не случайно философы, разрабатывающие в те годы проблемы этики, оперируют такими понятиями, как «автономная мораль», «философская наука о нравственности», «теоретические основы нравственной жизни» и т.п.

Наиболее типичными и яркими примерами «метафизического поворота», стимулировавшего развитие этики как самостоятельной науки, можно считать нравственно-философские учения Н.Г. Дебольского, Н.Я. Грота и Л.М. Лопатина.

Этика «метафизической солидарности» Н.Г. Дебольского

Существенный прорыв в область философской этики связан с именем Н.Г. Дебольского (1842—1918), автора двух оригинальных работ по этике: «Философские основы нравственного воспитания» (1880) и «О высшем благе, или О верховной цели нравственной деятельности» (1886). Философские взгляды Дебольского эволюционировали от материализма и эмпиризма к феноменальному формализму и трансцендентальному реализму как специфическим видам метафизики. Это нашло отражение и в его этическом творчестве. В своем главном сочинении «О высшем благе...», написанном «с большим диалектическим талантом»[1], Дебольский уделяет немало места критике эвдемонис-

[1] См.: *Ященко А.С.* Теория федерализма: Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 93.

тических теорий высшего блага. Он полагает, что высшее благо должно удовлетворять следующим признакам: 1) быть доступным по качеству, 2) достижимым по количеству, 3) объединять все частные цели, 4) постоянно пребывать и 5) быть бесконечным по отношению к другим целям. Дебольский доказывает, что счастье не может удовлетворять большинству из перечисленных признаков. Обладающий блестящим логическим даром (следует вспомнить, что именно он перевел «Науку Логики» Гегеля), Дебольский ведет свое доказательство от обратного. Если предположить, что высшее благо есть счастье, то оно может быть лишь соединением всех родов удовольствий, основу которых составляет «бессознательная инстинктивная потребность органического самосохранения». Однако главный вопрос заключается в том, кто должен являться субъектом самосохранения. Должен ли им быть отдельный человек или собрание людей, их союз или общество? Дать ответ на этот вопрос эвдемонизм не в состоянии, так как в данном случае речь идет не о высшем благе, а лишь о большем праве на счастье одного субъекта сравнительно с другим. Следовательно, субъектом высшего блага может быть только целое, связанное со своими частями по определенному закону, поскольку в противном случае его «самосохранение не может ни обуславливать самосохранение его частей, ни обуславливаться им». Такое целое, по определению Дебольского, есть «верховное неделимое», а само высшее благо состоит в «самосохранении верховного неделимого», под которым он понимает некую общность, солидаризируемую по сознательным, духовным основаниям и представляющую собой не что иное, как *народность*. Если в своей гносеологии Дебольский идет от идеи Верховного Разума к его индивидуализации в человеке, то в этике, напротив, от индивидуализации счастья к Верховному Благу, субъектом которого является духовно солидарная общность людей. По словам В.В. Зеньковского, Дебольский так и не смог объяснить причину индивидуализации Верховного Разума[1]. Однако в этике проблема индивидуализации получает свое органическое разрешение: Высшее (Верховное) Благо недоступно индивиду, но доступно общественному целому, именуемому «верховное неделимое», под которым понимается духовная общность людей — народность. По форме это весьма напоминает «объективную нравственность» Г.В.Ф. Гегеля, а по духу ближе всего к идее «церковной соборности» А.С. Хомякова. Этико-метафизическое обоснование этой идеи, проведенное с логическим мастерством и диалектической тонкостью, сыграло не только важную роль в формировании философско-теоретического дискурса этики, но и оказало существенное влияние на развитие теории русского солидаризма С.Л. Франка, С.А. Левицкого и др.

[1] См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 169.

Этика «мировой воли к жизни» Н.Я. Грота

Весьма характерной для данного периода развития этики является фигура Н.Я. Грота (1852—1899), олицетворяющая собой переход от позитивизма к метафизике. Отвергая на первом этапе своей философской эволюции метафизику как лжеучение и отстаивая утилитаризм в этике («К вопросу о свободе воли», 1884), Грот через «героическую мораль» Дж. Бруно приходит к пантеистической метафизике, в центре которой стоит идея «мировой воли к жизни». Перелом в философских взглядах Грота окончательно оформляется ко времени его переезда в Москву (1886), где он возглавил Московское психологическое общество и стал одним из организаторов и первым редактором журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889). В этом же году выходит его работа «Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности», в которой он защищает принцип свободы воли и обосновывает категории «вселенской мировой воли» и «личной воли человека». Эта работа послужила введением к собственно этическим сочинениям философа: «Основание нравственного долга» (1892), «Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой» (1893) и «Устои нравственной жизни и деятельности» (1895).

И хотя эти сочинения были невелики по объему и занимали малую часть философского творчества Грота, они сыграли существенную роль как в развитии русской этической мысли в целом, так и в философской эволюции самого автора. Исследователи его творчества вполне обоснованно полагают, что «умственной подпочвой всех теорий Грота было воззрение на мир как на явление этического порядка» (Ю.И. Айхенвальд). Как отмечает Зеньковский, не одна только пантеистическая метафизика разрушила узкий позитивизм Грота, но и «внутренняя эволюция морального сознания», которая нашла свое высшее выражение в признании «реальности нравственного миропорядка». В этом отношении творчество Грота было не только созвучно творчеству его близких друзей — Л.М. Лопатина, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, — но и нередко «превосходило их в яркости и действенности морального сознания» (Зеньковский).

Учению Грота в полной мере присущ «панморалистический» пафос, свойственный воззрениям многих русских философов-моралистов. В программной статье «О задачах журнала», опубликованной в первом номере «Вопросов философии и психологии», Грот пишет о безусловном приоритете этики в русском сознании, о главенствующем положении нравственных интересов жизни в народном миросозерцании в сравнении с интересами искусства, науки, политики. Историческую задачу русских мыслителей Грот склонен усматривать в синтезе идеалов жизни с точки зрения высших интересов блага и обосновании господства идеала добра над всеми другими идеалами. «Философия

спасения мира от зла, его нравственного совершенствования не будет ли именно нашей особой философией?» — вопрошает Грот.

Однако он не останавливается лишь на этом моралистическом вопрошании и пытается ввести свой «панморализм» в рамки теоретической этики. В своей главной работе «Устои нравственной жизни и деятельности» (1895), прочитанной первоначально в качестве доклада на заседании Психологического общества, Грот говорит о необходимости создания «теории автономной морали» в рамках этики как «философской науки о нравственности». При этом он специально подчеркивает, что его работа носит не нравоучительный, а чисто теоретический характер.

В центр своих этических построений Грот ставит вопрос о разрешении извечной нравственной дилеммы «долг — счастье». Он показывает неудовлетворительность решения этой дилеммы как в «так называемой научной, утилитарно-эвдемонистической концепции морали», стоящей на позициях приоритета счастья, так и в этическом учении Канта, обосновывающем приоритет долга. Не устраивают его и различного рода компромиссные теории утилитаризма и деонтологизма, а также современные попытки ницшеанского и толстовского решения этой дилеммы.

Пытаясь пересмотреть традиционный подход к решению данной проблемы, Грот считает необходимым усомниться в самом исходно постулируемом принципе нашей нравственной жизни, а именно — принципе счастья как основы и цели человеческой деятельности. В результате анализа мотивов человеческих поступков, основанных на чувстве жалости и любви (например, доброго отношения матери к ребенку), философ приходит к выводу, что они совершаются не в интересах счастья, а ради спасения и сохранения жизни другого человека. Во всех так называемых альтруистических поступках, согласно Гроту, прослеживается одна цель: «создать или поддержать, сохранить или спасти возможно больше других жизней, хотя бы с пожертвованием своей собственной единичной жизни». Психическую силу, действующую при этом в человеке, он обозначает как «мировую волю к жизни». В отличие от Шопенгауэра, который усматривал источник нравственной деятельности в индивидуальной воле к жизни, соответствующей личному инстинкту самосохранения, Грот говорит о качественно ином мотиве — силе «родового инстинкта» или «всеобщей мировой воле к жизни».

«Мировая воля к жизни» как источник нравственной деятельности обладает четырьмя основными признаками: 1) это сила, *созидающая, оберегающая и спасающая жизнь вне индивидуума* — в мире, 2) сила, *враждебная индивидуальной воле к жизни* — эгоизму и животному инстинкту самосохранения, 3) сила, стремящаяся к *бесконечной полноте и совершенству* своих воплощений, *реальных и идеальных*, 4) сила, направленная преимущественно к *созиданию и совершенствованию духовной, идеальной жизни мира*. Исходя из названных признаков, Грот опреде-

ляет «мировую волю к жизни» как «мировой инстинкт, или волю духовного самосохранения и саморазвития», заложенную в природу всех живых существ, но достигающую полноты самосознания только в человеке, в особенности в его нравственной жизни и деятельности.

Обоснование «мировой воли к жизни» в качестве источника нравственной жизни и деятельности позволяет, согласно Гроту, окончательно прояснить и разрешить нравственную дилемму «долг — счастье». Теоретическая этика доказывает, что цель нравственной жизни и деятельности заключается не в стремлении к счастью — личному, чужому или общему и не в формальном исполнении долга, а в творческом стремлении духа к созиданию и развитию высшей психической жизни в мире, проявляющееся в бескорыстной любви к живым существам, в безусловной преданности идеалам правды, красоты и добра.

Нравственная философия Грота, безусловно, является одной и первых в истории отечественной этической мысли попыток создания оригинального этического учения, претендующего на теоретическую строгость, аналитичность и философскую обоснованность. В ней определенно содержится зародыш этической системы, и не исключено, что если бы не преждевременная смерть автора, то первой законченной системой нравственной философии в России стала бы не философия «оправдания добра», а философия «мировой воли к жизни».

Этический спиритуализм Л.М. Лопатина

Л.М. Лопатин (1855—1920) — один из провозвестников этического мировоззрения и предтеч этического идеализма в России. В его работах красной нитью проходит мысль о необходимости «радикальной перемены в миросозерцании». По убеждению Лопатина, исторический прогресс возможен лишь при таком типе миросозерцания, «для которого свобода воли, разумный нравственный миропорядок и вечность внутреннего существа человека перестанут быть пустыми словами» [Лопатин. С. 124]. При этом «возможность твердого нравственного миросозерцания всецело зависит от качества и характера нашего общего понимания действительности». Это определяет онтоэтическую целостность миросозерцания: оно имеет не только этический, но и нравственный смысл и слагается из положений, которые одновременно являются и теоретическими истинами и постулатами морального самосознания в духе Канта»[1].

Этика играла определяющую роль в философских построениях Лопатина, однако именно этическая сторона его философии оказалась недостаточно исследованной и недооцененной. «Все авторы, писавшие о Лопатине, — справедливо отмечает В.В. Зеньковский, — были как бы ослеплены блестящими страницами главной работы

[1] *Лопатин Л.М.* Спиритуализм как монистическая система философии // Лопатин Л.М. Аксиомы философии: Избранные статьи. М., 1996. С. 382.

Лопатина («Положительные задачи философии») и, очевидно, не интересовались его ранними статьями по этике; поэтому в общих характеристиках философии Лопатина эта сторона обычно совсем не затрагивается, — тогда как в ней, по нашему мнению, ключ к пониманию философии Лопатина»[1]. Главный этический пафос философии Лопатина заключается в убеждении, что «нравственные действия должны иметь мировое значение, простирающееся на всю вселенную», что «мы должны понять добро как свойство и закон природы». Философский дух Лопатина Зеньковский характеризует следующими словами: «этическое начало было в нем согрето подлинным энтузиазмом».

«Этический энтузиазм» проявлялся не только в его теоретических изысканиях; он пронизывал и всю его личность. Этическое миросозерцание было предметом его умозрительных исканий в общефилософском плане; в личном же отношении оно составляло его духовный и жизненный мир, являлось органическим выражением его нравственного опыта. «Как личность, Лев Михайлович представлялся человеком исключительного обаяния, которое невольно чувствовалось всеми, — отмечал один из его биографов. — Основной чертой его духовного склада является безграничное благоволение ко всему живому. Полное любви, благожелательности и снисхождения созерцание бытия — вот основное, наиболее характерное для Льва Михайловича состояние его духа. ...Философия Лопатина немыслима без живого, полного любви и участия общения с людьми»[2]. Свое этическое учение Лопатин изложил не в отдельном труде, а в ряде статей, опубликованных с 1888-го по 1890 г. в «Трудах Московского психологического общества» и в «Вопросах философии и психологии». В их числе: «Нравственное учение Шопенгауэра», «Вопрос о свободе воли», «Положение этической задачи в современной философии», «Критика эмпирических начал нравственности», «Нравственное учение Канта». Главной итоговой работой стала большая статья «Теоретические основы сознательной нравственной жизни» (опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии». 1890. Кн. 5), где автор объединил три заключительные лекции из публичного курса «Типические учения в истории морали», прочитанного в том же году в Политехническом музее. Анализ этических взглядов Лопатина мы будем основывать прежде всего на этой его программной работе.

Лопатин исходит из того, что невозможно построить этику на эмпирических данных вне связи с умозрительным пониманием мира, что опыт не может быть той инстанцией, в которой раскрывается смысл нравственных движений. Для того чтобы нравственный идеал стал подлинным долгом, он должен подучить метафизическую санк-

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 194.
[2] *Огнев А.И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 11, 13.

цию: «Идея безусловных обязанностей может быть обоснована только из законченного представления о всем смысле нашей жизни».

Статья Лопатина состоит из трех разделов, в которых рассматриваются основополагающие метафизические принципы этики: *идея свободы воли, идея разумного миропорядка и идея бессмертия души.*

Впоследствии в том же ключе строил свою этику Н.О. Лосский, выдвинув в качестве основополагающих условий нравственности принципы свободы воли, абсолютности ценностей и единосущия субстанциальных деятелей.

В *первом разделе* Лопатин пытается обосновать свободу воли как нравственное творчество, во многом предвосхищая постановку и решение этой проблемы в философии Н.А. Бердяева. Суть нравственной свободы он видит в том «общем факте, что *мы сами творим в себе свой нравственный мир и изменяем его своими усилиями.* Творческая деятельность сознания одинаково необходима для зла и для добра... Нравственная жизнь не вершится в нас, а мы ее совершаем в самом строгом значении этого слова... Нравственное добро представляет собой высшее произведение *сознательного, личного* творчества» [Лопатин. С. 97].

Принцип свободы воли Лопатин рассматривает как непреложное условие всякой этики, в чем бы ни заключался ее общий принцип — в удовольствии, счастье, пользе, долженствовании или каких-нибудь других целях жизни. Но само по себе это условие нравственности — только отрицательное. Для того чтобы оно стало действенным началом, необходимо обосновать нравственный идеал и прежде всего определить природу и смысл добра: имеет ли добро условную и субъективную или высшую и безотносительную цену? Здесь Лопатин задает тему, которая, начиная с «Оправдания добра» В.С. Соловьева и метафизики «всеединого добра» Л.П. Карсавина и кончая этическим учением Н.О. Лосского, стала главенствующей в русской этической традиции XX в.

Во *втором разделе* работы автор пытается обосновать добро как «свойство и закон природы», как идеал, движущий мировым развитием. Если наше достоинство всецело определяется степенью нашего приближения к идеалу, то этот идеал, полагает Лопатин, «не может быть только нашим субъективным изобретением, в нем должна выражаться объективная норма и сущность нашего бытия». Отсюда следует, что для «полного рационального разрешения этической проблемы нужно признать реальность нравственного миропорядка» [Там же. С. 100].

Как мы увидим далее, идея нравственного миропорядка и проблема обоснования его реальности и объективности превратится в центральную тему русского этического идеализма начала XX в. Как же решает этот вопрос Лопатин? Общей его установкой является мысль о том, что вопрос о реальности нравственного миропорядка выходит за границы опытного знания и может быть только предметом теоретиче-

ской веры: прежде всего необходимо обосновать добро «как свойство и закон природы, как идеал, «движущий мировым развитием». Если обратиться к картине мировой жизни, многое в ней, несомненно, явится некоторым подтверждением наших *нравственных чаяний*. «Жизнь вселенной на всех своих стадиях представляет *действительное*, хотя очень медленное и постепенное торжество внутреннего единства над хаотическою разрозненностью, гармонией над стихийною беспорядочностью, все утончающейся целесообразности над случайным бессмыслием» [Лопатин. С. 104].

Однако сама по себе эта аналогия не может считаться полным и бесспорным доказательством торжества добра, признания его в качестве объективного закона природы. Здесь возникают двоякого рода сомнения. С одной стороны, «во всех наших наблюдениях мы все же имеем дело только с *явлениями*, с действиями внешних вещей на нашу весьма ограниченную воспринимающую способность; а когда мы спрашиваем о законе добра, как внутреннем двигателе мирового развития, речь идет *о самом существе жизни*, как она дана в себе». С другой стороны, признание абсолютного добра и нравственного миропорядка наталкивается на опыт существования зла в мире, бессилие законов добра над реальной жизнью человечества. Это порождает явное противоречие между безусловною постановкою законов добра в нашем сознании и их несомненным безвластием над судьбами людей. Здесь Лопатин столкнулся с проблемой *нравственного дуализма бытия*, ставшей впоследствии центральной для этического учения С.Л. Франка. Выход из тупика нравственного дуализма Лопатин усматривает в отбрасывании данных нашего нравственного опыта, в рамках которого зло оказывается проекцией «эгоистической иллюзии» добра. «Вопрос об отношении этического идеала к законам действительного мира, — подчеркивает он, — требует для своего разрешения каких-то других, более общих данных, уже *умозрительного характера*». Выстраивая свои умозаключения, автор приходит к выводу, что единственным доказательством реальности нравственного миропорядка является *умозрительное постижение* того, что вся вселенная есть реальное воплощение свободного творческого духа, предполагающего признание бесконечного достоинства всего духовного. Именно в этой идее и выразилась суть этического спиритуализма Лопатина. Не пытаясь изобрести новые максимы, вытекающие из концепции этического спиритуализма, он остановился на классических формулах, выражающих дух его учения, категорическом императиве Канта и евангельской заповеди любви к ближнему. Не ограничиваясь умозрительным разрешением проблемы нравственного дуализма, Лопатин прибегает еще к одному доказательству: следуя Канту, он принимает третье основополагающее условие этики — *идею бессмертия души*. Этому посвящен *третий, заключительный раздел* его статьи. Обоснованию идеи бессмертия души Лопатин предпо-

сылает критику *субъективной веры* в бессмертие. Эта вера принимает форму некоей «эгоистической мечты», нравственное достоинство которой ограничивается и уменьшается насколько это возможно. Ей соглашаются приписать некоторое подготовительное, педагогическое значение, отмечает Лопатин, но при этом доказывают, что «зрелость нравственного сознания наступает только тогда, когда ни в каких фантазиях о загробном будущем нет уже нужды». Развивая кантовское моральное доказательство бытия Бога, Лопатин видит свою главную задачу в том, чтобы обосновать «неэгоистичность веры в личное бессмертие», полагая, что только при полном усвоении истины о бессмертии души становится до конца понятным бессмысленность эгоизма и утилитарность мотивов поведения. Он выдвигает три основных аргумента «неэгоистичности личного бессмертия».

1. Вера в бессмертие слишком бессодержательна, чтобы она могла доставить материал для чувственного эгоизма: «насколько велика нравственная потребность *верить* в продолжение личного бытия за земными пределами, настолько же велика невозможность ясно и адекватно его себе *вообразить*» [Там же. С. 117].

2. С эгоистической точки зрения мысль о полном уничтожении личности в момент смерти едва ли не предпочтительнее всякой другой. При этом жизнь также обессмысливается, но зато и смерть освобождается от значительной доли ужасов, которые с ней ассоциируются.

3. Допущение бессмертия души обнаруживает *бессмысленность* эгоизма, ибо, если вечная судьба лица «согласуется с его нравственной высотой, его сопринадлежностью органическому целому духовного царства, его подчинению законам любви, лежащему в основе творения — эгоизм есть безумие и противоречие даже с чисто личной точки зрения». Ибо эгоистическое самоутверждение воли достигает противоположной цели, ведет к искажению подлинной нормы бытия, а следовательно, к неудовлетворенности и страданию. Если учение о личном бессмертии, подчеркивает Лопатин, и содержит эгоистический мотив, то исключительно «эгоистический мотив добрых действий». Живым убеждением в бессмертии этика может пользоваться для искоренения эгоизма его собственной природной мощью, давая «непоколебимое эгоистическое основание не быть эгоистами».

Нравственная философия как система: этика «соборного добра» В.С. Соловьева

Нравственная философия В.С. Соловьева (1853—1900) явилась вершиной развития русской этики. Она определила ее расцвет в первой четверти XX в. и в «период этических систем» русского зарубежья. По словам Н.Я. Грота, она стала «первым опытом систематического и совершенно самостоятельного рассмотрения основных начал нравствен-

ной философии. Это — первая этическая система русского мыслителя»[1]. Того же мнения придерживался и Э.Л. Радлов, оценивая нравственное учение Соловьева как «единственную законченную систему этики на русском языке»[2]. В отличие от своего непосредственно предшественника Л.М. Лопатина, Соловьев переносит акцент с этического мировоззрения на нравственную деятельность, сутью которой является для него «собирательное воплощение добра», «всеобщая организация нравственности». Все это оказалось чревато ослаблением мировоззренческой автономии этики. Соловьев признает независимость и самостоятельность этического начала, но в определенных границах. Прежде всего он выступает против «односторонней зависимости этики от религии и метафизики». Однако эта независимость этического носит у него чисто феноменологический характер: она означает естественный и самоочевидный источник нравственности — естественный в религиозном отношении и самоочевидный в метафизическом.

Главный труд Соловьева по этике — «Оправдание добра: нравственная философия» (1897) — призван был по замыслу автора стать первой частью системы «положительной» философии. Идея «положительной» философии возникла в связи с критикой «отвлеченных начал», которую Соловьев пытался основать на «некотором положительном понятии того, что есть подлинно целое или всеединое». Отсюда и проистекала его «положительная» философия «всеединства», которую он подразделял на три части: этическую, гносеологическую и эстетическую, выражающие соответственно нравственную деятельность, теоретическое познание и художественное творчество. Соловьеву удалось завершить только первую часть своей системы: за «оправданием добра» должны были последовать «оправдание истины» и «оправдание красоты»; однако эти части остались разработанными на уровне отдельных статей по «теоретической философии» и «положительной эстетике» (философии искусства).

Философская система Соловьева не случайно начинается с этики и даже в известной степени удовлетворяется завершенной и систематической этикой. В предмете этики Соловьев усматривает безусловное и

---

[1] Вопросы философии и психологии. 1897. № 36 (1). С. 155.

[2] *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 188. Справедливости ради следует отметить, что отдельные критики обвиняли этику Соловьева в публицистичности и проповедничестве, в «преобладании субъективной фантазии над трезвой мыслью» (*Чичерин Б.Н.* О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. № 39 (4). С. 630). Однако, на наш взгляд, прав был Радлов, заметивший, что Соловьев смотрит на свое сочинение («Оправдание добра») не только как на теоретический трактат, но и как на нравоучительный труд и что в этом отношении этика Соловьева «примыкает как последнее звено к целому ряду посланий и поучений, которыми переполнена вся древняя Русь и которые в измененной форме и с обновленным содержанием продолжают существовать до настоящего времени» (*Радлов Э.Л.* Указ. соч. С. 188).

самоочевидное начало, «бесспорно доступное нашему познанию», полагая, что только в области нравственной философии «познание совпадает со своим предметом», не оставляя места для критических сомнений. Именно в этой связи он и провозглашает независимость нравственной философии от теоретической (от гносеологии и метафизики). О самодостаточности «оправдания добра» можно судить хотя бы по тому, что в конце своего сочинения автор говорит не о переходе к «оправданию истины», а о необходимости «оправдания Добра как Истины в теоретической философии».

Предметом нравственной философии, по Соловьеву, является понятие добра в его непосредственной взаимосвязи с нравственным смыслом жизни. Такая взаимосвязь обусловлена тем, что по своему назначению человек есть «безусловная внутренняя форма для Добра как безусловного содержания» и что, следовательно, смысл его жизни может быть найден только через добро, так же как и добро может быть оправдано только смыслом жизни.

Безусловность добра выражается в том, что само по себе оно «ничем не обусловлено, что оно все собою обусловливает и через все осуществляется». Первый момент, по Соловьеву, определяет чистоту добра, второй — его полноту, а третий — силу, действенность. Если в этике Канта нашел свое выражение первый признак добра — чистота, то Соловьев видит свою задачу в том, чтобы прежде всего обосновать второй существенный момент — полноту, или всеединство, добра, а также показать органическую взаимосвязь всех моментов безусловности добра. Исходя из этого, он рассматривает понятие добра в единстве трех ступеней его проявления (что определило структуру и содержание произведения, состоящего из трех частей): 1) добро в человеческой природе; 2) добро как безусловное, божественное начало («добро от Бога»), 3) добро в человеческой истории. Данная последовательность рассмотрения ступеней добра проистекает, согласно Соловьеву, из самоочевидного религиозного ощущения, «слагаемого из трех нравственных категорий: 1) несовершенства в нас, 2) совершенства в Боге, 3) совершенствования как нашей жизненной задачи».

Характерно, что Соловьев начинает свое исследование не с безусловного божественного «прообраза» добра или исторических форм его осуществления, а с самоочевидных «первичных данных нравственности», присущих природе человека: чувств стыда, жалости и благоговения, исчерпывающих собой все сферы возможных нравственных отношений человека: к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Эти отношения понимаются Соловьевым как господство человека над материальной чувственностью (аскетическое начало в нравственности), как солидарность с живыми существами (принцип альтруизма) и как внутреннее подчинение сверхчеловеческому нача-

лу (религиозное начало в нравственности). Все остальные нравственные отношения (добродетели) рассматриваются как видоизменения трех первичных основ. Например, великодушие и бескорыстие как видоизменения добродетели аскетической; щедрость как особое проявление альтруизма и т.д.

Первая часть «Оправдания добра» завершается критикой «отвлеченного эвдемонизма» и его разновидностей (гедонизма, утилитаризма), которые не в состоянии выразить полноту добра. Благо, как безусловная желательность и действительность добра, отделяется здесь от самого добра и в своей отдельности понимается как благополучие, являющееся неопределенным и неосуществленным требованием жизни.

Вторая часть сочинения начинается с определения «единства нравственных основ». Обосновывая коренную внутреннюю связь стыда, жалости и благоговения, Соловьев усматривает в ней реакцию «скрытой целости человеческого существа» против «индивидуального разделения пополам», «эгоистического обособления» и нарушения «религиозного целомудрия», отделяющего человека от Бога. В целостной природе человека добро совпадает с благом, так что этика чистого долга не может противоречить этике эвдемонизма.

Ключевым моментом второй части можно считать главу «Безусловное начало нравственности», в которой автор пытается определить полноту, совершенство добра (единство добра и блага), выступающее в трех видах: 1) безусловно сущее, вечно действительное совершенство — в Боге; 2) потенциальное совершенство — в человеческом сознании и воле, вмещающих в себя абсолютную полноту бытия как идеал и норму; 3) действительное становление и осуществление совершенства во всемирно-историческом процессе. Это позволяет Соловьеву сформулировать категорический императив «этики всеединства»: «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире».

Отталкиваясь непосредственно от «категорического императива совершенствования», Соловьев переходит к третьему моменту безусловности добра — действительному осуществлению совершенства. Процесс совершенствования рассматривается при этом не только как богочеловеческий, но и как богоматериальный. Историческому осуществлению добра предшествует «бытийная» действительность нравственного порядка. Положительное единство всемирного процесса совершенствования получает в этике Соловьева троякое выражение: 1) низшие царства входят в нравственный порядок как необходимые условия его осуществления; 2) каждое низшее обнаруживает тяготе-

ние к высшему; 3) каждое высшее материально и духовно вбирает в себя низшее. В этой части исследования нравственная философия Соловьева приобретает ярко выраженные софийные черты, позволяющие усматривать в «действительности нравственного порядка» единство онтологии и этики.

Совершенный нравственный порядок предполагает, согласно Соловьеву, нравственную свободу каждого лица, которая осуществляется только в рамках исторического развития общества, или «собирательного человека» Этим намечается переход к *третьей части* «Оправдания добра»: рассмотрению добра через историю человечества. Исходным пунктом этой части является обоснование единства личности и общества, определяющего «лично-общественную» природу человека и «лично-общественный» характер жизни, которому в историческом развитии соответствуют три главные ступени: родовая, национально-государственная и вселенская. Далее Соловьев прослеживает историческое развитие «лично-общественного» сознания в его главных направлениях, предпринимая сравнительный анализ буддизма, платонизма и христианства и делая вывод о положительном, целостном религиозно-нравственном универсализме христианства в сравнении с отрицательным универсализмом буддизма и односторонним универсализмом платонизма.

Соловьев подвергает критике «отвлеченный субъективизм» в нравственности, отрицающий нравственное совершенствование как объективную общественно-историческую задачу. Его критика направлена прежде всего против нравственных учений Л.Н. Толстого и Б.Н. Чичерина, связывающих прогресс в осуществлении добра с личным самосовершенствованием. Согласно Соловьеву, недостаточность субъективного добра и необходимость его собирательного воплощения подтверждается и доказывается всем ходом человеческой истории. Здесь философ подходит к центральному пункту своего учения: к *идее всеобщей организации нравственности*, оказавшей подспудное влияние на моральную идеологию в советской России. Соловьев полагает, что совершенный нравственный идеал без объективного воплощения не способен произвести никакого изменения не только в жизни, но и в нравственном сознании людей. Задача объективного осуществления добра означает необходимость того, чтобы «человеческое общество становилось *организованною нравственностью*», «чтобы лично-общественная среда по существу становилась *организованным добром*». «Каждый, поскольку его воля нравственна, — подчеркивает Соловьев, — внутренне участвует в этой всеобщей организации нравственности» [Соловьев. С. 340]. При этом критерием объективности осуществления добра служит то, что «степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества идеалу добра». В соответствии с этим он определяет нравствен-

ную норму добра: сообразовывать все социальные начинания с безусловной нравственно-общественной нормой, в особенности в борьбе с «собирательным злом».

Последние главы третьей части и посвящены рассмотрению этой проблемы. Свободное единение всех в совершенном добре встречается в качестве препятствий не только с личной злой волей, но и со злой волей собирательной, которая выступает в виде троякого безнравственного отношения: 1) между различными народами (национализм и космополитизм), 2) между обществом и преступником (соотношение нравственности и права) и 3) между различными общественными классами (экономический вопрос с нравственной точки зрения).

Борьба с «собирательным злом» с необходимостью ведет к переходу от естественной организации разделенного на враждующие части человечества к его духовно-нравственной организации. Субъектом такого рода организации является «единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным». В качестве трех пребывающих степеней воплощения собирательного человека Соловьев указывает на семью, отечество и человечество. При этом формами нравственной организации должны стать вселенская церковь и христианское государство как «собирательно-организованная жалость». Им призваны соответствовать три высших личностных типа служения добру: первосвященническое, царское и пророческое. Этот завершающий этико-теократический аккорд выразил пророческий дух самого сочинения Соловьева. Неудивительно, что некоторые критики, по достоинству оценившие оригинальность и систематичность его этико-философских построений, усматривали главный недостаток «Оправдания добра» в преобладании духа проповеди и «субъективной, мистической фантазии» над строгой логикой и «трезвой мыслью» (Чичерин). Одной из основных причин этого явился предельный нравственный универсализм учения Соловьева, обнаруживший явную недостаточность традиционно философских методов и языка исследования для выражения цельности (полноты) и безусловности идеи добра. В этом отношении русская религиозно-философская этика XX в. в лице таких ее представителей, как Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин и др., восприняла интуиции «Оправдания добра» как задачу метафизической конкретизации «этики всеединства».

Многие христиански ориентированные мыслители расценили нравственную философию Соловьева как разрыв с религиозной традицией в этике, отказ от теономии добра. Так, Зеньковский в своей «Истории русской философии», опираясь на критику Соловьева Е.Н. Трубецким, пишет о том, что в «Оправдании добра» обращает на себя внимание «ряд парадоксов, которые мало вяжутся со всей системой Соловьева». В частности, Соловьев неожиданно становится здесь защитником неза-

висимости этики от религии и метафизики. В «Критике отвлеченных начал» он еще решительно боролся с идеей этической автономии, называя ее «отвлеченным морализмом», отмечает Зеньковский. Однако в «Оправдании добра» он постулирует принцип независимости этики от религии, настаивая на имманентности нравственных начал.

Еще более резко высказывается русский христианский мыслитель К. Мочульский. «Раньше Соловьев выводил понятие добра из понятия Бога, — подчеркивает он, — теперь понятие Бога он пытается вывести из понятия добра... Задача построения автономной этики явно неосуществима...Соловьев постоянно путается в неразрешимых противоречиях»[1].

Но так ли это на самом деле? Что хочет сказать Соловьев своей акцентуацией автономии добра? Ответ, который просмотрели многие критики нравственного учения Соловьева, поспешившие поставить его в один ряд с Кантом, совершенно ясно и недвусмысленно дан в начале второй части «Оправдания добра» — «Добро от Бога». «Нравственность действительно самозаконна, — замечает Соловьев, — в этом Кант не ошибся. Но нравственность самозаконна именно потому, что ее сущность не есть отвлеченная формула, висящая в воздухе, а имеет в себе все условия своей действительности. И то, что необходимо предполагается нравственной жизнью — существование Бога и бессмертной души, — не есть требования чего-то другого, привходящего к нравственности, а есть ее собственная внутренняя основа. Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности» [Соловьев. С. 244—245].

Таким образом, Соловьев не видит необходимости специально доказывать теономность добра. Добро для него имманентно теономно, самоочевидно и естественно теономно. А вот автономию добра Соловьев действительно считает необходимым доказывать, чтобы целиком не растворить его в религиозных и метафизических сферах и не подорвать тем самым антропологические корни добра.

Для того чтобы ощутить всю пропасть, лежащую между Богочеловеческой этикой Соловьева и автономной этикой Канта, достаточно сравнить их «категорические императивы». Как известно, категорический императив этики Канта гласит: *«Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству в своем лице и в лице всякого другого как к цели и никогда как к средству»*. Второй вариант формулировки данного императива имеет следующий вид: *«Поступай согласно такой максиме, посредством которой ты можешь одновременно желать, чтобы она стала всеобщим законом»*.

Теперь обратимся к «категорическому императиву» нравственной философии Соловьева. Он звучит: *«В совершенном внутреннем согласии*

[1] *Мочульский К.* Владимир Соловьев. Париж, 1951. С. 228—229.

с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай, возможно, полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире» [Соловьев. С. 261].

Как видно, категорический императив этики Канта абсолютно «гуманистически самодостаточен», полностью антропоцентричен. Перед нами пример чистой моральной автономии, при которой понятие Бога выводится из понятия добра. Категорический же императив нравственной философии Соловьева имманентно включает в себя понятие Бога, которое определяет понятие добра. Речь здесь идет, конечно, не о чистой теономии, которая, собственно, перестает быть моральной в результате «теологического преображения и преодоления этического» (С. Кьеркегор), но именно о «теономии добра», которая не может быть ничем иным, кроме как «Богочеловеческой этикой». О том, что нравственная философия Соловьева действительно есть «теономия добра», «Богочеловеческая этика», хорошо свидетельствуют следующие ключевые слова из «Оправдания добра»: «Нравственный долг религии требует от нас, чтобы мы соединили свою волю с волею Божиею. Но воля Божия всеобъемлюща, и, соединяясь с нею или вступая с нею в действительное согласие, мы получаем тем самым безусловное и всеобщее правило действия» [Там же. С. 259].

7. Религиозная этика XX в.

Конец XIX — начало XX в. были ознаменованы пробуждением в русской культуре интереса к философской и религиозной этике, в первую очередь этике Канта. «Для этого времени характерны кантианские мотивы, идеология императивов и долга, пафос морального благородства. "Назад к Канту" у нас начали возвращаться сперва в области нравственной философии»[1].

В борьбу за этический идеализм, за самостоятельное и центральное место этики в мировоззрении активно включились прежде всего П.Б. Струве и Н.А. Бердяев. Чуть позднее к ним присоединились С.Н. Булгаков, П.И. Новгородцев, С.Л. Франк (этика «христианского реализма» Франка подробно рассмотрена в главе 4). Начало этой борьбе положила переписка Бердяева и Струве, где была выдвинута идея этического обновления марксизма. 23 ноября 1899 г. из вологодской ссылки Бердяев писал Струве: «Философия марксизма, особенно теория прогресса, сильно нуждается в некоторых положениях, установленных "Критикой практического разума"». В последующих письмах Бердяев говорит о необходи-

[1] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 453.

мости признания «самостоятельного значения этической точки зрения» и «метафизического значения нравственности, предполагающего, в конце концов, нравственный миропорядок»[1]. Эти идеи получают свое систематическое развитие в работе Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» и предисловии к ней Струве, опубликованных в 1901 г. Лейтмотивом этих работ стала идея обоснования реальности и объективности «нравственного миропорядка», являющегося первичным по отношению к порядку государственному, экономическому, правовому и т.д.

В июне 1901 г. в журнале «Мир Божий» появилась статья Бердяева с характерным названием «Борьба за идеализм», в которой выдвигается ряд программных положений, выражающих концепцию этического идеализма. По мысли Бердяева, «теоретическая борьба за идеализм должна начаться с критики гедонизма» как универсального компонента современного мировоззрения. Суть этической переоценки традиционного мировоззрения, предпринятой русскими мыслителями, сводится к тому, что целью истории не может быть *счастье* ни отдельно взятого лица (будь то даже гармонически развитой личности), ни наибольшего числа людей. Этический идеализм ставит на место эвдемонизма принцип нравственного совершенствования, полагая, что «нравственное совершенство выше всякого счастья». Отсюда сама борьба за идеализм выступает как борьба «за идеалы истины, добра и красоты, за духовно совершенную жизнь в истине, добре и красоте». Великая задача нашего времени, считает Бердяев, «влить идеальное нравственное содержание в те социальные формы, которые несут за собой прогрессивные силы общества».

Следующей важной вехой в борьбе за этическое мировоззрение стала публичная лекция С.Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип», прочитанная в Киеве 21 ноября 1901 г. В ней Булгаков развивает тезис о приоритете этической проблемы и ее определяющем влиянии на все развитие философской мысли. По мысли Булгакова, этическая проблема особенно значима для русского духа, ибо в ней выражается отличительная черта русского национального характера — *болезнь совести*. Суть этой болезни — «в страшном разладе», «огромной пропасти», существующей между идеалом и российской действительностью, между требованиями разума и условиями жизни. Булгаков считает, что «критерий добра и зла, а следовательно, и нравственности не может быть получен без метафизической или религиозной санкции». При этом он с самого начала склоняется к религиозному обоснованию нравственности, что впоследствии привело его к подмене этической задачи задачей христианской. Однако в данной ра-

[1] *Бердяев Н.А.* Письма к П.Б. Струве // Вопросы философии. 1993 № 4. С. 150, 151, 154.

боте он занимает еще вполне этикоцентристские позиции, полагая, что основная идея христианства состоит в «этической равноценности всех людей» и «нравственной автономии». Отсюда он приходит к весьма характерному для этического идеализма выводу о том, что «новейшая европейская культура есть культура христианская, и основные постулаты этики христианства сливаются с основными постулатами учений современной демократии, экономической и политической, до полного отождествления»[1].

Систематическим выражением концепции этического идеализма стал сборник «Проблемы идеализма», вышедший в 1902 г. Идея сборника принадлежала Струве, задумавшего дать программное теоретическое обоснование принципа нравственной свободы. Из тверской ссылки он обратился к П.И. Новгородцеву с проектом издания сборника, «специально посвященного вопросу о свободе совести». Ведущей темой сборника должно было стать этическое, правовое и религиозное исследование проблемы свободы совести в ее культурно-историческом развитии. Однако окончательный вариант сборника претерпел изменения. Проблема свободы совести отодвинулась на задний план, а центральной темой стала проблема обоснования социально-нравственного идеализма, направленного прежде всего против позитивистского отрицания самостоятельного значения этико-философских идей и нравственно-религиозных ценностей в культуре. Этой теме посвящены такие статьи сборника, как «Этическая проблема в свете философского идеализма» Бердяева, «Нравственный идеализм в философии права» Новгородцева, «Основные проблемы теории прогресса» Булгакова, «Фр. Ницше и "этика любви к дальнему"» Франка и др. Сам Струве, вынужденный в это время скрывать от властей свое имя, выступил в сборнике под псевдонимическими инициалами П.Г. со статьей «К характеристике нашего философского развития». «Проблемы идеализма» стали вершиной развития этического идеализма в России.

Основные положения концепции этического идеализма

Начав с идеи этического обновления марксизма, этический идеализм за предельно короткие сроки пришел к созданию систематического целостного этического мировоззрения. Основные принципы этого мировоззрения могут быть выражены в следующих положениях.

1. *Оправдание метафизики и ее истолкование как естественно духовного и самоочевидного феномена.* Метафизический компонент этического мировоззрения был призван существенно расширить границы духовности и придать мировоззрению целостность и глубину. По словам П.Б. Струве, «метафизика гораздо богаче опыта и гораздо бли-

[1] *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 36.

же его к действительности, т.е. к полноте человеческих переживаний. Только метафизика может дать сознанию современного человека, обладающего сокровищами положительного знания, целостность, полноту, единство и гармонию миросозерцания»[1].

2. *Метафизическое обоснование категории должного, долженствования как особой самостоятельной сферы бытия, способствующей установлению объективности и общеобязательности нравственного закона.* Главный пафос этического мировоззрения — критика этического субъективизма, не способного дать объективный критерий нравственных ценностей. Единственным источником нравственного объективизма может быть только признание «априорного характера нравственного закона» (Бердяев). Эту кантовскую идею особенно глубоко разрабатывает Струве в своем предисловии к книге Бердяева. Прежде всего, он устанавливает специфику этической объективности и общеобязательности: общеобязательность долженствования всегда означает не только возможность, но и реальность непризнания этой общеобязательности. «Ты должен» всегда предполагает: «ты можешь и отрицать долженствование». Если общеобязательность или объективность факта заключается в его «принудительном присутствии» во всяком сознании независимо от воли субъекта, то этическая общеобязательность возможна лишь в силу волевого акта со стороны субъекта. В этой связи никакой логикой и никаким опытом невозможно убедить человека в обязательности нравственных требований. За всякими нравственными велениями «должна всегда стоять какая-нибудь абсолютная ценность, признание которой не зависит ни от логики, ни от опыта»[2]. Эта абсолютная ценность, высшее благо, абсолютное добро, понимается в этическом идеализме прежде всего как самоосуществление «я», ведущее к духовному совершенству и получающее свою общеобязательную, нравственную санкцию в свободном волеизъявлении личности.

Нравственно должным личность может признать лишь то, что она свободно считает таковым. Это значит, что личность сама дает себе нравственный закон. Но этот нравственный закон, разъясняет Струве, «не есть нечто личное, субъективное, произвольное; наоборот, для нравственной личности ничто не может быть более обязательным, незыблемым и объективным, чем принятый ею закон»[3].

3. *Признание нравственного миропорядка как царства нравственных целей и объективных нравственных законов.* Идея нравственного миропорядка получила в русском идеализме различные формы выражения. У Бердяева эта идея имеет социологическое измерение.

---

[1] *Струве П.Б.* Предисловие // Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 1999. С. 35.

[2] Там же. С. 49.

[3] Там же. С. 64.

В работе «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» он развивает этическую социологию трансцендентного, интерпретируя абсолютный и объективный характер нравственных норм в категориях прогресса и мирового исторического процесса. «Мы признаем только один постулат практического разума, постулат нравственного миропорядка, но этот нравственный порядок находится не в умопостигаемом мире, не в непознаваемых вещах в себе, а в единственно реальном мире явлений, в том *прогрессе,* который совершается в мировом и историческом процессе и осуществляет "царство целей"»[1]. Согласно Бердяеву, «абсолютная нравственность» стоит в конце всемирного прогресса, как его вечно осуществляющаяся цель. В отличие от Бердяева Струве рассматривает идею нравственного миропорядка в чисто метафизическом свете, пытаясь обосновать «этическую метафизику трансцендентного». По его мнению, «объективизм» и «абсолютизм» в понимании Бердяева узок и односторонен. Струве ратует за «решительный объективизм», признающий объективность и общеобязательность не только за формальными элементами нравственного сознания, но и за его содержанием. «Неужели признание нравственного миропорядка, — вопрошает он, — не есть метафизика трансцендентного?.. Здесь есть полная аналогия между религиозным сознанием и сознанием этическим»[2]. Согласно Струве, убеждение в существовании объективного и разумного миропорядка сродни убеждению в бытии Бога, т.е. имеет чисто метафизический, «внеопытный и внелогический характер».

В свою очередь, С.Н. Булгаков обосновывает идею нравственного миропорядка в духе этической телеологии или «этического пантеизма» И.Г. Фихте: «мир существует лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной деятельности»[3].

Однако при всех расхождениях в понимании и обосновании идеи нравственного миропорядка общим для этического идеализма остается признание этического смысла общественного прогресса и исторического бытия человека и, как следствие этого, нравственного содержания всех человеческих установлений. По словам того же Булгакова, «не существует ничего нравственно безразличного там, где действует человеческая воля, и это относится не только к поступкам, но и ко всем человеческим установлениям. Поэтому подлежит нравственной оценке и освобождение крестьян, и институт земских начальников, и фиксация земского обложения, и городовая реформа, и цензурные, и университетские уставы. Все есть добро или зло»[4].

---

[1] *Бердяев Н.А.* Письма к П.Б. Струве. С. 140—141.
[2] *Струве П.Б.* Предисловие. С. 50—51.
[3] *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 81.
[4] Там же. С. 83.

4. *Обоснование принципов христианско-демократической морали.* Метафизический потенциал этического мировоззрения получает свое нормативное выражение в принципах христианско-демократической морали. Христианско-демократическая мораль — это «мораль свободно выполняемого долга, состоящая в осуществлении абсолютного блага» (Струве); условиями ее осуществления является реализация двух принципов: принципа индивидуальности и принципа равенства. Оба принципа призваны взаимодополнять друг друга, что служит единственной гарантией самоцельности человека.

Провозглашение программных положений этического идеализма поставило их создателей перед необходимостью институционального закрепления этих положений, будь то в форме этических обществ и союзов или этических документов и кодексов. И такой шаг был действительно скоро сделан. Этические идеалисты объединились в нелегальный Союз освобождения, продемонстрировав, по словам П.И. Новгородцева, «новые утверждения практических начал на философской почве»[1]. Органом философско-этического идеализма стал журнал «Вопросы жизни». В Санкт-Петербурге, Москве и других крупных городах начали создаваться различные философские и религиозные общества. Однако результатом этого процесса явилась трансформация этического идеализма в идеализм религиозно-философский, подмена этической задачи задачей христианской. Возможности утверждения этического мировоззрения и развития идеи этического социализма в России были безвозвратно упущены.

Одна из причин этого заключалась в радикализации идеализма, его переходе в религиозную стадию. Это был тактически неверный шаг, ознаменовавший окончательный разрыв с марксизмом и конфронтацию с православно-христианским учением. В сложившейся ситуации наиболее компромиссной и взвешенной была бы точка зрения философско-этического идеализма кантианско-соловьевского типа. Она позволила бы продолжить борьбу за этическое обновление марксизма, не вступая в конфликт с церковным христианским и не претендуя на этическую модернизацию православия. О возможностях этического идеализма кантианского типа в плане трансформации марксистской идеи или, по крайней мере, сосуществования с ней свидетельствует необычайная популярность в России книги К. Каутского «Этика и материалистическое понимание истории», выдержавшей с 1906-го по 1922 г. 11 изданий и являвшейся, по существу, официальной этической программой марксизма. Если бы Струве, Бердяеву, Булгакову или другим представителям русской религиозной философии удалось создать в *начале века* та-

[1] *Новгородцев П.И.* О философском движении наших дней // Новый Путь. 1904. № 10. С. 67.

кого рода *философскую этику* (что первоначально и входило в планы этического обновления марксизма), то идейная борьба в России могла бы принять другой характер. Заметим, что этические труды периода эмиграции 1930–1940-х гг. (такие, как «О назначение человека» Бердяева, «Условия абсолютного добра» Н.О. Лосского, «Свет во тьме» Франка и др.) не только «запоздали» в плане их исторической актуальности, но и содержали в себе уже значительный элемент этической теономии. В начале же XX в. в России еще сохранялся шанс создания теории этического социализма, способной стать программой действия различных политических сил: от леворадикальных, марксистских, до религиозно-консервативных. Для этого были все предпосылки и основания: 1) духовная и идеологическая потребность общества в этике кантовского типа с ее нравственной автономией и императивностью; 2) наличие крупных философских сил внутри самого марксистского движения, готовых и способных к этическому обновлению марксистской философии; 3) существование самостоятельной философско-этической традиции, характерным выражением которой стала нравственная философия В.С. Соловьева.

Почему же в таком случае не был до конца выдержан курс на этический идеализм? Ведь уже сборник «Вехи», вышедший в 1909 г., во многом переориентируется с этической на религиозную проблематику, тогда как этический вакуум в России продолжают заполнять переводные издания эклектического типа, претендующие на новое учение о нравственности (см., например, книгу австрийского экономиста и теоретика анархизма А. Менгера «Новое учение о нравственности», которая с 1905-го по 1907 г. выдержала 10 изданий).

В подмене этической задачи задачей религиозной большую роль сыграло движение «Новое религиозное сознание», возглавляемое Д.С. Мережковским и В.В. Розановым. Именно это движение, создавая различные религиозно-философские общества и объединения, во многом перекрыло путь институциализации принципов этического идеализма. Религиозно-политический экстремизм такого рода обществ (например, Христианского братства борьбы, основанного в 1905 г.) приводил ко все большему размежеванию как с официальной моральной идеологией самодержавия, так и с оппозиционными ей программами социально-этического переустройства общества (прежде всего с марксизмом). Доктрина этического идеализма могла бы стать консолидирующей общественной силой, опосредующей переход от «тоталитарной» этики к демократическим принципам морали, основанным на идеях свободы личности и автономии нравственного закона. Ориентация же на религиозное сознание объективно способствовала конфронтации духовных и политических сил общества начала XX в.

Существенная роль в деэтизации духовной ситуации в России принадлежит лично Мережковскому. Характеризуя деятелей русского ренессанса, Бердяев отмечал, в частности, что именно «с Мережковским исчезает из русской литературы ее необыкновенное правдолюбие и моральный пафос», что у «Мережковского нельзя уже найти русской сострадательности и жалостливости, которые оказались отнесенными целиком к буддизму»[1]. Эта «нечувствительность» Мережковского к этической идее в значительной степени обусловила общую тенденцию «Нового религиозного сознания», которую Бердяев охарактеризовал как «эстетический аморализм» и обратной стороной которой оказалась провокативная религиозная революционность. По словам председателя Петербургского религиозно-философского общества А.В. Карташева, литературная репутация Мережковского окрашивала РФО «в тона какого-то внецерковного религиозного революционизма, сопутствующего революционизму политическому»[2].

Религиозный социализм все более вытеснял из общественного сознания дух этического идеализма. Парадоксально, но на волне этического идеализма в России было создано всего одно этическое общество под председательством первого профессионального специалиста в области древнерусской философии М.В. Безобразовой (Санкт-Петербург, 1910).

Одновременно с этим происходит и внутренняя православно-христианская эволюция этического идеализма. Лидером этого направления явился Булгаков. Мы уже отмечали его склонность к религиозному обоснованию этики, к сведению им этических проблем к проблемам религиозным. По мнению Булгакова, сама постановка важнейших вопросов жизни и духа: об истине, добре и зле, о нравственности и идеалах, о свободе воли, о смысле жизни и т.д. — естественно трансформируется в «универсальную религиозную проблему». После революции 1905 г. Булгаков постепенно эволюционирует от этического социализма (представляющего собой один из вариантов этического обновления марксизма), к социализму христианскому. Идею христианского социализма он пытается закрепить в создании Союза христианской политики (1906). В 1907 г. Булгаков избирается депутатом во II Государственную думу в качестве беспартийного «христианского социалиста». Однако в этот период христианский социализм Булгакова глубоко пронизан этическим духом: «...социализм есть лишь средство для осуществления требований христианской этики»[3]. О том, что в творчестве Булгакова все еще сильны этикоцентристские мотивы, свидетельствует замысел второй части «Философии хозяйства», которая была объявлена издательством

[1] *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 135.
[2] См.: Православная мысль. Париж, 1951. Вып. 8. С. 53.
[3] *Булгаков С.Н.* Два града: В 2 т. М.. 1911. Т. 2. С. 35.

«Путь» под названием: «Оправдание хозяйства (этика и эсхатология)». Однако в ходе работы этот замысел претерпел принципиальные изменения, в результате чего в 1917 г. вышла книга «Свет невечерний», окончательно отвергнувшая идею автономной этики («автономная этика есть... прямое глумление над добром»).

Что же касается главных провозвестников этического идеализма — Струве и Бердяева, — то их этическое начинание не нашло своего завершения. Струве почти целиком уходит в философию политической борьбы, и лишь Бердяев, до конца преданный идее нравственной свободы, остался привержен принципу этической автономии. Это позволило ему избежать соблазна и эстетического аморализма, и христианского социализма. «Моя революционность была скорее этическая, чем социальная»[1], — отмечал он в «Самопознании». Однако возможность институциального воплощения «этической революционности» так и не была реализована.

Религиозная этика начала века: супраморализм Н.Ф. Федорова, этика веры Л. Шестова

Религиозная этика представляет собой особое направление в развитии русской этической мысли, отличающееся как от православно-христианского учения о нравственности (особенно в его «школьном» варианте нравственного богословия), так и от трансцендентно-метафизических моральных доктрин, исходящих из предпосылки этической автономии. В этом смысле, например, нравственная философия В.С. Соловьева не может быть отнесена к религиозной этике, поскольку в своей окончательной версии («Оправдание добра») отвергает «одностороннюю зависимость этики от положительной религии». Напротив, «теургическая этика» Г. Гурвича или «теономная этика любви» Н.О. Лосского, исходящие из предпосылки органической связи этики и религии, представляют собой типичные образцы собственно религиозной этики[2]. Религиозно-этическая тема получила особенно сильное звучание в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого. Однако свое систематическое обоснование и оформление она обрела только в конце XIX — начале XX в. в учениях Н.Ф. Федорова и Л. Шестова. Религиозная этика начала века характеризуется своеобразным нравственно-религиозным космологизмом, направленным на разрешение проблемы смерти (Федоров), и переоценкой рационально-философских оснований этики на почве веры (Шестов). Позднее к этой проблематике прибавляются темы «эсхатологии мо-

[1] *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). С. 121.

[2] Грань между собственно религиозной этикой и этикой трансцендентно-философского типа весьма тонка и размыта. Тем не менее разграничение этих двух направлений позволяет зафиксировать различие между философско-этической автономией и теономией морали.

рали» (Бердяев), «этики богочеловечества» (Булгаков), «этико-антропологической теодицеи» (Франк) и др.

Супраморализм Н.Ф. Федорова. «Супраморализм, или всеобщий синтез» — программная работа Н.Ф. Федорова (1828—1903), написанная в 1902 г. и вошедшая в первый том «Философии общего дела». В ней автор пытается обосновать «научно-философское» название своего учения (супраморализм) и изложить его в краткой и вместе с тем систематической форме. Уже само название подчеркивает нравственный смысл и этическое содержание религиозной философии «русского космиста». Супраморализм, согласно Федорову, есть «долг к отцам-предкам», «воскрешение отцов» как самая высшая, безусловно всеобщая и естественная нравственность. При этом супраморализм не просто высшая христианская нравственность, но само христианство, в котором «вся догматика стала этикой», неразрывно связанной с наукой и эстетикой, которые, в свою очередь, «должны стать орудиями этики». В целом же Федоров возводит свое учение к завершающей заповеди Нагорной проповеди Христа: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец Ваш небесный» (Мф. 5, 48), усматривая в этих словах призыв к тому, «чтобы воссозданием и воскрешением быть подобными самому Творцу».

«Супраморализм» излагается Федоровым в своеобразной форме «пасхальных» (т.е. возвращающих к жизни) вопросов, обращенных ко всем живущим и обнимающих собой все многообразие проблем современной жизни. Философ разбивает свое учение на 12 вопросов, используя христианскую символику данного числа. Каждый из вопросов обозначает противоположность моралиста и супраморализма, т.е. двух способов бытия человека, двух путей развития человечества: цивилизации «истребления и разъединения» и «проекта будущего воскрешения и объединения всех живущих». Центральными оказываются при этом два вопроса: 1) вопрос о двух образах жизни: «социальном», ориентированном на всеобщее счастье и всеобщее обогащение, и «естественном», ориентированном на всеобщее возвращение жизни и всеобщее спасение; и 2) вопрос о двух волях: воле к рождению и к отрицанию рождения (аскетизм) — жизнь только для себя (эгоизм) и жизнь только для других (альтруизм) — и воле к воскрешению (жизнь со всеми живущими для воскрешения всех умерших). Наряду с этим Федоров ставит также вопросы о *двух разумах*: теоретическо-созерцательном и духовно-практическом, объединяющем всех во всеобщем познании и управлении неразумными силами природы; о *двух науках*: сословно-кабинетной, технократическо-прикладной и «истинной», основанной на опыте всеобщей регуляции природы, способствующей возвращению к жизни прошлых поколений; *о двух искусствах*: творении мертвых подобий и воссоздании всеобщим трудом всего прошедшего и др. По мысли Федорова, «пасхальный» вопрос

должен выявить абсолютный приоритет ценности жизни над всеми другими ценностями. В этом смысле супраморализм призван обосновать и оправдать идею «положительного» добра, упраздняющую моралистическую противопоставленность добра и зла. Федоров полагает, что традиционное понимание и оправдание добра (как оно дается, например, в учениях Толстого и Соловьева) есть всего лишь осуждение порока и отрицание зла. Даже если будут исполнены все моральные заповеди, то человечество в лучшем случае избавится от зла, но отнюдь не сотворит добра. Тогда «можно будет сказать, что не есть добро, в чем нет добра, но нельзя будет сказать, что оно есть, в чем состоит добро». Но даже на основании «отрицательного» добра можно увидеть ту высшую ценность, которая остается единой и неизменной при условии исполнения всех заповедей, устраняющих зло: если не будет убийства, то, значит, никто не будет *отнимать жизнь*; если не будет воровства, никто не будет отнимать *средства к жизни* и т.д. Следовательно, и отрицательным путем можно прийти к определению, что *добро есть жизнь*. Но если в отрицательном смысле добро скорее есть «не отнятие» жизни, то в положительном — оно есть сохранение и возвращение жизни. Так Федоров приходит к окончательной формуле своего учения, выраженного в этических категориях: «Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим. Добро состоит в воскресении умерших и бессмертии живущих». Критерий «положительного» добра, с которым во многом оказались созвучны идеи «сверхдобра» Бердяева, «еще не бывшего добра» Шестова и «всеединого добра» Карсавина, заключается во всеединстве «воскрешенной жизни», искореняющей зло смерти как причину различения добра и зла.

Экзистенциальная этика веры Л. Шестова. Религиозно-этическое учение Л. Шестова (1866—1938) получило свои очертания уже в одном из первых сочинений — «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» (1900), в котором определился экзистенциальный характер его философских и религиозно-нравственных исканий. По словам Булгакова, «мыслительные установки Шестова сформировались уже в ранних его сочинениях и представляют собой ряд попыток выразить по-новому одну основную тему — апофеоз философской "беспочвенности", что означает не что иное, как философию веры». Критика этического разума, предпринятая Шестовым, и является опытом обоснования морали на почве «философской беспочвенности», или философии веры.

Весьма знаменательным можно считать тот факт, что В.С. Соловьев, познакомившись с рукописью книги Шестова, советовал автору не спешить с публикацией своего сочинения, понимая всю серьезность выразившейся в нем этической контртрадиции. Тем не менее именно при содействии Соловьева книга Шестова была напечатана в 1900 г. в

типографии М.М. Стасюлевича. Неизвестен конкретный отклик Толстого на написанное о нем произведение, тем более в контексте сравнения его «проповеди» с «философией» Ницше. Судя по дневниковым записям Толстого и воспоминаниям его секретаря — В.Ф. Булгакова, сам Толстой не читал эту книгу (хотя она и хранится в Яснополянской библиотеке). Однако известно, что после личной беседы с Шестовым Толстой отозвался о нем как о «литераторе и никак не философе» (Дневники, 2 марта 1910 г.). Эту оценку и можно считать своего рода откликом Толстого на книгу Шестова, который как раз пытался доказать, что Толстой был философом в своих литературных трудах. («"Война и мир" — истинно философское произведение, а Толстой — философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он изображает жизнь со всех наиболее загадочных и таинственных сторон ее»). Собственная же философия Толстого, пытаясь, по словам Шестова, поверить гармонию жизни «алгеброй добра», обнаруживает одномерность и бессилие проповеди.

Здесь Шестов подходит к одной и главных тем своего философствования, ставшей центральной в его зрелых трудах, например в статье «Что такое истина? (об этике и онтологии)» (1927), — теме «подмены» жизни добром, онтологии этикой. Прежде всего он пытается вскрыть истинные мотивы постановки самой проблемы «смысла добра», «оправдания добра», «служения добру». Толстовский опыт эволюции от философии жизни к проповеди добра означает превращение философской проблемы в «личный вопрос», «уложение добра на прокрустово ложе собственной жизни». Однако главная причина «подмены» кроется в другом: в субъективном страхе и бессилии человеческого разума перед загадкой жизни, перед законом необходимости. То, что разум считает себе подвластным, он называет «добром»; вся же неподвластная разуму стихия жизни отвергается им как «зло». Так возникает феномен «этической рационализации бытия». По Шестову, «этическое родилось вместе с разумом»; понятия «разум» и «этика» синонимичны. Неудивительно, что для Шестова все философы в действительности являются этиками; Толстой представляет собой всего лишь крайний и явный случай. Исключение составляют только Плотин, Ницше, Достоевский, Кьеркегор и Гуссерль.

Шестов подчеркивает, что сам феномен «этической рационализации», влекущий за собой подмену жизни добром, возможен только в условиях утраты подлинной самоочевидной веры, когда предметом веры становится всего лишь добро, когда Бог понимается как добро, а добро как Бог. Именно в этой этизации религиозного сознания Шестов усматривает сущностное сходство позиций Толстого и Ницше. Толстовское изречение «Бог есть добро» и слова Ницше «Бог мертв», согласно Шестову, «выражения однозначащие». Однако Ницше не остановился на

«толстовском добре». Его поворот от добра к жизни, от этики к онтологии Шестов определяет как «восстание совести против добра». Совесть, как внутренний голос жизни и преддверие веры, возвращает человеку целостное восприятие жизни, выразившееся у Ницше в amor fati (любви к року). Это позволило немецкому философу признать, что «зло нужно так же, как и добро, что и то и другое является необходимым условием человеческого существования и развития и что солнце может равно всходить и над добрыми, и над злыми». Тем не менее Ницше, по мнению Шестова, не удержался на этой ступени. От проповеди добра через философию жизни он переходит не к этике веры, а к новой проповеди морали «сверхчеловека». Путь веры оказался для него закрытым, и Ницше вновь впал в «соблазн» этического рационализма.

Книга Шестова заканчивается программными словами: «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога». Шестов вовсе не отрекается от этики, но ставит перед собой задачу оправдать этику в рамках философии веры, создать этику, в основе которой лежала бы не свобода выбора между добром и злом, а «свобода к добру», определяющая конечное торжество и победу добра над жизнью. Шестовская этика веры призвана непостижимым божественным участием упразднить «бывшее зло» («страдания Иова», «смерть Сократа», «предательство Иуды» и т.п.), превратив его сверхрациональным, абсурдным образом в еще «не бывшее добро». В этом смысле этика Шестова может быть окончательно определена как «оправдание только верою еще не бывшего добра».

Религиозная этика права

Религиозная этика права в лице таких своих представителей, как П.И. Новгородцев, Е.Н. Трубецкой, А.С. Ященко, Е.В. Спекторский и др., пыталась синтезировать религию, право и нравственность. Характеризуя своеобразные элементы русской философии права, Новгородцев отмечал, что «в основе своей они представляют не что иное, как совершенное признание и утверждение основ христианской религии» [Новгородцев. С. 217]. «Поскольку Закон Божий, закон любви, есть высшая норма для всех жизненных отношений, — подчеркивал он, — то право и государство должны черпать свой дух из этой высшей заповеди» [Там же. С. 216].

Наряду с обоснованием религиозных корней права философия права начала века существенно углубила и конкретизировала проблему соотношения права и нравственности, придав ей метафизическую основательность, социальную и психологическую конкретность. Теоретический потенциал исследования нравственности, столь характерный для этико-правовых учений второй половины XIX в., был дополнен высоким философским уровнем, а также конкретным социально-психологическим ана-

лизом нравственности. Особая заслуга в разработке этики права принадлежит П.И. Новгородцеву (1866—1924), основоположнику отечественной школы естественного права. В работах «Право и нравственность» (1899), «Нравственная проблема в философии Канта» (1901), «Мораль и познание» (1902), «Нравственный идеализм в философии права» (1902) и др. он развивает идею «самостоятельности этического начала» и «самоочевидной абсолютности» нравственного сознания. Новгородцев переосмысляет естественное право в этическом ключе, определяя его как «совокупность нравственных представлений о праве» и как «идеальное построение будущего и нравственный критерий для оценки, существующий независимо от фактических условий правообразования». В целом концепция Новгородцева сводится к идее осуществления кантовского нравственного закона в социальной жизни, возможности его сопряжения с исторической действительностью. Перспектива такого осуществления мыслится в форме правового идеала, воплощающего в себе высшее устремление нравственного сознания. Проблема осуществления нравственного закона в социальной жизни подводит Новгородцева к задаче синтеза сущего и должного, нравственного абсолюта и социальной нормы. В своих последующих работах «Кризис современного правосознания» (1909) и «Об общественном идеале» (1917) Новгородцев развивает философию автономной личности, провозглашая «веру в человеческое действие и нравственное долженствование» как последнюю опору духовности.

Существенное значение для развития этической науки имел сравнительный анализ правовой и нравственной психики, проведенный Л.И. Петражицким (1867—1931), основателем психологической школы права. В своих работах «О мотивах человеческих поступков, в особенности об этических мотивах и их разновидностях» (1904), «Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология» (1905) и в особенности двухтомной «Теории права и государства в связи с теорией нравственности» (1907) Петражицкий предпринимает попытку исследования специфики нравственных и правовых явлений с точки зрения эмоциональных реакций, вызываемых исполнением или неисполнением правовых и нравственных требований. Он исходит из той предпосылки, что специфическая природа явлений права и нравственности коренится не в области рационального, а в области эмоционального. Основное различие между правовой и нравственной психикой Петражицкий связывает с коренным различием функций права и нравственности. Если в области нравственной психики решающее значение имеет императивная функция, суть которой в сознании своей обязанности, долга, то в области правовой психики доминирующее значение имеет функция атрибутивная, выражающая сознание своего права. Это и определяет в конечном счете своеобразие правовых и нравственных эмоциональных

реакций на те или иные поступки. Так, в области нравственной психики в случае исполнения нравственного долга возникают каритативные, благожелательные и благодарственные эмоции; в случае же его неисполнения — нет оснований для злостно-мстительных реакций, которые обычно возбуждаются сознанием причинения ущерба в сфере правовых отношений. Напротив, в области правовой психики в случае исполнения обязанности нет оснований для проявления каритативных и благодарственных реакций, а в случае неисполнения вступает в действие «одиозно-репрессивная тенденция правовой психики». Этико-правовые изыскания Петражицкого ознаменовали собой существенный прорыв в область изучения психологических механизмов нравственности, заложив основы конкретно-эмоционального метода исследования нравственных явлений.

Вершина философского анализа нравственности в рамках этико-правового направления — концепция «нравственного оправдания права», выдвинутая Е.Н. Трубецким (1863—1920) в работе «Энциклопедия права» (1908). «Правовые институты, — утверждает Трубецкой, — должны служить нравственным целям, а право должно быть подчинено интересам добра и только в нем может найти свое оправдание». Предпринимаемое Трубецким «нравственное оправдание права» потребовало от него обоснования объективности и всеобщности нравственного закона добра. В главе «Нравственность и эволюция», относящейся к лучшим страницам русской этической мысли, автор, основываясь на обширном, убедительно подобранном историческом материале, показывает, что закон добра фактически означает «принцип всеобщей человеческой солидарности», проявляемый на всех ступенях нравственной эволюции человечества. Трубецкой анализирует «вечный закон добра» в неразрывном единстве с конкретными условиями, при которых человек руководствуется этим законом. «В нравственности, — подчеркивает он, — необходимо различать два элемента: 1) вечный закон добра, коим должна определяться конечная цель нашей деятельности, и 2) ряд конкретных задач-целей — подвижных, изменчивых, которые обусловливаются, с одной стороны, вечными требованиями добра, а с другой — меняющимися особенностями той конкретной среды, в которой мы должны осуществлять добро». Тем самым Трубецкой вплотную подходит к идее синтеза этического идеализма и этического эволюционизма, подготовив почву для «метафизической реформы» эмпиризма в этике, полагая, что тезис идеализма, утверждающего существование вечного закона добра, вполне может быть согласован с тезисом эволюционизма, утверждающего, что человеческие понятия о добре носят изменчивый исторический характер. Этика права, развиваемая Трубецким, выступает в качестве предметной и методологической базы для интеграции противоположных этических направлений, в частности позитивизма и идеализма.

Оригинальное место в рамках «религиозной этики права» занимает «синтетическая теория права и государства» А.С. Ященко, позволяющая установить определенное соотношение между правом, нравственностью и религией. Суть этого соотношения Ященко выражает в следующей формуле: «Добро основывается на анализе человеческой природы и на мистическом акте религиозной веры. Право же оправдывается оправданием добра, так как оно есть лишь осуществление добра, одна из ступеней его реализации, как нравственность есть живое воплощение религии»[1].

Синтетическое обоснование нравственности, согласно Ященко, должно опираться также на равновесие и гармонию трех сил: государство, которое является как бы воплощенным правом; гражданское (или, по терминологии В.С. Соловьева, «нормальное общество»), воплощающее нравственный закон; и Церковь, выражающую высший религиозный интерес. В этой гармонии проявляется единство трех начал общественной жизни: права, нравственности и религии.

Идея синтеза права, нравственности и религии как необходимой предпосылки гетерономно-синтетического построения этики развивается Ященко в контексте теократического идеала Соловьева. Ященко солидарен с Соловьевым в том, что задача государства связана с заповедью милосердия: «помогать слабым, защищать угнетенных, благотворить неимущим, распространяя на земле благодатное действие Божие».

Государство, имеющее религиозное основание, должно служить не природному порядку, сводящемуся к взаимному ограничению людей, но порядку нравственному, основывающемуся на взаимной солидарности или единодушии. В связи с этим государство перестает быть лишь *юридическим* лицом и приобретает не только относительный, формально-юридический, но и *абсолютный религиозно-нравственный* статус. Ященко подчеркивает, что государство есть лишь *внешнее равновесие*. Высший же идеал заключается в свободной, внутренней, нравственной взаимности живых сил общества. Развивая мысли Соловьева о природе «нормального общества», он отмечает, что в этом обществе существуют рядом и воздействуют друг с другом три основные общественные сферы: экономическое производство, государственное управление и церковная общинность.

Экономика, преследующая цель материального благосостояния людей, нуждается в целесообразном политическом устройстве, т.е. в гражданском союзе или государстве. В свою очередь, государство призвано осуществлять в человеческой жизни право, т.е. разграничивать свободу, разграниченную равенством. Однако этим достигается

[1] *Ященко А.С.* Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 105.

лишь формальное, или отрицательное, условие для «нормального общества». Правовой порядок, реализуемый государством, признает свободу лиц, но не дает для их свободной деятельности общей цели, в силу чего нравственный идеал, идеал свободной общинности, т.е. положительного равновесия и внутреннего единства между общественным и личным элементом, не находит своего основания в правовых и гражданских отношениях. Хотя здесь и проявляется определенное равновесие личного и общественного начал в виде юридического равенства, в силу которого все равны перед законом, но это равновесие носит чисто внешний и формальный характер.

Свое реальное содержание нравственный идеал свободной общинности получает только в том свободном единении людей, которое определяется безусловным, или божественным, началом, воплощаемым в Церкви.

Таким образом, в синтетически-гетерономном обосновании нравственности церковь и государство должны существовать в некотором внутреннем отношении, или синтезе, причем сам характер этого отношения таков, что государство должно находиться в отношении свободного подчинения. Мерилом власти лиц как в церкви, так и в государстве является степень их нравственного достоинства.

Синтетический способ обоснования нравственности означает, что нравственность прежде всего организуется в Церкви, которая является *организованным благочестием*. Но необходимо деятельное проявление этого последнего, и это дается в государстве, которое является *организованной жалостью* и гарантом права; право же есть осуществление *минимума нравственности*, поэтому между государством и Церковью устанавливается тесная взаимосвязь. Таким образом, опираясь на определение Соловьева, Ященко устанавливает четкие соотношения между правом, религией и нравственностью на основе понимания государства как «организованной жалости», а Церкви как «организованного благочестия».

В этом соотношении, с одной стороны, достигается синтез нравственности на основе ее тесного взаимодействия с государством и Церковью, а с другой — сама нравственность оказывается связующим звеном между Церковью и государством, религией и правом. В связи с этим Ященко подчеркивает, что христианство требует от нас не ограничения полновластности государства, а реального признания того начала, которое может дать государству действительную полноту его значения: его солидарность с Церковью на основе нравственного идеала. Это есть то, что Соловьев обозначил как «безусловное начало правды». Именно осуществление принципа правды обосновывает и оправдывает власть; любое притязание на власть должно получить нравственную санкцию. «Власть политическая основывается не на

преходящей воле человеческой, а на Божественном принципе нравственного совершенствования», — подчеркивает Ященко[1].

Вследствие этого императив абсолютного добра наполняется реальным общественным содержанием: религиозное начало нравственности преобразуется в Божественный принцип нравственного совершенства, определяя характер и статус государственной власти. Этим достигается полная гармония и синтез основных начал общественной жизни — нравственности, права и религии.

Пореволюционный этический идеализм в России (1918–1922)

В первые пореволюционные годы в России продолжали действовать религиозно-философские объединения[2] и издаваться религиозно-философская литература, в которой развивалась традиция этического идеализма. Наиболее значительным достижением этого периода в области этики можно считать сборник статей о русской революции «Из глубины» (1918), «Смысл жизни» Е.Н. Трубецкого (1918), «Этика» Э.Л. Радлова (1921) и «О добре и зле» Л.П. Карсавина (1922).

Сборник «Из глубины», продолживший традицию «Вех», объединил идейные позиции таких авторов, как С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.И. Новгородцев, П.Б. Струве, С.Л. Франк и др. Эти известные философы исходили из установки, что «положительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания» и что разрыв этой коренной связи есть ни с чем не сравнимое духовно-нравственное крушение, постигшее русское общество. Открывала сборник программная статья С.А. Аскольдова (Алексеева) «Религиозный смысл русской революции». Корни русской революции Аскольдов усматривает в особом складе русской души. Всякая душа, согласно Аскольдову, состоит из трех начал: святого, человеческого и звериного. Гармоничное сочетание этих начал определяет в целом уровень духовной культуры того или иного народа. Русская душа отличается своеобразным симбиозом святого и звериного. Ее человеческое, гуманистическое начало оказалось неразвитым. По словам Аскольдова, «русский человек, сочетавший в себе зверя и святого, по преимуществу, оставался гуманистически некультурен на всех ступенях своего развития». Революция стала следствием этой контрастности русской души и породила три вида зла, заключающихся в нарушении каждым из трех начал русской души своей нормальной функции в связи с ос-

---

[1] *Ященко А.С.* Указ. соч. С. 49–50.

[2] Например, «Вольная академия духовной культуры», «Вольное содружество духовных течений», «Братство святой Софии», Русское антропософское общество и др. Устав общества «Вольной академии духовной культуры», инициатором образования которого был Н.А. Бердяев, ставил своей задачей «изучение духовной культуры во всех ее проявлениях и формах, в том числе и в области этической мысли».

тальными. Первое зло проявилось «в обособленности святого начала от человеческого», в злоупотреблении религиозной свободой от требований гуманистической и гражданской этики. Второе зло обнаружилось в изолированном выступлении гуманистического начала в качестве самодовлеющей и самодостаточной инстанции. Наконец, третье зло — злоба природного зверя, натравленного и на святое, и на человеческое. Однако в русской революции, по мысли Аскольдова, есть и свой положительный смысл. Для осуществления религиозного смысла истории необходимо «внутренним деятельным усилием развязать сложное сплетение добра и зла. Надо сделать их взаимно свободными для того, чтобы от зла можно было радикально и окончательно отречься. Русская революция учит этому развязыванию и отречению»[1].

Проблема добра и зла оказалась также в центре нравственных исканий Л.П. Карсавина (1882—1952); однако он рассматривает ее не с культурно-этнологической, а с метафизической точки зрения. Карсавинская метафизика добра и зла явилась последним всплеском русской этической мысли перед ее расколом и разрывом традиций. Отсюда тот пафос «всеединства добра», которым пронизаны этические построения Карсавина. Нравственная тема занимала одно из ключевых мест в его «метафизике всеединства». Сама по себе нравственность, по мысли Карсавина, фиксирует и выражает момент разъединения твари с Творцом, представляя собой своего рода «индивидуализацию всеединства». Эту мысль философ с неизменной последовательностью развивал во многих своих работах, и в особенности таких, как «Saligia», «О свободе», «О началах», «О личности». Но только в объемной статье «О добре и зле» (1922) он дал законченный очерк своей этики.

Свое исследование Карсавин начинает с установления «основной апории этики», суть которой в противоречии между субъективным и объективным добром. С одной стороны, добро есть то, что я «одобряю» и признаю таковым в качестве добра. Но, с другой стороны, добро есть и нечто объективное, вынуждающее меня признать его в качестве образца, идеала добра. Карсавин анализирует различные варианты решения этой антиномии и приходит к выводу, что снятие противоречия возможно только признанием того, что добро всеедино по своей природе. «Высшее одобряющее начало, которое есть я сам и в то же время есть не я, а нечто, меня самого одобряющее и потому высшее, является необходимым условием существования добра и содержит в себе всяческое добро. Оно — всеединое добро» [Карсавин. 1994. С. 253]. Отсюда Карсавин приходит к мысли, что «я» есть «несовершенная индивидуализация всеединого добра».

---

[1] *Аскольдов С.А.* Религиозный смысл русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 247.

Благодаря этому снимается противоречие между добром объективным и субъективным, абсолютным и относительным, лежащее в основе классической сократовско-аристотелевской традиции этики и определяющее сам предмет этики, обособленность последней в системе философских знаний. Идея всеединого добра вновь интегрирует этику в метафизику. Там, где нет противоречия между абсолютным и относительным, объективным и субъективным добром, стирается различие и между добром и злом (что и происходит в дальнейшем у Карсавина), там нет и этики как абстрактной теории морали. Не случайно, что всеединое добро, по Карсавину, не отвлеченно, а конкретно в его индивидуализации и символах («Высшее выражение добра — не норма, а Иисус Христос»). Поэтому в строгом смысле слова у Карсавина, собственно, и нет этики как таковой. Его учение о добре и зле является органическим моментом его метафизической системы.

От идеи всеединого добра Карсавин приходит к положению о тождестве бытия и добра: «Всеединое добро не что иное, как всеединое бытие; всеединое бытие не что иное, как всеединое добро». В свете тождества бытия и добра Карсавин рассматривает проблему соотношения добра и зла. Стержнем нравственной философии, полагает он, следует считать не принцип различения добра и зла, а принцип всеединства добра: познавший зло как отличное от добра бытие потерял умение отличать добро от зла и самого добра больше не видит. Для существования и опознания добра нет никакой необходимости во зле как в чем-то ином, добру противостоящем и его отрицающем. Не злом определяется добро, так же как не ложью истина и не небытием бытие.

Но как добро может быть добром без противостояния иному? — спрашивает Карсавин. Это возможно благодаря тому, что добро определяет себя через самостановление как «еще не» и «уже не» добро. В ограниченном материальном мире это становление, будучи и само умаленным, может давать самые разные, в том числе и ничтожно малые, степени добра, которые мы в своем несовершенстве расцениваем как «зло». В этой части своего исследования Карсавин опирается на авторитет отца церкви Григория Нисского, учившего, что «зло есть лишение добра». Развивая эту традицию, Карсавин делает вывод, что зло есть «недостаток бытия или добра», что «зло — ничто, ибо недостаток, отсутствие, лишенность не может считаться бытием». Поэтому и конкретное, житейское зло является только недостаточным добром, обнаруживающим свою недостаточность через противопоставление полноте бытия. Конкретное зло при ближайшем рассмотрении «разлагается» на нечто сущее, а потому и доброе (в силу тождества бытия и добра) и на ограниченность, неполноту, недостаточность выраженного в этом сущем всеединого добра. Так, страдание, как форма зла, есть, по Карсавину, «неполнота самоотдачи и самоутверждения».

В заключение своего очерка Карсавин закономерно приходит к мысли о бессмысленности самой идеи «борьбы со злом». «Борьба со злом» еще более бессмысленна, чем борьба с «ветряными мельницами», ибо последние все-таки существуют, зла же нет совсем. Поэтому «борьба со злом» может заключаться только в «напряжении воли к добру, в росте причастия к бытию». Не обращаясь непосредственно к традиции непротивления злу насилием (и даже не упоминая нигде имени Л.Н. Толстого), Карсавин самостоятельно приходит к оригинальному варианту «метафизики непротивления», венчая тем самым религиозно-философскую традицию русской этики.

«Диалогическая» этика М.М. Бахтина

Нравственные искания М.М. Бахтина (1895—1975) занимают одно из ведущих мест в истории русской этической мысли. Замысел Бахтина — разработать нравственную философию, которая непосредственно бы фиксировала первичную реальность поступка как целостную форму нравственного бытия, — практически не имеет аналогов не только в отечественной, но и в мировой этической традиции. Возможно, в определенной степени этот замысел перекликается с экзистенциальной этикой жизни Л. Шестова, его критикой этического рационализма, убивающего живую целостность нравственного бытия. Однако в своем отвержении философской этики и моральной теории Бахтин более последователен и позитивен, чем Шестов. Бросая вызов этике как фетишистской форме монологического сознания, Бахтин стремится поставить на ее место реально-диалогическую философию поступка. Свой проект создания новой диалогической теории нравственного бытия он пытается реализовать прежде всего в ранних работах: «К философии поступка» (ок. 1921; первая публикация —1986 г.), «Автор и герой в эстетической деятельности» (ок. 1922—1923; первая публикация — 1979 г.) и «Проблемы творчества Достоевского» (1929). Исток и предпосылка нравственной философии Бахтина — воссоздание единственно реального бытия: *события — поступка,* образцом которого может считаться событие жизни и смерти Христа, данное во всей полноте свершения как абсолютно подлинная реальность нравственного деяния. Согласно Бахтину, мир, где совершилось событие жизни и смерти Христа, принципиально неопределим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни в образах эстетической интуиции. Каждый из этих путей ведет к утрате истинного факта нравственного свершения и подмене его абстрактными категориями или эстетическими образами. В результате реальный поступок оказывается расколотым на «объективное смысловое содержание» и «субъективный процесс свершения». Все это свидетельствует о непреодолимой сложности воссоздания первичной реальности события-поступка традиционными монологическими средствами. Бахтин

ставит перед философией поступка принципиально новаторскую задачу: нравственная философия должна описать «архитектонику действительного мира поступка», дать не отвлеченную схему, а «конкретный план мира единого и единственного поступка, основные и конкретные моменты его построения и их взаимное расположение. Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектонических точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические и социальные) и, наконец, религиозные. Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой, и я-для-другого» [Бахтин. С. 122].

Общий замысел нравственной философии Бахтина предполагал несколько этапов исследования. На первом этапе рассматривались основные моменты архитектоники действительного мира, «не мыслимого, а переживаемого», что нашло свое выражение в работе «К философии поступка». Второй был посвящен эстетическому деянию как поступку и этике художественного творчества, что получило свое воплощение в таких работах, как «Автор и герой в эстетической деятельности», «Проблемы творчества Достоевского» и др. Третий и четвертый этапы исследования отводились этике политики и религии; однако эти части общего замысла остались нереализованными. В наибольшей степени Бахтину удалось разработать «эстетическую часть» нравственной философии. Это было продиктовано тем, что эстетическое событие, по Бахтину, не будучи прямым аналогом события бытия, несет в себе, тем не менее, существенные черты сходства с ним в силу изначальной двойственности эстетического сознания. В результате проведенного анализа Бахтин пришел к выводу о «монологическом перерождении» эстетической культуры, выразившемся в таких явлениях, как «кризис автора» и «бунт героя», что повлекло за собой разложение устойчивых границ между эстетической реальностью и жизненной реальностью поступка. Проникновение монологических тенденций в художественное творчество привело к смешению эстетического бытия с этическим и в конечном счете к эстетизации первичной реальности нравственного бытия.

В качестве реального противовеса монологической тенденции эстетической культуры Бахтин рассматривает художественное творчество Достоевского, который преодолевает «кризис автора» и «бунт героя», отказываясь от авторской функции завершения героя, наделяя героя правами полнокровной личности и предоставляя ему возможность вступить в живой диалог с другими героями и самим собой. В результате образуется реальное пространство для нравственного бытия, воспроизво-

дящего изначальную реальность события – поступка. Эстетическое новаторство Достоевского Бахтин обозначает понятием «художественной полифонии». В полифоническом романе автор как бы не имеет своего голоса; он постоянно пребывает в живом диалоге с героями, максимально приближаясь к диалогической структуре нравственного бытия.

«Космическая» этика К.Э. Циолковского

Этическое учение К.Э. Циолковского (1857—1935) представляет собой своеобразную разновидность позитивизма космологического типа, граничащего с натуралистическим мистицизмом, замаскированным под научную фантастику. В своих этических произведениях «Любовь к самому себе, или Истинное себялюбие» (1928), «Этика, или Естественные основы нравственности» (1929) и особенно «Научная этика» (1930) Циолковский предпринимает «космическое оправдание» нравственных ценностей (в том числе гедонизма, утилитаризма, разумного эгоизма), которые обретают духовный смысл только при условии многообразия разумной жизни во Вселенной. Наиболее последовательно эта идея развивается в «Научной этике», представляющей собой своего рода манифест этики космизма. Само название данной работы символически выражает мировоззрение Циолковского в целом. С одной стороны, этика лежит в основании его гуманистических и естественно-научных представлений: идея блаженства и совершенства жизни во Вселенной является главным стимулом его научно-технического творчества; с другой стороны, Циолковский постоянно подчеркивает научность своих взглядов, опираясь на позитивный универсализм этического знания, коренящийся в естественном стремлении человека к счастью и совершенству.

В целом «Научная этика» основывается не на оккультном опыте и не на философском умозрении, а на *гипотетической логике естественно научного воображения*. В этой связи этическую концепцию Циолковского можно было бы обозначить как «этику космического перфекционизма». Основные положения этой этики сводятся к следующим моментам:

1) во Вселенной господствует совершенная, счастливая жизнь вследствие бесконечного развития разума, достигающего высшего блага;

2) условия достижения высшего блага коренятся в самой природе «нравственного субъекта», каковым является «чувствующий атом», который в ходе бесконечной эволюции «воплощается» в совершенные формы жизни;

3) этика космоса состоит в устранении страданий. В этом должно быть заинтересовано любое разумное существо, т.к. если во Вселенной не будет страданий, то «ни один ее атом не попадет в несовершенный страдальческий организм»;

4) отсюда основным принципом «космической этики» является сознательное распространение совершенных форм жизни во Вселенной путем «гуманного искоренения» несовершенства и страданий (например, через целенаправленный половой отбор).

Парадокс, однако, в том, что земная жизнь полна страданий и мучений. Перефразируя известную мысль Лейбница, можно было бы сказать: «мы живем в лучшей из Вселенной, но в худшем из миров». «Космодицея» Циолковского весьма своеобразна: несовершенство земной жизни есть исключительный случай, допустимый в силу необходимости обновления или пополнения совершенных форм жизни. «Некоторая доля страданий в космосе есть горькая необходимость, ввиду возможности регрессивного развития существ»[1]. Таким образом, по Циолковскому, земная этика страдания есть залог космической этики блаженства, а несовершенство земной жизни — необходимое условие совершенства Вселенной.

Этика «жертвенного действия» А.А. Мейера

А.А. Мейер (1875—1939) принадлежит к числу немногочисленных русских философов (наряду с П.А. Флоренским, Г.Г. Шпетом, Л.П. Карсавиным, А.Ф. Лосевым), которые, оставшись в России, продолжали философское творчество в крайне тяжелых условиях советской действительности. Находясь в заключении в Белбалтлаге (Медвежья Гора), Мейер пишет сочинение «Жертва. Заметки о смысле мистерии» (1933; впервые опубликовано в 1982 г.), в котором развивает оригинальную концепцию «этики жертвенного (символического) действия», представляющего собой универсальную матрицу чистого («нецелесообразного» или «незаинтересованного») морального поведения. Кантовская идея чистого морального мотива преобразуется здесь в идею чистого морального поступка. В своей работе Мейер отмечает, что существует некая, общая для всех религий схема жертвенной мистерии, позволяющая составить определенное представление о сущности мистериального жертвенного действия вообще. Не вызывает сомнения, что Мейер рассматривал современный ему репрессивный государственный строй как тип жертвенной мистерии. Согласно Мейеру, на почве жертвенной мистерии вырастают все формы духовной культуры: искусство, философия, этика, наука. «Единое культовое целое жертвенного таинодействия содержит в себе истоки всех путей, по которым идет наше творчество. Оно содержит в себе их единый синтез, в нем они еще не дифференцированы»[2]. Именно в структуре жертвенной мистерии коренится прототип истинной, «чистой»

[1] *Циолковский К.Э.* Научная этика. Калуга, 1930. С. 38.
[2] *Мейер А.А.* Философские сочинения. Париж, 1982. С. 160.

этики. «Мы должны понять, — замечает философ, — связь между нашей эмпирической моралью (правилами поведения) и чистой этикой, непосредственно исходящей от вечных истин долженствования. Чистая этика, предполагающая, подобно чистому знанию, жертвенную отрешенность от всякого интереса, за исключением интереса к Абсолютному, не служит морали, а, наоборот, требует от нашей прикладной морали служения себе»[1]. Истоком чистоты нравственного мотива и морального поступка является символизм жертвенного действия, выражающий связь абсолютного и относительного. Именно в этом направлении, утверждает Мейер, движется наше творчество в области этики, «раскрывая все полнее и тоньше закон любви, узнанный в опыте встречи с нисходящим в наш мир Абсолютом».

Эсхатологическая этика творчества Н.А. Бердяева

Философское творчество Н.А. Бердяева (1874—1948) имеет ярко выраженную этическую доминанту. В автобиографической книге «Самопознание» он отмечал, что его философия всегда имела этический характер, что «пафос долженствования преобладал в ней над пафосом бытия». Тем не менее единственной систематической работой Бердяева, целиком посвященной вопросам этики, стала книга «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), которую автор считал одним из самых значительных своих произведений, позволяющих судить о его «окончательной философии» и мировоззрении в целом. Значимость данной работы определяется тем, что в ней предпринимается «пересмотр» традиционных этических проблем в свете основополагающих принципов его философии: идеи «несотворенной свободы», объясняющей возникновение зла; идеи объективации, показывающей символико-рационалистический, условно-знаковый характер моральных норм и оценок; идеи творчества как реального привнесения в мир «еще не бывшего в мире добра»; наконец, идей персонализма и эсхатологизма, раскрывающих назначение человека в его конечном устремлении к царству сверхдобра, лежащего по ту сторону различения добра и зла. Все это и обусловило парадоксальность его этического учения, выразившуюся в столкновении традиционной дуалистической морали добра и зла — этики закона и этики живого, индивидуального творчества — этики сверхдобра и красоты.

Осью парадоксальности стал принцип сомнения в изначальности и беспроблемности добра. Отталкиваясь от парадоксальной мысли Н.В. Гоголя — «грусть от того, что не видишь добра в добре», взятой эпиграфом ко всей книге, Бердяев подвергает сомнению доброту самого добра: является ли «добро» добром и не есть ли оно зло? Смысл данного парадокса

[1] *Мейер А.А.* Указ. соч. С. 158.

становится очевидным в связи с проблемой критерия добра и зла, причиной и источником различения и оценки вообще. Откуда берется само различение и может ли быть его критерием добро, если оно само является следствием различения и имеет «греховное» происхождение? Пытаясь объяснить этот парадокс, Бердяев выдвигает мысль, что высший ценностный критерий этики должен иметь сверхэтический характер, лежать по ту сторону добра и зла. Отсюда — основной метафизический вопрос этики: что есть «добро» до (и после) различения добра и зла? Пытаясь найти ответ на этот вопрос, Бердяев приходит к пересмотру самого предмета этики. Этика — не просто кодификация нравственных норм и оценок. Она шире той сферы, которую ей обычно отводят. Она есть учение об источнике и смысле различения и оценки, пронизывающей человеческое сознание в целом и относящейся ко всему миру. Основанием различения, определяющим сам предмет этики, является, согласно Бердяеву, отношение между свободой Бога и свободой человека. Тем самым этические построения ставятся на теолого-антропологическую почву, причем исходным пунктом и предпосылкой этики оказывается проблема теодицеи. Бердяев отвергает традиционный взгляд, согласно которому зло возникает в результате злоупотребления свободой, дарованной человеку Богом. Бог не мог не предвидеть роковых последствий свободы, поэтому его акт человекотворения в лучшем случае был бы трансцендентной игрой. Никакая теодицея невозможна, если исходить из догмата грехопадения как злоупотребления свободой. Единственным аргументом богооправдания может быть только идея «несотворенной свободы», не детерминированной никаким бытием, предшествующей всякому бытию, изначально укорененной в Ничто, из которого Бог творит мир. Согласно Бердяеву, миф о грехопадении свидетельствует о бессилии Творца предотвратить зло, рождающееся из «меонической» свободы. Но именно это бессилие, несовершенство и есть источник творчества, сущность которого «в переходе от небытия к бытию через акт свободы». Творческая сущность человека определяется единством двух начал: «несотворенной» свободы и тварной природы, созданной по образу и подобию Божьему. Творческое призвание человека получает свое высшее выражение в этике творчества, которую Бердяев рассматривает в сравнении с этикой закона и этикой искупления. Этика творчества есть реальное преодоление дуализма добра и зла. Борьба со злом осуществляется здесь не столько пресечением и уничтожением зла, сколько творческим преображением зла в добро. Именно в этом моменте обнаруживается глубинная связь этики творчества Бердяева с этикой непротивления Л.Н. Толстого, которую Бердяев всегда высоко ценил. Однако этика творчества идет гораздо дальше по пути преображения зла в добро. Добро перестает быть для нее конечной целью жизни и бытия. Осуществление добра, включающее в себя претворение зла в добро, есть вместе с тем и упразднение самого добра, ибо в до-

бре важнее всего реализуемая творческая энергия, а не нормативная цель. «Человек осуществляет добро совсем не потому, что он ставит себе целью осуществить добро, а потому, что он заключает в себе творческую энергию добра» [Бердяев. С. 131].

Этика творчества раскрывает свой смысл только в эсхатологической перспективе. Она должна говорить о последних вещах бытия: смерти и бессмертии, аде и рае. Эту завершающую часть своего учения Бердяев считал наиболее важной из того, что он написал. Обосновывая эсхатологизм в этике, Бердяев подчеркивает, что этика творчества должна строиться не в перспективе блага и счастья преходящей жизни, а в перспективе неизбежной смерти и победы над ней, в перспективе воскресения и вечной жизни. Кардинальной проблемой эсхатологической этики творчества Бердяев считает проблему ада и рая, незаслуженно игнорируемую нравственной философией. Категории ада и рая призваны выразить вечное и целостное бытие, лежащее по ту сторону добра и зла. Однако эти понятия оказались подвержены объективации в духе дуализма этики закона как «царство вечного добра» и «царство вечного зла». Переоценивая эти понятия в свете идеи всеобщего спасения как высшей этической истины, Бердяев приходит к выводу, что и «злые», находящиеся в аду, и «добрые», пребывающие в раю, должны быть равно приведены к «сверхдобру», «т.е. введены в Царство, лежащее по ту сторону добра и зла». В конечном счете «этика из учения о добре превращается в учение о сверхдобре, о путях к Царству Божьему» [Там же. С. 249]. Весьма характерно, что Бердяев приходит к пониманию сверхдобра как красоты, обнаруживая тем самым внутреннюю преемственность этики творчества и «этики всеединства» В.С. Соловьева, поставившего перед философией задачу оправдания добра как красоты.

Этика благодати как «сублимация Абсолютного» Б.П. Вышеславцева

Свой основной этический труд «Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и Благодати» (1931) Б.П. Вышеславцев (1877—1954) рассматривал как первый том исследования, посвященного проблеме «преодоления морализма» (морали императива, этики долга и закона) и обоснования новой этики Благодати, призванной соединить в себе христианский платонизм и открытия современного психоанализа. Во втором томе Вышеславцев намеревался продолжить анализ антитезы «закон — благодать» применительно к области политики и права. В конечном счете он ставил перед собой задачу обосновать метаномическую и метаполитическую этику Благодати, исходящую из принципа соборности как сверхправового общения. Однако этому замыслу не суждено было осуществиться. Некоторые темы Вышеславцев затронул в посмертно изданной книге «Вечное в русской философии» (например, вопрос об антиномии власти, гл. V).

Оригинальность авторского замысла заключалась в попытке привить к метафизической традиции этики эмпирические (научные) данные из области экспериментальной психологии, осуществить синтез умозрительной и эмпирической традиций в этике, о чем мечтал Е.Н. Трубецкой, разрабатывая свое этико-правовое учение. И в этом смысле работа Вышеславцева действительно является опытом создания «новой этики», единственным в своем роде в истории русской этической мысли XX в. Свое исследование он начинает с установления антитезы закона и благодати и выяснения сущности и смысла закона как принципа морали и права. Самое ценное в законе, считает Вышеславцев, — это запрет преступления как форма борьбы со злом (не убий, не укради и т.д.). Но именно в этой борьбе закон постоянно терпит поражение. Так Вышеславцев приходит к оценке несостоятельности, бессилия и в конечном счете трагедии закона. О причинах бессилия закона Вышеславцев рассуждает в главе «Сопротивление подсознания и сублимация». Бессилие закона проистекает из «сопротивления плоти» (подсознания). Закон есть только рациональное правило, обращенное к уму, сознательной воле, и не доходящее до иррациональных, бессознательных глубин человеческой психики, где и коренятся мотивы поведения. В силу этого сознательный закон, выраженный в форме запрета, вызывает обратное действие, которое тем сильнее, чем больше усилие воли, желающее исполнить требование закона. Этот процесс подсознательного противодействия закону нашел опытно-экспериментальное подтверждение в исследованиях Нансийской школы психологии (Э. Куэ, Ш. Бодуэн и др.), открывшей в психике человека импульс «обращенного усилия» (loi de l'effort converti), или, в терминологии Вышеславцева, закон иррационального противоборства. Вышеславцев полагает, что именно этот закон лежит в основе классического парадокса этики: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которое не хочу, делаю» (Рим. 7,19).

«В чем же заключается средство к овладению таинственными подсознательными салами души?» — спрашивает Вышеславцев. Очевидно, что подсознание не подчиняется прямому велению. Нужно уметь проникать в него и влиять на него, используя свойства его же собственной природы. Здесь Вышеславцев отдает дань З. Фрейду, открывшему эротическую природу подсознания. Однако Фрейд, по мнению Вышеславцева, перевернул все с ног на голову. Высшие функции души он свел к бессознательным сексуальным влечениям и инстинктам, тогда как истинная природа подсознания заключается в прямо противоположном устремлении: возведении низшего к высшему, Абсолютному. Это и есть принцип истинной сублимации (от лат. sublimo — высоко поднимаю, возношу). Переосмысляя таким образом идею Фрейда, Вышеславцев опирается не столько на К. Юнга и А. Адлера,

сколько на Платона и ап. Павла, полагая, что платоновское учение об Эросе включает в себя все возможные формы сублимации, выражая существенную и несводимую функцию души: стремление к Абсолютному, уходящее в бесконечность, жажду вечной жизни, рождения в красоте и в конечном счете жажду воплощения, преображения и Воскресения, жажду рождения Богочеловека. В этой связи Вышеславцев убедительно интерпретирует христианскую аскетику как этику сублимации, т.е. этику не отрешения от мира, а преображения мира.

Сублимация, по Вышеславцеву, есть как бы восстановление первоначальной божественной формы — «Образа и Подобия Божьего». Приходя отсюда к идее воображения как творческой силы сублимации, обладающей особым даром проникновения в подсознание, он рассматривает воображение как воплощение и преображение, как космическую силу, рождающую образы вещей, и как творческую силу духа, укорененную в подсознании, без которой нет созидания. Сублимация подсознательного эроса при помощи воображения протекает в форме внушения. В главе «Сублимация и внушение» Вышеславцев показывает, что теория внушения есть стремление подчинить «непроизвольно-бессознательные внушения», которые мы пассивно получаем, внушениям «произвольно-сознательным», «свободно избранным». Воля и свобода здесь вовсе не уничтожаются, а, напротив, одерживают победу, но только не прямым усилием, а при помощи обходного движения. Внушение, принимающее вид самовнушения, повелевает подсознанием, повинуясь ему, «подчиняясь его любви к образам и его не любви к императивам».

«Закон иррационального противоборства» может иметь две формы и действовать как бы в двух сферах: существует противоборство плоти и противоборство духа — сила гордого произвола злой воли. В главе «Сопротивление произвола и сублимация свободы» автор рассматривает условия и возможности преображения свободы произвола и гордыни в свободу жертвенного служения и творения добра. В этой части своего исследования Вышеславцев обращается к этическим идеям М. Шелера и Н. Гартмана, переосмысляя их в духе своей теории сублимации. Из учения этих философов следует, что высота ценностей обратно пропорциональна реальной воле к их осуществлению. Тем самым, идеальная иерархия ценностей не может ничего реально детерминировать. «Закон обратного соотношения между силой и высотой ценностей» имеет значение только для несублимированной воли. В сублимированной же этике высшие ценности становятся для человека онтологически сильнейшими, реально детерминируя его поведение.

В заключительной части работы Вышеславцев рассматривает объективное бытие мира ценностей как условие истинной сублимации, устанавливая восходящую к Декарту «аксиому зависимости человеческого "я" от Абсолюта».

Этико-правовой синтез Н.А. Реймерса

Творческая судьба Н.А. Реймерса (1894—1964) сложилась необычно. Он покинул Россию в 1920 г. и, обосновавшись во Франции, получил диплом доктора Парижского университета. Однако на жизнь ему пришлось зарабатывать таксистом, издавая свои труды на те средства, которые оставались от его скромного заработка. По свидетельствам современников, Реймерса отличала чрезвычайная скромность и духовная независимость, не позволявшая ему ни при каких обстоятельствах обращаться за помощью. Философский круг интересов Реймерса необычайно широк. Среди его трудов есть работы по логике, философии истории, философии пола, эстетике, философии права, этике. Особое значение он придавал работам, посвященным «нормативной природе человеческого духа»: «Le concept du Beau» (1930), «Эстетический принцип в истории» (1931), а также труды из области философии и этики права — «Свобода и равенство (Эскиз к системе философии права)» (1932), «Право и мораль. Опыт морфологии нравственного сознания» (1934).

В своей главной работе «Право и мораль. Опыт морфологии нравственного сознания» Реймерс ставит проблему реализации нравственных норм, обосновывая механизм права как единственно адекватную форму осуществления нравственной нормы в жизни, воплощения нравственной идеи. Реймерс показывает, что практическое осуществление нравственной нормы наталкивается на противоречие между ее универсальной формой и автономным содержанием. Выходом из этого противоречия и является право как некий компромисс и синтез формальной универсальности и практической автономии нравственности. Этот этико-правовой синтез характеризуется конкретным ограничением как универсализма, так и автономией нравственной нормы.

Отталкиваясь непосредственно от кантовской идеи морали и права, Реймерс приходит к отличным от Канта выводам. Исследуя основные характеристики нравственности, установленные Кантом: ее *автономность и нормативную универсальность*, Реймерс считает, что при всей их формальной правильности они противоречат друг другу, если мы пытаемся осуществить их на деле. Для доказательства этого тезиса он приводит следующее схематическое построение: допустим, перед нами группа лиц: *A*, *B*, *C*..., каждому из которых соответствует своя идея нравственного долга; содержание этих различных идей обозначим малыми буквами: *a*, *в*, *c*. Теперь представим себе человека *A*, стремящегося практически осуществить имеющуюся у него идею объективно должного — *a*. Здесь возможны два варианта.

1. *A* стремится осуществить имеющееся у него содержание нравственного долга *a* со стороны его безусловной *универсальности*. В этом случае закон должного лишь тогда может получить предельную объ-

ективность и общезначимость, когда остальные лица — *B*, *C*, *D* — будут повиноваться принципу *«а» гетерономно,* в силу того что у каждого из них свое представление об объективно должном — *в*, *с*, *d* и т.д. Таким образом, осуществляя безусловную универсальность нравственного долга, аналогичную всеобщности закона природы, мы нарушаем *автономию* отдельных людей и унижаем их достоинство.

2. Осуществляя собственную норму, *А* стремится дать полный простор автономии других субъектов. В этом случае он должен пренебрегать определенным *содержанием* нормы, вследствие чего ее универсальность окажется под угрозой, так как каждый человек *B*, *C*, *D* будет руководствоваться своей собственной нормой *в*, *с*, *d*. В результате мы имеем полный нравственный релятивизм, ставящий под сомнение возможность объективного воплощения нравственных ценностей.

На основании приведенного сравнения Реймерс выделяет два метода осуществления нравственности, исходящих из приоритета универсальности или автономии, и соответственно два типа нравственного мировоззрения, из которых первое обращает преимущественное внимание на *содержание* нравственной нормы, второе же на *форму* ее осуществления, т.е. на автономность. Первое мировоззрение, нарушая автономию, чревато моральным *деспотизмом;* второе же, лишающее нравственную жизнь общезначимого содержания, чревато моральным *либерализмом и анархизмом.* Однако ни то, ни другое мировоззрение не являются целостным осуществлением нравственной нормы, так как реализуют только одну из ее сторон в ущерб другой. Реймерс задается вопросом о том, нет ли третьего способа осуществления нравственности, который бы примирял эти противоположности и перебрасывал мост между универсальностью и автономией, содержанием и формой моральных требований. Таким способом реального осуществления нравственности и является право.

Реймерс полагает, что оба типа нравственности только оттого не могут осуществить одновременно и в полной мере принципы универсальности и автономии, что стремятся к *абсолютной* полноте их выражения. Право же, в отличие от нравственного сознания, содержит в себе возможность ограниченности, компромисса и определенности. Синтез, лежащий в основе идеи права, предполагает, что каждая из характеристик нравственности как бы отказывается от своей абсолютной полноты в пользу противоположной стороны: вместо абсолютной универсальности нормы мы имеем в этом случае определенный объем или сферу ее применения, а вместо абсолютной автономии — относительную автономию, как бы перемешанную с гетерономией.

Развивая эти положения и обосновывая подробную формулировку идеи правового синтеза, Реймерс разрабатывает *статическую* и *эволюционную* схемы формального синтеза двух видов нравственнос-

ти. Статический вариант синтеза характеризуется двумя моментами: «формальной определенностью права» и «формальной адекватностью права». Суть первого состоит в том, что «характеристика абсолютной универсальности нравственной нормы заменяется в праве его строгой определенностью и ограниченностью» [Реймерс. С. 11]. Момент «адекватности» Реймерс формулирует в следующем положении: «Чем больше данный индивидуум принимает участие в создании правовой нормы, путем вкладывания в нее элементов своей нравственной нормы, тем он автономнее» [Там же].

В эволюционной схеме этико-правового синтеза Реймерс логически выстраивает основные социально-исторические ступени фактического взаимодействия права и нравственности и формы их реального компромисса. Так, характеризуя демократическую ступень, он отмечает, что при выработке реально функционирующей правовой нормы здесь осуществляется определенный «суррогат полной автономности и адекватности, который заключается в следующем: вместо полной адекватности идеям всех участников выработки правовой нормы ее содержание адекватно только интересам большинства из них. Таким образом, трансцендентальный принцип абсолютной полноты нравственной нормы заменяется математическим принципом большинства» [Там же. С. 23]. На высшей ступени социально-исторической эволюции, которую Реймерс именует «Логократией» и отдаленный намек на которую он усматривает в английской политической структуре, право и мораль сливаются в высшем единстве и нравственная идея осуществляется во всей своей адекватности. При этом «право обладает полной автономией нравственной идеи, абсолютной интерсубъективной универсальностью закона природы и в то же время, благодаря своей совершенной адекватности, сполна проникнуто нравственным содержанием в его объективной значимости» [Там же. С. 26].

Богочеловеческая этика С.Н. Булгакова

Богословская трилогия С.Н. Булгакова (1871—1944): «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936) и «Невеста Агнца» (1938) — намечает путь к построению качественно новой «двуприродной и единоипостасной» этики. Особенность данного типа этики заключается в том, что она строится на принципе «двойства воль», соединения двух природ и двух воль в единой ипостаси, лице Богочеловека Иисуса Христа. Характерно, что человек, как одноприродное и одноволевое существо, в нравственном отношении обнаруживает себя раздвоенным, двойственным, это находит свое выражение в известной формуле: «Благое вижу, хвалю — но к дурному влекусь» (Овидий). Богочеловек же, обладающий двойственной природой и двумя волями, оказывается нравственно цельным, единым. Разгадка парадокса кроется в тождестве ипостаси

(личного самосознания) и природы в Боге и неипостизированности человеческой природы как основы амбивалентности человеческой этики. Божественная природа «прозрачна» для ипостаси, т.е. духовного самосознания; в жизни Божества не может быть места никакому «подсознанию» или «сверхсознанию». Напротив, человеческая природа в основном пребывает вне фокуса личного самосознания, вне «я» и потому покрыта мраком «подсознательного» и «бессознательного». Несовпадение природы и ипостаси в человеке, их несоразмерность друг другу и определяют характер человеческой этики, главной чертой которой является ее *эгоистическо-альтруистическая амбивалентность*. Ипостизированность Божественной природы, т.е. абсолютная личная осознанность всего внеположенного, определяет тот факт, что в едином личном Божественном самосознании соединяются все модусы личного начала: «я», «ты», «он», «мы», «вы»; между тем как в личности с неипостизированной природой все модусы, кроме «я», оказываются внеположенными, т.е. пребывают в других личностях. Актуальное самополагание модусов личного начала внутри себя и есть любовь, полностью побеждающая личное обособление. Таким образом, Богочеловеческий принцип этики делает единственно возможным начало самоотвергающей личной любви как основания всех этических добродетелей.

Богочеловеческая этика оказывается для Булгакова не просто метафизической проекцией Божественного Абсолюта на мир человеческих ценностей, но реальным и актуальным прообразом подлинной человеческой морали. Богочеловеческая этика — это потенциальная, глубинная этика человечества, соответствующая изначальной сущности человека, так как человек изначально, до грехопадения, есть Богочеловек, т.е. потенциально обладает двойством природ и воль. «Через свой дух человек является причастным Божественного естества и способен к "обожению". Будучи соединен с человеческой природой и живя ею, человек является не только человеком, но и Богочеловеком в предназначении, в потенции, по своему формальному строению»[1].

Тайна Богочеловечества и Боговоплощения должна во многом раскрыться в свете Богочеловеческой этики, ибо именно в нравственной символике и мотивации жизни проявляется механизм взаимодействия двух воль: Божественной и человеческой. По характеру взаимодействия этих воль, по борьбе мотивов и глубине искушения можно судить о реальном, практическом соотношении Божественной и человеческой природ. В этом смысле Тайна Боговоплощения остается онтологически трансцендентной, но этически имманентной.

Богочеловеческая этика Булгакова представляет собой прежде всего попытку динамической конкретизации Халкидонского догмата

[1] *Прот. Сергий Булгаков.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. М., 2000. Ч. 1. С. 211.

о соединении двух природ — Божеской и человеческой — в единой ипостаси Богочеловека, в их нераздельности, неслиянности, неизменности и непревратности, а также определения VI Вселенского собора о двух энергиях и двух волях во Христе. На место «статического соположения без всякого внутреннего соотношения» (характерного для святоотеческого богословия в целом) Булгаков пытается поставить принцип динамического взаимодействия двух воль и двух природ во Христе, выявив и актуализировав прежде всего характер влияния человеческого естества на Божественное.

Тем самым он закладывает фундамент качественно новой этики, имеющей двуприродную (двуволевую) единоипостасную основу. Эта этика проливает совершенно иной свет на нравственные заповеди, данные Христом в Нагорной проповеди. Центральные из этих заповедей — о любви к врагам и непротивлении злому, — вызывающие непрекращающиеся этико-богословские споры об их фактическом содержании, границах функционирования и возможностях личностной реализации, получают свое полное объяснение именно в рамках двуприродной, единоипостасной этики, при условии трех взаимосвязанных факторов, выражающих динамику взаимодействия Божественной и человеческой воль: 1) Божественного уничижения (кенозиса) или вольного самоограничения через любовь; 2) свободного человеческого подчинения (Сыновнее послушание); и 3) Богочеловеческого согласия.

Теономная этика любви Н.О. Лосского

Этика, как составная часть философской системы Н.О. Лосского (1870–1965), разрабатывалась им в 1930-х гг., в пражский период эмиграции. «Главною задачею моей в это время был переход от теоретической философии к практической. Задумав написать книгу по этике, я решил предпослать ей две книги: "Свобода воли" и "Ценность и бытие"», — писал он в «Воспоминаниях». Главное этическое сочинение Лосского «Условие абсолютного добра. Основы этики» вышло в Париже в 1949 г.

Основной вопрос этики Лосского может быть сформулирован в духе критицизма Канта: как возможна нравственность как единая, объективная, общезначимая система норм поведения и, соответственно, как возможна этика, обосновывающая такую нравственность и устанавливающая единство цели поведения всех существ на основе единой системы ценностей? Ответ на этот вопрос, по мысли Лосского, предполагает обоснование метафизических предпосылок достижения нравственного идеала и онтологических условий, содействующих или препятствующих его достижению. Таким образом, с самого начала своего исследования Лосский провозглашает неразрывность этики и онтологии, блага и бытия.

Первое основное условие абсолютной этики устанавливается аксиологией, которая призвана показать, что бытие имеет ценностный характер и что ценности объективны и общезначимы. Нравственность возможна только на основе интереса к этим ценностям. Даже откровенно эгоистический поступок почти всегда руководится сложным комплексом мотивов, в котором есть хотя бы ничтожная примесь бескорыстного увлечения ценностью самой по себе. Абсолютные ценности — это ценности, которые, безусловно, оправданны сами в себе; они имеют характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта. Высшей ценностью — идеалом абсолютного нравственного совершенства — является абсолютная полнота бытия, достигшая своего осуществления в идее Всереальнейшей Сущности — Бога. Смысл нравственности — в стремлении к абсолютной полноте бытия, к осуществлению Царства Божьего. Кроме абсолютных ценностей существуют и ценности относительные, в которых добро необходимо связано со злом. Однако такие ценности возможны только в «психоматериальном царстве бытия, где деятели относительно изолированы друг от друга своей большей или меньшей эгоистической замкнутостью в себе». В аксиологическом разделе своей этики Лосский опирается на «Этику» Н. Гартмана и «Формализм в этике» М. Шелера.

Второе условие абсолютной этики — свобода воли, предполагающая абсолютность нравственной ответственности. Определяя границы ответственности, Лосский различает свободу воли и свободу действия. Традиционная точка зрения исходит из того, что абсолютной можно признать только свободу воли, тогда как свобода действия всегда относительна, ибо наталкивается на такие препятствия, преодоление которых не во власти человека. Отсюда делается вывод, что нравственная ценность поступка должна измеряться прежде всего его мотивом, а не его объективным содержанием. Чтобы обосновать абсолютность свободы, Лосский выделяет два ее типа: свободу материальную и свободу формальную. Положительная материальная свобода определяется степенью творческой мощи субъекта-деятеля. Свое полное выражение эта свобода получает только у членов Царства Божия. Их свобода воли есть вместе с тем и безграничная свобода действия, направленная на осуществление абсолютного добра. В мире, где живут эгоистически обособленные друг от друга индивиды, уровень материальной свободы весьма низок, что ограничивает и свободу действия. Но здесь вполне сохраняется формальная свобода, суть которой Лосский усматривает в господстве действующего «я» над своими желаниями, решениями и поступками. Не обладая полнотой творческой мощи, субъект сохраняет мощь, достаточную для свободного выбора любой из нравственных возможностей и для стремления осуществить свое решение. «Во всяком случае, — замечает Лосский, — человек может отказаться от пути зла и,

по крайней мере, начать путь восхождения к добру, хотя бы в форме искреннего стремления вступить в него» [Лосский. С. 132].

Третье, существенное условие нравственности имеет онтологическое значение: это особое стремление мира, в котором личность не замкнута в себе и находится в теснейшей связи со всеми существами всего мира. Это условие Лосский называет единосущием субстанциальных деятелей, свободно творящих личностей. Именно это условие объясняет, согласно Лосскому, механизм бескорыстного поведения, мотив сострадания и любовь к ближнему. Критикуя учение А. Шопенгауэра о сострадании как отождествлении субъекта с другим лицом и следуя в этом вопросе за В.С. Соловьевым, Лосский показывает, что смысл единосущия означает способность, не отождествляя себя с другим, иметь в своей душе страдание чужого «ты» в подлиннике, интуитивно проникая в мир чужого бытия. На этой почве вырастает и деятельная помощь страдающему лицу без тени страдания самого человеколюбца, так что действительно, самые добросердечные люди могут быть и самыми веселыми.

В дополнение к трем основным условиям нравственности (абсолютности ценностей, свободе воли и единосущию субстанциальных деятелей) Лосский выдвигает еще и четвертое условие, позволяющее объяснить, как возможно развитие нравственной жизни существ, отпавших от Бога, от пути абсолютного добра. Это — угрызение совести, влекущее за собой раскаяние.

Свое этическое учение Лосский называет теономной этикой любви, противопоставляя его прежде всего различным видам позитивизма в этике, в особенности натуралистическому эволюционизму Г. Спенсера. В отличие от релятивизма последнего теономная этика утверждает нравственный абсолютизм. В этике позитивизма опыт создает ценности; в теономной этике опыт опознает их. Основой такого опознания служат аксиологическое чувство, эмоциональный интуитивизм, позволяющий различать объективное бытие ценностей с такой же достоверностью, как наличие цветов, звуков и т.п. В тесной связи с аксиологическим опытом стоит и опыт нравственный, открывающий требования абсолютного идеала совершенства и включающий в себя голос совести. К этим двум видам опыта на высшей ступени нравственного развития присоединяется еще и религиозный опыт, в котором Бог открывается как высшая, абсолютная ценность. «Этих трех форм опыта, — полагает Лосский, — совершенно достаточно для практического руководства нравственным поведением» [Там же. С. 71].

Героическая этика Прометеизма П.С. Боранецкого

П.С. Боранецкий (1900 — после 1965) занимает особое место в ряду философов русского зарубежья. Он нелегально эмигрировал из Советской России в 1930 г. Обосновавшись в Париже, стал одним из идеологов

движения «Пореволюционный синтез», возглавляемого Ю.А. Ширинским-Шихматовым. Был близок к евразийству. Редактировал и издавал журнал «Третья Россия» (1932–1939). С конца 1940-х гг. в парижских издательствах на русском языке стали выходить его книги: «О достоинстве человека. Основания героической этики» (1950), «О самом важном: конечное назначение человека» (1956), «Социальный идеал (Основа социальной философии)» (1965) и др.

Своеобразие нравственного творчества Боранецкого выразилось в том, что он попытался создать оригинальный вариант этики «третьего пути», отвергающей как религиозно-метафизическую традицию этики, так и принципы моральной идеологии марксизма. Согласно Боранецкому, «новому масштабу сознания и бытия не может соответствовать ни старое теологическое миросозерцание, с его понятиями о немощи и убожестве человека, миросозерцание духовной незрелости его; ни современное материалистическое миросозерцание, с его понятиями о низменности и ничтожестве человека, являющееся лишь отрицанием первой формы сознания; ему может соответствовать лишь новое, по нашей терминологии, *титаническое миросозерцание — Прометеизм, или антропономизм*, с его понятиями *о творческом величии и могуществе* человека, — миросозерцание, которое и является формой духовной зрелости человека и, следовательно, раскрытия его потенциально-безграничной творческой мощи»[1]. При этом «величайшая нравственная ложь теологического миросозерцания» заключается, по мысли Боранецкого, в том, что оно, исходя из мнимой противопоставленности идеального и реального, относит Абсолютное в иной, «сверхъестественный» мир, противопоставляя его реальному миру. «Величайший же нравственный дефект материалистического миросозерцания» Боранецкий усматривает в том, что оно отвергает саму реальность Абсолютного, будучи миросозерцанием относительного и конечного. Боранецкий полагает, что только на основе истинного понятия об Абсолютном и понятия реальности Бесконечного может быть построена истинная этика.

Принцип героического конституируется в этике Боранецкого двумя основными моментами: *творчеством и единством*, что соответствует двум основным началам титанического миросозерцания: «демиургическому принципу творчества» и «универсалистическому принципу единства». Титаническое миросозерцание призвано прежде всего решить задачи «организации мира» и «творческого овладения природой и историей». При этом этика титанизма должна осуществить «демиургическую мобилизацию творческих возможностей человека», «гармонизацию жизни» и «гармоническое объединение людей». Высшая нравственная квалифика-

[1] *Боранецкий П.* О достоинстве человека. Основания героической этики. Париж, 1950. С. 6.

ция, которая может быть сообщена задаче организации мира, — это преображение мира как абсолютный подвиг творчества; оно есть дело спасения мира, преодоления мирового зла, в особенности зла смерти. Боранецкий подчеркивает, что титанический героизм имеет совершенно иную природу, чем героизм традиционный. Героизм прошлого был только «случайно-эпизодическим», вызванным чрезвычайными обстоятельствами (войнами, революциями, стихийными бедствиями и т.п.), и «условно-героическим» в плане своего нравственного достоинства. Он не отвечал требованиям подлинно героической этики ни со стороны творческой, демиургической, ни со стороны всеобщей, гармонической. Эпоха титанизма открывает возможность героического для всех, а не только для избранных. Масштаб идеала героической этики Прометеизма Боранецкий сравнивает с самым высшим, на его взгляд, идеалом христианской этики — аскетическим идеалом святости. «Цель аскетической этики — лишь преображение человека; цель героической этики — преображение мира и в нем также и преображение человека. Аскетизм в том, чтобы "спасаться", героизм в том, чтобы спасти мир; аскетизм по существу эгоистичен, героизм же жертвенен по преимуществу»[1].

Героическая этика Боранецкого обнаруживает наибольшую близость к «супраморализму» Н.Ф. Федорова, в его секулярном варианте, в той части учения, где речь идет об общем деле организации мира и преодоления зла смерти, а также к этике «творческого назначения человека» Н.А. Бердяева. В плане же культуропреемства она вдохновляется идеалом возрожденческого титанизма. Ощутимы также скрытые ностальгические мотивы «героики буден» социалистической России.

Этика «поющего сердца» И.А. Ильина

Этические искания И.А. Ильина (1883—1954), завершающие 30-летний период этики русского зарубежья, свидетельствуют о том, что русская классическая этика вплотную подошла к созданию особого этико-художественного воззрения на мир, преодолевающего периодические соблазны этического формализма, рационализма и социологизма. Ярким подтверждением этому является посмертно изданная в Мюнхене работа Ильина «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» (1958). Эту книгу Ильин предназначал для «сердечного чтения», которое призвано «верно и полно воспроизвести духовные видения другого человека, жить в них, наслаждаться ими и обогащаться ими». Такого рода чтение Ильин называет художественным ясновидением. Это наиболее адекватный способ донести до другого нравственно-философский опыт жизни, обеспечивающий духовную встречу и свободное единение автора и читателя. Данный замысел и определил жанровое и содержательное своеобразие, осо-

[1] *Боранецкий П.* Указ. соч. С. 35.

бый философско-художественный и нравственно-этический строй его произведения. В своей книге Ильин выступил не просто продолжателем традиции «философии сердца», представленной в учении исихазма, творчестве таких философов, как П.Д. Юркевич, Б.П. Вышеславцев и др.; он попытался выразить нравственный опыт жизни «языком сердца». Избегая по возможности философского дискурса, Ильин обращается к непосредственному конкретному созерцанию действительности, к картинам и образам, выхваченным из потока жизни взглядом нравственно умудренного человека. Это — медитации на почве нравственно-философского опыта жизни. Книга Ильина весьма отличается от западноевропейской эссеистики или философствования русских мыслителей. Больше всего она напоминает духовные озарения восточных мудрецов. Особенно удивительно тематическое и стилистическое сходство «Поющего сердца» с беседами индийского гуру Дж. Кришнамурти «Комментарии к жизни», которые вышли в те же годы в Англии.

В книге Ильина пересекаются два плана исследования, органично продолжая и дополняя друг друга: план «внутреннего этоса» (духовное внутреннее пространство, мир страстей, добродетелей и пороков) и план «внешнего этоса» (нравственно одухотворенный мир природных стихий и вещей, составляющих местопребывание человека). «Поющее сердце» начинается с созерцания традиционных этических добродетелей: любви, ненависти, справедливости, вины, дружбы. По мысли Ильина, это как бы «первые лучи» духовности, божественного света, проникающие в сердце человека. Освещенный этими лучами, человек открывает для себя нравственно одухотворенный мир вещей и явлений природы, обретает дар молитвы, язык общения с сущим, ведущий его к «вратам Абсолютного». Традиционная этическая часть «Поющего сердца» выдержана в лучших традициях моралистической литературы, оплодотворенной жизненной мудростью, отмеченной печатью исповедальности, изяществом и афористичностью слога. По стилю Ильин здесь близок к эпистолярной моралистике «Нравственных писем» Сенеки или «Писем к сыну» Честерфилда. Однако подлинная оригинальность его книги проявилась в изображении «внешнего этоса». Перед читателем предстают захватывающие картины нравственного одухотворения сущего: облака, пробуждающие чистое, свободное и бескорыстное созерцание и навевающие чувство легкой беззаботности и прекрасного безразличия; восход солнца, очищающий сердце и освежающий воображение; горное озеро, с неподражаемой простотой и достоинством, ясностью и искренностью обнажающее глубину своего существа и с щедрой мудростью посвящающее человека в свои тайны; снежные горы, учащие человека блюсти в высоких сферах жизни целомудренную тишину и достоинство, облекая свое недоступное величие в смирение; приветливый гул моря, наполняющий сердце легким, зовущим и ни к чему не обязывающим счастьем, сулящий лю-

бовное прощение, благостный покров и исцеление к невинности и т.д. Особенно любовно и трепетно описан этос огня. От созерцания огня душа становится живой, легкой, интенсивной, ясной, светящейся и сильной. Огонь дарует очищение и очевидность. Огонь учит свободе и единению. Огонь зовет к новым формам бытия. «Кто жаждет чистоты, тот должен готовиться в духе к огненному очищению, а кто ищет прекрасной формы, тот должен сам возгореться внутренним пламенем. Огонь имеет власть преобразить и уничтожить: вот почему во всяком живом существе живет влечение к огню и страх перед огнем» [Ильин. С. 409]. Опыт созерцания природы возвращает человеку полноту и гармонию его нравственного мира, очищает его сердце от пошлости, мелочности и суетливости обыденной жизни. Фактически в своей работе Ильин воссоздает преданный забвению в европейской этико-философской традиции изначальный аристотелевский смысл понимания добродетели как *чувственного порыва к прекрасному*[1].

Общий императив теологии морали как преображенной этики христианства предельно точно выражают следующие слова Н.А. Бердяева: «Поступай так, как будто бы ты слышишь Божий зов и призван в свободном и творческом акте соучаствовать в Божьем деле просветления и преображения зла» [Бердяев. С. 252].

Литература

Антоний (Храповицкий), митрополит. Возможна ли нравственная жизнь без христианской религии. Казань, 1897.

Антоний (Храповицкий), митрополит. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. Казань, 1898.

Антоний (Храповицкий), митрополит. Нравственные идеи важнейших христианских православных догматов. Париж, 1963.

Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986.

Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993.

Боранецкий П.С. О достоинстве человека. Основания героической этики. Париж, 1950.

Бронзов А.А. Нравственное богословие в России в течении XIX столетия. СПб., 1902.

Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и Благодати. М., 1994.

Гессен С.И. Добро и зло в понимании русских мыслителей // Избр. соч. М., 1999.

Городенский Н.Г. Отношение нравственности к религии // Богословский вестник. 1896. № 11.

Грот Н.Я. Устои нравственной жизни и деятельности. СПб., 1895.

Гурвич Г.Д. Этика и религия // Современные записки. Т. 29. Париж, 1926.

Гуроян В. Воплощенная любовь: Очерки православной этики. М., 2002.

Гусев А.Ф. Религиозность как основа нравственности. Против автономистов. Казань, 1894.

[1] Ср.: «Не разум — начало и руководитель добродетели, а, движения чувств. Сначала должен возникнуть какой-то неосмысленный порыв к прекрасному, а затем уже разум произносит приговор и судит» (*Аристотель.* Большая этика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 357).

Дебольский Н.Г. О высшем благе, или О верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886.

Зандер Л.А. Тайна добра. Проблема добра в творчестве Достоевского. Франкфурт-на-Майне, 1959.

Зеньковский В.В., протоиерей. Автономия и теономия // Путь. 1926. № 3.

Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974.

Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2.

Кавелин К.Д. Задачи этики. Учение о нравственности при современных условиях знания. СПб., 1886.

Карсавин Л.П. О добре и зле // Малые соч. СПб., 1994.

Левитов П.В. Введение в христианское нравственное богословие // Христианское Чтение. 1909. Январь-февраль.

Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Лопатин Л.М. Аксиомы философии: Избранные статьи. М., 1996.

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. М., 1991.

Мартенсен Г. Христианское учение о нравственности. СПб., 1890.

Новгородцев П.И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права: философия веры и нравственности (антология). СПб., 1997.

Олесницкий М.А. Из системы христианского нравоучения. Киев, 1896.

Олесницкий М.А. Нравственное богословие, или Христианское учение о нравственности. Киев, 1892.

Платон (Игумнов), архимандрит. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад, 1994.

Попов И.В. Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897.

Радлов Э.Л. Этика. СПб., 2002.

Реймерс Н.А. Право и мораль. Опыт морфологии нравственного сознания. Париж, 1934.

Сергий (Страгородский), митрополит. Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. М., 1991.

Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1.

Солярский П.Ф., протоиерей. Записки по нравственному богословию: В 3 т. СПб., 1860–1863.

Солярский П.Ф., протоиерей. Нравственное православное богословие. СПб., 1875.

Стеллецкий Н.С., протоиерей. Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении: В 2 т. Харьков, 1914–1916.

Стефан (Архангельский), архиепископ. К вопросу о системе православного христианского нравоучения. Могилев-на-Днепре, 1910.

Тареев М.М. Монистическая этика // Богословский вестник. М., 1908. Июль-август.

Трубецкой С.Н. Этика и догматика // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29.

Федотов Г.П. В защиту этики // Федотов Г.П. Новый град (Сборник статей). Нью-Йорк, 1952.

Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.

Феофан Затворник, святитель, епископ Вышинский. Начертание христианского нравоучения. М., 1998.

Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949.

Христианская этика: Систематические очерки мировоззрения Л.Н. Толстого / Сост. В.Ф. Булгаков. М., 1919.

Янышев И.Л., протопресвитер. Православно-христианское учение о нравственности. М., 1887.

ГЛАВА 4
Теология и философия: современный диалог

«Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и ученых!» — эти слова Б. Паскаля, ставшие своего рода посмертным завещанием французского мыслителя и свидетельством его религиозного откровения и обращения, во многом определяют тот водораздел, который изначально положен между богословием и философией.

«Бог не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, но Бог сам овладевает богословом, как может овладеть нами чья-то личность», — пишет В.Н. Лосский[1].

«Никто не может быть одновременно и философом и богословом. Но каждый из нас может и должен быть либо тем, либо другим — либо философом, открытым вызову богословия, либо теологом, открытым вызову философии». «Пока западная цивилизация будет существовать, будут существовать и теологи, не доверяющие философам, и философы, ощущающие раздражение по поводу философов», — констатирует Лео Штраус[2].

Однако самое существенное различие между теологией и философией заключается в другом. Смысл и назначение философии в том, чтобы искать истину, стремиться к ее постижению. Даже если под истиной философ понимает Бога, это не меняет сам метод духовных исканий. Богослов же не ищет истину, ибо она пребывает с ним и в нем. Истина дана ему как Божественное откровение, как воплощенное Слово. «Я есмь Путь, и Истина, и Жизнь», — говорит Спаситель Христос (Ин. 14, 6).

Означает ли это, что между теологией и философией нет никаких точек соприкосновения, что философия в лучшем случае может претендовать только на роль ancilla theologiae (служанки теологии), что «философствующий богослов» или «богословствующий философ»

---

[1] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200.

[2] *Штраус Л.* Взаимное влияние философии и теологии // Штраус Л. Введение в политическую философию. М., 2000. С. 294.

есть contradictio in adjecto (противоречие в определении)? Возможна ли в таком случае «христианская философия» и если возможна, то в чем ее смысл и каков ее предмет? Протоиерей Василий Зеньковский, досконально исследовавший этот вопрос и пришедший к положительному ответу на него, приводит в своей книге «Основы христианской философии» некоторые вполне убедительные мысли западных теологов (которые наверняка могут разделить и многие православные богословы), отрицающие возможность существования самостоятельной христианской философии. «Или философия есть просто оразумление Откровения, и тогда она есть догматика и ей нужно отказаться от методов и построений философии, — пишет, например, Р. Мель, — или она есть продукт человеческого творчества, и тогда все ее утверждения покоятся только на естественном свете разума. В любом случае включение Откровения в философскую систему решительно невозможно» [цит. по: Зеньковский. С. 19]. Христианская философия, утверждает Зеньковский, безусловно, возможна. Но есть ли у нее какая-либо особая тема, которая бы отличала ее от догматики? «Конечно, да. Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, *вытекающая из веры*. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построяемы в свободном творческом нашем труде, но *во свете Христовом*» [Там же. С. 22].

Творческий дух христианского философствования особенно ярко заявил о себе в русской религиозно-философской мысли, стремившейся не только к систематическому изложению основных принципов бытия, но и к постановке таких вопросов, которые академическое богословие предпочитало обходить стороной. Как справедливо заметил Л.П. Карсавин, «чем "церковнее" православный богослов, тем более он робок, тем более связанным чувствует себя в своих высказываниях... В богословии, и догматическом, и нравственном, русская церковь еще потенциальна; она только хранит наследие церкви древней, не решаясь на движение вперед»[1].

В этом отношении диалог между православным богословием и русской религиозно-философской мыслью может способствовать формированию и развитию современной теологической науки в России.

1. Православие и русская философия

В настоящее время, когда православие становится существенным фактором духовного возрождения России, особую актуальность при-

[1] *Карсавин Л.П.* Путь православия // Малые сочинения. СПб., 1994. С. 354, 355.

обретает вопрос об отношении между православной верой и философией. По своей природе и своему назначению философия призвана стать связующим звеном, проводником между верой и знанием, верой и образованием, между духовной и светской культурой. Отсутствие такого проводника приводит к отрыву православной веры от духовной культуры народа: от образования, искусства, нравственности и т.д. А между тем можно констатировать, что на сегодня не существует «православной философии», как в академическом, так и в просветительском смысле этого слова, подобно тому, как существует, например, буддийская, мусульманская или христианская философия в целом. Одна из главных причин такой ситуации заключается в традиционном размежевании, существующем между верой и разумом в православной культуре. На это обстоятельство обратил внимание один из родоначальников славянофильства И.В. Киреевский. В своей работе «О необходимости и возможности новых начал для философии» он, в частности, отмечал: «В Церкви православной отношение между разумом и верою совершенно отлично от Церкви римской и протестантских исповеданий. Это отличие заключается, между прочим, в том, что в православной Церкви божественное откровение и человеческое мышление не смешиваются; пределы между божественным и человеческим не переступаются ни наукою, ни учением Церкви. Как бы ни стремилось верующее мышление согласовать разум с верою, оно никогда не примет никакого догмата откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата. Границы стоят твердо и нерушимо. Никакой патриарх, никакое собрание епископов, никакое глубокомысленное соображение ученого, никакая власть и никакой порыв так называемого общего мнения какого бы ни было времени не могут ни прибавить нового догмата, ни изменить прежний, ни приписать его толкованию власть божественного откровения и выдать, таким образом, изъяснение человеческого разума за святое учение Церкви или вмешать авторитет вечных и незыблемых истин откровения в область наук, подлежащих развитию, ошибкам и личной совести каждого»[1]. Вместе с тем Киреевский указывал, что чем яснее обозначены и чем тверже стоят границы божественного откровения, тем сильнее потребность верующего мышления согласовать понятия разума с учением веры. Ибо истина одна, и стремление к сознанию этого единства есть постоянный закон и основное побуждение разумной деятельности[2].

---

[1] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 218.

[2] Там же. С. 219.

Приведенные слова Киреевского во многом послужили и продолжают служить импульсом к исканию путей единения веры и разума, религии и философии на почве русской православной культуры. Эти искания не ограничивались только выработкой общей религиозно-философской основы духовной культуры, позволяющей осуществить синтез православно-христианской религии и философии (речь идет прежде всего о творчестве С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина). Они включали в себя также практические шаги по сближению православной религии и философии, примером чего могут служить известные петербургские Религиозно-философские собрания 1901—1903 гг. Председателем их был ректор Петербургской духовной академии епископ Сергий (Страгородский), по благословению митрополита Антония (Вадковского). Среди учредителей этих Собраний были такие известные философы и религиозные мыслители, как Д.С. Мережковский, В.А. Тернавцев, В.В. Розанов. Тем не менее, несмотря на предпринимаемые теоретические и практические шаги к сближению и единению, православно-философский синтез начала XX в. не увенчался успехом: весной 1903 г. по распоряжению обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева Собрания были запрещены («вопреки доброй воле митрополита Антония») [Гиппиус. С. 78].

В целом данный подход к взаимодействию и взаимосвязи православия и философии может быть определен как вариант *платонизированного христианства*, в основе которого лежала метафизика всеединства и идея «софийности». Неполнота и односторонность философского освоения православия выразились здесь, в частности, в игнорировании русской религиозной философией догматического и культового элементов православия. Только в религиозной философии Флоренского и Карсавина складывается устойчивый интерес к православной догматике и православному культу и предпринимаются попытки их философского осмысления, а в религиозной философии Булгакова в полной мере разворачивается христологическая проблематика.

Существенное значение имеет подход, связанный с единением православия и философии на почве исихастской традиции. Известно, что духовная традиция исихазма давно и глубоко вошла в культурную жизнь России: общепризнано ее воздействие на преп. Сергия Радонежского и Андрея Рублева; она пронизывает «мистику света» преп. Серафима Саровского и народную мистику «Откровенных рассказов странника». В период исихастских споров в Византии XIV в. эта традиция получила свое богословско-философское оформление в трудах св. Григория Паламы, в его учении о действующих в мире Божественных энергиях и о религиозной жизни как «энергийном соединении с Богом». Не подлежит сомнению, что только через освоение и развитие этого пала-

мистского наследия лежит путь к постижению православных традиций во всей антропологической и экзистенциальной проблематике[1].

Не менее существенным представляется опыт построения и преподавания философии на православно-христианской основе в духовных академиях России в конце XIX — начале XX в. По мнению Зеньковского, творчество философов, связанных официально или косвенно с духовными академиями или семинариями, может быть сравнимо с лучшими образцами западной схоластики. И в том и в другом случае исходной основой служит незыблемость веры, а задачей философского творчества является либо раскрытие и осмысление содержания веросознания, либо оправдание веры и согласование ее с началами философии. Рассматривая в этой связи отличие философского знания от православно-христианской догматики, Зеньковский подчеркивает, что православная философия должна исходить не только из данных Откровения, но из всей совокупности интуиций, рождающихся из глубины веросознания. Вследствие этого догматические системы суть создания общецерковного характера, плоды «соборного сознания» Церкви, тогда как системы христианской философии вырастают из глубин индивидуального христианского сознания и не могут иметь обязательного для церковного сознания характера. Тем не менее, начиная с Ф.А. Голубинского, русская православно-христианская философия стремится, по мысли Зеньковского, с возможно большей полнотой и адекватностью придать «форму разумности» основным интуициям веры. Это относится к творчеству таких православных мыслителей, как архим. Феофан Авсенев, архиеп. Никанор (Бровкович), В.Д. Кудрявцев (Платонов), В.И. Несмелов, митр. Антоний (Храповицкий) и др. «Можно, не боясь преувеличений, сказать, — заключает свою мысль Зеньковский, — что в творчестве всех этих мыслителей мы имеем дело с русским (православным) *типом схоластики* (в лучшем смысле этого исторического термина)»[2].

Соглашаясь в целом с данными подходами к сближению православия и русской философии, мы бы хотели наметить еще один возможный путь их единения, во многом дополняющий и конкретизирующий предпринимаемые попытки сближения. Это — путь единения на почве практической, нравственной философии — христианской этики, главной задачей которой является духовное совершенствование человека, достижение им высшего блага как необходимого условия

[1] См.: *Хоружий С.С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 56. О возможности единения философии и православия на почве общей христианской мистики (применительно к религиозно-философскому синтезу Толстого) см. также: *Назаров В.Н.* Метафоры непонимания: Толстой и русская церковь в современном мире // Вопросы философии. 1991. № 8.

[2] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 103.

спасения. Эта цель во многом определяет аксиологическое единство нравственного богословия и нравственной философии (этики), что мы и попытаемся показать на примере богословского и философского обоснований нравственных ценностей.

Известно, что нравственное богословие — это православно-христианское учение о нравственности: богословская дисциплина, рассматривающая нравственное сознание и поведение человека в свете истин Божественного откровения — догматов грехопадения, боговоплощения, искупления, спасения и др. Предмет нравственного богословия во многом определяется пониманием взаимосвязи догматики и нравственности, иерархичности соотношения догматических и нравственных истин. В богословской литературе, как мы уже отмечали, принято выделять четыре точки зрения на предмет нравственного богословия и метод систематизации нравственно-богословских знаний (см. главу 3, с. 121).

Нравственное богословие рассматривает предмет в единстве двух начал: естественного нравственного закона, коренящегося в разумной природе человека, и сверхъестественной Божественной воли. Это определяет три рода нравственных норм, которыми должен руководствоваться человек в исполнении нравственных обязанностей на пути к спасению: 1) нормы, совпадающие с естественным законом разума (например, нормы о почитании родителей, запреты убийства, воровства и т.п.); 2) нормы, не противоречащие закону разума, но целиком к нему не сводящиеся (например, заповедь любви к врагам или непротивления злу насилием, которыми невозможно руководствоваться только на основе разума и здравого смысла); и 3) нормы, не постижимые разумом (например, вытекающие из таинства благодати Божией как условия спасения). Допуская в целом «этическое единство между разумом и откровением» (Стеллецкий), нравственное богословие отвергает абсолютное тождество между ними вследствие «повреждения разума грехом». В связи с этим в вопросе о соотношении естественных и откровенных нравственных истин нравственное богословие избегает крайностей как супранатурализма (Филон, монтанисты, протестантские богословы XVII—XVIII вв.), исключающего из этики все естественно-разумное, так и рационализма (деисты, Кант, Фихте, Лессинг и др.), отрицающего богооткровенную нравственность и считающего ее плодом только естественного разума. В целом нравственное богословие исходит из той предпосылки, что «христианские нравственные идеи относятся к идеям естественного учения о нравственности, как положительные и полные содержания идеи к абстрактным общим понятиям»[1].

[1] *Стеллецкий Н.С.* Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. Харьков, 1914. Т. 1. С. 43.

Истоки нравственного богословия восходят к Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, и прежде всего к декалогу (десяти Моисеевым заповедям), Нагорной проповеди Христа (гл. 5—7 Евангелия от Матфея), Посланиям ап. Павла, а также нравственно-экзегетическим творениям отцов и учителей церкви, агиографическим, гомилетическим и аскетическим памятникам христианской мысли, закладывающим основы христианской этики. Основными темами нравственного богословия становятся при этом установление *нравственных обязанностей* человека по отношению к Богу и ближнему; феноменология и аналитика страстей, добродетелей и пороков (грехов); обоснование естественного нравственного закона и его нормативных функций в единстве со сверхъестественным Божественным откровением.

В православной традиции христианское нравоучение вплоть до XVIII в. ограничивалось аскетическими и агиографическими материалами, заимствованными из сочинений подвижников, отцов и учителей церкви и переложенными в сборники для нравственно-назидательного чтения. «Добротолюбие» — один из первых сборников такого рода, приближающихся по методу к систематическому изложению нравственности.

Не останавливаясь на развитии нравственного богословия в качестве самостоятельной дисциплины (см. главу 3, с. 120—125), отметим еще раз, что философско-этическая традиция оказалась здесь за рамками собственно богословской мысли, что привело к резкому размежеванию русской религиозной этики XX в. и христианского учения о нравственности. Это обстоятельство существенно отразилось на концептуальности и систематичности нравственного богословия. Целостная же систематизация предмета нравственного богословия означает поворот к философской этике. Так, один из самых систематических курсов нравственного богословия — «Православное учение о нравственности» прот. И.Л. Янышева — дает теоретическую конструкцию нравственной системы посредством углубленного анализа самой идеи нравственности и лишь отсюда подходит к христианству. Не случайно этот труд характеризуется как «рациональная пропедевтика к собственно христианскому нравоучению» (Глубоковский).

Среди мыслителей, стремившихся найти «философско-богословский синтез» в области систематизации нравственных знаний в духе русской религиозно-философской традиции XX в., особо следует выделить русского религиозного философа С.Л. Франка. Его книга «Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии», изданная в эмиграции, в Париже, в 1949 г., представляет собой попытку этико-философского толкования слов евангелиста св. Иоанна «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его», которые Франк считает самой мучительной и самой насущной проблемой человеческой

жизни. Источником постижения смысла евангельского изречения явился для Франка новый опыт непонятного, противоестественного и все же фактически очевидного упорства и могущества зла в мире, ведущий к крушению веры в предопределенность и осуществимость абсолютного добра. Этот опыт позволяет считать, полагает Франк, что мысль о том, что «весь мир лежит во зле», перестает быть «условной церковной формулой», но становится «серьезной и горькой правдой». Этот опыт наталкивает также на мысль, что в мировом бытии не дано никаких гарантий для торжества сил добра. Поскольку зло имманентно присуще миру и человеческой природе, постольку борьба против него имеет смысл, совершенно независимый от веры в победу над ним. Более того, эта борьба только и имеет смысл при уверенности, что окончательная победа добра в пределах мирового бытия невозможна.

Основное нравственное противоречие человеческой жизни Франк усматривает в двойственной природе добра. С одной стороны, добро раскрывается как абсолютно притягательная, всепобеждающая и торжествующая сила, источник высшего блага, а с другой — обнаруживает всю свою неспособность противостоять силам тьмы, покончить с периодически вспыхивающей агрессией зла. Пытаясь объяснить это противоречие, Франк приходит к мысли об имманентной, органической принадлежности зла к составу мирового бытия, об онтологической равнозначности добра и зла в пределах эмпирического мира. Духовно-метафизическое всемогущество и абсолютную ценность добра нельзя автоматически переносить на эмпирический мир, уповая на предопределенность победоносности сил добра в человеческой жизни. Новый опыт зла заставляет признать, что высшие благодатные силы, проникая в эмпирический мир и действуя в нем, вынуждены принимать облик сил этого мира, подчиняться и приспосабливаться к духовно ограниченным условиям эмпирического бытия, не только активно действовать, но и страдать и терпеть. По словам Франка, здесь совершается непостижимый для нашего сознания кенозис, снижение и умаление высших сил, их отступление перед господствующими и хозяйничающими в эмпирическом мире силами зла. Отсюда философ делает весьма рискованный богословский вывод о том, что Бог отнюдь «не всемогущ в смысле внешне зримой и ощутимой победоносности», а всемогущ только незримо и идеально, проявляясь в составе самого мира только по образцу света, который, озаряя все вокруг себя, все же остается окруженным плотной завесой тьмы.

Вместе с тем, согласно Франку, неправильным было бы и преуменьшать влияние высших сил в составе мирового бытия. Метафизически-надмирное могущество абсолютного добра должно как-то изливаться в мир. И это излияние протекает через посредство *челове-*

ческих сердец. Могущество добра заявляет о себе только немощью человеческой природы. Действительно, что может человек противопоставить злу? Как он может противоборствовать ему, если высшие благодатные силы не в состоянии оказать злу достойное сопротивление? Но именно человек призван стоять на переднем рубеже борьбы со злом, ибо он живет в царстве зла, являясь как бы агентом сил света и добра в мире тьмы и зла. Человек сопределен и соразмерен злу. Ему не нужно умаляться, страдать и мучиться ощущением ограниченности, приниженности своих сил. Франк определяет позицию человека в отношении к злу как «активность сынов Света в царстве тьмы», сочетающих непоколебимую веру в свое высшее призвание, ясное сознание и опыт могущества в мире зла, на борьбу с которым они призваны, со смиренным и трезвым сознанием своего собственного несовершенства.

Эту позицию Франк определяет в целом как *нравственное совершенствование мира.*

Нравственное совершенствование мира — это излияние в мир благодатной *силы любви,* внесение добра в человеческие сердца, непосредственные личные отношения между людьми, неустанная борьба с грехами и злом, силами разрушения. Нравственное совершенствование, по Франку, есть срединная позиция между внешним ограждением мира от зла и превышающей человеческие силы задачей радикального преодоления зла — спасением мира. Нравственное совершенствование не может быть спасением, ибо последнее означает «онтологический переворот в творении», в силу которого зло будет окончательно истреблено. Разницу между спасением и нравственным совершенствованием мира Франк уподобляет различию между радикальным исцелением и паллиативным лечением. Первое есть дело, превышающее человеческие силы и доступное только всемогуществу и благодати Божьей. Второе — дело человеческой активности. Цель спасения — рассеяние тьмы, сожжение тьмы, цель нравственного совершенствования — ограждение света от окружающей его тьмы. Человек призван быть носителем света, стремясь к тому, чтобы в составе мирового бытия этот свет не тускнел, а возгорался возможно ярче, озаряя мир тьмы.

В своей книге Франк часто прибегает к этической метафоре света, своего рода «мистике света», что позволяет ему глубже и целостнее выразить нравственный опыт жизни. Метафоричность языка Франка во многом является следствием его установки на *рациональную непостижимость нравственного бытия человека.* Франк исходит из того, что всякая реальность есть нечто большее и нечто иное, чем все, что мы о ней знаем, и что пытаться объяснить зло — значит в какой-то мере оправдать его. По словам С.А. Левицкого, «в этике Франка, как она изложена в "Свете во тьме", меньше гнозиса и больше исполненности

духом подлинно христианской мистики. Франк строит свою этику, исходя из Откровения, лишь дополняя ее своим гнозисом»[1].

Таким образом, «этика Откровения» Франка может служить ярким и убедительным примером возможности *православно-философского* синтеза, тем более в той области духовной культуры, которая непосредственно связана с возрождением нравственного сознания современного российского общества.

2. Теологумен софийности в русской религиозной философии

Тоска по Софии как стремление к духовной целостности, единению с премудростью Божией особенно глубоко и ярко преломилась в русской религиозной философии, прежде всего в творчестве В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина. Идея Софии как целостного духовного образа-понятия, выражающего собой единство идеального и материального, чувственного и рационального, конкретного и отвлеченного, как бы фокусировала в себе общую тенденцию русской философской мысли с ее жаждой «цельного зрения ума» (Киреевский), «живознания» (Хомяков), «цельного знания» (Соловьев), «конкретно идеального мышления» (Лосский).

Если следовать греческому значению слова «философия», то русский философ в целом может быть определен не столько как «любитель мудрости», сколько как «влюбленный в Софию». «Философия,— писал Булгаков,— по существу своему есть неутолимая и всегда распаляемая "любовь к Софии"» [Булгаков. С. 70].

Идея Софии-Мудрости получает в русской философии как умозрительно-теоретическое, так и образно-поэтическое, интимно-романтическое выражение. Значение Софии простирается от понимания ее онтологической сущности как идеального первообраза тварного мира (в классическом библейском смысле) до интимно-личностного переживания ее как Мировой Души, Вечной Женственности, Святой Девы, Невесты Агнца, Целомудренной Царицы, Подруги и Возлюбленной (т.е. в чисто теософском смысле, достигающем высоты живого гностического лицезрения и мистического визионерства).

«Влюбленность в Софию» определяла не только содержание и стиль философствования, но и жизненный путь русского философа-софиолога, окрашивая его в тона «страстотерпства» и неутолимой жажды вечно ускользающей красоты мира. Этот путь представляет собой как бы опыт погружения философа в мир «падшей» Софии

[1] *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 344.

(Ахамот), создавая яркий контраст с его «софийным» чувством мировой гармонии и «божественной полноты».

Глубина и неповторимость этого опыта жизни заключается в его объективной, судьбоносной, целостно-жизненной софийной упорядоченности. Русский философ — это, естественно, не неоплатонический мудрец или гностик, чья жизнь полностью выключена из эмпирической стихии и сознательно подчинена задаче единения с Абсолютом. Но в условиях глубокого погружения в стихию жизни, низвержения в «нижние» слои материи, такие, как лагерь для заключенных (у Флоренского и Карсавина) или чужбина (как у Булгакова и многих других), «софийное» чувство, «софийная» связь с Абсолютом переживается не менее остро и «теургично», чем в «софийно»-благоустроенном мире. Жизненный путь раскрывается здесь как «искупительная» жертва во имя Софии. И в этом смысле путь русской софиологии можно рассматривать как возвращение от философии к Софии, т.е. к мудрости в ее изначальном, жизненно-творческом выражении. Внешне этот путь выразился в попытке духовного синтеза различных традиций и типов софиологии (библейско-христианской, неоплатонической, оккультно-теософской) с элементами объективно-онтологического, умозрительно-логического, интимно-личностного и духовидческого понимания и переживания Софии. Но по своей сути это был путь нравственного творчества жизни. Этим и объясняется преимущественно нравственная символика софийного олицетворения мудрости в русской философии.

При всей идейной общности и тематическом единстве русской софиологии каждый из ее представителей оставил свой опыт понимания и переживания Софии.

Спиритуалистическая и визионерская софиология Соловьева пронизана в целом духом гностического недоверия к обманчивой красоте тварного мира. Это настроение особенно ярко выражено в известных строках поэмы «Три свидания», воспевающей соловьевский опыт «лицезрения» Софии:

Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру,
И узнавал сиянье божества...

Софиология Флоренского имеет прямо противоположный смысл. «Грубое вещество», смущающее душу гностика, истончается здесь до прозрачности и начинает отсвечивать своим идеальным софийным прообразом, «умной красотой», открывающейся взору неоплатоника. В силу этого каждая вещь, сколь грубой и материальной она бы ни казалась, обнаруживает свой софийный смысл, становится символом Абсолюта.

Интуитивная софиология Трубецкого погружена в умозрительно-визионерское выявление софийных и несофийных классов вещей, в различной мере преломляющих в себе эстетически-творческий дух Софии.

Софиология Булгакова, наиболее последовательно развивающая библейско-христианское учение о Софии, характерна своей «литургичностью»: софийным освящением тех сторон жизни, которые входят в сферу православно-церковного богослужения[1]. Речь здесь идет об одухотворении и нравственно-эстетической символизации «падшего» мира и «грешной» человеческой жизни, наполненной земными заботами, свидетельствующими об отпадении человека от своего софийного прообраза. Софийное освещение земной жизни, начиная с философии хозяйства и кончая софиологией смерти[2], и является характерной особенностью булгаковского учения о Софии.

Софиология Карсавина, проникнутая идеей христианизированного гносиса, стремится к выражению христианско-личностного смысла Софии, намечая пути софийного преображения человека и его воссоединения с Абсолютом через возвращение Софии в Плерому.

Не углубляясь в специальный анализ софиологических учений, остановимся прежде всего на символике софийного олицетворения мудрости, что позволит выявить своеобразие духовных смыслов Софии в их непосредственном соотношении с личностью мудреца.

В этом отношении софийная символика Соловьева выделяется своей универсальностью и всеобъемлющей умозрительно-жизненной значимостью. В истории философии и в жизнеописаниях мудрецов мы не найдем, пожалуй, другого такого случая (причем вполне биографически достоверного), когда мудрость в своей софийно-олицетворенной форме была бы прочувствована философом в 9-летнем возрасте[3]. Даже Христос и тот обнаруживает свою мудрость по истечении 12-летнего возраста (см. Лк. 2:42—47). И этот образ Софии-Мудрости преследовал Соловьева на протяжении всей его жизни, являясь ему то интимно-романтически, в олицетворенно-женственной форме «Вечной Подруги» и «Золотой Лазури» (как это было в Британском музее и в Египте), то раскрываясь через понятие-Логос в философско-концептуальной форме, начиная с ранней рукописи на французском языке под названием «Sophie» и кончая последними

[1] См.: *Хоружий С.С.* София — Космос — Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 80.

[2] См.: *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1912; *Его же.* Софиология смерти // Вестник РСХД. 1978. № 127.

[3] Это видение Софии Соловьев описывает в поэме «Три свидания»: «Пронизана лазурью золотистой / В руке держа цветок нездешних стран / Стояла Ты с улыбкою лучистой / Кивнула мне и скрылася в туман. / И детская любовь чужой мне стала / Душа моя — к житейскому слепа...»

крупными работами — «Россия и Вселенская Церковь» (1889) и «Три разговора» (1900).

Неудивительно, что этот умозрительно-визионерский опыт постижения Софии вместил в себя такое богатство и многообразие софийной символики. А.Ф. Лосев, посвятивший этому вопросу специальную статью, насчитывал, например, у Соловьева целых десять аспектов понимания Софии[1]. Основываясь на этом подходе, мы попытаемся далее выявить основные ступени символизации Софии, иерархию «софийных» смыслов, рассматривая их в контексте мировой софиологической мысли.

1. Абсолютная, предвечная, «дотварная» София, более всего соответствующая гностическому эону, чистой духовной сущности, входящей в божественную плерому, или каббалистической Хокме-Мудрости («Сефирот»). Этот символ оккультно-теософской традиции софиологии чаще всего выступает (например, у Соловьева и Карсавина) в образе горней, небесной Софии. Христианская традиция софиологии, представленная в русской философии именами Флоренского и Булгакова, не знает и не приемлет этого символа.

2. Боготворческая София-художница — идеальный первообраз тварного мира — классический библейский образ Софии-премудрости Божией, веселящейся перед ликом Создателя. Именно на этой ступени встает вопрос об отношении Софии к Триипостасному Божеству. Вся парадоксальность этого чисто богословского вопроса состоит в том, что если признать Софию еще одной Ипостасью Бога, т.е. Четвертым Лицом, то, значит, впасть в ересь, бросить вызов христианской догматике. Если же не признавать ипостасность Софии, то она может быть легко поглощена и растворена в одном из лиц Святой Троицы и нет смысла говорить о софиологии как самостоятельной области богословия.

Пытаясь разрешить эту проблему, Флоренский, опираясь на софиологические идеи Афанасия Александрийского допускает, что София является «четвертым, тварным и, значит, не единосущным Лицом. Она не "образует" БОЖЕСТВЕННОЕ Единство, она не "есть" Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому смирению Божественному»[2].

В этой связи Флоренский приходит к выводу, что символика Софии может быть определена только в соотношении с Лицами Троицы. И тогда оказывается, что под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, бытийственно-жизненная основа твари. С точки зрения Ипостаси Слова (Христа-Логоса) она раскрывается как разум твари, смысл, истина или правда ее. И, наконец, со стороны

[1] *Лосев А.Ф.* Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 203—256.

[2] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 349.

Ипостаси Духа София выступает как духовность твари, ее святость, чистота и целомудрие — духовная красота. Целостность символа Софии как «жизни — разума — святости» и является истинным выражением ее боготворческой Сущности[1].

3. Богочеловеческая София, символизирующая идею человека как образа и подобия Божия и вбирающая в себя как теософские символы («Перво-Человек», «Небесный Адам», «Вечная Дева»), так и христианские образы Софии (Христос-Логос, Богородица).

4. Космическая София: символ Гармонии, Красоты, Разумности и Благоустроенности материального мира, что соответствует понятию «умной красоты» и «бытия-мудрости» в неоплатонизме.

5. Антропологическая София как символ идеального, совершенного Человечества, «Великое Существо» О. Конта, в его живом, абсолютном положительном единстве, Лицо-Идея Богочеловечества[2].

6. Феминистическая София как символ «вечной Женственности». Об истоках этого символа речь шла выше. Уже само слово София-Хокма (Ахамот) — Мудрость ассоциируется с женским началом: Космической Праматерью, Небесной Евой, Святой Девой (Богородицей). Вслед за Контом Соловьев распространяет этот символ и на идеальное Человечество, совмещающее в себе всех умерших и живых и вечно порождающее новые человеческие поколения.

Однако для Соловьева характернее интимно-романтическое восприятие Софии, преломляемое в символе «вечной Женственности». Это явление Софии мудрецу занимает совершенно особое место в визионерско-теургическом опыте софиологии. Оно существенно отличается и от неоплатонического «духовно-осязательного» (Плотин) единения с Софией, и от гностического прозрения в себе света «горней Софии», и от визионерских форм софиофании, начиная с женственно-человеческого воплощения Софии и кончая явлениями Богородицы.

Это «философское лицезрение» Софии, сопровождаемое свойственным только для Соловьева восприятием ее в дымке «золотой лазури» и переживаемое им в образах Возлюбленной, Вечной Подруги, Царицы-Невесты, вмещает в себя всю полноту софийного смысла и бесконечность софийного охвата, открывающегося поэтическому сердцу и философскому уму. София-Возлюбленная, при всей ее Женствен-

---

[1] В том же направлении движется и мысль Булгакова, для которого София «не есть ипостасное бытие», но «живое и живущее существо» (см.: *Булгаков С.Н.* Агнец Божий. Париж, 1933. С. 128). При этом Булгакову не удается избежать «феминизации» Софии, «неипостасная» любовь которой к Богу Отцу носит характер «женственной самоотдачи» в духе иррационального любовного порыва гностической Софии к Предвечному Отцу — Неизреченной Бездне. (См. в этой связи: *Лосский В.Н., Б. Ф.* Спор о Софии. Париж, 1936. С. 82.)

[2] См.: *Соловьев В.С.* Идеи человечества у Августа Конта // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 568.

ности, выступает как символ духовной целостности, чистоты и целомудрия. Она явлена и как «вечная Дева», лишенная эротическо-половой ограниченности. И вместе с тем любовь к Софии выступает у Соловьева как бы наглядным, живым воплощением античного смысла философии как любви к мудрости. «Философия,— писал в этой связи Н.А. Бердяев,— любит мудрость. София движет подлинной философией. На вершинах философского сознания София входит в человека»[1].

И здесь мы опять можем вспомнить, что русский философ — не просто «любитель мудрости», но «влюбленный в Софию», «жених Софии». Подтверждение этому мы находим также и в творчестве Карсавина, который обращается к Софии как к «Прекрасной Деве», сохраняя при этом всю глубину философского смысла в единстве лицезрения и умозрения: «Дева, с тобой я, и ты, светоносная, в золоте юного тела и в пламени плечи покрывших кудрей! Вечно с тобою рождаюсь в бесчисленных радостных жизнях... Вечно с тобой умираю, чтобы воскреснуть в других...»[2] А.Ф. Лосев весьма остроумно называет такую Софию «безбрежной космической лазурью с женским лицом»[3].

Оценивая в целом свой опыт философского лицезрения Софии, В.С. Соловьев, отмежевываясь от вульгарных толкований символа женственности, писал в предисловии к третьему изданию своих «Стихотворений» (1900), что в его софийном творчестве выразилось «истинное почитание вечной женственности как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них нетленное сияние красоты». Таким образом, становится совершенно очевидным, что соловьевская София, даже со стороны своего женственного начала, есть не что иное, как живое единство и девственная целостность Добра, Истины и Красоты. Это есть интимно-романтическое знание бытия, абсолютная любовь к Софии-Мудрости в ее изначальном жизненно-творческом смысле.

7. София-Вселенская Церковь как символ всеединства и нравственного братства. Этот высший символ софийного олицетворения мудрости в русской софиологии, завершающий нашу иерархию символов[4], преломляется в творчестве Соловьева сквозь призму русского национального духа. «Христианская истина, — пишет он,— как полное и конкретное воплощение Божества, особенно привлекала рели-

[1] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 267.

[2] *Карсавин Л.П.* София земная и горняя // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 184.

[3] *Лосев А.Ф.* Жизненный путь Вл. Соловьева // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. С. 144.

[4] В указанной выше статье Лосев упоминает еще о трех аспектах соловьевской Софии, органично связанных с символом «вечной Женственности», преломляемой через апокалипсический образ «жены, облеченной в солнце» (см.: Откр. Апок. 12:1). Это — эстетически-творческий, эсхатологический и магический аспекты. Как нам кажется, такая символика носит специфически узкий характер и во многом совпадает с приведенными выше смыслами Софии.

гиозную душу русского народа. Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциональной Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом).

Тесно связывая святую Софию с Богоматерью и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков тем не менее отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытою под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества.

Так, наряду с индивидуальным, человеческим образом Божества, — наряду с Богоматерью и Сыном Божиим, — русский народ знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской»[1].

Мы позволили себе привести это столь длинное высказывание Соловьева, ибо в нем сформулирована вся суть его софийно-философского творчества, сведены воедино все основные смыслы софийного олицетворения мудрости в ее боготворческом, богочеловеческом, космологическом, антропологическом и феминистическом значениях. Становится предельно ясно, что визионерство Соловьева, его опыт софиофании не есть теософско-спиритические «издержки» субъективного духа, но живое, пророческое выражение национальной, соборной души.

Однако самым важным здесь является мысль о социальном воплощении Софии — этого «лучезарного духа возрожденного человечества» — в образе Вселенской Церкви. Мудрость в своем высшем софийном олицетворении есть всеединое нравственное Человечество, прообраз которого мы находим и в пифагорейском союзе, и в монашеских братствах (как и вообще в братстве людей, единых по духу), и особенно в Церкви как богочеловеческом единении и преображении всего тварного мира по образу Царства Божьего.

Символ Софии-Церкви является центральным для всей русской софиологии. О его месте в иерархическом ряду софийных символов хорошо сказано у Флоренского: «Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари,— Человечество,— есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества,— Церковь,— есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви,— Церковь Святых,— есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых,— Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим...— Матерь Божия,— "миру Очистилище",— опять-таки есть София по преимуществу»[2]. Углубление со-

[1] *Соловьев Вл.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 367–368.
[2] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 350–351.

фийной символики Церкви идет у Флоренского по линии нарастания личностно-нравственного «очищения» твари.

Центральное место занимает образ Софии-Церкви и в творчестве отца Сергия Булгакова, для которого Церковь выступает прежде всего в роли соединительного звена между Богом и миром. «Церковь,— пишет он,— есть София в обоих аспектах, Божественная и тварная, в их взаимоотношении и в их единении, причем это единение есть богочеловечество in actu»[1]. Вслед за Соловьевым Булгаков рассматривает Церковь в ее истинно софийном, вселенском смысле: «Границ Церкви не существует... Церкви принадлежит все мироздание, которое есть ее периферия, ее космический лик»[2].

Об этом же социокосмическом смысле Церкви говорит и Карсавин языком своей гностической поэмы о Софии: «В каждом из нас созидается София, и усовершится она, когда все мы станем единым телом. Будет в Плероме София, когда вся она будет. Будет же вся она, когда станет всем во всем, т.е. в каждом из нас, а каждый будет всею Софией»[3].

Однако в этом высказывании Карсавина просматривается и еще одна чрезвычайно ценная мысль: социокосмический аспект Софии-Церкви неразрывно связан с антропологически-личностным; надмирное единство всего тварного мира предполагает софийное преображение каждой личности. Отсюда становится ясным, почему Флоренский, например, усматривал сущность Церкви в ее «целомудренной чистоте»[4].

Софийная символика Церкви обнаруживает здесь свой глубинный нравственный смысл. Русская софиология вообще была очень чувствительна к нравственной стороне Софии-Мудрости. Соловьев писал в этой связи: «Как справедливо во всех языках различается мудрость от разума! Настоящая мудрость состоит в том, чтобы, признавая права разума в теории, как можно менее доверять ему на практике. А из этого противоречия следует, что безусловное значение принадлежит не умственной, а нравственной области, в которой никакого противоречия нет, ибо правила: "не людоедствуй" или "не воруй" — одинаково хороши и в теории и на практике»[5]. Именно нравственность, взятая в ее сущностно-родовом, универсально-антропологическом смысле, и является непосредственным, изначальным символом всеединства и «софийного» преображения личности.

Этот нравственный смысл образа Софии-Церкви хорошо удалось выразить Флоренскому. Благодаря Церкви, пишет он, «устанавливается онтологическая существенность и объективная значимость сми-

---

[1] *Булгаков С.Н.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 274.
[2] Там же.
[3] *Карсавин Л.П.* София земная и горняя // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 184.
[4] *Флоренский П.А.* Указ. соч. С. 367.
[5] Письма Вл.С. Соловьева: В 4 т. / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1911. Т. 3. С. 118.

рения, целомудрия и простоты, как сверх физических и сверх нравственных сил, делающих, в Духе Святом, всю тварь единосущною Церкви. Силы эти суть откровения мира иного в мире здешнем, духовного во временно-пространственном, горнего в дольнем»[1].

Русская софиология обосновывает здесь свой путь духовного восхождения к Абсолюту, который можно было бы обозначить понятием «нравственная теургия» (единение с Абсолютом через нравственное преображение всей твари). Путь спасения вырисовывается при этом как высшее надмирное единство твари, объединенной благодатью Святого Духа, осеняющего смиренно-целомудренную личность.

Смысл софийного олицетворения мудрости определяется в данном случае стремлением мудреца выйти за пределы субъективного, человеческого воплощения мудрости, сняв тем самым свою противоположность в качестве мудреца не только остальной «немудрой» твари, но и самой объективной Софии-премудрости. Русский философ-мудрец не погружается в стихию жизни, чтобы творчески упорядочить ее по законам софийного бытия. Ему нет необходимости предаваться и экстазу, совершенствуя «психотехнику» единения с Абсолютом. Его путь восхождения к Единому предполагает качественно иные, «соборные» формы жизни, выходящие за рамки субъективной мудрости и как бы упраздняющие саму роль «мудреца». Русский «софиолог» в этом смысле скорее пророк, чем мудрец. Он призван выразить высшую волю Софии-Мудрости, побудив к духовному преображению, к «софийному бытию» весь тварный мир.

3. Христианство и пол. Философия «третьего пола» В.В. Розанова

Вопрос о поле имеет центральное значение для религиозно-философского и религиозно-общественного миросозерцания. Как отмечал Н.А. Бердяев, «все религии образовывались и развивались вокруг пола, так как половой вопрос есть вопрос о жизни и смерти»[2].

Проблема пола имеет особое значение для христианства, вероучение которого во многом основано на «догматических» загадках и парадоксах пола, начиная с сотворения мужчины и женщины и кончая непорочным зачатием Пресвятой Девы Марии. Однако, как полагал Бердяев, «слова Христа о поле и любви остались не поняты, не вмещены, и пол выпал из господствующего христианского сознания, сделавшись достоянием эзотерических учений»[3].

---

[1] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 343.

[2] *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви // Русский эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 234.

[3] Там же. С. 236.

Проблема пола не стала в христианстве предметом специальных богословских обсуждений (не считая отдельных положений, принятых на Поместном Гангрском соборе в IV в.) и не получила до сих пор четких догматических очертаний. Как отмечал в свое время протоиерей Валентин Свенцицкий в статье «Христианство и половой вопрос» (см.: Новая земля. 1911. № 3), в современном христианстве отсутствует твердое и четкое отношение к физической любви и половому вопросу. С тех пор положение мало изменилось[1]. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» вопросы пола рассматриваются прежде всего в контексте семейной нравственности[2] и современных проблем биоэтики и сводятся, по существу, к прикладным аспектам. Между тем проблема пола имеет не столько прикладной, морально-психологический, сколько фундаментальный, метафизический характер, определяющий содержание и смысл самого феномена религиозности. Именно такой подход к проблеме пола обосновывал и развивал в своей «метафизике христианства» В.В. Розанов. В ситуации радикальной переоценки ценностей пола, осуществляемой русскими символистами в начале XX в. (Д. Мережковским, Вяч. Ивановым и др.), Розанов, боготворивший традиционную семью, предложил кардинально-новаторскую концепцию пола, которую можно было бы обозначить понятием *«воля к полу»*, продолжающую и углубляющую ницшеанскую идею «воли к власти» и предвосхищающую постмодернистскую идею «воли к истине» («по ту сторону знания, власти и сексуальности» М. Фуко).

Свое учение, которое можно определить в целом как «религию и философию третьего пола», Розанов начинает с констатации той глубинной и неразрывной связи, которая существует между Богом и полом: «Связь пола с Богом — большая, чем связь ума с Богом, даже, чем связь совести с Богом»[3].

В этой связи пол становится для Розанова средоточием сущности и тайны человека. «Никто не чувствовал так глубоко "священное" в человеке, как Розанов, именно потому, что он чувствовал священную тайну пола»[4], — подчеркивал В.В. Зеньковский. И страницей раньше — «вся метафизика человека сосредоточена для Розанова в тайне пола»[5].

---

[1] Можно указать всего лишь на отдельные робкие попытки рассмотрения вопросов пола в рамках современного православного христианства. См., напр.: *прот. Николай Балашов.* Пол и половые отношения в православном этосе // Философская этика и нравственное богословие. М., 2003. С. 61–82.

[2] В этом разделе документа (X. 1), в частности, говорится: «Различие между полами есть особый дар Творца созданным Им людям...Будучи в равной степени носителями образа Божия и человеческого достоинства, мужчина и женщина созданы для целостного единения друг с другом в любви». По существу, это весь «метафизический пролог», определяющий проблематику пола в современном православии.

[3] *Розанов В.В.* Уединенное // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 243.

[4] *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 273.

[5] Там же. С. 272.

Рассмотрим основные положения розановской философии пола.

Понятие пола

Весь радикализм розановского понимания пола заключается в том, что пол оказывается у него «по ту сторону естества». «Пол выходит из границ естества, он — внеестественен и сверхъестественен»[1]. Что же такое пол по Розанову? Прежде всего, Розанов начинает с некоторого онтологического понятия пола: «Пол есть не *вещь*, не *бытие*, а, скорее всего, какое-то *волнение в нас*, что-то волнующееся в нас, какой-то *свет и жар*, рассекающийся на "мужское и женское"... Обманутые тем, что пол есть орган, мы забываем, что орган — только придаточное к полу, а не есть весь пол, даже не есть суть пола; что это есть чисто внешняя часть — то же, что ствол в отношении растения» [Розанов. Люди лунного света... С. 151].

Пол не есть также и тело, замечает Розанов, «тело клубится около него и из него». Пол — это весь организм: и душа, и тело. Но «организм опять же не как существо, не "sein" и "das Ding", а вот как это "волнение и пыл", как "пульс и ритм", чему органы только подчинены» [Там же. С. 152].

Отсюда Розанов приходит к выводу, что пол есть первичная субстанция в человеке, что «душа есть только функция пола», что «пол есть ноумен души». Исходя из этого понимания пола, Розанов полагает, что «человек весь есть только трансформация пола, только модификация пола и своего, и универсального, что, впрочем, и понятно, так как весь он составлен только из двух половинок, от материнского тела и отцовского тела, отделившихся в половых их органах и в страстном половом акте. Ничего третьего, ничего не полового там не было; и, следовательно, неоткуда взяться ничему третьему в нас, ничему не половому. И даже когда мы что-нибудь делаем или думаем, хотим или намерены, якобы вне пола, "духовно", даже что-нибудь замышляем противополое — это есть половое же, но только до неузнаваемости преображенное...Человек, из-под полового акта вышедший и из страстно-половых частиц сложенный, — есть во всем своем "Я", "целом" и "дробном" половое же существо, страстно дышащее полом и только им в битвах, в пустыне, в отшельничестве, в аскетизме, в торговле; но в самом чистом и святом виде, в самом нормальном — в семье» [Там же. С. 55—56].

Пол как переменная величина. Критика полового морализма

К одному из самых оригинальных положений в философии пола Розанова относится идея «текучести» пола, мысль о том, что пол не является постоянной величиной. Как есть положительное и отрицатель-

[1] *Розанов В.В.* В мире неясного и нерешенного. М., 1901. С. 110.

ное электричество, как в математике есть положительные и отрицательные величины с нулем между ними, так, согласно Розанову, явление пола есть непременно в каждом организме и в каждый момент его жизни неуловимое соединение мужского и женского начала. Поэтому пол в нас «дрожит, колеблется, вибрирует, лучится. То материнская сторона преобладает, то отцовская, то обе стороны в гармонии (детство), то какая-нибудь в подчинении (время нормальной половой деятельности), когда человек ищет восполнить в себе замирающую сторону пола» [Там же. С. 109].

Изменяющуюся, восходящую и нисходящую, прогрессию пола Розанов выражает рядом натуральных чисел: от +N-ного числа к –N-ному, с нулевой величиной посередине. «Наибольшая напряженность в смысле возможности удовлетворить, и в смысле постоянной жажды удовлетворения, — замечает Розанов, — указывает на наибольшую степень *самочности:* самца в противополежании его самке и самки в противополежании ее самцу» [Там же. С. 31].

Розанов подчеркивает, что «самочность» не есть величина постоянная, приблизительно одинаковая у всех, но варьирует в каждом человеке от нуля в сторону прогрессии восходящих (к противоположному полу) и нисходящих (к своему полу) величин. При этом величина «самочности» не есть «ни плод развращения, ни плод возбуждения или дурного воспитания». Представление о поле как о некой постоянной, средней величине породили, согласно Розанову, давление морального закона там, где его не может быть, так как область пола «не моральна» и не «антиморальна», а просто совсем другая. «Моральный закон, неправо вторгнувшись не в свою область, расслоил совокупления на "нормальные", т.е. ожидаемые, и "ненормальные", т.е. не желаемые, причем эти "не желаемые" не желаются теми, которые их не желают, и в высшей степени желаются теми, которые их желают, и в таком случае исполняют» [Там же. С. 29—30]. Из этого недоразумения и вырастает «незыблемость морального закона в половой сфере», которая в действительности не только всегда была «зыбка», но никогда не переставала волноваться и представляла собой вечный океан с бесчисленными течениями и водоворотами.

В той степени, в какой изменчивость и текучесть пола не может ограничиваться жесткими моральными рамками, она обладает своим *религиозным* соответствием и выражением. Если бы религия не имела ничего общего с полом и даже была бы противоположна ему и исключала его, то повышение половой импульсивности сопровождалось бы безбожием, опустошенностью религиозного чувства и падением религии. Но если допустить, что пол и религия имеют общий корень, то становится понятным, почему сильнейшие половые стремления и фантазии соединяются с религиозным экстазом. Здесь, считает Розанов, и обнаруживается глубинная связь Бога с полом.

Понятие «третьего пола». Христианство как религия «третьего пола»

Согласно Розанову, каждая половая величина должна иметь свое религиозное соответствие. На этой шкале переменных величин христианский тип религиозности занимает то срединное, промежуточное положение, которое Розанов обозначает «+ – пола» (плюс-минус пола), характеризуя это состояние как «полное не-воление пола, отсутствие "хочу", потенциальное наличие двойного тяготения и влечения: к противоположному и своему полу». «Это редкое явление, но совершенно естественное в текущем поле, — подчеркивает Розанов, — явление +– полового вожделения, и лежит тем малым горчичным зерном, из которого выросло дерево, затенившее своими ветвями целую землю и от плодов которого духовно питаются все народы» [Розанов. Люди лунного света... С. 73]. Данному типу религиозности соответствует особый психофизиологический тип человека, который характеризуется чертами «мужа-девства» или «дево-мужества». Описывая этот тип личности, Розанов отмечает, что это как бы *«третий человек»* около Адама и Евы; в сущности — это тот «"Адам", из которого еще не вышла Ева; первый полный Адам. Он древнее того "первого человека", который начал размножаться; в космологическом и религиозном порядке он предшествует размножению» [Там же. С. 74].

Подобно тому как человек с положительной величиной полового притяжения воспринимает пол и связанные с ним явления (половой акт, брак, рождение детей и т.п.) как нечто здоровое, полезное, нравственное и прекрасное, так человек «третьего пола» рассматривает все это как нечто противоестественное, греховное, безнравственное. Это накладывает неизгладимый отпечаток на психологию и этику человека «третьего пола». У него появляется как бы «третья психика» и «третья мораль», не мужская и не женская. Розанов указывает на следующие признаки этой психологии и морали. У такого человека никогда не будет ни детей, ни дома и хозяйства (иначе как в смысле помещения, пещеры, кельи). Соответственно на место родственных отношений и родовых связей «третий пол» ставит связи идейные и духовные; на место интересов семьи — интересы общества и человечества; на место этики чести — этику любви к врагам, на место добродетели мужества — заповедь непротивления злу. Типичным религиозным примером такого рода психологии и этики Розанов считает личность христианского подвижника, аскета, монаха. Понимая, что христианство отнюдь не сводится к монашеству, Розанов развивает мысль, что монашество является нервом христианства, его метафизическим корнем. *«Специальное* Церкви, — пишет он, — начинается с монаха. Он несет в себе метафизическое зерно, которое ошеломляет нас новизной и странностью, которому мы удивляемся и перед которым, как перед

всяким дивом можем преклониться. Эта "дивность" его заключается в глубочайшем трансцендентном разообщении со всеми нами, в совершенной непохожести на нас... Эта разобщенность и "дивность" заключаются в оригинальной или подражательной, правдивой или притворной потере *вкуса к женщине*, потере интереса к женщине, доходящей до вражды к ней, бегства от нее и страха перед ней» [Там же. С. 140].

Подобно тому, как сотни предписаний Ветхого Завета можно было бы свести к двум: «люби Бога и ближнего своего», точно так же все поучения, притчи и предписания Нового Завета можно, по мнению Розанова, выразить одним: «не тяготей к женщине», «не вожделей женщину».

Религия «третьего пола» или религия «преображенного Эроса»?

Философия «третьего пола» В.В. Розанова позволяет многое понять в христианстве, особенно в психологии монашества как его «метафизическом ядре». По справедливому замечанию видного русского богослова М.М. Тареева, совершенство истинного монаха есть не столько результат его подвигов, сколько исходный пункт его психофизической конституции, который не позволяет ему думать или чувствовать иначе. В этом смысле проповедь аскетических идеалов есть навязывание другим того, что в проповеднике является естественным свойством[1]. Однако что представляет собой эта «естественность» аскета-подвижника? Является ли она только «муже-девством» или еще чем-то? Трансцендентное разобщение монаха со всеми нами и его совершенная непохожесть на нас, полагает Флоренский, может означать также и его абсолютную несоизмеримость с нашим миром, мужским и женским. В этом смысле «христианство *уцеломудривает*, т.е. делает человека цельным в том положении, куда он имеет метафизическое самоопределение — к браку ли, к безбрачию ли. Оно, если хотите, делает крепким пол у того, кто может "вместить" его, и делает крепким *бесполое* у того, кто может вместить последнее» [Розанов. Люди лунного света... С. 185].

Однако главный вопрос заключается в другом: можно ли считать аскетизм сущностью христианства? Разве не является христианство прежде всего религией любви? Если это так, то тогда христианство правильнее было бы определить не как религию «третьего пола», а как «религию преображенного Эроса». Как учил Дионисий Ареопагит: «Назовем ли мы Эрос божественным, либо ангельским, либо умственным, либо душевным, либо физическим, давайте представим Его себе как некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших, равных общаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше»[2].

[1] См.: Исторический вестник. 1911. № 11.

[2] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 131.

Именно в этом и состоит смысл возвышения и преображения пола в христианстве.

4. Метафоры непонимания: Л. Н. Толстой и Русская церковь в современном мире

«Они не понимали друг друга; даже не знали. И — разошлись. До проклятия с одной стороны (отлучение Толстого от Церкви), до полного пренебрежения — с другой (отношение Толстого к Церкви). Так охарактеризовал В.В. Розанов [Розанов. Религия и культура. С. 357] ту непримиримость позиций, которая сложилась между великим русским писателем, религиозным мыслителем и Русской церковью и которая сохраняется по сей день.

В этом трагическом непонимании нам видится некий символ расщепления единого древа русской культуры, некое «вавилонское смешение языков» русской духовности, приведшее к разрушению всего духовного здания. И сегодня от нас зависит либо углубить, заострить это непонимание, либо, напротив, найти те общие связующие нити, тот живой дух примирения, который позволит сплотить высшие духовные силы русской культуры в борьбе против современного «язычества» и «демонизма».

Именно на такие мысли наводит выход в свет первой книги, выпущенной толстовским издательством «Посредник», существовавшим в России с 1884-го по 1936 г. и возобновившим свою деятельность на родине Толстого, в Туле. Это книга Л.Н. Толстого «Евангелие для детей». Наряду с работой, давшей название всему сборнику, сюда включены избранные нравственные сочинения мыслителя, обращенные к детям и юношеству: «Беседы с детьми по нравственным вопросам», «Верьте себе» и др.

Само возобновление деятельности «Посредника» — событие большой духовной значимости. Возникнув в конце 1884 г. в Санкт-Петербурге по инициативе Толстого и под руководством В.Г. Черткова, затем П.И. Бирюкова, а с 1897 г. — И.И. Горбунова-Посадова, издательство ставило своей целью противопоставить елейному потоку лубочной литературы, опошляющей вкус народной духовности, общедоступную, просветляющую, духовно взвешенную мысль.

И сегодня, когда лубок вновь начинает свое победоносное шествие через астрологическую, эротическую, «душеспасительную» и тому подобную книжную продукцию, деятельность «Посредника» может и должна внести свою лепту в охрану духовной культуры. За ним стоит мощная просветительская традиция, всемирная народная мудрость.

Но для этого очень важно с самого начала осознать своих истинных противников, извращающих духовность, пропитывающих ее пошлым и одурманивающим духовидением, самовозгорающейся чувственностью. Однако, судя по тону и замыслу первой книги, она полемически заострена против «христианско-церковного» догматизма, вновь возбуждая страсти к застарелой вражде Толстого и Русской церкви. Кому-то постоянно нужно поддерживать эту напряженность, углублять расхождение и непонимание Толстого с православной верой.

В чем же суть расхождения Толстого с русским христианством? В том, что Толстой, отрицая метафизические постулаты христианства, воплощенные Церковью в ее таинствах и догматах, попытался дать *нравственную* интерпретацию этих положений. Если обратиться как раз к толстовскому «Евангелию для детей», в котором особенно ярко проявилась эта тенденция очищения учения Христа от чудес и таинств, то можно отчетливо видеть, что представляет собой толстовская интерпретация христианского учения.

В Евангелии повествуется, например, о борьбе Иисуса с дьяволом-искусителем (Мф. 4, 1—10). Толстой же переосмысляет это «явление» как *метафору* нравственного борения Христа с одолевающими его мыслями о славе, о власти земной и т.п. Вся полемика Толстого с церковно-христианской мыслью сводится не к отбрасыванию, извращению, отрицанию краеугольных положений веры, а к способу их интерпретации. В письме к редактору миссионерского сборника (от 15 апреля 1909 г.) он прямо пишет, что «сущность моего религиозного мировоззрения — никак не в отрицании законных догматов... а в положительной стороне христианства, отвечающей требованию моей Души...». Это непонимание друг друга не на уровне «сущностей», но на уровне метафор.

В православной религии речь идет о вере в некоторые исходные, краеугольные положения — символы, метафоры высшей реальности (Троица, Боговоплощение, Воскресение и т.д.). У Толстого речь идет о вере в нравственные символы этой высшей реальности (любовь, непротивление злу насилием, духовное самосовершенствование).

Само обострение и противостояние возникает здесь не столько из существа веры, сколько из определенной идейной полемической обстановки, определяемой исторической позицией Русской церкви в то время, ограниченностью тогдашнего духовенства, его недостаточной просветительской жертвенностью, отчужденностью от жизненных интересов народа и т.д. Толстой полемизировал прежде всего с социальным институтом Церкви, оставив за пределами внимания идею Церкви как высшего духовного братства, как Тела Христова, преобразованного в единую Церковь.

Мы не узнаем никогда, хотел ли Толстой покаяться, оказавшись за несколько дней до смерти в Оптиной пустыни. Здесь важно другое.

Уход из Ясной Поляны — этот сверхпоступок Толстого, выведший его на более высокий виток нравственного искания истины, — необходимо должен был повлечь за собой и изменение его метафор понимания, качественную «умоперемену», что делало вполне вероятным и покаяние, и выработку такого «языка веры», такого предощущения истины, которые обнаружили бы всю несущественность толстовского расхождения с церковным христианством. Речь идет, конечно, не об элементарном примирении позиций, но о создании такого учения, которое выявило бы всеобщие структуры духовности, вобрало бы метафоры христианских догматов и нравственные символы любви в единый метасимвол как принцип некой высшей духовной реальности.

Подступ к этой новой толстовской метафоре духа можно видеть в его глубоком интересе к *мистике*. Именно мистика восточной церкви и могла бы явиться таким примиряющим духовным полем. Роль мистики в православии трудно переоценить. Как отмечал В.Н. Лосский, в восточной церкви «богословие и мистика отнюдь не противополагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление веры, то богословие есть ее общее выражение»[1]. Толстой был силен именно этим личностным, «мистическим» проявлением веры.

В последние годы жизни у Толстого наметился определенный духовный поворот. Он с интересом читает мистическую литературу (см. запись в «Дневнике» от 9 февраля 1908 г.), вновь обращается к житиям святых[2]. В его понимании Бога все больше начинает преобладать интуитивно-мистический момент, сверхчувственное постижение.

Особенно знаменательно разочарование Толстого в разуме. «Я прежде думал, — записывает он в «Дневнике» 31 марта 1908 г., — что разум есть главное свойство души человеческой. Это была ошибка, и я смутно чувствовал это. Разум есть только орудие освобождения, проявление сущности души — любви. (Очень важно.)».

У позднего Толстого мы находим настоящую *мистику любви*. Речь здесь вовсе не идет о нравственном преломлении принципа любви к ближнему, любви к врагу и т. п. В статье «Любите друг друга», включенной в выпущенный «Посредником» сборник, Толстой прямо говорит, что речь идет вовсе не о любви к ближнему, а о любви к самой идее любви. Надо «любить начало любви, любить любовь, любить Бога, — пишет он. — Любить не для того, кого любишь, не для себя, а для любви» (С. 171). Разве не намечается здесь переход Толстого от *элементар-*

[1] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 9.

[2] Об интересе Толстого к духовно-православной литературе см.: *Черткова А.К.* Толстой и его знакомство с духовно-православной литературой // Голос минувшего. М., 1913. Кн. 5.

но-нравственного понимания христианства к *духовно-мистическому?*

Исторический спор Толстого с церковным христианством показал, что и та и другая сторона не хотели понять, узнать друг друга. Не пришло ли время прояснить эти «метафоры непонимания»? От своего имени Толстой сказать уже ничего не может. Но эта возможность есть у Русской церкви. Не пора ли понять и принять Толстого как великого русского христианина, выразившего в своем учении о законе любви, о непротивлении злому неисчерпаемые гуманистические возможности русского православия?

5. Философия «оцерковления мира» Л.П. Карсавина в контексте современной православной экклезиологии

Богословское творчество Л.П. Карсавина до сих пор остается недостаточно оцененным и востребованным как в кругах христианских философов, так и в среде академических православных богословов. Между тем в цикле своих «малых сочинений» по христианской философии («Путь православия», «Апологетический этюд», «Церковь, личность и государство» и др.) он сам достигает той глубины и конкретности православно-христианской мысли, которые свидетельствуют о его безусловной приверженности святоотеческой традиции и русской богословской школе. Особое место в богословском творчестве Карсавина занимает экклезиология (учение о Церкви), которую он считал наименее догматически разработанной частью теологии: «Истинное понимание Церкви хранимо православием, но православие хранит его, не раскрывая, преувеличивая боязнь четких определений»[1]. В своем богословии Карсавин как раз и пытается раскрыть и определить фундаментальные ценности православной мысли. В центре его экклезиологии стоит идея *оцерковления мира.* Развивая учение А.С. Хомякова о единой Церкви, ее «видимом» и «невидимом», «земном и небесном» началах, Карсавин, в духе своей «метафизики всеединства», пытается обосновать понятие Всеединой Церкви.

Критика церковно-мирского дуализма

Свою экклезиологию Карсавин начинает с критики «отвлеченного христианства», суть которого он видит не просто в отрыве теологии от церковной жизни, или, напротив, — церковной жизни от учения Церкви, но в отрыве церковного от мирского, в результате чего возникает феномен церковно-мирского дуализма, который придает противопоставлению церковного и не-церковного абсолютный смысл. При этом принято счи-

[1] *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 354.

тать, замечает Карсавин, что не-церковное ни при каких условиях не может стать церковным. Отсюда — представление о том, что если мирской человек становится церковным, то он должен отсечь от себя все мирское, отречься от мира, тогда как задача состоит в том, чтобы *преобразить мирское* или «оцерковить» его. Карсавин считает, что разделение между церковным и не-церковным проходит внутри каждого человека, подобно границе между совершаемым им добром и грехом, с одной стороны, и между направленностью его на церковное и мирское — с другой. «Поэтому и нельзя отделить церковное от не-церковного, церковь от государства или "мира". В известной мере принадлежит к Церкви и входит в нее все существующее, всякий человек и само государство. Однако одно является более церковным, другое же менее церковным. И вот по этому приблизительному "более или менее" мы и противопоставляем "мир" Церкви. Иначе, впрочем, и не должно быть, раз смысл и бытие мира в том, что он становится Церковью»[1].

Из критики церковно-мирского дуализма и вырастает карсавинская идея оцерковления мира. Суть логики оцерковления можно кратко выразить в следующих тезисах:

1) нет ничего в мире, что не имело бы своей цели в Боге и не должно было бы стать им;

2) Церковь есть полнота устремившегося к Богу мира;

3) следовательно, нет ничего в мире, что не могло и не должно было бы стать церковным. Смысл и бытие мира в том, что он становится Церковью.

Однако, здесь на земле Церковь, согласно Карсавину, лишь *становится*, поэтому следует отличать ставшее Церковью от становящегося ею, отличать *менее церковное* от *более церковного*. Тем самым философ приходит к мысли о том, что все бытие должно стать церковным, является потенциально церковным и становится церковным. Однако необходимо различать действительно церковное и то, что еще не стало церковным, реально и потенциальное церковным. «Мир становится Церковью в целом своем и во всякой личности своей, — замечает Карсавин, — хотя в одной больше, а в другой меньше. Но мир вовсе еще не стал Церковью и не может быть отождествлен с нею»[2].

Оцерковление как сообразование Христу. Поскольку граница между церковным и не-церковным проходит, согласно Карсавину, внутри каждой личности, то сам процесс оцерковления мира во многом принимает персоналистический характер, т.е. зависит от того, насколько оцерковленной является та или иная конкретная личность. Что же понимает Карсавин под оцерковленностью личности? Христос побе-

[1] *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. С. 434.
[2] Там же. С. 428.

дил и оцерковил мир, подчеркивает он, полным самоотречением, своими страданиями и своею крестною смертью. Поэтому победить, т.е. оцерковить мир, достичь абсолютного совершенства возможно только *в единении со Христом*. «Единение же со Христом достигается путем *сообразования* человека Ему. А сообразование Иисусу Христу есть не подражание ему, т.е. не внешнее воспроизведение или повторение Его жизни, которая, как индивидуальная, и неповторима, но приведение человеком себя в такое состояние, что он в данной обстановке и данных условиях живет и поступает так, как бы на его месте жил и поступал Христос. К этому сообразованию мы приближаемся, исполняя заповеди Христовы, т.е. применяя и необходимо конкретизируя и индивидуализируя их в нашей единственной и неповторимой жизни, словно продолжая дело Христово на земле. Но сообразование Христу бывает еще больше, когда мы вживаемся в конкретный образ Его, не передаваемый ни в общих правилах, ни в описаниях, но жизненно в полноте восприемлемый. Сообразование Христу невозможно без причастия и Его любви к тем, за кого Он пострадал, т.е. без действенной любви к людям, или без вхождения в качестве живого члена в Тело Христово, в Церковь. Поэтому сообразование Христу и есть оцерковление»[1]. При этом Карсавин оговаривается, что оцерковление не делает человека безгрешным. Человек может грешить более или менее. И будет грешить тем менее, чем более глубже он оцерковляется. Таким образом, степень эмпирического совершенства человека, государства или мира, согласно Карсавину, напрямую зависит от степени их оцерковления.

Симфония Церкви и государства. Различие между Церковью и миром особенно явно проявляется в соотношении Церкви и государства. Государство, согласно Карсавину, в лучшем случае, только в малой степени оцерковляется. Государство есть самоорганизация греховного мира, который, однако, и в греховности своей является потенциально церковным. Эта взаимосвязь Церкви и государства получила в учении византийских богословов-канонистов понятие симфонии, суть которой составляет взаимное сотрудничество, взаимная поддержка и взаимная ответственность, без вторжения одной стороны в сферу компетенции другой. В своей экклезиологии Карсавин развивает эту идею и пытается придать ей *исторически-конкретную* форму. Идеальным соотношением Церкви и государства, согласно Карсавину, должно стать соотношение *согласованного действия*. Согласованное действие не есть соглашение, т.е. конкордат, или вообще двусторонний акт. Православие, с точки зрения Карсавина, исходит из невозможности отделить Церковь от государства и установить между ними какие-либо договорные отношения. Ибо «оно знает, что все должно быть Церковью, и в не-

[1] Там же. С. 442–443.

которой мере есть Церковь, что в самой Церкви должны быть власти и духовные и светские, и священство, и царство»[1].

С другой стороны, Церковь нельзя отделить от государства в силу того, что она уже содержит в себе государство: ее понятия догматически шире, чем понятия клира и усеченных в политическом естестве своем мирян. В связи с этим концепция «согласованного действия» рассматривается Карсавиным как односторонний акт со стороны православного государства, заключающийся прежде всего в признании независимости и свободы Церкви в ее религиозно-богословской, учительской, нравственно-воспитательной, миссионерской и культурной сферах деятельности. Это и определяет области взаимного сотрудничества, или «соработничества», Церкви и государства, которые в современных условиях получили свое конкретное выражение в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». В этом документе, в частности, указываются следующие области «соработничества Церкви и государства», во многом конкретизирующие карсавинскую идею «согласованного действия»:

а) миротворчество на международном межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами;

б) забота о сохранении нравственности в обществе;

в) духовное, культурное, нравственное и патриотическое воспитание и образование;

г) дела милосердия, благотворительности, развитие совместных социальных программ;

д) охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры;

е) диалог с органами государственной власти любых ветвей и уровней по вопросам, значимым для Церкви и общества, в том числе в связи с выработкой соответствующих законов, подзаконных актов, распоряжений и решений;

ж) попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание;

з) труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы;

и) наука, включая гуманитарные исследования;

к) здравоохранение;

л) культура и творческая деятельность;

м) работа церковных и светских средств массовой информации;

н) деятельность по сохранению окружающей среды;

о) экономическая деятельность на пользу Церкви, государству и обществу;

---

[1] *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. С. 353.

п) поддержка института семьи, материнства и детства;

р) противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества.

В то же время в «Основах социальной концепции» указываются те сферы жизни, в которых священнослужители и канонические церковные структуры не могут оказывать помощь государству и сотрудничать с ним. К ним относятся:

а) политическая борьба, предвыборная агитация, кампании в поддержку тех или иных партий, общественных и политических лидеров;

б) ведение гражданской войны или агрессивной внешней войны;

в) непосредственное участие в разведывательной и любой иной деятельности, требующей в соответствии с государственным законом сохранение тайны даже на исповеди и при докладе церковному священноначалию[1].

Таким образом, сфера «оцерковления мира» здесь весьма широка, хотя не безгранична и не абсолютна, как в учении Карсавина. Главное, что придает этому учению актуальность, это идея о том, что граница оцерковления мира проходит внутри каждого человека и что в той мере, в какой Бог спасает человека, человек спасает мир, оцерковляя его.

Литература

Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношения религии и философии // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.

Гиппиус З. Воспоминания о Религиозно-Философских Собраниях // Наше Наследие, 1990. № IV.

Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995.

Записки Петербургских Религиозно-Философских Собраний (1902–1903). СПб., 1906.

Зеньковский В.В., протоиерей. Основы христианской философии. М., 1996.

Киреевский И.В. Разум на пути к истине: Философские статьи, публицистика, письма. М., 2002.

Лосев А.Ф. Имя. Избр. работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997.

Лосский В.Н. Спор о Софии: Статьи разных лет. М., 1996.

Мартин Хайдеггер и теология. М., 1974. Ч. 1, 2.

Мень Александр, священник. Русская религиозная философия: Лекции. М., 2003.

Рикер П. Виновность, этика и религия // Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.

Розанов В.В. Религия и культура // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.

Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.

Русские философы: Проблема христианства и культуры в истории духовной критики XX века. М., 2002.

Тареев М.М. Христианская философия. Сергиев Посад, 1917. Ч. 1.

[1] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, III. 8.

Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М., 1997.

Успенский В.В. Вопрос о «догматическом развитии» на Петербургских Религиозно-Философских Собраниях // Христианское Чтение. 1904. Ноябрь–декабрь.

Филарет, митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Богословие добрососедства. Киев, 2002.

Флоровский Г., протоиерей. О последних вещах и последних событиях // Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998.

VIII Рождественские образовательные чтения. Христианство и философия: Сборник докладов конференции. М., 2000.

IX Рождественские образовательные чтения. Богословие и философия: аспекты диалога: Сборник докладов конференции. М., 2001.

X Рождественские образовательные чтения. Философская этика и нравственное богословие: Материалы конференции. М., 2002.

ПРИЛОЖЕНИЯ

К ГЛАВЕ 1

Л.Н. Толстой и М.В. Лодыженский: христианство и теософия (к публикации статьи Лодыженского «Новые враги христианства»)

Имя М.В. Лодыженского известно российскому читателю прежде всего по «Мистической трилогии», в которой предпринята попытка сравнительного анализа двух типов мистики: православно-христианской и теософской, уходящей своими корнями в древнеиндийскую религиозную традицию. Однако значительная часть творческого наследия Лодыженского, хранящегося в Государственном архиве Тульской области, еще не востребована и ждет своих исследователей. Это — дневники, переписка с известными деятелями русской религиозной культуры, многочисленные варианты и наброски философских и художественно-драматических произведений, стихотворения и т.д. К числу неизданных работ принадлежит и статья Лодыженского «Новые враги христианства», публикуемая нами по рукописи автора, на основании которой Лодыженский в декабре 1915 г. читал доклад в религиозном собрании в доме Б.Г. Швартц в Петрограде (описание рукописи см. в примечаниях, с. 225).

Творческая «загадка» Лодыженского — в том неожиданном, как бы благодатном творческом даре, который обрел в последние годы жизни этот преуспевающий чиновник, дослужившийся до должности вице-губернатора, имеющий в своем послужном списке немало государственных наград. Трудно было предположить в молодом человеке, окончившем курс наук в Петербургском земледельческом институте, удостоенном впоследствии степени кандидата сельского хозяйства и лесовода, вдохновенного проповедника христианской мистики. Как философ Лодыженский дебютировал почти в 60 лет — случай уникальный.

Впрочем, есть в биографии Лодыженского один эпизод, который, возможно, способен пролить свет на его неожиданный духовный подъем. Это — встреча с Л.Н. Толстым, случившаяся незадолго до смерти писателя — провозвестника «этического христианства». Об этой встрече упоминает в своих «Дневниках» Толстой (30 июля 1910 г.). Впоследствии в приложении ко 2-му тому трилогии «Свет незримый» Лодыженский подробно опишет свой спор с Толстым о христианской мистике и оккультных силах, о духовно-нравственном значении христианских подвижников и святых.

Известно, что в последние годы жизни Толстой испытывал интерес к мистической литературе, к сочинениям индусских мыслителей теософского плана и, по его словам, находил в них «много хорошего, хотя и неясного» (см.: «Дневники», 9 февраля 1908 г.). В этом споре с Толстым Лодыженский отстаивал позицию несомненной ценности христианской мистики, опыта христианских святых в сравнении с восточным мистицизмом, практикуемым йогой и теософией.

По словам Лодыженского, их знакомство пробудило у Толстого живой интерес к христианской мистике, запечатленной в таком памятнике духовного подвижничества, как «Добротолюбие», с которым Толстой не был до того времени знаком. Лодыженский тонко уловил внутреннюю готовность великого писателя к принятию православного духовного опыта святости, основанную на нравственной «школе» толстовского смирения, самобичевания и покаяния. Ведь эта нравственная установка Толстого, столь властно заявившая о себе в последний период его духовных исканий, стоит в центре христианского понимания мистического единения с Богом, прямо противоположного теософской позиции самообожествления человека.

Лодыженский словно бы явил миру путь возможной духовной эволюции Толстого от элементарно-нравственного к духовно-мистическому пониманию христианства. После смерти Толстого он как бы перенимает у него «эстафету» проповедничества. Уже в 1911 г. выходит первый том «Мистической трилогии» — «Сверхсознание», получивший высокую оценку видных религиозных философов: С.П. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, Л.А. Тихомирова. Так, Бердяев отмечает ценность и оригинальность книги Лодыженского уже на основании самой постановки проблемы сравнительного рассмотрения мистического опыта восточно-христианской аскетики и индусской йоги[1].

Тем не менее работы Лодыженского не были по достоинству оценены в философско-религиозных кругах. Последующие тома трилогии вызвали живой отклик прежде всего в официальной православной и академическо-богословской среде. Во многом это объясняется логикой творческой эволюции Лодыженского в ходе работы над трилогией. От сравнительно-философского, объективного сопоставления христианской и индусской мистики в «Сверхсознании» он все больше переходит к апологетике христианского мистицизма в «Свете незримом» и «Темной силе».

Правда, некоторые религиозные мыслители (Б. Мансуров, М. Новоселов, Л. Тихомиров) отмечали непреходящую ценность духовных проблем, поднятых Лодыженским. «Вероятно, после войны, — писал, напри-

[1] См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 559.

мер, Тихомиров в письме к Лодыженскому 3 ноября 1915 г., — наряду со стремлениями и заботами экономическими, усилятся еще более стремления мистические. Ваши книги вовремя задуманы и совершены»[1].

Сегодня мы можем с полным основанием говорить о подлинной оригинальности и значимости нравственно-философской темы, развитой Лодыженским. Это становится очевидным на фоне новых религиозных исканий русского духа, вновь приведших к фундаментальному нравственному противостоянию христианства и теософии.

Основная тема религиозной философии Лодыженского — именно сравнительное сопоставление двух типов мистики, исходящих из разных духовных и нравственных источников. С одной стороны, это христианская мистика, запечатленная в опыте восточных христианских аскетов, православных святых и старцев, с другой — мистика йоги, воплощенная в аскетической практике индусских подвижников и получившая новый импульс развития в теософском движении.

На первый взгляд между христианским святым и индусским аскетом немало общего. Но, в сущности, их нравственные установки, их духовное самосознание в корне противоположны. Если мистический опыт христианского святого питается сознанием человеческой греховности и предполагает глубокое чувство смирения и самоумаления в снискании благодати Божьей, то приобретение сверхсознания йогом и теософом строится на чувстве духовного самоутверждения, на стремлении к сверхчеловеческому развитию волевых и психических способностей.

Йог — это как бы «горделивый праведник»; христианский же подвижник — праведник смиренный, сознающий всю меру своего человеческого несовершенства и уповающий не на сверхчеловеческие духовные энергии, а на снискание божественной благодати.

В таком различии нравственных ориентаций личности коренится вся глубина расхождения духовных путей человечества. В одну сторону ведет путь человека—«царя природы», уверовавшего в могущество и непогрешимость своего разумного начала. В другую — путь человека—«раба Божьего», сознающего свой первородный грех, «духовную нищету» и обретающего смысл жизни в любви к Богу и ближнему.

Лодыженский глубоко уловил живую связь между мистикой и этикой, между высшим духовным самовыражением, единением человека с Абсолютом и его нравственным самоощущением. Опасность теософии и йоги, особенно их массового распространения, он усматривал в укоренении чувства духовной самодостаточности, вырождающейся в обыденной жизни в элементарный культ собственного «я». «Только глубокое смирение, — пишет Лодыженский, — может искоренить в че-

[1] ГАТО. Ф. 113. оп. 1, ед. хр. 4, л. 70 (Письма разных лет).

ловеке злую ментальную силу, заключающуюся в самоутверждении и самоуслаждении человека, считающего себя праведником...»[1].

Эти слова очень точно выражают и сущность нравственных требований Толстого к религиозной вере. Характерно, однако, что сам Лодыженский усматривает сходство религии Толстого с теософией, особенно в понимании природы Божества и его постижении через самопознание и раскрытие «я» в самом человеке. На наш взгляд, такая точка зрения грешит односторонностью. Конечно, в учении Толстого встречаются вполне теософские положения, тем более если рассматривать их в отрыве от общего контекста его религиозной философии. Например: «...познать Бога можно только в себе. Пока не найдешь его в себе, не найдешь его нигде». Однако, во-первых, наряду с такого рода мыслями о Боге Толстой высказывает и целый ряд чисто «христианских» мыслей (так, он постоянно варьирует мысль о том, что Бог есть любовь). А во-вторых, само понимание Бога необходимо рассматривать сквозь призму нравственно-религиозных исканий Толстого. В духовно-религиозном опыте Толстого «познание Бога в себе», т.е. «теософский гносис», отнюдь не ведет к самоутверждению и самообожествлению «я», т.е. к «теософскому этосу». Наоборот, из познания Бога в себе Толстой приходит к этике смирения и самоумаления — к «христианскому этосу»: «Человек, который будет любить Бога в себе, будет любить неизбежно и ближнего своего».

В этом смысле, согласно классификации Лодыженского, религиозное учение Толстого скорее можно отнести к типу религий «человеческого творчества — религий различных философских исканий, таких, как, например, искания стоиков, неоплатоников и т.д.». Но и здесь необходимо существенное уточнение. Религиозно-философское богоискательство, характеризующееся, по словам Лодыженского, «инстинктивным стремлением развитого Богоискателя к Высшему началу всего мира, к Свету Божества», вовсе не приводит Толстого к «самообожению» в силу того, что он подчиняет свои философские и теософские установки *этике любви к ближнему*. В этом и состоит уникальность его нравственно-религиозного опыта, который вполне можно было бы определить как путь «этического христианства».

Ниже мы публикуем статью Лодыженского «Новые враги христианства» и мысли Толстого о Боге, собранные нами из его религиозно-философских сочинений.

---

[1] *Лодыженский М.В.* Свет незримый. Пг., 1915. С. 13.

М.В. Лодыженский

НОВЫЕ ВРАГИ ХРИСТИАНСТВА [1]

За последнее время в наших интеллигентских кругах обнаружилось характерное явление. Та самая интеллигенция, которая в большинстве своем еще не так давно была близка к полному атеизму, та самая среда, где трудно было найти верующего человека, почувствовала неудовлетворенность материалистическим направлением, которому она была подчинена. В этой среде, как бы проснувшейся для жизни духа, появились новые движения, новые искания. Народилось даже особое выражение, определившее это движение словом «богоискательство». Богоискателем был в последний период своей жизни и Л.Н. Толстой, который умер так трагично, потемненный неудачным стремлением создать свою, толстовскую, религию.

Теперь, с общею переменою в настроениях, уже многие из русской интеллигенции имеют тяготение к религии, уже многие ищут и находят свою веру; иные вследствие гнетущей тоски, происходящей от неудовлетворенности бессмысленною жизнью неверующего человека, иные вследствие горестей и ударов судьбы, наконец, иные от чрезмерного богатства и пресыщения жизнью в погоне за манящей к себе мистикой.

И вот, ко всему этому, в разгар таких настроений, в разгар этого религиозного брожения захватила нас мировая война со своими беспощадными ударами, с гибелью близких нам людей, с разорением тысяч семейств, с обнаружением язв социальных и политических.

Мы вступаем в период, чреватый потрясениями. Заколебалось многое, что казалось доныне прочным.

И ныне, более чем когда-нибудь, делается каждому из нас необходимей внутренняя опора—опора религиозная. Человек должен невольно углубиться в себя, проверить и пересмотреть начинающие меркнуть идеалы — те идеалы, которыми он так увлекся в минувший расцвет позитивизма и материализма.

Люди начинают меняться в своих основах: падают кумиры бывших призрачных увлечений, переоцениваются ценности. Совершаются эти перемены довольно быстро. Но... не всегда благополучно. Наряду с тем, что некоторые из нас, действительно, опоминаются и находят верный путь к своему спасению в вере Христовой — этом единственном прочном прибежище слабого в своих грехах человечества, — наряду с этим подхватывают ищущих истину и иные религиозные течения — течения, в существе своем противохристианские, подхватывают увлечения, манящие красивыми тезисами, сулящие духовный рост не только к совершенству, но и к могуществу, умеющие разрисовать широкие горизонты — горизонты к обожествлению человека.

Являются проповедники, которые обращаются к жадному в религиозных исканиях человеку с такими речами: «О, не смущайся ты, ищущий религиозную истину! Эта истина близка к тебе. Вглядись в самого себя, и ты увидишь, что она в тебе самом. Знай, что чем больше будешь дерзать, тем более получишь. В тебе самом — частица Божества. Надо только развить это зерно. В тебе самом — свет мира, единственный свет, который может озарить путь».

Особенно заманчиво и соблазнительно в этом направлении умеют говорить столь прославленные у нас теперь проповедники новой формации. Это — писатели-индусы, пришедшие к нам из таинственной страны сказочных чудес, — писатели, проповедующие индусское подвижничество, именуемое Раджа Йогой. Один из них, по имени Рамачарака — философ, несомненно, талантливый, которым начинает зачитываться наша молодежь, поучает эту молодежь такими тезисами:

«Пропорционально вашему признанию и вере в себя, — говорит он, — будет в вашем распоряжении и сила. Вера и признание делают из человека Бога...»[2]. То же говорят и другие индусские писатели-йоги, из коих у нас наиболее известны йог Вивекананда и йог Абеданада. На русском языке существует уже большая переводная литература из сочинений упомянутых учителей-индусов; она жадно поглощается интеллигенцией.

***

Что же такое эта Раджа Йога, которую проповедуют индусские писатели?

Раджа Йога есть особая подвижническая тренировка, которая развивает сосредоточение мысленных сил человека и его мысленной воли. Вместе с тем, по удостоверению адептов йоги, такая концентрация ума человеческого может явиться причиной особых явлений в физическом мире, называемых обыкновенно чудесами. На высшей своей ступени эта тренировка приводит к достижению экстатического состояния (по-индусски Самадхи), в котором человек познает то, что недостает человеческому уму при обыкновенном его сознании.

Зародилась Раджа Йога в глубокой древности. Одним из отцов ее был индийский мудрец и подвижник Патанджали. Этот мудрец Патанджали утверждал, что при высших достижениях Раджа Йоги, а именно при экстазах, называемых самадхи, осуществляется единение человека с Богом [3].

Мы сейчас не будем распространяться о самом пути и о подвижнических тренировках у ответвленных Раджа Йогой*. Для изложения этого предмета потребовалось бы много места. Мы будем говорить, собственно, о религиозной философии, лежащей в основе Раджа Йоги, как эта философия *теперь* проповедуется приверженцами означенного индусского подвижничества.

Итак, вера в себя, по утверждению йогов, делает из человека Бога. Не правда ли, заманчива такая перспектива? И, по словам Абеданады, Вивекананды и Рамачараки, все это вполне достижимо. Надо только осознать, что ты — частица самого Божества, и тогда при такой твоей вере ты сам можешь достигнуть высших степеней святости и могущества. Твоя вера в себя, как зерно горчичное, прорастет, разовьется и охватит мир... И вот ты, бедный земной страдалец, ты спасен, спасен сознанием своей божественности. Что тебе, при такой вере твоей, все горести и мучения людские?

Не правда ли, как все это заманчиво и обольстительно? Тут и вечная жизнь, и обожествление. Невольно вспоминаешь того змия, который когда-то искушал наших прародителей обещаниями, что они будут «яко Бози» [4].

***

Искушения эти падают на благодарную почву. Индусская проповедь растет и множится. Люди начинают заражать друг друга новыми веяниями. Речи о по-

* Подробное сопоставление пути Раджа Йоги с путем христианского подвижничества сделано нами в нашей книге «Сверхсознание» (Мистическая трилогия, том 1-й).

движниках начинают быть модными. Те, которые считаются христианами, легко переходят в йогизм, который проповедуется в России не только в переводной литературе индусских писателей, но еще и нашими теософами — этим вновь народившимся у нас движением. При этом теософы постоянно твердят, что они, проповедуя йогу, ничего против христианства не имеют, что они стремятся лишь углубить христианство, расширить его значение. Ведь идущие по пути Раджа Йога, говорят они, могут оставаться теми же христианами. По утверждению теософов, йогизм есть самая чистая и высокая мистика. Ведь йога — это значит «единение»; цель Раджа Йога есть достижение единения с Божеством. Ведь это — то же состояние, говорят теософы, которое пережил апостол Павел в своих высших достижениях, когда он слышал неизреченные слова, которых человеку пересказать нельзя.

И многие христиане из нашей интеллигенции идут за этими проповедниками индусской йоги.

***

Но вот, видя, что это движение широко распространилось, некоторые наши пастыри церковные начинают обращать внимание на новые веяния и понимать их значение; они начинают обнаруживать, что веяния эти оказываются враждебными христианству. Они выражают против йогизма и теософии свой протест и указывают на антихристианскую подкладку этих движений. Так, уже в феврале 1914 г. состоялась в Петрограде интересная публичная лекция свящ. Чельцова — «Теософия и Христианство». В этой лекции Чельцов старался выяснить истинное отношение теософии к христианской вере...

Тогда по поводу этой лекции главари теософского движения забили тревогу. Оно и понятно, почему лекция эта их так затронула. Ведь теософам уже удалось увлечь многих христиан в свою веру о перевоплощении, о божественности человека; лекция же свящ. Чельцова могла поколебать сбитых с толку новых прозелитов, не окрепших еще в учениях йогизма. И вот в органе теософов «Вестник теософии» была напечатана статья, стремившаяся опровергнуть Чельцова. Эта статья оканчивалась такой характерной тирадой:

«Если бы лектор (т.е. свящ. Чельцов) познакомился с теософией, то он бы в ней признал друга религии, а не врага, ибо теософия указывает пути к пробуждению религиозного сознания, а человек, в котором это сознание проснулось, стремится неизбежно исполнить волю Божию» [5].

Таким образом, по этим словам теософского журнала, надо основательно ознакомиться с теософским учением, чтобы убедиться, что теософия есть друг христианства, а не враг его.

Далее мы постараемся, по возможности, прояснить некоторые стороны нового учения и по данным йогистской и теософской литературы точно определить, являются ли означенные движения согласными с христианством или они ему враждебны.

Здесь следует упомянуть, что литература йогов и теософов представляет собою материал весьма обширный. Она касается самых различных религиозных воззрений. В ней говорится о йогической подвижнической тренировке, о перевоплощении, о небесной иерархии, об обожествлении человека, о карме, о природе чудес и пр. Поэтому ввиду ограниченности рамок нашей работы мы остановимся

лишь на одной, самой существенной, стороне этих учений — на выяснении того, какое отношение человека к Богу проповедуют йоги и теософы, каков их взгляд на единение с Божеством, на достижение этой главной цели йогизма. Взгляды эти мы сопоставим с тем, как смотрит на отношение человека к Богу христианство. И вот когда эта параллель между йогизмом и христианством будет проведена, мы увидим, что йоги и теософы в основных принципах религии являются несомненными антихристианами. Вопреки заверению приведенной выше теософской статьи, что теософы — друзья христианской веры, мы увидим, что они, напротив, являются ее противниками.

Все, что мы сейчас сообщим, основано на тезисах, высказанных самими йогами и теософами в их трактатах*.

Скажем прежде всего о принципиальных основах по этому предмету у йогистов. Начнем с тезисов самих йогов: индусов Рамачараки, Абедананды и Вивекананды, осветивших в своих трактатах достаточно ясно свои религиозные верования.

Эти индусские писатели-йоги говорят, что наше истинное «Я», эта самая суть человеческой души, *божественно и единосущно с Богом* [6].

Они утверждают, что Божественное Существо, которое мы себе «в невежестве» представляем как бы отдельным от нас, совсем не находится вдали от нас, не живет вне нас, но есть наше собственное «Я», заключенное внутри нас.

Ввиду этих положений йогизма — путь Раджа Йоги — индусы отрицают благодать откровения в том смысле, в каком понимают это христиане. Так, Суоми Абедананда утверждает, что откровение идет не из какого-либо особого источника, но что откровение или внушение свыше есть раскрытие высшего «я» в самом человеке [7].

Таким же точно образом индусами — проповедниками Раджа Йоги отрицается и молитва в том ее понимании, какое установлено христианским учением. Так, йог Вивекананда объясняет самый процесс молитвы Божеству лишь как средство «пробудить частицу той бесконечной силы, которая дремала внутри молящегося» [8]. Поэтому у сознательных раджа-йогов, таких, как Рамачарака, молитва к Высшей Надмирной Силе с просьбою о ее помощи заменяется медитацией. Вивекананда же говорит о молитве весьма коротко лишь для тех, кто верует в Бога. Он проповедует Раджа Йогу для неверующих в Божество, которые известными упражнениями могут раскрыть свое истинное «я».

***

Перейдем теперь к проповедникам Раджа Йоги — к теософским писателям.

Те же религиозные основания, что и у Йогов, лежат и в принципах теософии. Президент теософского общества А. Безант утверждает, что «Высшее я» человека есть та самая сила, которая создала вселенную; она — часть жизни Логоса и неотделима от него. Сила эта есть часть Божества: «Я есмь Оно», — утверждает А. Безант [9]. Пусть человек размышляет о том, что в своей глубочайшей сущности он составляет единое с Отцом Всевышним, т.е. что он единосущен Отцу. Кроме того, та же А. Безант говорит, что человеческая раса имеет право на Божественность по своему рождению [10].

---

* Ссылки на сочинения йогистов подробно нами помещены в третьем издании «Сверхсознания». Здесь же мы цитируем краткие извлечения из их тезисов.

«Я есмь Он», — говорит теософ Ледбитер. «Учитель» в святилище нашей души есть наше «Высшее я» [11]. Божественный Дух, — говорит Е. Блаватская [12].

Согласно с религиозным воззрением индусов, теософы веруют, что случаи совершенного проявления Бога на земле есть явление, повторяющееся в так называемых «аватарах». Они признают, что появление на земле этих «аватаров», или «спасателей мира», совершалось много раз. По утверждению А. Безант, на землю уже нисходили девять аватар. Десятый должен появиться [13]. Под этими аватарами они понимают таких учителей, как Будда, как Кришна, как Иисус Христос и др.

Наконец, в одной статье известного ныне теософа мы имеем следующий тезис: посвятите себя исканию Учителя, и вы наверное найдете Его. А затем вы будете переходить от одной ступени к другой, жизнь за жизнью, пока сами не станете помазанником Божьим, спасителем человечества.

Вообще же по изучению современной йогистской литературы как индусской, так и теософской, в особенности той, которая появилась за последние пять лет, нельзя не прийти к заключению, что основное понимание Божества у проповедников Раджа Йоги - индусских йогов — и теософов тождественно. Главный принцип адептов Раджа-Йоги тот, что божественность присуща человеку по его природе и рождению, что истинное «я» человека единосущно Божеству, что путь йога к совершенству есть путь искания Бога в себе и, наконец, что Иисус Христос был такой же аватар, как Кришна, как Будда и другие совершенные проявления Божества на земле [14].

Укажем на то, что означенные верования йогистов близки к тому пониманию божества, которое мы находим у Л.Н. Толстого. По учению Толстого, Вселенский отвлеченный Бог как бы раздробился в отдельных существах людей. «Для чего существо духовное и единое как бы разделилось само по себе?» — спрашивает Толстой и дает такой ответ: «Есть Высшая воля, цели которой доступны человеку», по Толстому, внушение людям, что истина познается через откровение, передаваемое Богом, есть обман веры [15]. Это согласуется с тем, что говорят йогисты, а именно — что откровение идет не из какого-либо источника свыше, а что это есть раскрытие «я» в самом человеке.

Всего вышеизложенного мы признаем достаточным, чтобы точно охарактеризовать то понимание Божества, которое мы видим у проповедников Раджа Йоги — писателей-индусов и писателей-теософов.

***

Совершенно иное отношение к Богу и к человеку мы видим у христиан. По религии христианской, Бог остается Богом, а человек — человеком; Единосущен Богу-Отцу лишь один Богочеловек Иисус Христос, Свет от Света Его, не сотворенный, но сам тот же Бог. По общему смыслу учения христианских подвижников, человеческая природа, взятая сама по себе, склонна к гордости и самовозношению. Она божественна и могущественна не сама по себе, а в единении с Господом Иисусом Христом по *Его благодати,* т.е. по сверхприродному действию Божества на человека.

По христианскому учению, человек через самоутверждающееся «я» в Спасителя мира не обращается, но может воспринимать благодать, даруемую Господом Иисусом Христом, воскресшим во плоти из мертвых. «Кто духа Христа не имеет, тот и не Его», — пишет Апостол Павел. По точному смыслу слов Апостола:

«...в том Дух Божий не живет» (Послание к Римлянам VIII, 9). «Я есть путь, истина и жизнь, — говорит сам Господь Спаситель. — Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоан. XIV, 6). «Как ветвь не может приносить плода сама по себе, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне, ибо без Меня не можете делать ничего» (Иоан. XV, 5).

Простота и сила этих слов заключают в себя всю полноту христианского учения, и поразительно то, что Иисус Христос это говорил не как какой-нибудь философ, подобный Будде, а как Господь, дающий свет и жизнь. Окружающие его не могли не чувствовать, что Он Бог. Наиболее же всего заставляло преклоняться перед Ним людей то, что в лице Иисуса предстояло перед ними Божество в величайшем смирении человека. Когда один из его последователей назвал Его «Учитель Благий», Иисус, будучи Богом и в то же время человеком истинного и глубокого смирения, отвечал ему: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мк. X, 18).

Величие этого смирения и любви Божественной Иисуса Назаретского христиане чувствуют своим сердцем, и чувствуют они, кто в лице простого плотника снизошел в мир. И по христианскому верованию Иисус есть сам Господь, благодать коего спасает людей, стремящихся к Нему.

Согласно с вышеприведенными основами христианской веры, христианский путь, как видно из поучений христианских подвижников, есть путь приближения человека к личному живому Богу в чувстве живой любви к Нему как к своему Творцу и Владыке, в чувстве своего полного смирения. Только в этом смысле христианство понимает венец этого пути - соединение с Богом по Его благодати, а не то единение с Богом по своей будто бы Божественности, по праву своего рождения, которое проповедуется йогистами, а не то «самадхи», которое достигается раджа-йогом путем ментальных упражнений верующего в свои сны праведника.

Самадхи йогов и духовное сверхсознание христиан — это функции совершенно различные, исходящие из разных оснований. Экстатическое чувство йога, сознающего свою Божественность, и религиозный экстаз христианина, сознающего свою греховность, — ощущения несоизмеримые, и мешать их друг с другом недопустимо. В основании йогизма лежит сознание своей Божественной силы, самоутверждающейся в достижении своей праведности, — получается горделивый праведник, потемненный иллюзиями своего самовозношения. В основании христианского подвижничества лежит сознание своего несовершенства даже при самых высших проявлениях святости подвижника; лежит сознание своей недосягаемости до Божества без помощи благодати Божией, — получается христианский святой, достигающий в своем смирении действительного единения с действительною Божественною силою. Короче сказать, в основании йогизма лежат самоутверждение и гордость, в основании христианства — смирение. Это смирение христианина и вера его в благодать, не могущие существовать одно без другого, есть главная основа христианства, зиждущаяся на факте действительного воплощения Бога на земле, Бога, спасшего людей, — на факте исключительном и едином во всей мировой истории.

Между тем позиция йога, сознающего свою божественность и ищущего Бога в себе, есть позиция шаткая, имеющая уклон не только к горделивым иллюзиям, но даже и к «прелести дьявольской», о коей постоянно говорили христианские подвижники. В свою божественность могут веровать и сатанисты, которых немало

на родине Раджа Йоги в Индии, которые есть и у нас, на Западе.

Если же эти единения йога со своим высшим внутренним «я» и единение христианина с Надмирною Божественною силою, дающею человеку спасение, по существу своему столь различны, если эти сверхсознания не совместимы друг с другом, то человеку, ищущему Бога, предстоит выбор между двумя путями, ведущими к этим сверхсознаниям.

***

Резюмируя все вышеизложенное, мы приходим к тому заключению, что сознательный теософ, верующий в путь искания Бога в себе, или проповедник йоги, понимающий единение с Богом как слияние со своим божественным «я», по существу своих верований являются антихристианами, ибо христиане признают единосущным Богу лишь одного Иисуса Христа; свое же приближение к Божеству и Богоуподобление считают возможным лишь по благодати и воле — по благодати не каких-либо «аватаров», как бы они себя ни прославляли, а по благодати единого Бога — воплотившегося на земле Иисуса. Поэтому те христиане, которые пытаются свести воедино принципы теософии и христианства, совместить в себе эти неосуществимые верования, жестоко заблуждаются.

Что же касается других религий, о которых так много говорят йогисты, созданных хотя бы такими учителями человечества, как Рама, Кришна, Будда, Зороастр и другие, то эти религии суть религии человеческого творчества, или это суть религии различных философских исканий, таких, как, например, искания стоиков, неоплатоников, похожие на нынешние искания современной нам теософии, додумавшейся согласно с йогизмом до заманчивой идеи обожения человека по самой его природе, сокрывающей в себе высшее человеческое «я», единосущное будто бы с Богом.

Все эти религии возникали на земле и исчезали, возникают и исчезают под тяжестью человеческих заблуждений. Искания же философские, подобные исканиям неоплатоников, характеризуют лишь инстинктивные стремления развитого Богоискателя к Высшему началу всего мира, стремления его к Свету Божества. Но Богоискательство такого самоутверждающегося философа в большинстве случаев затемнено присущим этому философу стремлением обожить себя тем воображаемым светом, который он ищет в себе самом. Поэтому-то истинного Божественного Света в таких философских религиях и нет; нет там и света смирения и любви христианской.

Примечания

1. Текст печатается по рукописи автора, хранящейся в ГАТО, ф. 113, оп. 1, ед. хр. 8. Часть рукописи представляет собой вклеенные в написанный от руки текст гранки «Послесловия» к 3-му изданию «Сверхсознания». См.: *Лодыженский М.В.* Сверхсознание. Пг., 1915. С. 365 и след. Статья, очевидно, создавалась с расчетом на ее публичное чтение, о чем свидетельствует отсутствие в тексте библиографических сносок. Мы постарались по возможности восстановить библиографические данные в примечаниях.

О необходимости выступления с докладом в религиозном собрании Лодыженскому писали его единомышленники: М. Новоселов, Б. Мансуров, А. Бурнакин, Л. Тихомиров и др. Данная статья и явилась своего рода откликом на их просьбы — основой до-

клада, который Лодыженский прочел 28 декабря 1915 г. на религиозном собрании в доме Е. Г. Шварц в Петрограде.

Позднее доклад был напечатан отдельной брошюрой под несколько измененным названием. См.: *Лодыженский М.В.* Враги христианства. Пг., 1916. В сравнении с опубликованным докладом статья написана в сжатой, тезисной форме.

2. *Аткинсон В.У.* (Псевд.: йог Рамачарака). Раджа-Йога: Учение йогов о психическом мире человека. СПб., 1914. С. 229.

3. См.: Сутры Патанджали // Вестник теософии. 1911. № 11. С. 29.

4. См.: Деян. IX, 3 и след.

5. Речь идет о заметке «Из дневника теософа», написанной председателем Российского теософского общества А. Каменской (Alba): «Передо мною лежит газета с отчетом о лекции профессора-священника М.И. Чельцова о теософии, и не могу не надивиться определениям и выводам лектора, который не хочет видеть в теософии религиозной философии. Он видит в ней религию, потому что теософия выдвигает известные верования и имеет свои этические учения. (Этические положения теософии сводятся, как известно, к учению о любви и свободной жертве, т.е. к учению Христа.) Кроме того, лектор намекает и на «обрядовую» сторону, сопровождающую каждую религию. О каких «обрядах» говорит уважаемый лектор и в каком источнике он черпал свои сведения, остается загадкой, т. к. теософы никаких обрядов не совершают и если признают таковые, то только те, которые установлены религией. Также непонятно обвинение в «буддизме», в котором теософия видит лишь один из источников божественной мудрости. Что касается учения о карме и перевоплощении, то они возвещались всеми великими религиями мира, и мы находим о них много интересного в самих христианских Священных Писаниях. Может быть, никто так сильно и ясно не провозгласил учения кармы, как ап. Павел в известных словах: «Не обманывайтесь, Бог поругаем не бывает: что посеет человек, то и пожнет». Если бы лектор ближе познакомился с теософией, то он признал бы в ней друга религии, а не врага, ибо теософия указывает пути к пробуждению религиозного сознания, а человек, в котором это сознание проснулось, стремится неизбежно исполнить волю Бога». См.: Вестник теософии. СПб., 1914. № 4. С. 74.

6. См.: *Абедананда С.* Как сделаться йогом. СПб.,1914. С. 28.

7. Там же. С. 32

8. *Вивеканада С.* Философия йога: Лекции, чит. в Нью-Йорке зимою 1895—1896 гг. (Суоми Вивекананда о Раджа-Йоге, или Подчинение внутренней природы и Афоризмы Патанджали с комментариями). Сосница, 1906. С. 73

9. *Безант А.* Сила мысли // Вестник теософии. 1911, № 5—6. С. 20.

10. См.: *Безант А.* Религиозные проблемы: догматизм или мистицизм // Вестник теософии. 1911. № 7—8. С. 9.

11. *Ледбитер Ч.* Высшее сознание // Вестник теософии. 1913. № 5—6. С. 72.

12. *Блаватская Е.П.* Оккультизм и магическое искусство // Вестник теософии. 1912. № 1. С. 9.

13. См.: *Безант А.* О всемирных учителях // Вестник теософии. 1913. № 9. С. 21.

14. См.: Джинарадзадаза. Во имя его // Вестник теософии. 1914. № 3.С. 7.

15. *Толстой Л.Н.* Христианское учение, § 35—36 // Собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 15. С. 192.

МЫСЛИ О БОГЕ[1]

Сам факт существования Бога Толстой полагал самоочевидным, тождественным жизни («Бог есть то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить – одно и то же. Бог есть жизнь»[2]). Тем не менее он постоянно прибегает к рациональным доказательствам бытия Бога. Этого требовала от него его вера, опирающаяся на разум. В способах доказательства Толстым бытия Бога отчетливо просматривается *апофатический* момент, позволяющий ему отвергнуть представление о Боге-Творце, Боге-Личности («Само местоимение "Он" уже как-то умаляет, ограничивает его»[3]). Однако в основном Толстой использует «положительную» аргументацию. Но характерно, что в его рассуждениях мы не найдем никаких следов традиционных, классических доказательств бытия Бога (онтологического, космологического, телеологического и др.). При всем уважении Толстого к этике Канта, он проигнорировал в целом и кантовское моральное доказательство бытия Бога.

Главным для Толстого явился «антропологический аргумент», и в этом он оказался весьма близок к русскому богослову и религиозному философу В.И. Несмелову: о существовании Бога мы знаем не умом и даже не сердцем, а своим собственным существованием, своей жизнью («Спрашивать, есть ли Бог, все равно что спрашивать, "есть ли я?". То, чем я живу, и есть Бог»[4]). Исходя из этого, Толстой полагает, что прежде чем узнать Бога, человек должен узнать самого себя. И далее он делает вывод, который на первый взгляд окрашивает его доказательство в *теософские* тона: «Познать Бога можно только в себе. Полка не найдешь его в себе, не найдешь Его нигде»[5]. Однако в контексте «антропологической» логики эта мысль вполне естественна. В ней нет никакого «герметизма» (в том смысле, что человек – это смертный Бог, а Бог – это бессмертный человек). По Толстому, человеческий дух отнюдь не является «вместилищем» божественного начала, и, познавая в себе Бога, человек не становится Богом; он только убеждается в его существовании. Причем убеждается не благодаря разуму, сердцу, откровению или таинствам, а благодаря отождествлению своего духовного, жизненного состояния с божественным началом. Если Кант пытался ограничить права разума, чтобы дать место вере, то Толстой идет дальше, пытаясь ограничить веру и откровение духом *жизненной достоверности и богочеловеческой самоочевидности*. В конечном счете Толстой приходит к выводу о том, что о присутствии Бога в мире можно судить на основании определенного жизненного состояния человека, которое характеризуется тремя признаками: 1) отсутствием духовного страдания; 2) постоянным проявлением чувства любви к людям; и 3) духовным возрастанием человека

---

[1] Мысли о Боге собраны нами из следующих произведений Л.Н. Толстого: «Исповедь» (1879–1881), «В чем моя вера?» (1883–1884), «О жизни» (1886–1887), «Круг чтения» (1903–1904), «Путь жизни» (1910), «Дневники» (1847–1910).

[2] *Толстой Л.Н.* Исповедь // Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 23. С. 44.

[3] Мысли о Боге, собранные В.И. Чертковым из различных сочинений, писем и дневников Л.Н. Толстого // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 18. С. 156.

[4] *Толстой Л.Н.* Путь жизни. М., 1993. С. 53.

[5] Там же. С. 44.

(«Если чувствуешь, что делаешься духовнее, побеждаешь в себе животное начало, то ты в воле Бога»[1]).

Определение Бога

Каждый человек не может не сознавать себя частью чего-то бесконечного. Вот это-то бесконечное, которого человек сознает себя частью, и есть Бог.

Что такое Бог? Зачем Бог?

Бог — это неограниченное все то, что я знаю в себе ограниченным: я — тело ограниченное. Бог — тело бесконечное; я — существо, прожившее 63 года, Бог — существо, живущее вечно; я — существо, мыслящее в пределах моего понимания, Бог — существо, мыслящее беспредельно; я — существо, любящее иногда немного, Бог — существо, любящее бесконечно. Я — часть, Он — все. Я себя не могу иначе понимать, как частью Его.

Бог для меня — это то, к чему я стремлюсь, то, в стремлении к чему и состоит моя жизнь.

Бог есть то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь.

Говорят: Бога надо понимать как личность. В этом большое недоразумение: личность есть ограничение.

Бог-творец, бог-личность совершенно излишнее и произвольное представление.

Что такое бог, представляемый себе так ясно, что можно просить его сообщаться с ним? Ежели я и представляю себе такого, то он теряет для меня всякое величие. Бог, которого можно просить и которому можно служить, есть выражение слабости ума. Тем-то он и бог, что все его существо я не могу представить себе. Да он и не существо, он закон и сила.

Мы не имеем никакого основания предполагать Бога Творца... Бог Творец равнодушен и допускает страдание и зло. Бог Дух избавляет от страдания и зла и есть всегда совершенное благо. Бога Творца — нет. Есть я, познающий данными мне орудиями чувств мир и знающий внутренне своего Отца Бога. Он начало меня духовного.

Я прежде видел явления жизни, не думая, откуда они и почему я вижу их. Я потом понял, что все, что я вижу, происходит от света, который есть разумение...

Но потом я увидел, что разумение есть свет, доходящий до меня через какое-то матовое стекло. Свет я вижу, но то, что дает этот свет, я не знаю, но знаю, что оно есть.

Это — то, что есть источник света, освещающего меня, которое я не знаю, но существование которого знаю, есть Бог.

---

[1] Мысли о Боге, собранные В.И. Чертковым... С. 181—182.

Душа — стекло. Бог — это свет, проходящий сквозь стекло.

Самый строгий и последовательный агностик, хочет он этого или нет, признает Бога. Он не может не признавать того, что, во-первых, в существовании его самого и всего мира есть какой-то недоступный смысл; а во-вторых, что есть закон его жизни,— закон, которому он может подчиняться или от которого может уклоняться. Вот это-то признание высшего, недоступного человеку, но неизбежно существующего высшего смысла жизни и закона своей жизни и есть Бог и Его воля.

Бог есть любовь — то самое чувство доброты, умиления, радость жизни, которая и есть свойственная человеку блаженная, истинная жизнь, не знающая смерти.

Любовь — это стремление человека расширить свое сознание, включив в него сознание другого, других. От этого-то (Иоанн) и сказал, что Бог есть любовь. Сознание всего и есть Бог.

Познание Бога

Познать Бога можно только в себе. Пока не найдешь Его в себе, не найдешь Его нигде.

Нет Бога для того, кто не знает его в себе.

Если бы я понял Бога, я бы дошел до Него, и стремиться бы некуда было, и жизни бы не было. Но,— что кажется противоречием,— я Его понять и назвать не могу, а вместе с тем знаю его,— знаю направление к Нему, и даже из всех моих знаний это самое достоверное.

Всякая попытка воображения о том, что я познаю Бога (например, что Он творец, или милосерден, или что-нибудь подобное), удаляет меня от Него и прекращает мое приближение к Нему.

Местоимение *он* уже несколько нарушает для меня Бога. «Он» как-то умаляет Его.

Называя Его, я признаю свою недостаточность, стараюсь — слабое, частное вместилище Его — раскрыть себя, ту часть себя, которая принимает Его... Главное же, Он мне нужен для того, чтобы выразить то, куда я иду и к кому приду.

В этой однообразной жизни здешней я могу и не чувствовать Бога, обходиться без этой формы мысли и выражения, но при переходе из прежней жизни в эту и из этой в иную я не могу не назвать им того, откуда я пришел и куда иду, потому что это есть самый близкий к истине способ выражения: от Бога к Богу — из вневременного и внепространственного в такое же.

Все, что я знаю, я знаю потому, что есть Бог и я знаю Его. Только на этом можно основываться твердо и в отношениях к людям и к себе, и к внеземной и вневре-

менной жизни. Я не только не нахожу это мистичным, но нахожу, что противоположный взгляд есть мистицизм, а что это одна самая понятная и всем доступная реальность.

Искание Бога — не рассуждение, но чувство, потому что это искание вытекало не из моего хода мыслей,— оно было даже прямо противоположно им,— но оно вытекало из сердца. Это было чувство страха сиротливости, одиночество среди всего чужого и надежды на чью-то помощь.

Бога знаешь не столько разумом, даже не сердцем, но по чувствуемой полной зависимости от него, вроде того чувства, которое испытывает грудной ребенок на руках матери. Он не знает, кто его держит, кто греет, кто кормит; но знает, что есть этот кто-то, и мало того, что знает, — любит его.

Не понимаю необходимости существования Бога, а верю в него и прошу помочь мне понять его.

Нет ни одного верующего человека, на которого бы не находили минуты сомнения в существовании Бога. И эти сомнения не вредны; напротив, они ведут к высшему пониманию Бога.

Тот Бог, которого знал, стал привычен, и не веришь больше в Него. Веришь вполне в Бога только тогда, когда он вновь открывается тебе. А открывается он тебе с новой стороны, когда ты всей душой ищешь Его.

Бога никак нельзя понять умом. Мы знаем, что Он есть, только потому, что знаем Его не умом, а тем, что сознаем Его в себе... Спрашивать, есть ли Бог, все равно что спрашивать «есть ли я?». То, чем я живу, это и есть Бог.

Если я растоплюсь на Божьем огне, то Бог оттиснет на мне свой образ.

Прежде чем узнать Бога, человек должен узнать самого себя.

Знание Бога дается только любовью. Любовь есть единственный орган познания его.

Любовь к Богу

Любовь к Богу есть любовь к тому, что во мне божественного, духовного.

Заповедь любви к Богу я понимаю как закон любви к Богу моему, к тому, что во мне божественно. Любовь эта влечет к чистоте, к соблюдению и взращиванию в себе божественной сущности.

Человек, который будет любить Бога своего (в себе), будет любить неизбежно и ближнего своего.

Любовь к ближнему одна сама по себе не имеет смысла. Зачем мне любить ближнего, когда я себя люблю... Но любовь к Богу в себе уничтожает эгоизм, жи-

вотное начало... Бог во мне любит всех людей, и только потому я люблю людей, что люблю Его, т.е. не себя самого, а свою духовную сущность.

Любовь к Богу значит желать того, чего желает Бог. Желает же он блага всему.

Любовь есть проявление в себе Бога и потому желание выйти из себя, освободиться, жить божеской жизнью. Стремление же это вызывает Бога, т.е. любовь в других. Главное в том, что любовь вызывает любовь в других: Бог, проснувшийся в тебе, вызывает пробуждение того же Бога и в других.

Бояться Бога хорошо, еще лучше любить Его. Но лучше всего воскресить Его в себе.

Воля Бога

Все не могут не признавать того, что все произошли и находятся в зависимости от одного и того же начала и что смысл нашей жизни в том, чтобы исполнять волю этого начала и употребить жизнь на то самое дело, для которого она нам дана. Дело же это состоит в том, чтобы с каждым днем и часом становиться самому добрее, самоотверженнее, любовнее и участвовать в том, чтобы сделать этот мир лучше хоть на крупинку, чем он был, когда мы вступили в жизнь.

Жизнь дана мне только под условием делания дел любви. И жизнь дана мне, как талант, для роста; расти же жизнь не может иначе, как делами любви. И моя жизнь истинная есть только та, которая взращена мною. Так что, не сохраняя эту жизнь и только тратя ее, я приобретаю жизнь истинную, вечную.

Главное, понимать, что жизнь наша не дана нам для нашего увеселения, а мы — рабы, орудия, органы Бога, которым предназначено делать Его дело... Дело же Его есть одно: взрастить порученный мне талант, божественную искру; взращать же ее нельзя иначе, как любя ближних и служа им.

Я живу затем, чтобы исполнить волю Пославшего меня в жизнь. Воля же его в том, чтобы я довел свою душу до высшей степени совершенства в любви и этим самым содействовал установлению единения между людьми и всеми существами в мире.

Главный смысл христианского учения состоит в том, что выражено в Евангелии в притче о виноградарях, которым был дан в пользование сад, за который они должны были платить хозяину, а они вообразили, что сад их собственный... Смысл — в том, что люди должны исполнять волю Того, Кто их послал в жизнь; воля же эта в том, чтобы люди были совершенны, как их Отец небесный, т.е. приближались, сколько могут, к этому высшему совершенству.

Для меня учение Христа более всего стало понятным, более всего завладело мной, когда я ясно понял, что жизнь моя — не моя, а Того, Кто дал ее, и что цель жизни не во мне, а в Его воле, и надо узнать и делать ее. Это перевернуло меня.

Пища жизни истинная состоит в том, чтобы творить волю Пославшего нас сюда и совершить дело Его. Воля же Пославшего и дело Его — то, чтобы, во-первых, отдавать оброк за данную нам жизнь добрыми делами; добрые же дела суть те дела, которые увеличивают любовь в людях; а дело Его то, чтобы увеличить, взрастить тот талант, нашу душу, который дан нам. И одно нельзя сделать без другого.

Исполнение воли Бога — дело жизни; но в чем воля Божия?

Все, что мы можем себе поставить целью, как воля Бога,— все недостаточно, неполно, все только признак, но не самая воля... По всем этим признакам мы можем узнавать то, что мы делаем волю Его: то же, в чем именно состоит Его воля, всегда останется для нас тайною.

Самый первый, главный, несомненный признак, это — отсутствие ощущения духовного страдания...

Другой признак, поверяющий первый, это ненарушение любви с людьми. Если не чувствуешь враждебности ни к кому и знаешь, что к тебе не чувствуют зла, ты в воле Бога.

Третий признак есть рост духовный. Если чувствуешь, что делаешься духовнее, побеждаешь животное, — то в воле Бога.

Воля Бога не в том, *что* делать, а *как* делать.

Опыт православно-христианского понимания мистики (к публикации писем Л.А. Тихомирова к М.В. Лодыженскому)

Мистика — неотъемлемый элемент христианского вероучения и христианского опыта богопознания. Мистика органически связана с догматикой и этикой христианства. Как отмечал В.Н. Лосский, «термин "мистическое богословие" означает аспект духовной жизни, выражающий ту или иную догматическую установку»[1]. В мистическом опыте отражается прежде всего *личный* опыт богопознания. «Восточное предание, — замечает в этой связи Лосский, — никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью. <...> Богословие и мистика отнюдь не противополагаются; напротив, они поддерживают и дополняют другу друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Вне истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности... С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы не выражало внутреннего, «мистического» опыта истины»[2]. Весьма знаменательным является также замечание Лосского о том, что вся борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется с духовной точки зрения прежде всего «неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечить христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом»[3].

В свете этих смелых суждений русского богослова весьма поучительным представляется опыт понимания религиозной мистики в целом и обоснования христианской мистики в особенности, предпринятый Л.А. Тихомировым.

Лев Александрович Тихомиров (1852—1923) — фигура во многом пророческая для русской истории XX в., олицетворяющая собой трагическую судьбу русской революции. Один из столпов и апостолов революционной идеологии в России, выдающийся народоволец, он впоследствии публично отрекся от своих революционных убеждений,

---

[1] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 8.

[2] Там же. С. 9—10.

[3] Там же. С. 10.

напечатал брошюру «Почему я перестал быть революционером», испросил помилования у государя, вернулся в Россию и стал ярым приверженцем православия и самодержавия.

Его духовный поворот от революционности к монархизму, от атеизма к православию и от позитивизма к мистицизму — явление по-своему уникальное в русской духовной истории. Ведь речь идет не просто о смене идеалов, подобной творческой эволюции многих русских философов, повернувших от марксизма к идеализму. Здесь совсем другой случай, ибо Тихомирову пришлось отрекаться не просто от своих убеждений, но и от самой практики революционной борьбы, расходиться со своими товарищами по партии, резко порвать с образом жизни и средой существования. Не случайно некоторые из его партийных соратников (например, Вера Фигнер), пытаясь объяснить это загадочное превращение Льва Тихомирова, этот «редкий по своей характерности тип человека, одна половина жизни которого составляет полную противоположность другой»[1], не нашли ничего лучшего, как объявить его душевнобольным[2].

Однако не менее странное впечатление личность и судьба Тихомирова производила и на людей, далеких от революционной ортодоксии. Андрей Белый, к примеру, увидел в Тихомирове новый тип «религиозно-философского чудака», нарождающийся в России начала XX в.[3] Речь идет не просто о философе или религиозном мыслителе-богоискателе, но о личности в целом, странным образом преломившей в себе религиозно-философскую идею. В один ряд с Тихомировым Андрей Белый ставил фигуры Николая Морозова, Анны Шмидт, Александра Добролюбова, жизненный путь которых был отмечен причудливой игрой судьбоносных сил.

О «загадочном Льве Тихомирове» писал и такой точный и сдержанный в оценках мыслитель, как Г.П. Федотов, в своей работе «Трагедия интеллигенции»[4].

Чтобы понять истоки этой загадочности, остановимся коротко на биографии Льва Тихомирова. Многие из его предков из поколения в поколение были лицами духовного звания. Правда, отец не пошел по этой стезе. Получив воспитание в духовной семинарии, он стал затем военным врачом в Новороссийске, где 20 января 1852 г. и родился Л.А. Тихомиров.

В своих «Воспоминаниях» Тихомиров подчеркивал, что его воспитание шло явно вразрез с его духовными корнями. Но это было время «шестидесятников», когда повсеместно царил дух нигилизма, называемый

---

[1] Энциклопедический словарь Гранат. 7-е изд. Т. 41. Ч. VIII (статья «Тихомиров Лев Александрович»).

[2] Предисловие Веры Фигнер к книге: Воспоминания Льва Тихомирова. М., 1927.

[3] *Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 158.

[4] См.: О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 433.

Тихомировым «борьбой с русским фондом души»[1]. Чуть ли не с третьего класса гимназии он зачитывается «Русским словом», а Писарев становится его любимым писателем: сначала он восхищается его хлесткой, здоровой полемикой, а потом начинает запоминать «слова и идеи».

В 1870 г. Тихомиров поступает в Московский университет на юридический факультет и со второго курса с головой погружается в революционную работу. В 1874 г. его арестовывают, и более четырех лет он проводит в Петропавловской крепости в ожидании суда.

После процесса в 1878 г. Тихомиров вышел на свободу, так как годы тюрьмы вполне компенсировали назначенный ему срок наказания. Но эта свобода была весьма относительной, ибо, вернувшись к революционной деятельности, он был вынужден перейти на нелегальное положение.

После разгрома партии организации «Народная воля» в 1881—1882 гг. Тихомиров эмигрирует в Париж, где вместе с П.Л. Лавровым редактирует «Вестник Народной Воли». Именно за границей в душе Тихомирова начинает нарастать духовный перелом, окончательно оформившийся к 1885 г. «Отныне, — пишет он в Памятной книжке 8 марта 1886 г., — нужно ждать всего лишь от России, русского народа, почти ничего не ожидая от революционеров... Сообразно с этим я начал перестраивать и свою личную жизнь. Я должен ее устроить так, чтобы иметь возможность служить России так, как мне подсказывает *мое* чутье, независимо ни от каких партий»[2].

Суть этого перелома заключалась в обретении Тихомировым *мистического чувства жизни*. Уникальность его духовного опыта состояла в том, что это мистическое чувство он вынес не из восточно-христианской мистической традиции — как русские святые и духовные люди, не из глубокого философского умозрения — как В.С. Соловьев с его даром откровения или С.Л. Франк с его «мистическим рационализмом», не из встреч с Махатмами — как Е.П. Блаватская или Рерихи, не из посещений мистических центров мира — как Г. Гурджиев, не с антропософских лекций Р. Штейнера — как Андрей Белый, не из чтения оккультной литературы — как большинство адептов теософии, а из опыта *революционной борьбы*. Льва Тихомирова можно по праву назвать мистиком от революции, мистическим революционером. «Наблюдая жизнь, я давно замечал, — записал он в дневнике 18 сентября 1889 г., — что мы, люди, — орудия чего-то. Так, во времена моей революционной жизни я замечал и говорил с досадой, что есть какая-то сила, которая держит революционеров на известном среднем... уровне, не допуская ни гибели, ни серьезного усиления. Как только силы вырастали до чего-то серьезного, они немедленно срезывались чис-

[1] Воспоминания Льва Тихомирова. Л., 1928. С. 31.
[2] Там же. С. 189.

тым... *случаем;* на краю гибели тот же *случай* обязательно выручал. Это относилось и к личностям, и воспитало у меня тогда уверенность, что, пока человек верно исполняет что-то такое, — он не погибнет»[1].

«Еще в России, в 1879, 1880, 1881 гг., я, переживая жизнь заговорщика, почувствовал, — развивает свою мысль Тихомиров, — что мы, воображая делать все по-своему, действуем, однако, словно пешки, двигаемые чьей-то рукой, ввиду достижения цели *не нашей,* а какой-то нам неизвестной. Меня удивляло присутствие какой-то руки не только в общем ходе нашей политики, но прямо в *судьбе* моей и моих товарищей. Эта неизвестная рука действовала так властно, что я испытывал суеверный страх»[2]...

С особой силой мистическое чувство жизни нахлынуло на Тихомирова за границей. Этому способствовал и ряд семейных и бытовых обстоятельств: житейская неустроенность, нужда, безысходная болезнь сына, словно наказание за неправедную жизнь, окончательный разрыв с бывшими соратниками и тягостные дни одиночества в отдаленном, глухом предместье Парижа... Здесь у Тихомирова возникает идеальная возможность для беспощадного анализа всей прошлой жизни.

Охваченный мистическим настроением, он надеется в Евангелии найти для себя ответ на вопрос, как жить дальше. Случайно раскрытая страница говорит ему: «И избавил его от всех скорбей его, и даровал мудрость ему и благоволение царя египетского, фараона» (Деян., 7, 10). Снова и снова он наудачу раскрывает Евангелие, и снова оно открывается на том же месте. Так у Тихомирова постепенно созревает мысль, что провидение указывает ему обратиться к царю с просьбой о возвращении на родину, ибо только там ему дано избавиться от печалей и снискать благоволение соотечественников.

В 1888 г. Тихомиров, автор нашумевшей исповеди «Почему я перестал быть революционером», получает всемилостивейшее разрешение вернуться в Россию. Здесь он активно включается в творческую и общественно-политическую жизнь, пишет и издает целый ряд работ, осмысляющих его поворот к православию и монархии на почве предшествующего революционного опыта: «Начало и концы» (1890), «Духовенство и общество в современном религиозном движении» (1893), «Борьба века» (1896), «Демократия либеральная и социальная» (1896), «Единоличная власть, как принцип государственного строения» (1897), «Знамение времени. Носитель идеала» (1899) и др.

С 1907-го по 1913 г. Тихомиров является редактором газеты «Московские ведомости». Но его духовные интересы оказываются тесно связанными не только с проблемой монархической государственнос-

[1] Воспоминания Льва Тихомирова. С. 365–366.
[2] Там же. С. 287.

ти, но и с идеями христианского мистицизма, толкованиями Апокалипсиса, религиозным эзотеризмом. На этой почве и происходит его духовное сближение с М.В. Лодыженским (1852—1917) — русским религиозным писателем, автором «Мистической трилогии». Тихомиров, принимающий участие в религиозном кружке М.А. Новоселова, обращается к Лодыженскому с письмами, в которых пытается осмыслить свой мистический опыт в философских понятиях «различных категорий бытия», развивая тем самым философскую традицию «рационального мистицизма», противостоящую теософской и оккультной мистике.

Эти письма, извлеченные нами из архива М.В. Лодыженского, находящегося в Туле, печатаются по машинописным автографам Л.А. Тихомирова (ГАТО, ф. 113, оп. I, ед. хр. 4: «Письма разных лиц»).

Последние годы жизни Тихомирова прошли в Сергиевом Посаде. Здесь он работает над книгой воспоминаний «Тени прошлого», которые встают перед ним как бы в апокалипсическом свете революционной действительности. Тема Апокалипсиса приковывала внимание Тихомирова еще в 1907 г., когда он напечатал в журнале Московской духовной академии «Христианин» статью «О семи апокалипсических Церквах», в образе которых провидел как бы начертание истории Вселенской церкви. Она же привлекала Тихомирова и в последние годы жизни. По воспоминаниям С. Фуделя, он устроил у себя дома чтение «Апокалипсической повести», сюжет которой разворачивался на фоне последних дней мира. Но Апокалипсис был не только в повести, он явственно чувствовался и в самой жизни. Скончавшийся в 1923 г., Лев Тихомиров успел увидеть воплощенную мистику революции.

Л.А. Тихомиров

ПИСЬМА К М.В. ЛОДЫЖЕНСКОМУ

Лев Александрович Тихомиров
Москва, Старая Басманная д.13, кв. 17.
3 марта 1915 г.

Милостивый Государь
Митрофан Васильевич.

Мне очевидно не судьба познакомиться с Вами. Еще в бытность мою в Петрограде на службе, я много раз собирался к Вам, однажды даже звонил по телефону, но Вас не оказалось дома, а затем я сам был постоянно отвлекаем делами. Теперь — узнал о Вашем пребывании в Москве — когда Вы уже собирались уезжать, и притом Новоселов [1] не мог мне сказать, где Вы остановились.

Между тем — именно теперь мне было особенно важно видеть Вас по тому случаю, что я занят работой [2], во многих пунктах соприкасающеюся с Вашей Трилогией. Думаю, однако, что и без знакомства личного Вы позволите, за неимением лучшего, обратиться к Вам письменно, хотя это именно за неимением лучшего, ибо мне было бы нужно написать Вам целое сочинение для ясности вопроса моего, а Вам, пожалуй, тоже пришлось бы пуститься в такую же литературу для ответа.

Как бы то ни было — прошу Вас прислушаться.

Недавно мне пришлось читать в кружке М.А. Новоселова маленькое сообщение, имевшее, однако, целью не столько сообщить нечто другим, как вызвать рассуждения. Дело в том, что по ходу моей работы мне нужно очень ясно установить, что такое мистика. То, что приходилось читать, слышать, наконец, думать — привело меня к мысли, что из общих определений ближе всего подходит к истине старое экхартовское [3] определение (восприятие непосредственное — сущности к сущности). Однако мне было сделано множество возражений, которые (некоторые) были и весьма дельны, однако в общей сложности убедили меня, что все мы — очень много интересующиеся мистическим элементом — весьма мало вдумывались в его точное определение, и более способны критиковать всякое определение, чем дать на его место что-либо лучшее.

Натурально, что я вспомнил о Вас. Но, собственно, в книгах Ваших я все-таки не нахожу удовлетворения. Если не ошибаюсь, Вы смотрите так, что мистическое восприятие есть восприятие чем-то, вне восприятия наших пяти чувств физических. Так ли я понимаю Ваши определения? Для того, чтобы Вы поняли мои сомнения, скажу следующее.

1) Восприятие вне пяти физических чувств — это все-таки есть определение отрицательное. Чем же мы воспринимаем? Ответа нет.

2) Есть мистическое восприятие благой (Божественной) силы и злой (Сатанинской). Одним ли таинственным органом мы воспринимаем или разными?

3) Самая таинственность мистического — состоит ли в способе восприятия (непонятном) или в свойствах воспринимаемого (таинственного самого по себе)?

4) Имеется ряд явлений демонических в совершенно физических формах, вполне доступных чувствам. Суть ли это явления мистического характера?

5) Имеются таковые же явления ангелов (например, в истории Товии) [4]. Относится ли это к области мистики?

Поясню, что этого рода случаи заставляют видеть область мистики не в одном способе восприятия, а также и в характере воспринимаемого.

6) Если свести область мистики к простой тайне, то с развитием знания — тайна уменьшается, но сокращается ли область мистики?

7) Замечу еще, что для людей, вполне верующих в реальность явлений духов, — ничего таинственного в этом не представляется. Для египтянина или халдейца — ветер или гроза и т.п. не были нисколько более ясны, чем явления духа, и никакой разницы в понятности этих явлений для них не было. Думаю, что и для Антония Великого [5] вряд ли приходящий бес был что-либо более таинственное, чем приходящий к нему человек. Оба представлялись вполне реальными, тем более что способность бесов чувствовать, например, боль считается фактом для аскетических писателей христианства.

8) Может быть, Вы скажете, что таинственное невозможно определить потому, что оно таинственно. Но мы, однако, не можем обойтись без такого определения, и действительно определяем, в известной степени, наиболее таинственное из всего таинственного — т.е. Господа Бога. Конечно, это определение очень условно, но достаточно для того, чтобы не смешать Господа Бога ни с чем другим. А задача определения вся и состоит в том, чтобы не смешать предметов или явлений разнородных между собой.

9) Для нас определение мистики и требуется для того, чтобы мы не смешали мистического с просто неизвестным, а в явлениях таинственного не могли спутаться, например, между мистикой языческой и христианской.

Как заметил выше, во время рассуждений по поводу моего сообщения у Новоселова, я не мог извлечь ничего сколько-нибудь разъясняющего мистическое по существу. По-видимому, этот вопрос мало интересовал и наших христианских учителей духовной жизни, которые разве косвенно подводят к нему, рассуждая о мистике ложной и мистике истинной, — причем, определяя их различия, не определяют, что такое мистика по существу, без отношения к ложности и истинности, т.е. спасительности или вредоносности получающихся при ней результатов.

Если Вы по сему предмету имеете какое-либо точное определение, то, надеюсь, поделитесь со мною. При этом на всякий случай спрашиваю: могу ли я Ваше письмо прочесть в собрании кружка в следующее рассуждение, а также — в случае если моя работа будет кончена и увидит свет — могу ли я вставить в нее Ваше определение, как Ваше, с наименованием Вас?

Свидетельствую при этом мое совершенное почтение

Л. Тихомиров

Лев Александрович Тихомиров
8 марта 1915 г.
Старая Басманная, 13, 17.

Многоуважаемый Митрофан Васильевич!

Спешу поблагодарить за Ваше письмо, которое я получил с опозданием по случаю моей отлучки в Сергиев Посад.

Беспорядочность изложения ничего не значит. По существу же у Вас видится нечто очень приближающееся к определению. Во всяком случае, пока ни я сам не додумываюсь до более оформленного, ни у других не слышу. Отец Павел Флоренский, с которым я беседовал в Посаде, можно сказать, прямо уклонился от определений, на основании, как я понял, того, что для определения нужна православная гносеология (каковой не имеется). Тут, конечно, есть очень верная мысль, но будет ли когда-нибудь православная гносеология?

Меня весьма интересует, ответит ли мне что-либо Преосвященный Гермоген Жировицкий [6], которому я тоже написал свой вопрос? Тут бы нужен был Феофан Вышенский [7] по малой мере. Собственно, для меня лично (то есть для моей темы) требуется не столько общее определение мистики, как понятное (по мере возможности бесспорное) разделение мистики языческой и Христианской. Языческою мистикой я называю то, что исходит от смешения твари с Творцом. Разграничение мистических явлений, проистекающих из каждой сферы этого отношения к Богу, было бы достигнуто с полной ясностью именно при точном определении мистики вообще.

За невозможностью или недоступностью этого, мне придется ограничиться вторичными, так сказать, признаками различия.

Практически — придется сойти на это. Но я все-таки думаю, что определение возможно, и не через тысячелетия, а с момента сошествия Святого Духа на апостолов и верующих. У Вас есть хорошее выражение: что, в сущности, нахождение определения этой тайны — равносильно ключу к самой тайне. Вот я думаю, что этот-то ключ можно иметь, но так, что отворить дверь для нашего нынешнего ума нельзя. Обладание ключом равносильно уверенности в возможности открыть дверь, а что ее теперь нельзя отворить — это не беда. Если бы *я* мог указать, — вот где истинный ключ, то это уже отвергло бы все фальшивые ключи. Больше ничего и не требуется.

Мне сказали бы: докажите, что ваш ключ не фальшивый. Но я имею ответ:

посмотрите сами, а для сего — приобретите такое-то зрение. Это, во всяком случае, — ответ. Способ применения ключа окажется, может быть, тоже исключительно мистический, но это, мне кажется, не отрицает верности объяснения тайны, так как для разума понятно, что, может быть, истинная мистика открывается только мистически, а не физически.

Вот, мне кажется — тут можно найти какой-то ключ. Только мне придется, кажется, обойти определение по существу и ограничиться внешними признаками.

А с Вами очень бы полезно было побеседовать. Не думайте, что я молод: мне тоже 63 года исполнилось в январе, и я также очень рассыпающийся человек. Не льщу себя мыслью окончить работу, но может быть — мне удастся возбудить ее перед Христианской мыслью. Надо сказать, что я не жду тысячелетий жизни че-

ловечества. Вероятно, гораздо короче... Не смею решать себе этого, но не удивился бы и столетиям.

Я совершенно не имею теперь мысли о том, чтобы быть в Петрограде. Нет причин ехать. Но как знать? Может быть, как-нибудь и соберусь. По окончании войны я подам в отставку (теперь я причислен к Министерству). Вот, может быть, и проеду за этим. Сейчас я думаю, не засесть ли совсем в Сергиевом Посаде, если допустят семейные дела.

Как видите, мне Ваше письмо все-таки кое-что выясняет, по крайней мере практически. Думаю, что и теоретически оно намечает путь: искать определения на почве самой м и с т и к и, а не в формах рациональных.

Истинно уважающий

Л. Тихомиров

13 марта 1915 г.
Старая Басманная, 13, 17.

Многоуважаемый Митрофан Васильевич!

Вчера опять были толки у Новоселова о магическом. Под влиянием всего слышанного в результате своих рассуждений — я остановился вот на какой формуле. Ей Вы очень поспособствовали своим категорическим подчеркиванием разносущности мистического.

Если мы попробуем определить мистическое, то должны придти к гипотезе различных категорий бытия, из которых каждая имеет свои законы и условия проявления. Оставляя в стороне вопрос о бытии по существу и предполагая все эти категории или сферы бытия феноменальными, мы должны предположить, что эта феноменальность совершается в особых условиях и формах, не объяснимых законами явлений категории или по крайней мере низшей. Ибо, судя по явлениям нашего человеческого существования, мы должны предположить, что есть низшие и высшие категории бытия. Они представляются как бы сферами, охватывающими одна другую, потому ли, что низшая способна несколько проникать в высшую, или потому, что высшая может проникать в низшую охватывая ее, но ею не схватываясь.

Таким образом, оказывается возможным некоторое общение наше с другими категориями бытия, некоторое восприятие их, чувствуемое и сознаваемое, но не дорастающее до представления, по необъяснимости законами нашей категории бытия. Это непонятное восприятие и составляет для нас мистическое. Оно нередко дополняется, как бы переводится на наш язык, символическими представлениями или даже феноменальными проявлениями через законы нашей категории бытия.

Я избегаю таких гипотез, которые способны приводить в столкновения с Откровением. Поэтому (соглашаясь с тем, что есть категории бытия высшего и низшего) — я, однако, не могу определить, какие высшие и какие низшие. Нет данных. Относительно специально, Злого Духа.

Каббалистическое определение его как низшей категории — спутывало бы Христианскую эсхатологию. Да ведь нет и критерия высоты категорий. Прибегать

к Божественному Бытию — это слишком произвольно. Сама Каббала [8] не решается исходить из Эн-Софа, а начинает с Короны (Кетер). Да и тут нельзя же уподобление (света) принимать за какое-то существо. Ведь Каббала изошла из старых языческих представлений, но зато, подобно язычеству, и не может выкрутиться из приписывания Богу свойств природы, с массой дальнейших ошибок.

Я от всего, способного так запутать, уклоняюсь, и для этого не отхожу ни на шаг от откровенного. Стараюсь и считаю необходимым.

Гипотеза различных категорий бытия, мне кажется, истекает из того, что дается положительным Откровением. Точно так же уже вполне несомненно, что мы — люди — навсегда останемся в сфере феноменального бытия, которое лишь изменит свою категорию в будущей жизни. Но идти к большим подробностям — не вижу данных.

Повторю Ваши слова: нет ключа. А без него не откроешь дверей таинственного. Определение нужно не столько для уяснения, сколько для предохранения от ошибочных объяснений

А посему, различие категорий бытия меня удовлетворяет. Оно не объясняет таинственного, но дает понятие — где границы мистического, и где начинаются границы опытно познаваемого.

Я понимаю законность любопытства: как, например, иная категория бытия, имеющая свои законы феноменальности, может проявляться феноменально же в области бытия иной категории? Могу и предположить, что это служит доказательством ее принадлежности к высшей категории, но настаивать на этом не стану. Может быть так, может быть нет. Что такое высшее? Может быть — это значит более сложное, а может быть, наоборот, более простое, а может быть и еще какое-нибудь иное.

Что касается Божественного — я его не ввожу в счет. Мы можем говорить лишь о бытии товарном, где есть те или иные законы, условия. Бытие же Божественное — вне того, что мы считаем законами. У него нет необходимости, а есть Абсолютная Свобода.

Мы знаем о Боге достаточно для своей мировой миссии, и больше не узнаем, пока Ему не понадобится нам открыть для какого-то продолжения миссии в иных уже условиях бытия нашего.

Искренне уважающий

Л. Тихомиров

Примечания

1. *Новоселов Михаил Александрович* (1864—1938) — бывший толстовец, впоследствии православный религиозный писатель, редактор и издатель «Религиозно-философской библиотеки», основатель и руководитель духовного «новоселовского» кружка, собиравшегося на его московской квартире в Обыденском переулке. Постоянными участниками кружка были такие известные мыслители православного и славянофильского толка, как Ф.Д. Самарин, В.А. Кожевников, С.П. Мансуров, ректор Московской духовной академии епископ Феодор и др. Об отношениях между новоселовским кружком и Религиозно-философским обществом см.: *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. Гл. VII.

2. В этот период Тихомиров работал над книгой «Религиозно-философские основы истории», одна из глав которой была посвящена проблеме мистики.

3. *Мейстер Экхарт* (ок. 1260 — ок. 1328) — немецкий религиозный философ, крупнейший представитель философской мистики. Экхартовское определение мистики Тихомиров выводит на основании проповеди Экхарта «Об отрешенности». См.: *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1912.

4. В книге Товита рассказывается о том, как ангел Рафаил явился юноше Товии, когда тот искал себе спутника, чтобы пуститься в путь по родительскому благоволению. Когда спутник Товии в конце истории открыл свое ангельское лицо, то сказал так: «Все дни я был видим вами, но я не ел и не пил, — только взорам вашим представлялось это». См.: Тов. 12, 19.

5. *Антоний Великий* (250—355) — основатель монашеской школы в Египте, подвергавшийся в пустыне изощренным дьявольским наваждениям.

6. *Гермоген (Георгий Ефремович Долганов,* 1858—1919) — епископ Саратовский и Царицынский, духовный писатель.

7. *Феофан Вышенский (Георгий Васильевич Говоров,* 1815—1894) — епископ Владимирский и Суздальский, затворник Вышенской пустыни, выдающийся духовный писатель, составитель и переводчик «Добротолюбия» (1-е изд. СПб., 1877), автор книги: «Письма о христианской жизни», «Начертание христианского нравоучения», «Путь ко спасению» и др.

8. Каббала (в букв. переводе с древнеевр. — предание) — мистическое течение в иудаизме, сложившееся в XIII в. среди евреев Испании. Божество понимается в Каббале как абсолютно бескачественная и неопределимая беспредельность: Эн-соф. Сотворенный мир рассматривается при этом как самоистечение божественной сущности в форме десяти «сефирот», духовных первоначал бытия, первым из которых является «кетер» — корона или венец.

К ГЛАВЕ 3

К теологии поступка (словарь ключевых терминов)

Если философия поступка, согласно концепции М.М. Бахтина, призвана исследовать и воссоздать подлинный смысл взаимоотношений между «Я» и «Другим», то теология поступка должна обосновать взаимоотношение «Я» с Абсолютным «Другим» — Богом. Характер этого взаимоотношения определяется сверхнравственной мотивацией поступка, ориентированного на волю Абсолютного «Другого». Аскет, мистик, мудрец, святой, старец, юродивый[1] — все эти типы личности руководствуются в своем поведении принципом сверхдобра, совпадающим с принципом Истины или Правды Божией. Причем данная мотивация возможна только в акте глубинного самопознания («познай самого себя»), открывающего в человеке образ и подобие Божие. Вместе с тем поведение, ориентированное на волю Абсолютного «Другого» («Не как Я хочу, но как Ты», Мф. 26, 39, и «Да будет Воля Твоя», Мф. 26, 42), осуществимо только при условии Божественной Благодати, определяющей Богочеловеческое сотворчество, нравственную теургию.

АСКЕТИЗМ

Аскетизм (греч. aschsis — «аскезис» от глагола ασχεω — искусно и старательно обрабатывать и перерабатывать грубый материал; прилежно заниматься, упражняться в чем-либо). Закаливанием и тренировкой («обработкой») тела путем постоянных гимнастических упражнений и воздержного образа жизни занимались прежде всего греческие атлеты, которые и стали первоначально называться аскетами (ασχηται).

Этическое переосмысление понятия «аскезис» является заслугой философов стоической школы. Они употребляют этот термин в значении «упражнения в добродетели», «аскезис аретес» (ασχησισ αρετησ) и воздержания от неразумных побуждений (страстей): страха, скорби, гнева, наслаждения. Перенесение данного понятия с тела на душу диктовалось не только очевидной аналогией между физической и духовной борьбой, но и отвечало самому духу стоицизма, рассматривающего философию в целом как искусство упражнения в добродетельной жизни, предполагающего неослабное усилие и напряженную борьбу для достижения нравственной цели. Обращение к принципу аскетизма характерно для всех последователей стоической школы от Зенона до Эпиктета, хотя наряду с термином «аскезис» они употребляли и ряд синонимических выражений: γυμνασειν, μελεταν и др.

Последующее развитие идеи аскетизма связано с христианской традицией. В Новом Завете термин ασχω употребляется только один раз (Деян. 24:16) — в

[1] О юродстве см. главу 3, с. 98—99.

значении подвижнической жизни, направленной на обретение непорочной совести и религиозно-нравственного совершенства. Однако в Посланиях ап. Павла широко используются синонимические выражения, в особенности термин «гимнасейн» (γυμνασειν), в силу того, что апостол охотно прибегает к аналогии между атлетической и духовной борьбой (см., например, 1 Кор. 9:24–27). В посланиях проводится четкое различение между телесным и духовным (нравственным) аскетизмом: телесные упражнения оцениваются как малополезные в сравнении с «упражнениями в благочестии» (1 Тим. 4:7–8).

В патрологической литературе термин «аскезис» становится уже преобладающим и употребляется в нескольких сходных значениях: 1) в смысле искусства достижения цели, предполагающего неустанный труд и изобретательность (deinotes), например у Макария Египетского; 2) как упражнение в добродетели и прежде всего в достижении праведности и благочестия (например, у Григория Богослова в духе стоического «аскезис аретес»); 3) наконец, в специальном значении монашеского подвижничества. По мере развития монашества слово «аскезис» стало обозначать преимущественно уединенно-созерцательную, отшельническую жизнь, проводимую в благочестивых упражнениях. Евсевий Кесарийский одним из первых христианских писателей использует понятия «аскет» и «монах» как синонимичные. Вместе с тем термин «аскезис» употреблялся и по отношению к подвижнику, живущему в мире и упражняющемуся в деятельной добродетели.

Само соотношение «монашеского» и «мирского» начал аскетизма стало одним из существенных моментов конфессиональных различий в понимании сущности и назначения аскетики. Католическое богословие рассматривает аскетизмы преимущественно как *этику монашества*, ориентированную на исполнение не должного, а *сверхдолжного*. Протестантское богословие, напротив, исходит из идеи *«обмирщения»*, растворяя принцип аскетизма в утилитарно-этических нормах (бережливости, воздержности, трудолюбии и т.д.). В отличие от этого христианско-православное учение считает аскетизм *общехристианской нравственной обязанностью*, осуществляемой в различных формах (в том числе и в форме монашества). В целом аскетизм понимается здесь как сознательное применение целесообразных средств для приобретения христианской добродетели и достижения религиозно-нравственного совершенства.

Для христианского понимания принципа аскетизма существенным является обоснование связи аскетического начала с мистическим, единства этического и религиозно-мистического моментов. Аскетизм рассматривается при этом не как самоцель, а как средство и условие спасения, «приобщения к Христовым таинствам» (Исаак Сирианин). Характерной особенностью такого «мистического приобщения» является то, что аскетическое совершенствование духа выливается здесь не в идеал бесстрастия, подобно принципу वैराग्य в индийской аскетике, а в идеал любви. Именно в бескорыстной самоотверженной любви достигается единство отречения от мира и служения миру, «монашеского» и «мирского» начал аскетизма, тождество мистики и добродетели. Мистика Божественного познания, Богообщения сливается с этикой совершенствования духа. При этом критерием подлинности и ценности аскетизма, фундаментальным принципом, нормирующим способ его выполнения и осуществления, является

γνωσισ — «ведение», «разумение» (С.М. Зарин). Только тот аскетизм признается истинным, который совершается εν γνωσει, т.е. с постоянным «разумением» цели подвижнической жизни: единения с Богом в неразрывном союзе любви с ближними.

Христианский подход к аскетизму характеризуется рассмотрением его природы не только в свете единства этического и мистического начал, но и в рамках категориальной системы добродетелей, вырастающей на почве духовного опыта аскезы, *«аскетического делания»*. Основными «аскетическими» категориями выступают при этом понятия спасения, святости, самосовершенствования, покаяния, терпения, самоотвержения, смирения, мужества, мудрости, благоразумия и т.д. В качестве «родовой» добродетели выдвигается понятие «воздержание». В зависимости от индивидуальных особенностей опыта аскезы категориально-этическая структура аскетического делания может быть различной. Так, согласно авве Дорофею, по аналогии со строительством дома, фундаментом аскетизма является *вера*, на которой водружаются «камни» послушания, долготерпения, воздержания, сострадания и др. В качестве краеугольных камней выступают *терпение* и *мужество*, а в качестве цемента — *смирение*. По Максиму Исповеднику, ступенями аскетического делания являются воздержание, долготерпение, кротость, бесстрастие, любовь и т.д. Данный целостный подход позволяет рассматривать принцип аскетизма как основу для построения систематической богословской этики.

В *философской этике* аскетическая проблематика преломляется прежде всего в понятии воздержания, которое можно считать своеобразным «обмирщенным» вариантом принципа аскетизма. Платон определяет воздержность (εγχρατεια) как умение владеть собой, быть хозяином своих страстей и желаний (см. Горгий, 491e). В связи с этим в философской этике аскетический вопрос трансформируется в *метриопатическую* проблему: в учение о борьбе со страстями души, проблему разумной *меры страстей*. В таком смысле проблема аскетизма затрагивалась многими философами (ср., например, учение Спинозы о путях ограничения и обуздания аффектов). При этом понятие воздержания выступало в тесной связи с категориями умеренности (софросине) и соразмерности (симметриа). В аристотелевской этике данному принципу в большей степени соответствует понятие срединности, меры (μεσοτησ) как необходимого свойства добродетели вообще, тогда как собственно воздержность (εγχρατεια) Аристотель считает смесью порочных влечений и добродетельных переживаний.

Что касается непосредственного этико-философского осмысления принципа аскетизма, то оно включает в себя три основных момента: 1) определение нравственного смысла и этического содержания аскетизма; 2) выявление отношения аскетического принципа к жизни (аскетизм как отрицание или как утверждение *воли к жизни*); 3) установление метафизических оснований и предпосылок аскетизма и оценка культурно-исторических типов аскетики в плане их нравственного идеала.

Этико-философское осмысление принципа аскетизма отличается дуалистическим взглядом на природу аскетики, которая рассматривается в свете дихотомии духа и плоти и жизненно-ценностной амбивалентности аскетического опыта. Это объясняется привнесением в христианскую традицию аскетизма ярко выражен-

ных мотивов платонизма (особенно у В.С. Соловьева) и радикального восточно-религиозного мироотрицания (особенно у А. Шопенгауэра).

Выявление этического содержания аскетизма осуществляется через сопоставление двух его сторон и начал: «мирского» с его общеобязательными нравственными требованиями и религиозно-монашеского. Крайней точке зрения в этом вопросе (под несомненным влиянием протестантского неприятия монашеской аскетики) придерживался И. Кант, резко противопоставивший «этическую аскетику» «аскетике монашеской». Первую он определяет в духе стоиков — как упражнение в добродетели, как «культуру добродетели», полагая, что ее девизом могут считаться слова стоиков: «Приучай себя переносить случайные жизненные невзгоды и обходиться без столь же излишних наслаждений». Согласно Канту, смысл «этической аскетики» — способствовать достижению «бодрого и веселого состояния духа при выполнении своих обязанностей» в результате обретенной свободы от сознания господства над естественными побуждениями. «Монашескую» же аскетику Кант рисует в черных красках: «она практикуется из суеверного страха, или же из ханжеского отвращения к самому себе в виде самобичевания и умерщвления плоти, и ставит своей целью вовсе не добродетель, а фанатическое очищение от грехов через наложение на себя наказания».

В.С. Соловьев обосновывает нравственный смысл и определяет этическое содержание принципа аскетизма, исходя из дуализма духа и плоти. Аскетизм определяется им как «возведенное в принцип воздержание», в основе которого лежит борьба с плотью для укрепления духа и одухотворения тела. Требование подчинения плоти духу включает в себя: 1) внутреннее саморазличие духа от плоти; 2) реальное отстаивание духом своей независимости; 3) достижение господства духа над природой. К области этики непосредственное отношение имеет второй момент, в силу чего нравственная заповедь аскетизма гласит: «Подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости». При этом подлинно «нравственный аскетизм» стремится к власти над плотью не просто для укрепления сил духа, а для лучшего содействия добру. В силу этого принцип аскетизма имеет нравственный смысл только при условии своего соединения с принципом альтруизма, коренящимся в сострадании.

Дуализм духа и плоти определяет жизненно-ценностную амбивалентность аскезы, классически зафиксированную М. Вебером. Аскетизм вырастает на почве магической практики как действенное средство пробуждения харизматических способностей. При этом аскеза выступает одновременно и в форме *отречения от мира* и в форме *господства* над ним с помощью обретенных магических сил. Это обуславливает два типа понимания аскетизма в истории этики. Первый, следуя индийской традиции, классически выразил Шопенгауэр, определив аскетизм как «отрицание воли к жизни». Второй, в мнимом преодолении христианства, сформулировал Ф. Ницше, расценив аскетический идеал как маневр с целью утверждения воли к власти, которой хотелось бы «господствовать не над чем-либо в жизни, а над самой жизнью».

Метафизика аскетизма также проистекает из дуалистического принципа, согласно которому чувственное, материальное есть царство зла, а сверхчувственное и духовное — царство добра. Это определяет два качественно различных типа ас-

кетической метафизики. Первый исходит из признания мира и жизни злом. К нему можно отнести индусскую, буддийскую, зороастрийскую, орфическую, гностическую, манихейскую аскетику. Здесь доминирует отрицание воли к жизни: аскеза сводится к отречению от материального и умерщвлению чувственного.

Второй тип — христианская аскетическая метафизика, которая считает мир не злым, но *падшим* и усматривает источник зла не в материи как таковой, а в *свободной воле человека*. Поэтому аскетизм культивируется здесь не как отсечение или уничтожение низшего, а как просветление и преображение его в высшее. В силу этого задача христианской аскетики двойственна: с одной стороны, она есть преодоление мира как искаженного состояния бытия, и в этом смысле — уход из мира, а с другой — усмотрение высшего смысла мировой жизни, любовное служение совершенствованию мира.

Отсутствие целостного духовного опыта аскезы (аскетического делания) в философской этике приводит к определенной односторонности этико-философского анализа системно-категориальной структуры аскетизма, в результате чего он замыкается на отдельные категории: воздержания, смирения, сострадания и т.п. Так, Шопенгауэр сводит процесс «аскетического делания» к двум принципиальным путям аскетизма: 1) пути «преднамеренного сокрушения воли», т.е. добровольно избранной жизни покаяния и самоистязания, и 2) пути страдания, несчастий и утрат, посылаемых судьбой, полагая при этом, что полное смирение может дать только непосредственно испытанное страдание, особенно на пороге смерти.

Начиная с 1980-х гг. феномен аскетизма вызвал к себе новую волну интереса, вырастающую на почве историко-культурных исследований и герменевтического прояснения жизненного опыта. Исследователи заговорили даже о «переоткрытии», переосмыслении и новом прочтении аскетической традиции. Новый взгляд был во многом инициирован работами М. Фуко и П. Брауна по истории сексуальности (особенно в отношении к эпохе перехода от Античности к христианству, характеризующейся аскетическим контрапунктом). Под влиянием этих работ стала складываться так называемая постмодернистская рецепция аскетизма, характеризующейся следующими чертами:

- культурно-антропологической универсализацией принципа аскетизма, максимально приближенного к целостному жизненному опыту, в отличие от элитарно-религиозных или духовно-философских рамок;
- рассмотрением аскетизма как основы широких моральных мотиваций, относящихся к самым различным сферам человеческой жизни: супружеству, работе, игре, отдыху и т.д.;
- пониманием аскетизма как истока самопознания и модели самоосуществления человека, лежащих в основе новой парадигмы знания в целом (ср. с понятием «гносис» как критерием аскезы);
- анализом аскетизма как основы межкультурной коммуникации и обращением в этой связи к компаративистским и кросскультурным методам.

При всей значимости данного подхода такое понимание аскетизма оказалось чревато утратой религиозно-мистической сущности аскетизма и концептуального, системно-этического дискурса исследования аскезы.

БЛАГОДАТЬ

Благодать – понятие христианской этики, обозначающее незаслуженный дар Божий, включающий в себя все остальные дары, определяющий способность человеческой воли к воздержанию от зла и ее стремление к достижению блага и спасения в условиях грехопадения. В Священном Писании Благодать рассматривается как свойство и сила Божия, нисходящая к падшему человеку и выражающаяся в даровании ему *спасения*. В Ветхом Завете Благодать обозначается словами hen, hesed и рядом других. «Hen» передает значение милости вышестоящего, оказываемой по собственному благорасположению, ее свидетельство, запечатленное в помилованном, и ее привлекательность. В Септуагинте и Новом Завете Благодать передается словом cariz, означающим эстетическое и нравственное благолепие и многообразие его проявления в дарах Благодати. В Вульгате и схоластическом богословии Благодать переводится словом gratia, что означает источник дара у дающего и ответное действие, рождаемое даром у получающего. Существенным признаком Благодати является то, что она изливается на человека как дар Божий независимо от каких-либо заслуг со стороны самого человека в его *вере* в Иисуса Христа. Однако непременным условием спасения являются *покаяние* и вера, предполагающие свободную волю человека. Спасение понимается в целом как синергия: взаимодействие Благодати как божественной энергии с энергией человеческой воли.

При этом открытым остается вопрос о границах и степени *свободы воли* в ее непосредственном соотношении с Благодатью. Само решение этой проблемы во многом определяется представлением о «глубине» грехопадения, о мере испорченности человеческой природы, оказывающих прямое влияние на способность человека собственными силами осуществлять благо. Так, согласно Августину, человек оказался столь подвержен *греху*, что без помощи божественной Благодати его волеизъявление склоняется ко злу; без Благодати человек не может пожелать блага. Отсюда, свобода воли выступает как призвание воли к благу, как желание Благодати. Взгляды Августина на роль Благодати в спасении были признаны нормативными II Карфагенским (418) и II Оронтским (529) соборами. В позднее Средневековье учение Августина о Благодати развивали представители номиналистической школы Schola Augustiniana Moderna (в частности, Григорий Риминийский и Уголино Орвиетский). Еще более радикальную позицию в этом вопросе занимал исторически связанный с Schola Augustiniana Moderna М. Лютер: исходя из предпосылки крайней испорченности, слепоты и слабости человеческой природы, он делал вывод, что свободная воля без Божественной ничуть не свободна, поскольку сама по себе она не способна обратиться к добру.

Иной взгляд на соотношение Благодати и свободной воли возникает, если признать относительную роль грехопадения в плане свободного выбора человеком добра и зла. Это представление в целом связано с сотериологической концепцией Пелагия. Позднее пелагианский взгляд на роль Благодати в спасении был развит представителями номиналистической школы Via moderna (в лице таких ее представителей, как У. Оккам и Г. Биль). В классическом виде данная позиция представлена в нравственной философии Эразма Роттердамского, ут-

верждавшего, что «значение первородного греха чрезвычайно преувеличено». Пытаясь обосновать возможность свободы воли в ее непосредственной связи с Божественной Благодатью, Эразм, следуя в целом схоластической традиции, вынужден расширить и границы самой Благодати, выделив три ее вида: а) естественная Благодать, присущая всем созданиям Божиим по природе (influxus naturalis), понимаемая как «закон природы», глубоко высеченный в «сердцах всех людей», проявляющаяся, например, в виде *золотого правила*, т.е. некая естественная склонность к добру (не способная, однако, привести к спасению, если к ней по вере не присоединится Благодати); б) особая, или «творящая», Благодать (gratia peculiais), при помощи которой Бог по милосердию своему побуждает грешника к раскаянию, однако так, что не наполняет его при этом высшей Благодатью, уничтожающей грех и делающей человека богоугодным; в) «со-творящая» Благодать (gratia cooperans), возвращающая воле ее благую действенность и устремленность, восстанавливающая первоначальное непосредственное стремление человеческой воли к благу, ведущее к спасению. Данная точка зрения оставляет возможность свободы воли в плане ее взаимодействия с Божественной Благодатью.

В православном учении это соответствует двум видам Благодати: 1) предваряющая Благодать, даруемая независимо от достоинств и заслуг человека и доставляющая ему через Слово Божие знание об истине спасения; и 2) оправдывающая Благодать, заключающаяся во внутреннем очищении человека от грехов и в освящении его воли посредством таинств.

Русская православная традиция рассмотрения Благодати берет свое начало в «Слове о законе и благодати» Илариона (XI в.). В целом Иларион и последующая традиция рассматривают Благодать в рамках оппозиции «закон — Благодать». При этом исторически закон предшествует Благодати, а онтологически Благодать — закону. Иларион сопоставляет закон и Благодать также в аксиологическом плане. Ценность Благодати неизмеримо превышает ценность закона. В произведении Илариона Благодать связывается с истиной и *свободой*. Истина онтологически и аксиологически эквивалентна Благодати. Свобода рассматривается как важнейший признак и условие существования и получения Благодати. Русская православная традиция рассматривает Благодать как изначально связанную с этикой, через проблему свободы. Иларион воздерживается от теологических спекуляций, ограничиваясь указанием на источник и результат отличий жизни в законе или в Благодати. Источник жизни в законе — поврежденность человеческой природы вследствие грехопадения и ее неспособность к выстраиванию истинных отношений с Богом, определяющих Благодать. Результат и обобщающая характеристика — нравственное рабство. Источник жизни в Благодати — восстановленность человеческой природы Христом. Результат — духовная и нравственная свобода как принцип жизни. Путь от закона к Благодати, совпадающий с освобождением от нравственного рабства и обретением нравственной свободы, рассматривается как совершающееся в истории возрастание нравственного начала в человеке, имеющее своим источником Благодати.

Идеи Илариона нашли отклик в русской религиозной философии. Наиболее подробно проблема Благодати разработана в труде Б.Н. Вышеславцева «Этика

преображенного Эроса: Проблемы закона и Благодати». Вышеславцев противопоставляет закон и Благодать как две системы ценностей, два типа этики: этика закона и этика Благодати. Закон есть норма внешнего поведения: запрет, приказ, устрашение, бремя. Напротив, Благодать есть освобождение, радость, блаженство, любовь. Этика закона порождает негативно-запретительную моральную программу. Этика Благодати всецело позитивна и базируется на принципе свободы.

МИСТИКА

Мистика (от греч. μυστικος) — таинственный, относящийся к *мистериям* (посвящениям в таинства бытия, культивирующим связь человека с духовным, сверхчувственным миром): 1) в широком смысле — загадочное и непонятное, «выходящее за рамки индивидуальной способности понимания» (Ф.В. Шеллинг); 2) в духовном смысле — ощущение и понимание мира как таинства («тайночувствие» и «тайноведение»), «живое прикосновение к тайне» (Н.А. Бердяев), *непосредственное созерцание* таинственного, вырастающее из опыта переживания человеком своего единения с бесконечным бытием (Абсолютом, Богом, Единым, Универсумом, «космической тотальностью и т. п.). Диапазон определения родовых признаков мистики предельно широк: от понимания ее как всеобъемлющего чувства жизни, проявления «жизненного порыва» (А. Бергсон), «бытийственной основы религии» (Бердяев) до признания ее в качестве «единственно глубокого и совершенного мировоззрения» (А. Швейцер). К видовым признакам мистики относят прежде всего *непосредственность* и *целостность* мистического восприятия и *неизреченность* мистического опыта (см., например: *У. Джеймс.* Многообразие религиозного опыта).

Мистику невозможно определить на основании ее предметного содержания, так как к области «таинственного» можно отнести не только проявления сверхъестественного, трансцендентального, но и природные явления (например, процесс жизни). «Мистиками становятся не посредством того, *что* утверждается, а посредством того, *как* это утверждается» (Шеллинг). В этом смысле мистическим следует считать не само содержание знания, а то «духовное предрасположение», которое выводит определенное знание из непосредственного откровения или экстатической интуиции.

Главным признаком и критерием мистики является непосредственный опыт единения человека с бесконечным бытием — unio mystica. При этом само единение может выступать в форме мистериального посвящения (натуралистическая мистика), в экстатическо-чувственной (духовная мистика) или рефлективно-умозрительной форме (спекулятивный, «теософский» мистицизм). Несмотря на различие способов единения, его суть — в преодолении разрыва между конечным и бесконечным, временным и вечным, земным и небесным. Отсюда, согласно Швейцеру, мистика имеет место тогда, когда кто-либо почитает преодоленным разрыв между земным и неземным, временным и вечным и, все еще пребывая в земном и временном, «переживает свое вхождение в неземное и вечное».

По определению Бердяева, «мистика есть преодоление тварности». В мистическом опыте снимается дуализм сверхъестественного и естественного, божественного и тварного. Мистика вырастает на почве «двойственности человеческой природы» (К. Дю Прель). В этом смысле мистику можно также определить как продукт взаимодействия «различных категорий бытия» (Л.А. Тихомиров).

Опыт мистиков всех времен и народов свидетельствует о том, что путь мистического единения, восхождения души к Абсолюту имеет сходные ступени, в классической форме зафиксированные еще Дионисием Ареопагитом. Первая, подготовительная, предполагает нравственные и аскетические упражнения, призванные обуздать чувственность, животную природу и преодолеть порочные наклонности. Это — ступень *нравственного очищения* (via purgativa, καθαρσις), освобождающая человека от привязанностей к внешнему миру. Вторая ступень включает духовные упражнения, имеющие целью молитвенное сосредоточение и концентрацию мыслей на Абсолютном, что ведет к внутренней отрешенности и *духовному просветлению* (via illuminativa, φωτισμος), открывающему способность видения, созерцания Абсолюта. Наконец, третья ступень, как цель всех предыдущих упражнений, есть выход сознания за пределы конечного, тварного, земного — *экстаз*: непосредственное переживание своего единения с Абсолютом (via unitiva, εκστασις).

Всякая мистика является в той или иной мере *этически* окрашенной, ибо необходимо включает в себя момент *нравственного очищения*, самосовершенствования, культивирование очистительных (cathartikai) добродетелей: воздержания, смирения, самоотречения, терпения, прощения и т. п. На основании этого некоторые философы выделяли даже особый «морально-аскетический» тип мистики. Например, Бердяев различал мистику совершенствования души и мистику познания божественных тайн бытия: этическую и гностическую. Примером первого типа может служить мистика христианских аскетов, представленная в «Добротолюбии»; примером второго — мистика Плотина, Бёме, Экхарта или мистика Каббалы. На тесную связь между этикой самосовершенствования и мистикой указывал Швейцер, подчеркивая, что создать этику самосовершенствования не означает ничего иного, как обосновать этику с помощью мистики. Тем не менее в строгом смысле слова «морально-аскетическая мистика» не может рассматриваться в качестве самостоятельного типа. Она имеет прикладной характер и подчинена высшей сверхэтической цели: единению с Абсолютом. Восхождение души к Богу, слияние с Абсолютом и т. п. — акт, по существу, «не этический, а чисто духовный» (Швейцер). На высшей ступени мистического опыта происходит метафизическое отстранение, снятие этического: душа больше не нуждается в различении добра и зла; она должна отрешиться «не только от всего дурного, но и от всего хорошего, от всякой формы, даже духовной» (Плотин). Согласно Мейстеру Экхарту, на высшей ступени единения с Абсолютом душа должна утратить, забыть и самого Бога и «утвердиться на полном Ничто».

Означает ли это, что мистика по самой своей сути явление *надэтическое*? Швейцер, проанализировавший эту проблему, пришел к выводу, что этическое содержание мистики всегда «ничтожно мало», что любому мистическому учению грозит опасность стать надэтичным и что тенденция мистики и сверхэтич-

ности вполне естественна, ибо отношение человека к лишенному каких-либо качеств Абсолюту не имеет ничего общего с активным этическим миро- и жизневоззрением.

Тем не менее с конца XIX в. резко возрастает интерес к нравственному началу мистики. Во многом это связано с появлением многочисленных оккультно-теософских учений, размывающих и профанирующих классическую традицию мистики. В сложившейся ситуации «экзотерического эзотеризма» (Бердяев) обращение к абсолютности нравственных ценностей становится едва ли не единственным надежным критерием подлинности мистического опыта.

Попытки создания собственно этической мистики предпринимались такими мыслителями, как В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой, А. Бергсон, А. Швейцер и др. Соловьев усматривал основу мистики в целостном жизненном отношении человека к трансцендентному миру, ибо человеческая жизнь находится в непосредственной теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью Божественной. Из этого следует, что предмет мистики есть не мир явлений, сводимый к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимый к нашим мыслям, а «живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях».

Толстому принадлежит попытка этического оправдания мистики. Разрешение основного противоречия жизни — между конечным существованием человека и бесконечным бытием — он мыслит в чисто этических категориях. Преодоление конечности человеческого существа и приобщение к бесконечному началу, Богу, понимается им как служение общему благу и проявление деятельной самоотверженной любви ко всему живому. Согласно Бергсону, «подлинный, целостный, действующий мистицизм стремится распространиться благодаря милосердию, составляющему его сущность».

В систематической форме проблема этической мистики была рассмотрена Швейцером, показавшим, что этическая мистика может вырасти только на почве «духовной преданности таинственной бесконечной воле к жизни». В этой связи Швейцер переосмысляет сам акт единения с бесконечным бытием, понимая его не как «возвышение в Абсолютном» или растворение конечного в бесконечном, но как *единение со всем живым*. Толстовская идея служения общему благу и деятельной любви к сущему получает в философии Швейцера новое этико-мистическое измерение: благоговение перед жизнью. Единственное, что мы можем и должны знать о *тайне единения*, это то, что всякое бытие есть жизнь и что мы осуществляем наше единение с бесконечным бытием, «любовно отдаваясь другой жизни и преданно служа ей».

МУДРОСТЬ

Мудрость (греч. — sophia, лат. — sapientia, инд. — prajna, др.-перс. — mazda, кит. — чже, евр. — hokma) — понятие, обозначающее высшее, целостное, духовно-практическое знание, ориентированное на постижение абсолютного смысла бытия и осуществляемое через духовно-жизненное вовлечение субъекта знания в процесс искания истины. Большинство определений мудрости, встречающихся в классической этико-философской традиции, подчеркивают в ней именно момент

высшего знания в его *ценностном* выражении. Например, мудрость, по Лейбницу, есть «знание высшего блага». По Канту — это «свойство воли согласовываться с высшим благом как конечной целью всех вещей». Л.Н. Толстой определяет мудрость как «знание вечных истин, приложимых к жизни» и т.д.

Для понимания духовного и жизненного смысла мудрости необходимо выявить ее этимологические истоки и установить общекультурные значения, бытующие на почве данного языка. Согласно одной из наиболее убедительных этимологических версий (*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка; *Топоров В.Н.* Мазда; Мифы народов мира. Энциклопедия), русское слово «мудрость» восходит к индоевропейскому корню men-(dh)-, обозначающему особый вид ментального возбуждения, экстаза (ср. также славянское — modrъ, литовское — mandrus, авест. — mazda). Это определяет один из существенных изначальных смыслов мудрости, связанных с психической трансформацией субъекта знания на пути экстатического восхождения субъективного духа к Абсолюту. Этот тип мудрости коренится в шаманско-пророческой экстатически-медитативной практике изменения сознания (причем, как правило, с помощью галлюцинативных средств) и глубоко и всецело реализован индийской духовной традицией, выработавшей соответствующую форму перевода ментальности из сферы внешней культуры достижения экстаза в область внутреннего очищения духа и его восхождения к Абсолюту, приводящего к растворению субъективного «я» в абсолютной реальности брахмана.

Данный смысл мудрости, обозначающий состояние высшей сверхличностной духовности, был впоследствии соотнесен с различными сверхнормальными проявлениями ментальности: предвидением и ясновидением, глубоким умом, широким знанием, богатым жизненным опытом, житейской находчивостью и хитростью и т.п. Словарь русского языка XI–XVII вв. приводит некоторые наиболее устойчивые смысловые значения слова «мудрость»:

1) ум, разум, благоразумие — *умудренность*; 2) совокупность знаний, ученость — *великомудрие*; 3) религиозная благочестивость — *премудрость*; 4) душевная чистота, нравственное совершенство — *смиренномудрие*; 5) искусность, мастерство, совершенство — *совершенномудрие*; 6) хитрость, лукавство, плутовство — *мудрствование*. В соответствии с этими смыслами бытуют и различные образы мудреца: духовный наставник, старец, философ, мыслитель, провидец, святой, хитрец, плут и т.д. Большинство из этих значений сложилось в контексте широкой фольклорной традиции и духовно-религиозной литературы под сильным влиянием византийского богословия и популярной греческой философии.

В *этико-философском контексте* значение русского слова «мудрость» теснее всего переплелось с греческим понятием «софия». Слово «софия», хотя и переводится традиционно на русский язык как «мудрость» или «премудрость», означает не только субъективное состояние души или ума, но и объективное положение вещей: их совершенство, красоту, гармонию. Кроме того, в нем содержится вполне четкое указание на *творчество* (см.: *Прельвитц В.* Этимологический словарь греческого языка). Из тех значений, которые были указаны в Словаре русского языка XI–XVII вв., понятию «софия» больше всего соответствует смысл «мастерства» и «совершенства» — совершенномудрия. П.А. Флоренский замечает, что слово «софия» правильнее было бы передавать на современный русский язык как

«Мастерица», «Художница». У Гомера, Гесиода и других греческих авторов «софия», как и производные от нее слова, употребляется в значении *художественно-технического* умения, знания, мастерства, совершенства, т.е. *способности воплощать определенный замысел в действительности.*

Именно в этом целостном значении понятие «софии-мудрости» выступает в качестве первой кардинальной добродетели у Платона (наряду с мужеством, умеренностью — «софросине» и справедливостью). Вместе с тем уже у Платона намечается раздвоение «софии» на мудрость «теоретическую» («высшая мудрость как наука о числе» в «Послезаконии») и мудрость «практическую». Свое окончательное выражение «разделение» мудрости находит у Аристотеля, который в «Никомаховой этике» (VI. 7) устанавливает четкое различие между «софией» и «фронесис». «София» — умозрительная мудрость — есть наука о первых началах и причинах сущего; «фронесис» — житейская мудрость (традиционно передаваемая на русский язык как «рассудительность») — есть способность принимать разумные решения в связи с собственным благом, пользой. В этой связи Аристотель выделяет даже два типа мудрых людей: собственно мудрецов (sophos), подобных Анаксагору и Фалесу, и людей рассудительных, подобных Периклу (phronimos). Такого рода различение мудрости сохраняется и в дальнейшем (например, sapientia и prudentia в средневековой и новой философии). Однако в духовной культуре преобладающим оказывается целостное понимание мудрости как творческого воплощения идеи в бытии, истины в жизни, что определяет стремление к идеально преображенной действительности и жизненно воплощенной идеальности. Это духовно-бытийное состояние осуществляется в образе жизни мудреца, пытающегося через нравственное творчество жизни и софийное преображение «этоса» достичь единения с Абсолютом (ср., например, гегелевское «мудрость — это не наука; мудрость есть возвышение души»).

Такое понимание мудрости обнаруживает ее глубинный нравственный смысл, ибо жизненное воплощение идеи, осуществляемое путем свободного волеизъявления личности, есть прообраз абсолютной нравственности — идеально преображенный «этос», как со стороны субъективного духовного совершенства, так и со стороны объективной гармонии бытия.

Таким образом, мудрость в ее целостном духовно-практическом выражении может быть определена вместе с тем и как *нравственная мудрость.* Интуитивно это является вполне очевидным: любая форма мудрости имманентно включает в себя нравственное начало. Как заметил в этой связи В.С. Соловьев, «под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя целостность духа».

Целостность мудрости выступает в единстве трех сторон: познавательной, коммуникативной и нравственной. Познавательная сторона определяет связь мудреца с трансцендентальным миром, с источником абсолютного знания, высшим выражением которого является мистическое единение с Абсолютом — unio mystica. Коммуникативная сторона определяет связь мудреца с социальным миром, с другими людьми, общение с которыми, в силу необходимости претворения трансцендентного в мирское, выливается в символико-игровые и иронико-плутовские формы поведения. Наконец, нравственная сторона определяет отношение мудреца к своему духовному миру, что выражается в аскетическом очищении духа, са-

моотречении и стремлении к нравственному совершенству. В своем классическом виде это триединство мудрости воплощается в лице Сократа, у которого познавательно-мистическое начало выступает в форме «даймониона», коммуникативно-поведенческое преломляется в иронии, а нравственное — в совершенствовании души и стремлении к добродетели.

Все многообразие форм мудрости и типов мудреца обусловлено в целом соотношением этих трех начал и преобладанием одного из них. Так, познавательно-мистическое начало преобладает у мудрецов-магов, пророков, духовидцев, теософов. Плутовское начало доминирует в образах фольклорных плутов и хитрецов — трикстеров, шутов. Нравственное начало становится преобладающим у философских мудрецов, учителей жизни: Конфуция, Пифагора и др. Тождество мистики и добродетели определяет тип религиозного мудреца: святого, старца. Тождество плутовства и добродетели — тип юродивого, «скомороха Божьего» (Франциск Ассизский), а также тип кинизирующего или иронизирующего философа и софиста в духе Диогена, Сократа и т.д.

В силу личностной основы мудрости ее жизненный смысл раскрывается через поведение мудреца, принимающего форму символико-игрового творчества жизни. Смысл поведения мудреца — в идеальном преображении «этоса». Это достигается через символико-игровое претворение поступка, ведущее к преодолению *ситуативной логики* мотивации. Всякий человеческий поступок в обычных условиях детерминирован, как правило, внутриситуативными факторами. Например, человек принимает пищу либо потому, что испытывает чувство голода, либо соблюдая ритуал трапезы, либо в силу привычки и страсти гурманства и т.д. Иное дело — поступок мудреца. Он продиктован сверхситуативным, символико-игровым смыслом, т.е. содержит в себе не столько текущую информацию о субъекте поведения, сколько сверхличностную, нравственно-оценочную информацию о мире и жизни в целом. Это ярко иллюстрирует поведение киника Диогена, скандальный «этос» которого указывает не на дурной личный нрав, а на утрату культурной, идеально преобразующей силы «этоса».

Идея мудрости как нравственного творчества жизни раскрывается и осуществляется через единство и противоположность идеального и материального, выступая как материально осуществленная идея и как идеально преображенная материя. Первая ступень нравственного творчества представляет собой в этом смысле предельное *расширение* материального (т.е. индивидуального житейского опыта) до уровня идеального (всеобщего нравственного опыта жизни). Вторая ступень мудрости выражает собой *синтез* материального и идеального, осуществляемый через символическое претворение индивидуального поступка в трансцендентальную игру духа. Наконец, третья ступень жизненного творчества мудреца есть непосредственное *восхождение* от материального к идеальному — теургия как богочеловеческое творчество: высшая форма мудрости.

«ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ»

«Познай самого себя» (греч. γνοτηι σεαυτον) — одно из изречений (наряду с «Ничего сверхмеры», «Мера — наилучшее», «Где порука, там беда» и др.), начертанных на храме Аполлона в Дельфах, ставшее предметом многочисленных этико-философских и теософских толкований: человеческой рассудительности (Хилон, Фалес, Семь мудрецов), пророческой одержимости (пифия Фемоноя), божественной мудрости (Аполлон). Существует и объединяющая все эти источники точка зрения: данные слова — ответ Аполлона, изреченный устами пифии, на вопрос Хилона: «Что самое лучшее для людей?»

Весьма неясен жанровый характер изречения «Познай самого себя», что вызвано неопределенностью его источника и многозначностью назначения. Что это: заповедь, полезный совет, веление, метод познания, аллегорический символ посвящения, духовный принцип или нечто иное? О неожиданных смыслах, таящихся в этом изречении, свидетельствует, например, одна из платоновских версий: слова «Познай самого себя» служат приветствием Бога, обращенным к входящим в храм Аполлона вместо слова «здравствуй» (греч. «хайре» — будь радостен). Развивая эту мысль, Плутарх полагал, что речь здесь идет об особом, сакральном обмене приветствиями между Богом и человеком: «Познай самого себя» и «Ты еси». Согласно данной точке зрения, отнесение дельфийского изречения к разряду полезных советов было бы явной профанацией. Поэтому «Познай самого себя» существенно отличается от других дельфийских надписей.

При всей смысловой многозначности в данном изречении отчетливо просматриваются два начала: теософское и этическое. Дельфийское изречение выступает одновременно и как духовный принцип и как практическое требование. Эта двойственность явно проступает уже в его сократовско-платоновской интерпретации. Так, с одной стороны, самопознание рассматривается как необходимая предпосылка нравственного самосовершенствования, как путь обретения добродетели. При этом познание себя отождествляется с такой кардинальной добродетелью, как «софросине» (благоразумие, умеренность). «Познай самого себя» и «Будь благоразумен» — это одно и то же (Платон). Ксенофонт доводит сократовское морально-практическое толкование дельфийского изречения до крайности, придавая ему целиком утилитарное значение: «...знание себя дает людям очень много благ... Кто знает себя, тот знает, что для него полезно».

Но, с другой стороны, познание себя означает познание в себе божественного начала. В том же «Алкивиаде I» говорится, что для того, чтобы познать себя, необходимо, словно в зеркало, вглядеться в божественную часть души.

Традиция теософского, духовно-познавательного толкования принципа была продолжена в Античности неоплатонизмом и гностицизмом. Согласно Плотину, «созерцая Бога, Дух вместе с тем познает и самого себя». В гностицизме самопознание выступает как обретение утраченной целостности, полноты божественно-иерархического бытия: индивид переживает свою тождественность Абсолютному, прозревая в себе свет горней Софии. При этом момент самопознания приобретает здесь ярко выраженный религиозно-этический смысл: самопознание означает спасение, причем не только человека, но и Творца.

П. Абеляр вновь возрождает этическую трактовку дельфийского изречения. Весьма показательно само название его трактата: «Этика, или Познай самого себя». Основой самопознания, по Абеляру, является благоразумие, различие добра и зла (в духе сократовского понимания этой проблемы, поставленной в платоновском Алкивиаде I). Само же самопознание выступает у Абеляра как признание и исправление грехов. Тем самым в дельфийском изречении обнаруживается смысл, сокрытый, возможно, еще в сократовском толковании, а именно: познай, что ты *всего лишь* человек.

Этическое толкование рассматриваемого изречения получает свое высшее выражение у Канта, который прямо называет его моральным самопознанием, рассматривая как веление познать самого себя в плане морального совершенства в отношении своего долга. Познай самого себя — значит «познай свое сердце: доброе оно или злое, чист ли источник твоих поступков или нет». Для Канта моральное самопознание — начало всякой человеческой мудрости, заключающейся в согласии воли существа с конечной целью. Необходимой предпосылкой этого согласия является культивирование первоначальных задатков доброй воли. В своем этическом толковании Кант доходит до «деонтологического утилитаризма». Смысл морального самопознания он сводит к адекватной нравственной оценке самого себя. Беспристрастность в суждениях о самом себе и искренность в признании своего морального достоинства или недостойности есть, по Канту, долг перед самим собой, непосредственно вытекающий из первого веления: из самопознания.

В философии Гегеля происходит возвращение к теософскому пониманию самопознания как духовного принципа. Под данным изречением он подразумевает абсолютную заповедь, не имеющую значение только самопознания, направленного на отдельные стороны природы человека, но значение познания самой сущности человека как духа. «Предъявленное дельфийским Аполлоном к грекам требование самопознания не имеет поэтому смысла заповеди, обращенной к человеческому духу извне, со стороны силы, ему чуждой; напротив, побуждающий к самопознанию Бог есть не что иное, как собственный абсолютный закон духа».

Согласно В.С. Соловьеву, «старое дельфийское требование» — познай самого себя — положено в основу новой философии, начиная с Декарта. При этом оно было принято в трех основных смыслах: 1) познание себя как эмпирического субъекта в его темпераменте, характере, психологических свойствах; 2) познание себя как логического субъекта в правилах и законах его мышления и 3) познание себя как познание истины. Подлинный смысл дельфийского требования, по Соловьеву, близок к гегелевской трактовке: это — «становящийся разум самой истины».

В философии Н.А. Бердяева предпринимается попытка прорыва к экзистенциальной глубине и подлинности дельфийского изречения. Бердяев выражает сомнение в его *этической конкретности*, полагая, что греческая философия, несмотря на лозунг «Познай самого себя», стремилась к познанию единого универсального и неизменного бытия, а не конкретного человека. Самопознающий субъект был общим разумом, человеком вообще. Лишь изредка происходил прорыв к подлинному самопознанию, например в «Исповеди» блаженного Августи-

на, в «Мыслях» Паскаля, в дневниках Амиеля, у Достоевского, Кьеркегора и др. Согласно Бердяеву, только литература исповедей, дневников, автобиографий и воспоминаний, свободная от философского дискурса, прорывается через объективность к экзистенциальной субъективности, в рамках которой самопознание выступает как *акт созидания личности*.

В истории культуры определенное значение получила также эзотерическая традиция толкования смысла дельфийского изречения, предполагающая органическое сочетание теософского и этического моментов. Сама связь этой истины с дельфийским храмом, центром мистерий посвящения, свидетельствует о ее эзотерических истоках. Надпись «Познай самого себя» есть как бы преддверие посвящения неофита в тайное знание. Она выступает и как требование нравственного очищения, совершенствования, и как принцип познания божественных истин.

Эзотерический аспект принципа самопознания получил особенно широкое развитие в масонстве. Познание себя рассматривалось здесь как «испытание самого себя» с целью господства над самим собой и своими страстями. Вместе с тем это самопознание-самосовершенствование означает проникновение в тайну Вселенной и бытия Бога: «познай самого себя — и ты познаешь Вселенную». Масонская точка зрения на проблему самопознания не чужда и определенной утилитарности, ибо цель самопознания рассматривается здесь одновременно и как исправление своих нравственных недостатков в духе христианского покаяния.

Акцент на принципе самопознания и непосредственное обращение к дельфийскому изречению «Познай самого себя» характерны почти для всех оккультно-теософских и эзотерических учений и школ XIX—XX вв. Согласно учению Г.И. Гурджиева, «познай самого себя» есть первый принцип и первое требование древних эзотерических школ. Подлинный смысл этого требования, по Гурджиеву, в необходимости самонаблюдения и самоизучения «человеческой машины».

В индийской духовной традиции принцип самопознания получает свое глубокое обоснование в учении Шри Рамана Махарши. Самопознание (Атма-видья) понимается здесь как самоисследование (Атма-вичара), в основе которого лежит вопрос «кто я?». Этот вопрос, обращенный человеком к самому себе, является сутью духовного пути Исследования Самости. Истинный путь знания заключается в непрерывном поиске источника «я» с помощью исследования «кто я?», и если ум при этом достигает сердца, то появляется пульсация истинного «я», Атмана, формула которого — «Я Есмь». В учении Шри Рамана Махарши достигается высшая точка этической онтологизации гносиса: познать самого себя, чтобы Быть Самим Собой.

СВЯТОСТЬ

Святость (от слав. svetъ) — неопределимое единство абсолютных ценностных качеств (М. Шелер); совокупность онтологических и нравственных совершенств (П.А. Флоренский); особый вид творчества, направленный на духовное преображение личности (Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов); высший, героический идеал духовного подвига, ведущего к обожению, богоуподоблению (святоотеческая традиция).

Понятие святости уходит своими корнями в дохристианскую почву. В славянском язычестве оно связано с таинственным избытком жизненной силы. В русской духовной культуре существует устойчивое представление о «былинной», «богатырской» святости и наряду с типом святого аскета присутствует тип «святого воителя», «христианского богатыря», соответствующий образу западного рыцаря.

Нравственный смысл и этическое содержание русского слова «святость» полнее всего раскрывается в герменевтическом дискурсе греческого термина αγιος и его переосмысления в библейской традиции, в контексте христианской веры. В греческом языке существовало пять сходных по значению слов, выражающих разные аспекты святости: ιερος, οσιος, σεμνος, αγιος, αγνος. Из них термины «иерос» и «осиос» употреблялись преимущественно в значении «священный», т.е. отмеченный внешней причастностью к божественной природе («священное место», «священный закон», «человек, посвященный в мистерии» и т.п.). Термины же «семнос» и «агнос» использовались, как правило, в качестве атрибутов самих богов, переживаемых человеком как *благоговейный страх*, внушающий жертвенное почитание. По смыслу к ним примыкает и понятие «агиос», однако в нем смысловой акцент делается не столько на божественных качествах и признаках, сколько на человеческом отношении к ним: религиозно-нравственном благоговении и почитании.

Античное, религиозно-философское понимание святости может быть суммарно выражено в терминах, предложенных Р. Отто: *первый уровень* — святость без всякого познавательного и нравственного оттенка — numinose; *второй уровень* — святость как благоговейный, священный трепет — mysterium tremendum; *третий* — святость как нечто ослепляющее, увлекающее — fascinosum. Очевидно, что в античном, дохристианском представлении о святости отсутствовало положительное нравственное начало, выражающее *богочеловеческое единство*. Характерно, что из всех терминов «агиос» наименее употребимый в античной литературе; и именно в силу своей необремененности языческими представлениями он избирается в качестве ключевого слова для выражения христианского, новозаветного идеала святости. Этизация понятия «агиос» происходит на основе ветхозаветного предиката Бога — «кадош» (qādôš), этимологически восходящего к «блеск», «блистать» (ср. со слав. svetъ) и обозначающего качество быть «Само-сущим». По отношению к человеку «кадош» выступает в форме свободно избирающей любви, требующей от человека очищения от грехов и обещающей ему спасение. Эти моменты и становятся в центре новозаветной концепции святости. Со стороны онтологического совершенства святость символизируется в образе света (ср. «Был свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир». Иоан. 1, 9; см. также: Иоан. 12, 35–36; Еф. 5, 8). По отношению же к человеку она понимается как богоуподобление, отражение и осуществление в человеке Божественных совершенств. При этом для согрешившего человека богоуподобление возможно только во Христе, силой искупительной жертвы, явившейся совершенным исполнением воли Божией о спасении людей. В этом смысле святость означает Божественное призвание человека ко спасению, составляет необходимый субъективно-нравственный момент спасения.

Нравственное содержание святости раскрывается при этом с двух сторон: отрицательной и положительной. Сущность первой обозначается как *чистота*, предотвращающая от всего, что препятствует святости и с нею несовместимо (см., например, Галат. 5, 19—21). Вторая же, положительная, состоит в осуществлении «богоподобных стремлений», в обожении и энергийном единении с Богом. Основное требование богоподобия — жизнь по принципу Христовой любви. В этом смысле святость необходимо предполагает «совершенство в любви», главными признаками которого являются «любовь к врагам» (Заповедь любви) и «непротивление злому» (Не противься злому). Отсюда тесная связь и смысловое сходство понятий святости и совершенства. В общехристианском смысле святость можно определить как существенное, необходимое условие богообщения, предполагающего свободную деятельность человека по *совершенствованию в добродетелях*, достигаемому в аскетическом подвижничестве.

Нравственный дух святости проявляется прежде всего в личности святого. Согласно Шелеру, святость по самой своей сути имеет «личностную форму бытия». Личность святого раскрывается в сравнительном ряду «чистых личностных типов», таких, как «гений», «герой», «мудрец» и др. Различие между святым и мудрецом можно проиллюстрировать на примере осуществления ими идеала *бесстрастия*. Если у стоического мудреца «апатейя» означает *свободу от страстей*, то у христианского святого бесстрастие есть целостное духовное преображение человека, т.е. не избавление от страстей, а одухотворение их.

Нравственный облик святого, при всей его общехристианской характерности, неразрывно связан с национальной культурой, выражает существенные черты духовного самосознания народа. Так, особенностью русской святости явилась ее «светлая мерность» (Г.П. Федотов), отсутствие крайностей аскезы, практики самоистязаний и т.п. Лишь в одном отношении русский святой изменяет «идеалу рассудительной мерности»: в его кротком смирении часто проглядывают черты юродства. Русский святой гармонично соединяет в себе внутренний подвиг единения с Богом и путь деятельного милосердия к ближним, нравственного участия в духовном преображении всего тварного мира. Это особенно глубоко выразилось в феномене старчества как особого института преемственности духовных даров и служения миру.

СТАРЧЕСТВО

Старчество — особый вид духовного наставничества в рамках православной монашеской традиции, обретающий церковную институциональность в процессе репетиции мистико-аскетического опыта православного подвижничества Церковью в целом. Старец (калька арам. Abba — отец, старец и греч. γερων — старец) — подвижник, избранный монахами или духовными чадами из мирян в качестве наставника и руководителя в жизни, подчиняемой духовному деланию. Старец не обязательно имеет священнический сан, а иногда может не являться монахом.

Согласно общепринятой монашеской традиции, появление старчества исторически совпадает с возникновением *монашества христианского*. Старец функ-

ционально совпадает с настоятелем или духовником монастыря, часто эти функции объединяются в одном лице. Этот период отличается неотделимостью старчества от прочих видов духовного наставничества. Оно остается специфически монашеским явлением и мало соприкасается с миром и церковной иерархией, что обусловлено канонической автономией монашества и отсутствием развитой традиции духовного окормления мирян в монашеских центрах. В ситуации сужения церковно-канонической автономии монашества и расширения его социальной базы число монахов, ориентированных на менее радикальное подвижничество, увеличивается. Старчество институализируется в рамках монашества как форма подвижничества и вид духовного наставничества в ситуации общего снижения аскетической дисциплины и утраты критерия подлинности и спасительности мистического опыта. Центром старчества становится Афон, способствующий его распространению на новые центры монашества. В XIV–XV вв. осмысление старчества как особой монашеской институции сопровождается разработкой в рамках паламизма учения об особой субстанциональной *благодати*, присущей старцу, в противоположность функциональной благодати священства в целом.

Старчество в России совпадает с процессом преодоления кризиса монашества и народной религиозности в XVII–XIX вв. и подлежит осмыслению как один из способов преодоления этого кризиса. Появление старчества как особой институции связывают с проникновением в Россию в XVIII в. идей *исихазма* с Афона через посредство молдавского монашества в лице преп. Паисия Величковского, осуществившего славянский перевод «Добротолюбия». Наиболее крупными центрами старчества в России стали Саров, Киево-Печерская лавра, Троице-Сергиева лавра, Александро-Невская лавра, Оптина пустынь, Глинская пустынь и др. В XIX в. старчество оформляется как особая церковная институция и осмысливается как культурно-историческое явление. Рецепция старчества церковным сознанием осуществляется прежде всего в рамках осмысления опыта преп. Серафима Саровского и оптинских старцев. Осмысление старчества как культурно-исторического и этического явления происходит преимущественно на основе оптинской духовности. В XX в. старчество развивается в Глинской пустыни, Троице-Сергиевой лавре, Почаевской лавре, Псково-Печерском монастыре, абхазских скитах.

Этический анализ предполагает рассмотрение как собственно старчества, так и объективированных форм его культурно-исторического присутствия. В личности старца можно выделить следующие специфические черты: мистический опыт, аскетическая практика, духовное рассуждение (прозорливость), чудотворение, *милосердие*. Мистический опыт старца в целом соотносится с исихастским и наряду с общехристианскими чертами предполагает непрестанную молитву, *смирение*, самоотречение (отречение от своих чувств, страданий, воли), непосредственное богообщение, основанное на откровении и особой харизме, опыт которого конституируется в качестве универсального критерия интерпретации мистических и этических феноменов. Аскетическая практика старца отличается более радикальным и творческим исполнением монашеских предписаний и их пониманием как общехристианских. Духовное рассуждение (прозорливость) как особая харизма проистекает из мистического опыта и предполагает непосредственное, целостное

и интуитивное видение собственной души и души другого человека, конкретизирующееся в усмотрении сущего (несовершенного) и должного (освященного, преображенного благодатью) состояния. Предполагается, что истинный старец обращается не к человеку вообще, а к личности в ее индивидуальной конкретности и эсхатологической перспективе. Одним из аспектов прозорливости является пророческое усмотрение эсхатологической перспективы личности и судеб мира в целом, этически ограниченное признанием свободы как возможности покаяния и обращения. Чудотворение — существенный аспект восприятия личности старца церковной традицией. Истинный старец избегает ситуаций обнаружения собственного дара чудотворения. В этическом плане чудотворение выступает как нравственное исцеление личности посредством благодати, действующей через старца. Мистический опыт богообщения убеждает старца в абсолютном смысле любви как божественного присутствия. Любовь к Богу и с Богом побуждает старца посвятить свое служение спасению ближних через подвиг вплоть до самоотречения в делах спасения (принятие на себя чужих грехов и страданий). Отношение послушника к старцу кроме общемонашеских черт характеризуется такими специфическими признаками, как ответственность (постоянство), абсолютное доверие, абсолютное послушание. Ответственность предполагает постоянство в следовании учительству старца и осознании его любовной заинтересованности в спасении. Абсолютное доверие проявляется, в частности, в полной искренности и открытости старцу (ежедневное исповедание грехов и помыслов). Абсолютное послушание выражается в «отсечении» собственной воли, проявляющемся в безусловном и полном исполнении всех предписаний старца, независимо от их рациональной обоснованности и практической реализуемости. Здесь личность старца выступает как безусловный нравственный авторитет, основанный на мистическом опыте, достоверность которого определяется аскетической праведностью.

Старчество получило свое осмысление как культурно-историческое явление в русской литературе (старец Зосима в «Братьях Карамазовых» Ф.М. Достоевского). Литературный образ старчества был подвергнут критике К.Н. Леонтьевым как недостоверный и односторонне моралистический и В.В.Розановым — как восходящий к «дохристианскому натурализму». Л.Н. Толстой подвергал сомнению праведность и призвание оптинских старцев как проникнутых духом гордыни. Объективированный образ старчества вызывает вопрос о возможности совмещения мистической созерцательности, предполагающей уход от мира, и деятельного служения ближнему в мире, который в действительности разрешается в этико-мистической целостности духовного опыта старца. В русском православном церковном сознании старчество воспринималось неоднозначно. Наряду с его трактовкой как явления, выражающего мистико-аскетическую подлинность христианства, существовали подходы, рассматривающие его как опасную новацию, отрицающую авторитет иерархии и спасительность общехристианского духовного опыта, либо как кризисное явление в православии, либо как попытку преодоления кризиса. Русская религиозная философия пыталась осмыслить явление старчества. Например, С.Н. Булгаков усматривал в старчестве тотальный волюнтаризм протестантского типа и внутреннюю противоречивость. Несмотря на полное «отсечение» воли, послушник манифестирует собственный произвол, по-

скольку выбор старца является волюнтаристским. Н.А. Бердяев, напротив, видел в старчестве подавление свободы мышления (как основы веры), фарисейство, религиозную нетерпимость и неподлинность. Подобные оценки обусловлены отсутствием общезначимого критерия отделения истинного старчества от его многочисленных имитаций, получивших распространение в рамках рецепции старчества народной религиозностью. В XX в. завершается церковная институализация старчества, которое наделяется чертами всеобщего мистико-аскетического идеала и дополняется чертами *юродства* и стояния за веру (мученичество или исповедничество).

К ГЛАВЕ 4

Поэтические теологемы Л.П. Карсавина («Венок сонетов» и «Терцины»)[1]

В русской религиозно-философской традиции существуют уникальные образцы «поэтической теологии», представленной в творчестве таких мыслителей, как А.С. Хомяков и Л.П. Карсавин. По своему жанру они примыкают к ветхозаветной поэтике, в особенности к философской лирике псалмов. В них звучит как тихая благодарственная молитва, так и глубинная мольба: «Из глубины взываю к Тебе, Господи. Господи! Услышь голос мой» (Пс. 129, 1–2). Однако подлинная оригинальность поэтических теологем русских богословов заключена в предельном личностном преломлении опыта богопознания, данного не через соборное откровение, теологическое умозрение или мистическое созерцание, а через *экзистенциальное озарение*, запечатленное в образных поэтических интуициях. Для А.С. Хомякова ситуацией экзистенциального озарения стала смерть любимой жены, вызвавшая у него чувство пасхального просветления и радостной уверенности в победе над смертью. В стихотворении «Вечер», своего рода псалме благодарения Богу, написанном ровно через год после смерти жены, есть такие строки:

В мгле полунощной, в полуденном зное,
В скорби и радости, в сладком покое,
В тяжкой борьбе,

Всюду, сияние Солнца святого,
Божия мудрость, и сила, и Слово,
Слава Тебе!

Экзистенциальный теологический опыт Л.П. Карсавина также оказался неразрывно связан со смертью. Но это был опыт его собственного умирания в туберкулезном изоляторе, в лагере в Абези. Именно здесь им были написаны «Венок сонетов», «Терцины» и «Комментарии» к ним. Лагерный ученик Карсавина Анатолий Ванеев пишет в своих воспоминаниях: «Я взял клетчатый тетрадный лист с плотно написанным чернилами текстом и увидел, что это вовсе не письмо, а "Венок сонетов" и стихотворение "Вам Бог сказал". Все это, при обычном написании занимающее 17 листов, было вписано ювелирными буквами и сплошными неразделенными на стихи строками в один развернутый тетрадный лист. Такой способ написания указывал, что эти вещи Карсавин переписывал не ради доработки, а для большей сохранности, чтобы они вернее уцелели среди обысков, роковым образом уносивших написанное. Этим он сам отметил, что более всего ценил из своих лагерных работ»[2].

Переживаемый Карсавиным опыт умирания во многом определил суть его фундаментальной идеи *смерти Творца в своем творении* и *Его воскрешения*

---

[1] Текст публикуется по: Вестник РСХД. Париж, 1972. № 104–105.

[2] *Ванеев А.* Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине // Наше Наследие. 1990. № 4. С. 101.

через жертвенную смерть Человека, выраженной в интуитивно-поэтической образной форме:

Ты Смертию Своей Себя познал,
Себя и оконечив, Бесконечный.
Так Ты меня из ничего воззвал,
Чтоб жил в Тебе Твоей я смертью вечной.
Исполнилась Твоя Судьба: во мне
Весь Ты воскрес, и жизнию я встречной
Сгораю весь в Божественном огне.

Комментируя эту мысль, Л.П. Карсавин замечает: «Творение — самоотдача Творца творимому, полное, а потому совершающаяся чрез Смерть и делающая тварь вторым Творцом, т.е. воскресителем первого, Христианская догма прямо о творении и даже о воскрешении Бога тварью, Человеком (человечеством) не говорит. Но она говорит о рождении Бога Человеком (тварью — Богородица, Theotokos), как и о рождении Человека Богом».

Поэтическая теология Карсавина становится гимном идее Богочеловечества. «Чрез полную Смерть, — пишет он в комментарии ко 2-му сонету, — Бог становится Человеком, а Человек — Богом. Поскольку **есть** Человек — нет Бога; поскольку **есть** Бог — нет Человека... Но смерть Бога или Человека означает и их воскресение (воскрешение одного другим). Таким образом, Бог и чрез Него — Человек выше различия бытия и небытия. Они живут друг в друге. Они — двуединство и поэтому — всеединство, один Богочеловек».

ВЕНОК СОНЕТОВ

1

Ты мой Творец: твоя навек судьба я. 146, 363, 205
Бессилен я. Былинкой на лугу 229
Подъемлюся, несмело прозябая.
Терплю и зной, и снежную пургу.

Все пригибает долу вьюга злая,
Грозится мне, клубя сырую мглу.
Но, знаю, я спасти Тебя могу,
Хотя — как Ты, всевечный, погибая

Ведь Ты умрешь, в цветении моем
Всем став во мне, и всем — как только мною.
Тогда восстанет жизнь моя иною.
Уж умирает я мое, и в нем,

Как пчелы, все кишит, себя роя.
Дабы во мне восстала жизнь Твоя.

2

Дабы во мне воскресла жизнь Твоя,
Живу, расту для смерти бесконечной. 7
Так ты, любовный умысел тая,
Подвигнулся на жертву муки вечной. 9, 235, 590

Не ведал Ты: приять хочу ли я
Всю смерть Твою для жизни быстротечной, 231, 466
Постигну ль жизнь, ленивый и беспечный. 545
Нет, Ты не знал, безмолвно кровь лия. 143

Воскреснешь Ты, найдя в конце начало,
Когда умру, Умершего прияв, 9, 12
Начальность превзойдя. Двукрат неправ, 666
Кто тщится вырвать вечной смерти жало.

Мудрее Ты, чем древляя змия:
Небытный, Ты живешь во мне, как я.

3

Небытный, Ты в Себе живешь, как я.
Тобой я становлюсь ежемгновенно. Сон. 2
Что отдаю, меняясь и гния, 12
Все было мной. А «было» неотменно.

Стремлюсь я, как поток себя струя;
И в нем над ним покоюсь неизменно.
Весь гибну-возникаю. Переменна, 256
Но не полна, ущербна жизнь сия. 456, 559

Нет «есть» во мне, хоть есмь мое движенье.
Нет «есть» и вне — все есмь как становленье. 195

Страшит меня незрящей ночи жуть. 159
Боится смерти мысль моя любая,
Бессильная предела досягнуть.
Ты свой предел — всецело погибая.

4

Свой Ты предел. — Всецело погибая,
Всевечно Ты в не сущий мрак ниспал.
Небытием Себя определяя,
Не Бытием, а Жизнию Ты стал.

Ты — Жизнь-чрез-Смерть, живешь лишь умирая. 669
Но нет небытия, — Меня воззвал, 28
И я возник, и я Тебя приял, 291
Я, сущий мраку врат закрытых рая.

А Ты не мрак. Ты — Жертва, Ты — Любовь. 18
Во мне, во всем Твоя струится кровь. 33

Да отжену отцов своих наследство,
Тьму внешнюю (небытность ли ея)!
Тьмы внешней нет, а тьма моя лишь средство. 151
Во тьме кромешной быть могу ли я?

5

Могу ли в тьме кромешной быть и я? 49
— Мне кажется: в бездействии коснея, 308
Недвижного взыскуя бытия,
Себя теряю, растворяюсь в ней я.
33

Мне сладостны мгновенья забытья,
Когда во тьме мне зрится свет яснее.
Но где тогда: во тьме или во сне я? 521
Но меркнет свет во мгле бытья-житья.

Томлюся я бессилием желанья. 2,231
Своей я тьмы, себя не одолел. 261
Воздвигнуть мню — смешное подражанье! 45, 252
Нас посреди сомнительный предел.

То эта тьма во вне, то тьма моя.
Где мой предел, раз нет небытия? 48, 55

6

Ты беспределен: нет небытия.
Свой Ты предел — Себя преодоленье, 43
Воздвигшая Свободу лития,
В двойстве себя, единства, воскрешенье.

Я немощен. Постичь не в силах я,
Сколь Ты един в согласье и боренье
Стихий, существ — Твои они явленья
И в тайнодействе Крови пития. 52

И Жизнь-чрез-Смерть встает пред слабым взором,
Что все двоит согласьем и раздором. 74, 119

Единая в них угасает сила,
Разъята мною. Но в себе она
Всегда едина и всегда полна. 218
И тьма извне ее не охватила.

7

И тьма извне Тебя не охватила,
Не рвется в глубь Твою, деля. Зане
Ни тьмы, ни света нет Тебя вовне,
Предела не имущее Светило.

Небытие Тебя не омрачило:
Поскольку умер Ты — живешь во мне. Сон. 3
Но не живу всегда я и вполне.
В Тебе все есть, что будет и что было.

Во мне нет «будет», «были» ж побледнели. 38
Измыслил я существенную тьму,
Не видную острейшему уму. 67
И оттого, что, далеко от цели,

Противочувствий отдаюсь гурьбе. 110
Ты — свет всецелый. Мрака нет в Тебе.

8

Ты — свет всецелый, свет без тьмы в себе. 260
Всеблаго Ты без зла малейшей тени.
Но тьма и зло бегут, как тени две,
Пред светом блага в скудости лишений.

Во мраке светит Свет. Добро в резьбе
Зловещей то, что есть. В огне сомнений 74, 671
Родник мы обретаем откровений,
Свою свободу — следуя судьбе. 355, 512

И зло, и тьма лишь Блага недостаток.
Но Блага в них таинственный начаток,

Ненасытимой свойственный алчбе
С Тобой — страшусь, но чаю! — сочетанья.
Так двоечувствию Твое сиянье
Является в согласье и борьбе.

9

Являешься в согласье и в борьбе
Ты, Всеединый. Мощью отрицанья
Создав, влечешь до полного слиянья
Врагов, покорных творческой волшбе.

Пускай они не слышат заклинанья
Страстей своих в несмысленной гульбе.
Пускай не думают, не знают о Тебе. 75
— Чрез них и в них Твое самопознанье.

Незнаем Ты без них и без меня.
Один, Ты нам безумная стихия.
Вотще, вотще шумит логомахия
В искании первичного огня!

В разъятье тварь Тебя не истощила:
Безмерная в Тебе таится сила.

10

Безмерная в Тебе сокрыта сила. —
Испил Ты смерти горестный фиал,
Да буду я. Собою Ты дерзал. 17, 51
Не смерть в боренье этом победила.

Над бездной я, где смерть Ты, Бог, познал. 43
Близка, страшна холодная могила.
Застывший гнусен черепа оскал.
Но мне Любовь из бездны озарила

Высокий путь в надзвездные края:
Тобой кто будет — есть, а буду — я. 92, 184

Какой ценой? — На крестном ввысь столбе
Распятое Твое возносят тело.
Ждет-не дождется мук оно предела
И движется, покорное Судьбе. 301

11

И движется, покорствуя Судьбе,
Которая моей свободой стала, 1,106,72
Имануэль со мной. Меня нимало
Он не неволит: в сыне, не в рабе! 22, 230

Колеблюсь: может, призрак на тропе
Высокой Он? и лишь меня прельщало 134
Любви моей обманное зерцало?
Не верится ни Богу, ни себе.

Но зов Судьбы — Любовь. Судьбой одною 134
Нерасторжимо связан Ты со мною.

Концом Ты тьмы начало утвердил,
И стало жить в Тебе то, что не жило:
Не бывшее, Твоих исполнясь сил,
Сияет все, как в небесах светило.

12

Сияет все, как на небе светило,
В Тебе, подобно тьме незримый Свет. 99
Звездами ночь Твой отсвет нам явила;
И дивен звезд мерцающий привет.

Но тьма ли ночь сама или горнило
Сокрытое? Незримостью одет 126
Незрящей Ты. В свечение планет 39
Лишь слабый отблеск солнце свой излило.

И в звездах ночи мне не сам Ты зрим,
Но Твой многоочитый серафим. 156

А я постичь Твою незримость чаю. 135
Отдав себя несущей ввысь мольбе,
Подъемляся, неясно различаю,
Что есть и то, что может быть в Тебе.

13

И «есть», и то, что может быть, Тебе
Одно в творенья всеедином чуде.
То «может быть» не тенью в ворожбе
Скользит, но — было иль наверно будет.

Уже ль меня к бессмысленной гоньбе.
За тем, что может и не быть, Тот нудит,
Кто звал меня наследовать Себе? 53
И мира смысл в Природе, а не в людях? 302, 414

Но в смутном сне моем о том, что есть, 521
Искажена всего смешеньем весть.

Всего ль? — Прошедшее уже не живо.
Того, что будет, нет еще, и нет 37, 92
Всего, что есть, моих в године бед.
Все — Ты один: что будет и что было.

14

Ты все один: что будет и что было 504
И есть всегда чрез смерть. Так отчего 47, 136
185 В темнице я, отторжен от всего 536
И рабствую, бессильный и унылый?

— Мое меня хотенье устрашило
Всецело умереть. Из ничего 40, 291
Не стал я сыном Бога моего.
190 А вечно все, что раз себя явило. 32

Мою свободу мукой Ты сберег: 18, 144
Ты мною стал, рабом — свободный Бог. 141

И вновь хочу, чтоб жизнь изобличила
Моею полной смертью Змия лесть 27, 664
195 Недвижного небытность злую «есть». 58, 107, 50
«Есть» — Ты, а Ты — что «будет» и что «было».

15

Ты все один: что будет, и что было,
И есть, и то, что может быть. Тебе
Сияет все, как на небе светило,
200 И движется, покорствуя Судьбе.

Безмерная в Тебе сокрыта сила.
Являешься в согласье и борьбе.
Ты, свет всецелый, свет без тьмы в себе.
И тьма извне Тебя не охватила.

205 Ты беспределен: нет небытия.
Могу ли в тьме кромешной быть и я?

Свой Ты предел — всецело погибая.
Несытный, Ты в Себе живешь, как я,
Дабы во мне воскресла жизнь Твоя.
210 Ты — мой Творец, Твоя навек судьба — я.

ТЕРЦИНЫ

Ты смертию Своей Себя познал, 74
Себя и оконечив, Бесконечный. 23, 9
Так Ты меня из ничего воззвал,
Чтоб жил в Тебе Твоей я смертью вечной. 48, 75
Исполнилась Твоя Судьба: во мне
Весь Ты воскрес, и жизнию я встречной
Сгораю весь в Божественном огне. 11

Плирома, совершенство Ты всегда.
Своя возможность я. — Живет в зерне
Могучий дуб. С незримой кручи льда,
Тепла, движенья, жизни вожделея,
Искрясь на солнце, падает вода...

Бессилен я. Но немощью своею 2, 65
— Ее один Ты превозмочь не в силах — 230, 369
Тебя я, всемогущего, сильнее.
Ты можешь все, гниющие в могилах
Тела единым словом воскресить,
И кровь вскипит в их обновленных жилах.
В Себе Ты смог меня усовершить. 215-7, 251
Но дорога Тебе моя свобода; 143
А я боюсь бессмертной смертью жить, 211, 215, 216
Как солнечного нетопырь восхода.

Нелепое мое свершив желанье 608
Без полной смерти жить себе в угоду, 231
Своим мое Ты сделал прозябанье 643
Несбыточных стремлений сонм гнетущий, 65, 545
Ни жизнь — ни смерть, но вечное страданье. 244

Геенной стал Эден, Твой сад цветущий,
Где феникс пел, бродил единорог, 474,290
Где, затаясь в глуби дремотной пущи, 21, 27
Змий кольца вил, вещуя перстных рок... 625
Но не было еще земного рая. 489
В себе вместить я Божества не мог. 233
И я живу, вполне не «умирая,
И в умирании не становлюся всем. 91, 235, 621

Уже ли, мной безжалостно играя,
Блаженен Ты бесстрастным бытием? 435
И тщетны все мои мольбы и пени?
Иль Ты ослеп, или оглох, иль нем?
Не видит солнце брошенной им тени;

Мы ж видим в тени только солнца свет.
Так, может быть, и наших всех мучений
Нет в Боге?
— Их тогда и вовсе нет,
А есть они!
Горит моя измена:
Уклончивый на Твой призыв ответ. 233, 290

Твоя лишь жизнь полна. И в ней премена
Не ворожит небытной пустоты. 35
Она кипит. А жизнь моя — как пена
У проводимой смертию черты.
Ущербна эта жизнь. И не отрада 233
Утехи шумной лживой суеты.
Мы все живем в объятьях душных Ада. 235, 244
В ночи ж ползут, колебля тишину,
К нам щупальцы встревоженного гада.
Лишь воплощает Ад мою вину. 254
Без адских мук ее и быть не может.
Себя я в них, ее в себе кляну, —
Жжет огнь меня и червь голодный гложет...
Любовь ли эту муку уничтожит?

* * *

Одно — Любовь и вечной Смерти мука.
Любя, Ты сжался в точку. А она,
— Как говорит и точная наука —
Идея, мысль, небытию равна. 44
Разверзлась бездна тьмы, которой тоже
Быть не могло, пока Любви волна
Не излилась в без-образное ложе,
Пока его собой не озарил
Зиждительный, всецелый свет Твой, Боже. 99

Безмерно мир, меня Ты возлюбил
Еще не сущего — Любовь всесильна. 213
Но ведь Тебе, свободному, не мил
Ленивый раб, с улыбкою умильной,
С душой предателя, лукавый льстец,
Довольный милостью Твоей обильной.
Свободного Ты звал и ждал, Творец, 230
И равного Тебе во всем. Свободный
— Так мыслил Ты, Божественный Хитрец, — 358
Возникнуть может только в тьме бесплодной, 275
Чтобы в ответ на творческий Твой клик
Тобою стать как Сын Единородный. 684. 239

Из бездны звал меня Ты, — Я возник 48
И ринулся к Тебе. Так был прекрасен
Страданием Любви Твой светлый лик;
И взор Твой так торжественен и ясен.
Но ужас смертный влек меня назад 24
И — Твой призыв звучал во мне напрасен.

В Твоих страданий чаше капля — Ад.
Страдаешь мукой ты всего живого. 18
Огнем сжигаем, на дыбе разъят,
В слезах ребенка Ты, в агонии больного.
Навек распятое я видел тело 590

Отцом Своим оставленного Бога.. 137
Тобою быть? — Душа оцепенела
Пред мукой смертной.
Все ж она упорно
К Тебе стремилась... мыслию несмелой. 428
Едва сиял ей свет Твой животворный. 157
Она сжималась в тьме своей исходной 274, 547
Почти недвижна, косности покорна,
Землею став, безвидной и холодной.
Как очи Божьи, звезды молча звали
Ее к себе из бездны той безродной.
И, чародейственной полна печали,
Влекла луна. И солнце озаряло
Твоих путей возвышенные дали. 135
И все она Твой образ вспоминала
И первый свой порыв, томясь тягучей 292, 187
Тоскою без конца и без начала.
Медлительно ползли по небу тучи,
Весь окоем зловеще застилая.
Раскаянье пронзало болью жгучей; 368
И, волосы седые развевая,
Те тучи горько плакали. Под ними
Не воронов испуганные стаи
Носились — бесы, крыльями своими
Шумя, как ветер, хохоча злорадно,
Когда, блеснув, Твое скрывалось Имя. 320
Но глуму их душа внимала жадно,
В сомненье утвердив свое безволье. — 223, 455
Светил ли день творения отрадный
Над скудной, жалкою земной юдолью? 309
И образ Твой, на миг лишь осиянный, 292
Не создан ли невыносимой болью?
Покой не тьма ли вечная желанный? 307
Унынием рожденная Нирвана

Небытия ль покой иль Несказанный? Сон. 4
Не так же ли горе сквозь мглу тумана
Мир ангелов мне зрится наднебесный
И слышится ликующих осанна?
Ведь горний мир, бескровный, бестелесный,
Не плод ли он того ж самообмана?
Что Будды, сына Майи, Хинаяна?

* * *

В сомнении коснею у порога 228
Небытия (— начала и конца). — 44
Нет без меня познанья, нет и Бога: 121
Без Твари быть не может и Творца,
Как быть не может твари совершенной
Без Твоего тернового венца. 235

Но нет меня без этой жизни бренной,
Без адских мук, без неба и земли, 265
Без разделенной злобою вселенной, 604, 107, 379
Без мерзких гадов и ничтожной тли.

Твоя Любовь меня усовершила
В себе. Но разве мы с Тобой могли 229
Забыть, небывшим сделать то, что было? 32

Свободно я приять не восхотел
Всего, что мне Любовь Твоя сулила. — 293
Низринул Ты взнесенный мной предел: 67
Обоживши меня, мою геену 235
Моим же бытием преодолел. 239, 287
И, тлену рабствуя, противлюсь тлену,
И нехотя хочу Тобою стать,
Изменчивый, кляну свою измену. 254, 267

В Тебе мой грех — одно страданье: ждать,
Не захочу ли я, Твое творенье, 285
Всего себя в других Тебе отдать.

Восполнил Ты и тварного хотенья
Неполноту. — Ты любишь и могуч.
Мое раскаянье — Богоявленье; 320
Вина моя — Любви победной луч. 267
Так, высохшее поле оживляя,
Из просиянных солнцем черных туч
Дождь падает, как радуга, блистая.
Минувший я (уже не «я», но «он»)

Бессмертьем умиранья изживаю 238, 621
Личину тьмы — незыблемый закон, 406
Чтобы от этой жизни и позора
Тобою был чрез Смерть я воскрешен. 592

Умолкла Божья дщерь святая Тора.
Еще она торжественно царит
В холодном свете звездного убора
Над миром вожделений и обид. 236
Покорны ей безумная Природа
И весь людей зверообразных вид.
Но нас над ними вознесла Свобода.
Язил ее позднее Божий Сын,
Чем началось движенье небосвода.
Но Он с Отцом Своим и Бог один,
И в вечности, объемлющей все время,
Всевременен Их творческий почин.
А с Ними мы, Богорожденных племя, 396, 464, 591
Себя как мир сознательно творим,
Закона ветхого свергая бремя. 385
Себя творю я. И каким иным
Путем свободный мог быть сотворен я
И вместе с Богом стать Христом одним? 291

Через вину и Смерть Тобой рожденный, 368
Я в светлый мир Твой претворяю тьму; 66, 55, 151
И никому в созданий бездне сонной
Не подчинен Тобой и ничему.
Несокрушима ль власть законов мира,
Их данность, непонятная уму,
Власть им себе творимого кумира?
Закон — Твоих созданий стройный лад,
В них только и живой. Так струны лиры
Единою мелодией звучат.
Но немощию тварного познанья 223
Закон в недвижный знак закона сжат.
— Не точка ли начало мирозданья? — 271
Тот знак невидный, точка, — Дао, путь
Не бытие, а бытия исканье.
Не в горнем царстве духов мира суть, 126
Но в нас она, во всех явленьях Сына,
Препобеждающих Нирваной Смерти жуть. 333, 39
Творенья Человек всего причина.
В нем всею тварью стало Божество. 75, 33 (+210)
Он тварного распределяет чина 298
По времени и месту вещество.
В нем на земле как личность осознало

Себя на миг единый естество. 285
Но в миге том с концом сошлось начало. 243, 329, 388

Незрим, неведом перстный нам Адам,
И нет его. Лишь тусклое зерцало
Преданий лик не бывший кажет нам. 489, 129
Небесного Адама жизни жаждой
Томимся мы в познанья мысли каждой. 9, 24
Твое познание, и мысль, и воля,
И дело их — весь мир, Тобой творимый.
Иная тварного познанья доля. —
Твой светлый мир к себе необоримо
Влечет, во всем таясь, всегда желанный,
Как сыну блудному приют родимый.
В тоске к нему стремлюся неустанно,
Но... только мыслью, немощной мечтою. 273, 305, 409
И он горе предносится, туманный,
Покоящий нездешней красотою.
Но в мире горнем не находят взоры 352
Ни жертвы крестной, ни любви. Он тою 246
Блаженен мнимой жизнью без раздора,
Без перемен, без личного сознанья, 256, 208
Которой ангелов бесплотных хоры
Отображают наши упованья... 336
Нет! на земле Бог жив во всякой твари,
Через земное жив вполне страданье.
Вины сознанье — Божий свет; и в каре 368, 141
Бог сострадает с нами. В этой жизни — 298
Чудесном, вечно новом Божьем даре —
Не о гадательной души отчизне
Мы думаем, но душу нашу злую
Мы отвергаем с горькой укоризной,
Не тело, не Природу, всю живую
В своем неистощимом обновленьи.
И мыслью в ней, во всем, что есть, живу я,
Причастуя из ничего творенью, 271
Но — только мыслию, в ночи бессветной
Безволье превращающей в сомненье. 328

* * *

Чрез совершенную едины Смерть
Движенье и покой, земля и твердь. 33

* * *

С Тобой в Тебе из точки неприметной,
Небытной точки, в мрак небытия 271
Стихиею могучей, беззаветно, 290

Ликуя и лучась, извергся я.
Я в Боге, как вселенная, возник,
И Божия, и столько же моя.
То был рождения в творенье миг, 396, 320
Собравшая себя в том миге вечность, 388, 420
Где Бог меня и Бога я постиг
Как Жизнь-чрез-Смерть, покоя быстротечность.
Подвигнувшись, предстала постижима
Конечностию наша бесконечность. 29

Стремительным полетом серафима
Неслись мои лучи, пронзая мрак.
И каждый претворял меня в палимый
Любовью новый творческий очаг.
Как феникс, я из пепла воскресал.
И были твердь, земля, и всякий злак,
И всякий зверь; и агнца я терзал; 635
И кровь моя точилася из раны
(В луче моем алея, как коралл)
Птенцов питающего пеликана — 621
Все было мною, тварями я всеми
В круговороте этой жизни рьяной.
И было сразу дерево и семя. 219
Ведь во мгновенте было все любом
Мгновенья все рождающее Время. 164, 388, 420
Пространство, мир деля своим мечом,
Круговоротом тем увлечено,
Слилося в средоточии одном
И было всюду и нигде оно. 316

Несовершенному, в одном прошедшем
Познать мое ж мне творчество дано
В свою всевременность меня возведшим.
Как прошлое, как мертвость постигаю
И то, что будет, я воззреньем вещим.

Мудрейшему из мудрецов Китая
Приснилось раз, что он, как мотылек.
Пьет сладкий сок цветов, в саду порхая.
Проснувшися, мудрец решить не мог:
Ему ли снился быстролетный сон
Иль мотылька уснувшего умок[1]
Воображает, будто это он,
Мохнатый мотылек, живет как славный
Философ и китайцами почтен.

Мгновенье времени всему соравно. 434
В мгновенье настоящего бегущем

Чрез множество свое единство явно.
То миг живет прошедшим и грядущим
В единстве их (не в точке отвлеченной,
Не в мертвом знаке, карою лишь сущем) 406, 456, 365
В глуби его, от взгляда утаенной 374
Застлавшею ее всего борьбою, 598
Мир совершенен, с Богом сраствореный,
Свободу сочетающий с Судьбою.
Я, как тот мир, стихиен, но свободен:
Границ нигде не вижу пред собою;
Мой беспределен путь, как путь Господен.
Я раскрываюся в себе самом, 458
Я всякому творению исподен
И весь живу и умираю в нем.
Оно же все всегда везде во мне.
Так все и я, а мною все во всем. 468

Яснеет это в своенравном сне,
Предметов всех смывающем границы, 402
Рекой текущем от волны к волне.
Во сне я сам, и я, и зверь, и птица,
И ветер, и волна... Нужны ль примеры.
Того, как миру всеединство снится,
Крылами застилаемо Химеры? 177

Оно, делясь, себя и единит. 433
Во множестве порядок свой и мера,
Обманчивый являющие вид
Законов-знаков, мысленных орбит. 403, 406

* * *

В Тебе, с Тобой единый, без помех,
Единства нашего не отделяя
От множества, закон в его я всех 456, 504
Явленьях как себя осуществляю. 403
Но от Тебя, Единый, и далек,
Всем миром стал, разъединив себя, я.
В его я всякой части одинок,
Не узнаю себя в частях иных,
В иных существах. Непонятный рок 480, 185
Порабощающий встречаю в них,
Непостижимую закона данность, 401
В которой шум движения утих,
Как всеединой воли несказанность. 530, 539
Подъемлет волны всех моих желаний 236
Покоя нерушимого желанность. 302, 434, 59
Сжимаются в мучительном исканье 333, 307

Блаженной неизменности своей,
Ни смерти недоступной, ни страданью.
Но нет ее! И — словно мир теней —
Плывет, скользит существ иных черед.

В жилище смерти милую Орфей,
Бродя, стеная, ищет и зовет.

На миг один, как гаснущее пламя,
Тень ожила пред ним, замедлив лёт,
И — ловит мрак он хладными руками.
Так ищем «душу» мы, гонясь за тенью, 446
Которой нет, ни в нас нет, ни над нами.
Живем движеньем, но предел движенью
Поставить тщимся и — себя сжимаем
В небытной точке вместо расширенья. 456
Мы тешимся «жилищем духов», раем, 549, 336, 434
Не видя солнца ясного восхода. 231
Но где тот рай, когда себя теряем? 60, 434
Неся свои бушующие воды,
Всех поглощает Жизни нас поток.

Но гибель та — рождение Свободы:
Свободой в ней становится наш рок. 409
Превозмогаю смертью я своей,
Как Ты, живой всецелой Смертью Бог,
Себя и мир, и — тысячи огней
Из мрака, из небытной точки той
Стремятся сновидения быстрей. 456, 458
Как светлый мир я воскресаю Твой 472, 396, 376
Не только прежний я, жилец острожный, 456, 185
Не тень моя, не призрак неживой, 554
Не только этот мир мой, непреложный
В своей закономерности унылой,
В своих стремленьях хищный и ничтожный. 348, 598
Я восстаю из тьмы Твоею силой
Не рабствуя мечтать — всецело жить 441
И все, что будет, может быть и было, Сон. 13—14
До полноты Твоей осуществить.
Страдаю я неполноты виною.
(Иначе не могло бы мира быть
Ущербного.) Одето пеленою 265
Неведенья мое же совершенство.
Но я живу и жизнию иною,
Сгорающей в огне Богоприемства, 216, 11, 206
Как свет Твой, вечной мука быть должна 369, 235
В неизреченной радости блаженства. 18

Да будет мысль Твоя воплощена
В едином мире смертию моею.
Вдали мне полнота Твоя видна, 218, 229, 208
Тот мир, обетованный Моисею.

* * *

Лишь смертной жертвой тварь Тебе сродна:
Лишь в ней она Тобою рождена. 396, 464

* * *

Свирепствует убийственный Раздор.
Но, жизнь губя, Смерть жизнь иную сеет 567
И свой чертит таинственный узор,
Да будет все во всем, чтоб в Сыне
Явил Отца творений стройный хор. 528
Но только «будет» мир таким. А «ныне» —
Особностью своей храня себя,
Тварь хочет каждая в своей личине
Всем миром быть, иную тварь губя, 350
Стремясь ее особность одолеть. 537
Несовершенный, часть Твою любя, 233, 536, 355
Могу ли совершенно умереть?

* * *

Влечет, грозя, Судьба. То песня Шивы,
Бессловная магическая речь,
И пляс его, и рук его извивы,
Подобные движеньям жутким змей. 27
Все гибнет, все иного смертью живо, 605
Кружась кольцом мерцающих огней.

Дурная бесконечность умиранья,
Взаимоистребленье тварей в ней, 501
Ни жизнь — ни смерть, но вечное страданье
(Земная смерть, мучительный надрыв,
Не обрывает нити прозябанья). 590
Таков мой рок. В ответ на Твой призыв 241
Его своей я волею свободной
Уже признал, с Твоею волей слив. 567

Терзает агнца жадно лев голодный, 474
Но агнцем Смерти прейдена черта, 258
Всецелой Смерти, жертвы сверхприродной:
Дабы иная тварь была сыта,
Себя он отдал ей без сожаленья.

Так жизнь Тебе твореньем отнята,
Так мир Твоим оправдан воплощеньем;

Так всем становится, хоть не вполне,
Несовершенно всякое творенье. 599

Томишься вечно Ты Себя вовне, 584
Нисшел во Ад и умереть не в силе,
Пока Твоей Плиромы свет во мне 218
Не воссиял, творя, пока в могиле 456
Тебя воскресшего я не воззвал
И смертию всецелой не познал.

КОММЕНТАРИЙ К «ВЕНКУ СОНЕТОВ» И «ТЕРЦИНАМ»

I

СОНЕТ I

Творение — самоотдача Творца творимому, полная, а потому совершающаяся чрез Смерть и делающая тварь вторым Творцом, т.е. воскресителем первого. Христианская догма прямо о творении и даже о воскрешении Бога тварью, Человеком (человечеством) не говорит. Но она говорит о рождении Бога Человеком (тварью — Богородица, Θεοτόκος), как и о рождении Человека Богом. Однако тварь немощна (ст. 2, сл. ср. 35 сл., 65 сл., 75, 219 сл.), **несовершенна**. Она еще не приняла и не воскресила Творца своего — только приемлет, воскрешает, только несовершенно совершается. Несовершенство твари являет себя (т.е. тварь себя не «доявляет») в том, что тварь существует не как единая, а как множество враждующих индивидуаций (Человек — «перстный Адам» как род людской и природа). Тем не менее, в борьбе и взаимоистреблении все становится (не стало еще!) всем и Богом. Так, есть некоторое основание у ложно возводимых в абсолютно значимые и вместе с тем ограничительных теорий монадологического или атомистически-механистического строения вселенной, борьбы за существование, классовой борьбы, апологии-идеализации войны. Все они даже — теоретически — полезны: указывают на реальность, в «идеалистической» метафизике часто отвергаемую ради «сверхъестественного», «сверхчувственного» и «сверхразумного» (сверхлогического, иррационального, трансцендентного и т.д.). «Не уявися, что будем» не должно оправдывать отказ от искания: «Дух вся испытует, и глубины Божия».

СТИХ 1. Я — судьба Божия именно потому, что, сотворив меня свободным и предлагая мне приять Его всего, Он поставил Свой замысел и Себя Самого в зависимость от меня (ср. ст. 215, 230, 285, 360, 650).

СТИХ 9. Чаще всего **смерть Бога** (но не «второе» рождение Его, ср. «Богородица»!) «замалчивается» или даже отрицается выражениями вроде: «Бог умер по человечеству». **Монофизитство**[2] показалось настолько страшным, что не заметили содержащейся в его интуиции истины. Чрез альтернативную смерть Бога и Человека и чрез такое же их воскресение (ст. 23) осуществляется ипостасное единство Богочеловека, превышающее, возносящее (*aufheben* у **Гегеля**) противоречия бытия-небытия, жизни-смерти, Творца-твари. Монофизиты правильно указывали на растворение, исчезновение тварности Богочеловека в Его Божественности. Но они не решились познать такое же растворение-исчезновение второй в первой (не поняли, что такое творение) и не видели, что воскресением от смерти как Бог, так и Человек и всегда есть. Это приснобытие (существование-воскресение), эту, лучше сказать, жизнь-чрез-смерть (или проще — Жизнь, ибо иной жизни и быть не может) отстаивали антиохийцы, халкедонские отцы, несториане. Но они «стаби-

лизовали» Богобытие, абсолютировали отвлекаемый от соотносительного ему движения покой, подменяя Жизнь — бытием, вечным покоем. Бессмертие — ипостасное свойство Отца, хотя Отец есть Отец лишь чрез Сына.

СТИХ 11. «иною» — Божъею.

СТИХ 12. — выше 73, 12.

СОНЕТ II

Полная, всецелая, бесконечная, «вся» смерть, **Смерть** — осмысляющий несовершенную жизнь человека путь ее к совершенству, усовершение несовершенства. Нет никакого основания видеть, как это обыкновенно делается, в совершенстве эмпирически (т.е. несовершенно!) временной конец несовершенного бытия (ср. теорию прогресса). Тогда бы несовершенство совершенства было не его несовершенством и даже не могло (бы) возникнуть понятий: «совершенство» и «несовершенство» (второе не может быть без первого). Совершенство не впереди несовершенства на (мнимо) прямой линии совершенствования, но, будучи совершенством всех моментов несовершенного развития, «перпендикулярно» каждому из них. Оно — словно центр бегущих от них в него радиусов, а мнимая прямая — окружность бесконечного диаметра. Для момента совершенство будет и (ли) было; онтически оно будет, было и всегда есть чрез Смерть. Усовершение — подъятие, «вознесение» (ст. 3, 116 сл., 585) всего, что уже есть (было-будет) как интегральный момент всеединого совершенства.

Смысл нашей жизни в **жертвенной Смерти**, чтобы воскрес умирающий ради нас Бог, или — в воспроизведении жертвенной Смерти Бога (Сына, ср. 3). Иначе бы невозможным было приятие нами Бога, наше обожение (θεόσις, *deificatio*). Но Божья Смерть — явление абсолютной любви — всецелой самоотдачи Того, Кто есть все, тому, чего нет (I, 128, II, 213, 270), вследствие нашего вольного несовершенства есть и вечная мука (ст. 18), или Ад, умирание без возможности умереть (II, 233). Не только я, но и Бог в объемлющем земную нашу жизнь (II, 262) Аду. «Аще сниду во Ад — тамо еси» (II, 648). Не будь Его в Аду, не могло бы и самого Ада быть, ни «лимба», ни «вереи адских». Однако вечный Ад, дурная бесконечность умирания преодолевается «еще» не испытанною несовершенным Человеком, а потому вполне нам непонятною всецелою Божьей Смертью. Эта Смерть (и наше причастие ей — «елицы во Христа крестихомся, во Христа облекохомся») устраняет последнее препятствие к обожению твари. Она делает безначального-бесконечного Бога и конечным, конечную-начальную тварь — и потерявшею свои начало и конец (Смерть — бесконечна, ст. 23, 16), тварь — и рожденною Богом (73_6).

Чрез полную Смерть Бог становится Человеком, а Человек Богом (74_{19}). Поскольку **есть** Человек — нет Бога; поскольку есть Бог — нет Человека (ст. 48). В этом основание искажающего, не досказывающего истину **атеизма**, который должен быть, чтобы Человек был свободен.

Но смерть Бога или Человека означает и их воскресение (воскрешение одного другим). Таким образом, Бог и чрез Него — Человек выше различия бытия

и небытия (ст. 43). Они живут друг в друге. Они — двуединство и потому — всеединство, один Богочеловек.

СТИХ 25. Бесконечность об одном конце — нелепость. «Двукрат» — запретом Богу умереть и отказом от Богобытия (ст. 27).

СОНЕТ III

Возможная лишь чрез Смерть, Жизнь в ином, как в себе, и в себе, как в ином (ср. 14, 15, 29, 90, 141, 198), — основание Богочеловеческого бытия. Она всегда полна в Боге, в несовершенном же человеке только становится. Человек ежемгновенно становится ранее не бывшим, т.е. возникает из ничего как неотделимый от осваиваемой им Божественности ее второй, тварный субъект (здесь справедливо: *omnia ex nihilo*[3], содержание же все из Бога: *ex nihilo nil fit*[4]). Становясь чрез Смерть, Человек умирает не вполне: становится своим «был» (ст. 373, 492) только для себя несовершенного. В Боге он умирает полною (74_{19}) «второю» Смертью, но зато и вполне воскресает: (как) всегда совершенное свое «есмь» и «есмь» (воскресение) Бога. Это значит, что Человек вопреки своему несовершенству всегда и совершенен как свое «живу чрез Смерть». Следовательно, я — несовершенный есмь в себе-совершенном (ст. 657) как возможность (ст. 219), но и как интегральный момент себя-совершенного (ст. 216, 593). Я-совершенный содержу в себе себя-несовершенного, т.е. не хотящего, а потому не могущего вполне усовершиться, и себя же преодолевающего-преодолевшего этого себя несовершенного. Но в себе-совершенном я-несовершенный (ст. 190, 589) есмь всегда и как непреодолимо несовершенный, без чего вообще не могло бы и быть моего несовершенства. Таким образом, должно быть некоторое «средостение», некоторая преграда, которая для несовершенного-меня непреодолима, но которую я-совершенный все же преодолеваю, так что она для меня и не есть и есть (— было-будет, 74_{32} сл.).

Преодоление ее заключается в переосмыслении мною моего несовершенного бытия (полном, совершенном как светопреставление, ст. 426), в **умопремене** (μετάνοια — уже Лютер отметил неточность перевода ее чрез *poenitentia*, т.е. покаяние). Умопремена — решающий момент моей жизни (хотя бы эмпирически и рассеявшийся во множестве актов, а не выразившийся в одном акте «обращения», *conversio*) и связана с моею смертью (хотя, думаю, достигает полноты, как правило, по ту сторону эмпирической несовершенной «первой» смерти). Однако, несмотря на переосмысление мною жизни (ст. 373) и светопреставление, несмотря на усовершение мною моей прошлой и будущей несовершенной жизни, я и сохраняю (или даже воскрешаю) ее как несовершенную; только она для меня уже не вина, а кара (ср. глубокие умозрения ап. Павла о грехе и законе, ср. выше, стр. 18), конституирующая несовершенное действие как вину. Блаженствуя, ап. Петр все еще плачет горько, оплакивая свое отречение, и, полагаю, ни за что от слез своих не откажется.

Человек воскрешает прошлое, делает его вечным, чтобы его перестрадать, «изжить», для чего оно должно вечно быть точно таким, каким оно было (ср. выше, 76_7) Наше несовершенство, как и совершенство наше, не что-то не-

движное, стабильное (74_{11}). Оно — никогда не достигающее своей цели наше самоусовершение, начаток и предчувствие нашего совершенства. И совершенство, и несовершенство — временной как (первое) всевременный и (второе) умаленно-всевременный процесс: в совершенстве покой не соотносителен движению, но само оно — как своя завершенность, целокупность, как свое единство. Взаимоотношение несовершенства и совершенства не обладает временным характером (74_{21} сл.). Так объясняется, что онтически первое совершенство и после его отрицающего несовершенства, что смерть Человека онтически первее его жизни, что существование совпадает с воскресением. Несовершенство Человека есть прежде всего неполнота его Смерти; и в несовершенстве хотения, в вольно-недостаточном хотении, в нехотении (ст. 361) умереть источник несовершенства. Эта недостаточность хотения — косность, леность, страх Смерти. В Боге неполноты хотения нет. Потому необходимо должен быть и я-несовершенный (74_{25}).

(Само) раскрытие или (само) развитие Бога и твари в ее совершенстве является двуединством покоя и движения: *status mobilis et motus stabilis*[5], как удачно сказал о Боге бл. **Августин**. Это значит, что оно — и двуединство (эмпирически также соотносительных) непрерывности (единства, покоя) и прерывности (множества, движения), без которой невозможна Смерть. В несовершенной твари нет полной прерывности (ст. 72), ни полной непрерывности. В ней недостаточность единства (73_9) выражается как соотносительность абстрактных единства-покоя-непрерывности и множества-движения-прерывности. Несовершенная тварь не всеединство, а система-системность.

СТИХ 31. Неизбежность, необходимость гниения и неустранимость, бытийность «было» свидетельствуют о несовершенстве твари.

СОНЕТ IV

Бог Смертью достигает Своего предела (ср. ст. 39). Себя определяет, что является и его самораспределением (ср. ту же двоякость пространства), самораздвоением-саморазъединением (см. III, 707, 705), бесконечный — Себя и оконечивает. Но Его небытие есть и его пакибытие, тожественное с Его приснобытием; Его Смерть — и Его вокресение, тожественное с Его вечной жизнью. Смерть всеединого Бога не один какой-то «последний» момент Его бытия. Но Смерть всего Бога столь же во всех Его моментах, сколь во всяком Его моменте: Он Альфа и Омега. То же надлежит мыслить и о воскресении Бога. Образное выражение: «ниспал в ничто, в небытие» — не должно искажать суть дела, превращать ничто, небытие в своего рода бытие (как у Гейдеггера и даже у Гегеля). Подобного бытия небытия быть не может (ст. 48). Небытие всегда есть небытие данного «этого» бытия. Небытие всебытия (Бога) — вольная...

.....(пропуск в рукописи).....

...более совершенного, не знаем метафизически(!)-этического учения, которое бы столь же ясно, стройно и полно объясняло бытие, столь же органически развивалось в систему, которая поныне далеко еще не раскрыла всех своих возможностей, столь же согласовалось с жизнью своего основателя и в ней было осуществлено. Но нельзя, по-видимому, утверждать, что не может по-

явиться еще более относительно совершенный человек и более совершенное учение. А здесь встает еще целый ряд вопросов, также кажущихся неразрешимыми. Действительно ли переживаемую нами эпоху эволюции, мира надо считать его апогеем? Действительно ли в эту эпоху среди всех небесных тел наибольшим значением, вопреки вожделеемой разумом симметрии, обладает маленькая наша Земля? Неужели Человек относительно совершеннее всех других разумных существ, которые, по всем вероятиям, живут чрез смерть на множестве других небесных тел?

Единственным средством ответить на основной вопрос о единородности Иисуса представляется соединяющая нас с Ним интуиция, в которой Он непосредственно воздействует на нас Своею личностью, учением и воплощающей учение жизнью. Эта интуиция делает нам видимым во Христе Отца. Но она — теоретически — может быть и нашей иллюзией. Даваемый ею положительный ответ на наш вопрос обоснован **верою**, вернее, тем в свободном акте веры, что остается за вычетом доказуемого в нем разумом. Ибо вера — не доверие, не *fides ex auditu*[6], но разумом обосновываемое знание, которое преодолевает существенное сомнение (ст. 45), делает свое знание достоверным (достойным веры) благодаря тому, что становится «цельным», захватывающим всего человека, выражающимся в его деятельности знанием, «живым знанием» (**А.С. Хомяков** говорил: «живознанием»), как и сама она, живая вера, а не мертвая *fides ex auditu*. (Борьба Лютера с формулой «вера и дела», собственно говоря, вызвана недоразумением; в современном прагматизме следует видеть попытку выкинуть из веры теоретико-познавательный момент.)

Как цельное знание, вера — свободный акт, чего нельзя сказать о теоретическом познании. И весьма показательно, что сомнение сильнее всего, когда оно направлено на единородность Христа, связующего нас с Богом. Исходя из веры в Богочеловека Иисуса, получают удовлетворительное, хотя пока что и гипотетическое разрешение намеченной выше проблемы.

СОНЕТ XI

Человек превосходит свое вечною мукою, бесконечным умиранием изживаемое им несовершенство, усовершается свободно. Вочеловечиваясь, Бог его не неволит, — настолько, что человек может усумниться в самом Его существовании. Бог только являет Себя Человеку, только зовет его к Себе. Но Богоявление есть вместе с тем и явление человеку его собственного совершенства, «царства небесного» (ср.: перемените ум — покайтесь, ибо приблизилось царство небесное), представляющегося несовершенству и в несовершенстве миром ангелов.

Совершенный Человек онтически первее несовершенного, и совершенная его воля предстает ему-несовершенному как его судьба (ст. 106) и в силу единения с Богом — как воля Божья, промысел Божий, из чего явствует взаимоотношение судьбы и свободы во взаимоотношении Бога и Человека. Судьба, как выражение совершенной воли Человека, указывает ему истинно преследуемую, хотя и не сознаваемую им цель, или «конец», осмысляющий его «тьму» как «средство» (ст. 55) и ее просветляющий. Тварная тьма сияет светом, ответствующим Божьему и с Божьим сливающимся.

СОНЕТ XII

Однако солнце, звезды, весь несовершенный мир только отсвет истинного Божьего света, который незрим подобно тьме, но к постижению которого все же, преодолевая, превосходя себя, стремится Человек. Совершенство Человека также «свет без тьмы в себе», слиянность в нем с Богом и полнота обоженности для несовершенного Человека — возможность, «может быть».

СОНЕТ XIII

Однако «может быть» обладает не меньшею реальностью, чем «есть». Нельзя предположить, будто тварь, Человек выдумывает, т.е., в конце концов, создает из ничего что-то свое, чего нет в Боге, или будто Бог издевательски обманывает Свою тварь. «Может быть» истинно, всевременно есть, но есть чрез смерть и воскресение, есть как жизнь-чрез-смерть. Несовершенный же Человек воспринимает это свое «есть», или «есмь», как частью себя не осуществившее (будет-буду), частью погибающее, хотя не могущее совсем погибнуть, полуживое-полумертвое (было-был) мгновение.

СОНЕТ XIV

Наше несовершенство выражается и в умалении всевременности совершенного нашего и Божьего бытия во «всевременность мгновения», в котором всевременное «есть» ниспадает в «было» и «будет», создавая иллюзию отвлеченного от них «неподвижного есть» (ст. 194). По существу, это не иное что, как разъединение Твари, обособление всякого ее момента.

Корень же несовершенства — вольная недостаточность хотения восприять живущее чрез Смерть Божество, косность или леность твари, ее страх перед страданиями и смертью и как бы подмена утверждения Человеком Бога чрез жертвенную самоотдачу Ему — самоутверждением (гордынею) Человека. Однако Боговочеловечение делает наше несовершенство средством (ст. 55): оно существует лишь потому, что существует совершенство, и в самом несовершенстве своем Человек жаждет всецелой Смерти. Недостаточность этой жажды обнаруживается в некоторых моментах мистического опыта, в идеях Нирваны, в самоубийстве, в инстинкте самоуничтожения.

СОНЕТ XV

Разграничивающая Бога и Человека (поскольку есть Бог — нет Человека и наоборот), Смерть устраняет **пантеизм**, который обожает несовершенную тварь или делает несовершенным Бога. Квазиглубокомысленный термин «пантеизм» просто оставляет непреодоленным дуализм Бога и Твари, т.е. делает тварь вторым Богом. Бог связан с Человеком как Творец с тварью. Но творение (разумеется, из ничего: не образование, оформление материи) необходимо предполагает Боговоплощение (иначе Бог не все), Смерть-Воскресение Бога и твари, равно и их свободу.

Человек сам по себе (без Бога) — ничто, не сотворенное Богом чудище, субстанция без акциденций. Во втором случае (творение из материи?) Человек был

бы не свободным и виновным в своем несовершенстве, а всецело предопределенным своею первозданностью, сам же акт творения — бессмысленною и жестокою Божьей забавой. Но в процессе своего Боговосприятия-Богостановления Человек — иной субъект, или, лучше, субстрат Божественности (*Gottheit* — Божественного содержания), первым, исконным субъектом которой является Бог. Возможность такого понимания обусловлена Богочеловечеством, т.е. жертвенною Смертью и Творением-Воскресением как Бога, так и Человека. В Богочеловеке Бог: есть — не есть — есть, а Человек: не есть — есть—не есть.

Творит и обожает Бог **свободного** Человека, т.е. с его согласия (как же иначе?). Следовательно, Человек и самовозникает, соучаствует в творении его Богом, **со**творит себя.

С другой стороны, Человек обожается и обожен-обожился в самом точном, не метафорическом смысле. Стало быть, он не может не быть своим собственным Творцом. Далее, как сотворенный, но всецелый (а потому преодолевший свою начальность-конечность, свою тварность) Бог — Человек не может не умереть жертвенно для того, чтобы воскрес умерший ради него Бог. Он воскрещает-воскресил своею Смертью Бога, что является и самовоскресением Бога. Т.е. воскрешение Человеком Бога соответствует творению Человека Богом и делает это творение-самовозникновение Человека его, Человека, **рождением** от Бога, Смертью и Воскресением. Но воскресению, которое есть и утверждение, и существование, предшествует Смерть. Следовательно, **онтически** Смерть ранее существования, будучи его условием (как самоотдача ранее утверждения и совершенство — несовершенства).

Однако во **временном** порядке существование предшествует самоотдаче-Смерти (как и несовершенство Человека — его усовершению): обратное представляется нелепым и невозможным. Временной порядок, несомненно, выражает некоторое онтическое отношение в совершенном всевременном Бытии. Это отношение и есть отношение твари к Творцу, возносимое в Богочеловеческое единство, но в нем и сохраняемое. Тварь в Богочеловеке есть и не есть; поскольку же не есть — чрез Смерть и воскресение родилась от Бога и стала Богом, что оказывается и преизбыточествованием, как излиянием Его за Свои границы. В Самом Боге первенство Смерти Логоса перед Его Жизнью (которая есть и Его Воскресение) возможно потому, что, рождаясь-умирая, Он рождаем «бессмертным» Отцом.

II

16

Ст. 224. Иначе бы Человек не был свободен (ср. ст. 230).

17

Ст. 229. Замысел Божий есть уже и осуществленность его, как Идея Бога — сам Бог (ср. онтологический аргумент св. Ансельма), как совершенство-усовершение твари онтически предшествует ее несовершенству.

18

Ст. 233. Нелепо желание частично обожиться, стать частью неучастняемого Бога (ст. 613). Поэтому нелепо и само наше эмпирическое Бытие, так что истинное, совершенное должно представляться ему и представляется нелепым (ср. *credo quia absurdum*[7]). Приходится выбирать между двумя нелепостями. Но все попытки эмпирического несовершенного бытия самодовлеть оканчиваются (не исключая «экзистенциальной» философии) неудачею, раскрывая внутреннюю их противоречивость, в частности — невозможность для них обойтись без понятий, реальное содержание которых они отрицают. Попытки эти опровергаются самим фактом жизни Человека. Наше несовершенное бытие — невозможность, нелепость, осуществленная (принятая, допущенная) Творцом для того, чтобы оно стало совершенным Бытием.

19

Ст. 235. «Свершение», осуществление недостаточного (нелепого) тварного хотения есть дарование ему бытия, или обожение несовершенной (!) твари и приятие Богом (Логосом) «зрака рабьего», или «вочеловечивание» Бога. Совершенное бытие стало для Человека «идеальным» образом, нереальным и для него еще-небывшим (ст. 242), хотя предносящимся ему словно и бывшим, Раем; стремление к нему — «несбыточным» (ст. 236) эмпирически, в несовершенстве неосуществимым.

Вместо того, чтобы стать райским, бытие Человека (и Бога — ст. 235) оказалось адским, как дурною бесконечностью умирания, невозможностью вполне умереть, а потому вполне жить (ст. 236, 244). Ад объемлет, содержит в себе эмпирическое бытие (ст. 262) и **вечен**, непреодолим эмпирически (ст. 189). Но он преодолим за пределом эмпирии во всевременном бытии, интегральною частью которого он становится. (**Оригенизм** ложен, поскольку утверждает: 1) временность Ада, что превращает его в Чистилище и метафизически бессмысленно, и 2) возврат всего в прежнее состояние, что постулирует падение совершенного и также лишено смысла.) Ад — само существование мира, понимаемое как воплощающее и вместе искупающее недостаточное хотение Человека, кара за его вину (ст. 254).

Вопреки мнению **Клаузнера**, христианство вовсе не пренебрегает идеей Справедливости рада идеи Любви. Естественно, что всевременный Ад мыслится в настоящем и преимущественно в будущем (его не может быть до вины Человека). Мифы помещают Рай и в прошлое, хотя совершенное пасть не может (ст. 242). Следует помнить, что Ад и, еще более, Рай — явления совершенства в несовершенстве. Этим отчасти объясняется спиритуализация («идеализация») совершенного бытия, рая и, среди «просвещенных» дам, даже Ада.

20

Ст. 263–269. *Любовь* превозмогает, «возносит» адскую муку, но ее не уничтожает, являясь ее корнем. Любовь — жертвенная самоотдача и смерть ради жизни другого. «Никто не имеет большей любви, чем полагающий

жизнь («душу») за други своя», — выражает этот этически-метафизический закон Жизни, как идеал поведения несовершенного Человека. Человек, весь мир — осуществляет этот закон, но несовершенно, сам себе противясь. Он не вполне отдает себя иным существам и Богу, т.е. себя их погибанием утверждает (ст. 603, 619).

21

Ст. 270—278. См. миф Кабалы о сосредоточении в букве (юд) и исследующем излучении Эн-Софа (ср. ст. 458).

22

Ст. 291—341. Валентинианский[8] миф о Софии Ахамот искаженно, но с наибольшею полнотою выражает христианскую концепцию возникновения Человека-мира (ср. мою «Поэму о смерти»).

23

Ст. 328. Подобно тому, как в Боге творческий акт есть и познание творимого, в несовершенном Человеке недостаточность хотения, безволие обращается сомнением (ст. 342). Обусловленное несовершенством раздвоение сомнения и безволия выражается в двойственности самого сомнения: в различии знания и веры (ср. прагматическое «теория — руководство к действию»).

24

Ст. 334. Для части ранних буддистов (хинаяна) Нирвана, несомненно, аватар Брахмана, в Махаяне ставший раем соответствующего бодисатвы. Философствующие приверженцы Хинаяны считали Нирвану небытием. Но, по словам самого **Шакья-Муни**[9], о Нирване нельзя сказать, что она есть, нельзя сказать, что она не есть, ни того, что она есть и не есть. Нирвана — выше различия между бытием и небытием, Неопределимое, Несказанное.

Раннему буддизму чужда по истоку своему эллинская, раскрывающая себя в новоплотиновски-христианском учении о троичности Божества, идея постигаемости и постижения (гносиса) Непостижимого. **Тримурти индуизма**[10] ничего общего с христианским учением о Троице не имеет. Но в индуизме (аватары божества), как и в Махаяне, идея бодисатвы приближается к христианской идее Боговоплощения (ср., впрочем, и религию умирающего бога, который — Фаммуз, Адонис, Осирис, Атис, Дионис — является получеловеком). Смелее, чем историческое христианство, воспринимает божественную Жизнь-чрез-Смерть **шиваизм** (Натараджа; ст. 615)[11].

25

Ст. 336, 437, 661. Ангел — совершенная личность, как (поскольку) она видима и существует для своего несовершенства и в нем. Я-совершенный — слиянность своя, двуединство со своим ангелом. Есть ангелы личностей социальных (церквей, народов, вообще — социальных групп), ангелы мира животного (херувимы) и стихийно-вещественного (серафимы). Но ангел как отдельность существует только для несовершенного мира, только в разъятости бытия, в которой он столь же реален, сколь реален несовершенный человек, не менее и не более.

Подобной реальности нельзя признать за миром **бесов** (ст. 326): «не может существовать царство, разделившееся на ся». И не случайно фольклор изображает беса в виде Анчужки Беспятого или даже в виде совсем лишенного задней части тела «декоративного» существа. При ближайшем рассмотрении «духи» зла рассеиваются как дым. Бес «в Истине не стоит», лжет. Лжет, и прикидываясь, будто бы существует, т.е. я воображаю будто бы существующего беса. Однако это мнимое бытие обладает своим основанием. Во всей разъятости Человека-Мира я остаюсь его индивидуацией, хотя сознаю себя не определимою четко, но противостоящею другим его индивидуациям и ему в целом отдельностью. (Я-познающий мир — тожественен ему в меру несовершенного своего познания и все же противостою ему как Я-познающий-себя.) С каждою моею мыслью, с каждым моим чувством, влечением сливаются мысли, чувства, влечения других, чаще всего неведомых мне индивидуаций, неясно отличаемые мною от моих и воспринимаемые мною как меня влекущая, либо порабощающая, или противящаяся мне сила, как что-то или кто-то. Особенно ярко переживается все это в нравственной моей жизни в связи с проблемами добра и зла. Поскольку я ошибочно считаю зло не недостатком блага, а каким-то злым бытием, субъект злого действия и представляется мне злым существом, бесом. Но такого аналогичного ангелу существа быть не может именно потому, что он может быть только **недостаточно** хотящим и недостаточно сущим (ср. вопрос о существовании перстного Адама). Ссылка апологетов зла и бесовского мира на силу зла неубедительна, ибо по сравнению с не обнаружившей себя эмпирически силой совершенства сила его недостаточности ничтожна.

26

Ст. 352, ср. 229.

27

Ст. 357, ср. 233.

28

Ст. 368. О «раскаянии» как умопремене см. выше (76_{19}). **Вина** — создающее ее как таковую сознание ее, а тем самым и ее преодоление (еще не преодоленность). Это преодоление делает бытие-вину бытием-карою, жизнь мою — изживанием (ст. 375—377) в себе «ветхого», преходящего и для познания уже прошлого человека, подчиненного создаваемой разъединением мира-меня необходимости, закономерности (ср. ст. 402), содержащим в себе земную жизнь Ад. Преодоленность вины оставит ее как удовлетворяющую меня, мою и Божью Правду кару, и непостижимым «пока» для меня, но в минуты религиозно-нравственного подъема как-то неясно «и предощущаемым образом винакара возносится, преображается.

29

Ст. 378—395. Самое суть, «ядро» мира образует познающая и преодолевающая его закономерность, необходимость, т.е. **освобождающая** себя и его часть человечества, — племя рождаемых Богом, народ Божий, Израэль, Цер-

ковь. Осознаваемая Богорожденными задача всевременна и выводит за пределы эмпирического мира. Они должны усовершить не только то, что будет (будет даже за границею их эмпирической жизни), но и то, что было. (Наивным и чудовищным искажением интуиции этого является развитая Н.Ф. Федоровым идея магического воскрешения мертвых.)

Богорожденные — соль и закваска мира — должны очеловечить и обожить «звереобразное» человечество, а в нем и весь мир, чтобы вся тварь стала Сыном Божьим. Философски беспомощно и убого возражение — указание на то, что в ранние геологические периоды не было человека, а следовательно (?), и сознания, как, по всем вероятиям, их не будет через 1—2 млн. лет. Само познание нами прошлого свидетельствует (о том), что оно (а вовсе не поддающийся сличению с оригиналом его «образ») в нас, и мы — в нем. Правда, постоянно живя в прошлом и прошлым, мы потеряли способность удивляться этому — философствуя, спрашивать: каковы природа и смысл нашего знания о прошлом? Как оно возможно? Чтобы удивить нас, нужен неоспоримый факт точных предвидений (не «домыслов», — хотя что такое и домыслы?) будущего, знания, от знания о прошлом принципиально не отличного. И надо иметь в виду, что процесс знания — не отвлеченный, чисто духовный, а духовно-телесный процесс, так как человек — существо духовно-телесное, в котором «дух» неотделим от «материи», и что нет «духа» или «души» без тела.

Встающие здесь метафизические вопросы (в конце концов, — проблемы всего миросозерцания) представляются разрешимыми на основе всевременности и, шире, всеединства (жизни-чрез-смерть, круговорота) бытия. Единство с Богом, обоженность и Богорожденность делает человека причастным Божьему творчеству. Человек вместе с Богом творит мир и себя самого, так что творение Человека Богом является и самовозникновением Человека (ст. 393): чрез самоотдачу Человек может быть свободным.

30

Ст. 407—413 (ср. 429—444). Познавая творимый Им мир, Бог познает (творит) всякий его момент (индивидуацию) и все его моменты во всех их видоизменениях и взаимоотношениях. Он ничего не упускает из виду, ничего не забывает. Он познает (творит) мир как единство множества, как целое, в котором часть равна всему, как живое, самодвижное и во всем бесконечном своем движении завершенное, совершенное всеединство.

Несовершенный человек, познавая (но не сознавая соучастия своего в Божьем творчестве), отвлекает (от-, вы-, разделяет) познаваемое как таковое и останавливает, стабилизует его. Покой движения (*status mobilis et motus stabilis*) воспринимается им как покой и движение или даже как покой **либо** движение (*tertium non datur*[12]). Целокупность движения для него покой без движения, движение — момент без начала и конца или дурная бесконечность (математическая), «логическое» бытие — множество разъединенного, мир атомов, объединяемый пустотой. Всеединство он познает или как единство, в котором исчезают все отдельности (хотя — только в них и чрез них постигает он всеединство), как систему, как общее понятие, по указанному уже основанию недвижное, неизменное; или же он познает отдельность, самое боль-

шее — несколько отдельностей, в которых бессилен познать конкретное их и мира единство. Частный случай общего понятия — закон. Сама отвлеченно (в общих понятиях) выражающая движение всеединства (восполняющая логику) **диалектика** превращается в черную магию материалистов.

31

Ст. 411. Религиозный антропоцентризм в наше время кажется нелепым (как, впрочем, и христианское миросозерцание вообще). Он, по-видимому, противоречит всем данным и гипотезам науки. Сюда присоединяется *Minderwertigkeitkomplex*, безмерно превознося свою — человека — власть над природой и мечтая водворить на земле рай, любим мы пофилософствовать на тему о том, что Земля — одна из песчинок вселенной, а мы сами жалкие червяки. Даже удовольствие находим в таком самоуничижении паче гордости.

Мы не знаем более относительно совершенной твари, чем человек. Конечно, мы — одна из индивидуаций Земли, Солнца и его системы... всего мира, который и называем Человеком (Адамом Кадмоном Кабалы[13], Пурушею[14] и, думаю, несмотря на замечания Ф. Отто[15], Праджяпати[16] индусов и т.д.).

Актуализирующиеся во мне высшие индивидуации конкретизуют во мне (высшие через низшие) весь мир, но вне меня и индивидуаций моего ряда, отдельно от всех нас не существуют. Так, нет и меня вне и отдельно от всего моего телесно-материального процесса («тела»), от всего животно-материального процесса-бытия, в круговороте которого все становится всем (хотя эмпирически еще не стало). В моем ряду «разумных существ» непременно должна быть одна и только одна относительно наиболее совершенная индивидуация мира (Человек, см. выше). Не вызывает никаких теоретических возражений, хотя, разумеется, недоказуемо, что такою индивидуациею является человечество, которое относительно совершеннейшим образом может актуализоваться лишь в одном индивидууме, и что именно с этим индивидуумом особенным образом соединяется Бог.

32

Ст. 421. Но несовершенное, как и весь мир, человечество разъято, только становится всеединым. Адама как действительно всеединого человека не было и нет. В несовершенстве есть лишь идея, идеал Адама, т.е. отражение совершенного Адама, «небесного», но «вочеловечивающегося».

33

Ст. 426. Истинный Адам, вочеловечившийся Логос или Умный Мир и есть очеловечившийся и обоженный. В несовершенстве он только свой образ, отличный от нас и влекущий нас к себе, в силу же отличности своей понимаемый нами как отдельно существующий абстрактный «мир духов». С этим связаны актуальность и принудительность, необходимость нашего знания: только в совершенном познании нами Истины делает она нас действительно свободными. Но знание должно быть конкретным, живым, творческим знанием, и мир совершенный — единство тела с духом, Человека с Ангелом, достигаемое чрез всецелую жертвенную Смерть (456).

34

Ст. 436. «Во всем таясь» — см. замечательные описания восприятия таящегося в вещах истинного бытия у М. Пруста.

35

Ст. 445, см. ст. 265, 363.

36

Ст. 464, см. ст. 396, 390.

37

Ст. 489–494. Религиозный миф связывает смерть со вкушением плодов с древа познания, ибо познание — одно из самообнаружений Смерти. Ведь и условием познания (совершенное познание есть самопознание) является создающее объект самораздвоение, смерть опознающего. И объект (само)познания, пока он не (вос)соединен с субъектом (само)познания, не воскрешен им, мертв (или — в несовершенном познании — полумертв), недвижим, неизменяем, необходим. Поэтому, как и потому, что (вос)соединение онтически после разъединения, познаваемый объект всегда представляется минувшим, прошлым. Даже будущее в познании становится прошлым. Таким образом, всплывает наружу относительность различия между «было» и «будет», но (и) производность от их тожества во всевременности бытия.

38

Ст. 494 (439) — 507 (502). Но всевременность, как и всепространственность, — аспект всеединства, выраженного в приводимом образе китайским философом III в. до Р.Х. Чуан-Ли.

39

Ст. 508 (503) — 525 (520) — 536 (531). Временным своим качествованием всеединое бытие преодолевает свою пространственность-множественность: часть делает целым, мгновение — всем временем и устраняет роковую иллюзию недвижного «есть». Недвижное настоящее — подобная общему понятию, символизирующая целое абстракция, которая сжимает до неразличимости, стягивает в небытную точку свое множество. Несовершенному человеку его всеединство дано как «малое» всеединство (всевременность) момента, мига, который от соседних моментов точно не отделим. Но именно в этой малой всевременности, в наибольшей актуальности эмпирического существования, человеку открывается путь к его совершенству, где все не только становится, а и стало всем, и к Богу.

40

Ст. 526 (521). Становление всего всем с наибольшей полнотою переживается нами в глубоком сне. Но родственный гипнотическому состоянию и экстазу, погружающий нас во всевременное (отсюда **вещие** сны) совершенное наше бытие глубокий сон обычно забывается. То, что мы вспоминаем, является, как

правило, **полусонием**, состоянием, переходным от сна к бодрствованию (или обратно), когда восприятие всеединого бытия прихотливо сливается с еще (или уже) нестойкими восприятиями эмпирической действительности. Полусонние – царство фантасм, Химеры, объясняющее символизм снов (ср. бессознательное **Фрейда**, грубо-материалистически его толкующего).

41

Ст. 539–536. Во множественности своей всеединое бытие упорядочено временно-пространственным распределением своих моментов, которое выражает диалектически-смысловую их связь, очень несовершенно познаваемую с помощью отвлеченных общих понятий. Вскрыть эту связь должна история, наука о конкретном развитии. История же прежде всего история религии и даже церкви. Забывая это, она запутывается в пошлых нелепостях позитивистической теории прогресса.

42

Ст. 537–540, см. 458–488.

43

Ст. 547–547, см. выше.

44

Ст. 567, см. выше.

45

Ст. 573, см. выше.

46

Ст. 576, см. 458.

47

Ст. 601, см. выше.

48

Ст. 615–620. В образе «царя пляса» **Шивы** индуизм с исключительной силой выражает положительное значение круговорота несовершенного бытия (ср. ст. 603, 470, особ. 480), но не в состоянии усмотреть его смысла. И в буддийской **самсаре** обнаруживается вся бессмысленность несовершенного бытия.

49

Ст. 626, ср. 613. Это и есть адское бытие как дурная бесконечность умирания (ср. 648). Интуицию «второй смерти» и (ст. 627), следовательно, несовершенства, неполноты эмпирической первой мы, не говоря уже о христианстве, находим во многих религиях.

50

Ст. 641, ср. 258.

51

Ст. 652, см. 363.

52

Ст. 661, см. выше.

53

Ст. 664, см. выше.

III

Начатки или предвосхищения идеи Триединства встречаются в глубокой древности. Мы находим их (как заметил уже новоплатоновец **Дамаский**[17], а может быть, даже Бероз) в шумеро-вавилонской космогонии, в космических умозрениях **мемфисских** жрецов, которые развивали учение жрецов Гиераполя. Однако идея осталась лишь предчувствуемой, ясно не опознанной — слишком слабым было индивидуально-личное самосознание, несмотря на изумляющее обращение Эхнатона к своему единому Богу: «Никто же знает Тебя, только сын Твой Эхнатон». Ибо познание Триединства связано прежде всего с Божьим и человеческим самопознанием. Развитие же познания и самопознания достигло своего апогея в эллинской (греческая философия) и еврейской (псалмы, пророки) культурах, особенно же в синкретизме эллинистической. Притом это развитие связано было с «опытом смерти»: с утратой еврейским народом политической самостоятельности, превращавшеюся в надежду, что он спасет человечество своими страданиями (Второисайя), с отмиранием в эллине общественно-политической его жизнедеятельности, с его сжиманием себя до субъективно-индивидуального бытия и его попытками спасти себя в непосредственном общении с Абсолютным.

Учение о Божестве как Триединстве, намеченное у Нумения[18], развитое **Плотином** и **Оригеном**, представляет собой восхождение от индивидуального человеческого самопознания через анализ его к его первоначалу — к абсолютному Самопознанию, которое есть и творческое, преизбыточествующее Самобытие или Жизнь-чрез-Смерть.

Такое восхождение (познание Триединства Бога) возможно потому, что Бог соединился с Человеком (воплотился-вочеловечился), как индивидуальное самопознание возможно потому, что Он воплотился в виде человека-индивидуума. Только при том условии, что мой разум некоторым образом соединен с познающею себя абсолютною Истиной, что я в себе имею, по словам апостола, «разум Христов», не бессмысленно мое стремление познать Истину и возможно само сомнение.

Гносеологическая сторона Триединства по мере распространения христианства среди необразованных низов общества и общего упадка культуры бы-

стро теряла свое значение. На место ее все более выдвигался онтологический аспект догмы. Но именно с онтологической точки зрения (особенно при уклоне в спиритуализм и непонимании Смерти), Триединство Божества представляется труднодоказуемым: мало доступным разуму, «сверхразумным» объектом веры-доверия, *fides ex auctoritate*. А вера-доверие и без того все более заступала место включающей в себя и разумное, логически-диалектическое познание живой веры, особенно на Западе, менее культурном, не разбиравшемся в богословски-метафизических тонкостях греков. Здесь веру стали понимать как «правило веры» — *regula fidei*, — требующее безоговорочного признания. Уже в V в. **бл. Августин**, несмотря на то, что стал христианином отчасти под влиянием «Эннеад», пытался обосновать троичность Божества анализом не знания, а Любви, причем совершенно неубедительною оказывается существование третьей Ипостаси. Естественно, что на Западе желание не умалить Сына привело к искажению Никео-Царьградского Символа Веры и... к умалению Духа (*Filioque* вместо *per Filium*). Правда, позднее под влиянием аргументации православных католическая церковь признала, что «и от Сына» равнозначно вполне приемлемому *theologumenon* «чрез Сына». Но «и» (kaî, *et*, *-que*) никак не может быть тем же, что «чрез», которое устраняется в католической догматике пояснениями слов «из Отца и Сына» словами: «как из одного начала», «одним дуновением», «из того, в чем Отец и Сын одно». Эти пояснения нудят признать исхождение Св. Духа из сущности Отца, что нелепо, ибо сущность Божья есть и Дух. В применении к Сыну Царьградский собор заменил слова «рожденный из сущности» словом «единосущный» (вместе-сущный): Сын рождается, и Дух исходит не из сущности, «усии» Отца, а из Его «ипостаси» (Личности), но отцы Никейского собора ипостаси и усии еще не различали.

Человек — весь мир, все тварное бытие в совершенстве своем актуально, в несовершенстве потенциально (см. II, 218). Следовательно, познание его не что иное, как самопознание в противопоставлении им себя и единому с ним (!) Богу (Богопознание) и в его разъятости, когда мы не узнаем себя в другом (II, 541). Отсюда, однако, не следует, будто в совершенстве Человек не разъят. Он и в нем, и даже больше — до полного исчезновения, только Смертью своею разъятость и преодолевает. Иными словами, как модус самопознания познание обладает абсолютной ценностью.

Я-познающий (субъект самопознания) есмь и Я-познаваемый (объект его); но Я и разъединен с собою-познаваемым, от него **отличен**. Я отъединен и един с собою-объектом потому и в том, что само разъединяюсь: и я, и он (я-он или я-в-нем) — мое саморазъединение, умирание-смерть, вернее, саморазъединение я-в-нем или я-он, ибо о себе-познающем я ничего сказать не могу, поскольку от себя-познаваемого отличен. Я-познаваемый — плод своего саморазъединения только теоретически, в абстракции отделимого, говоря же злоупотребительно — «отличимого» от себя, как рождающего отца, и себя, как рождаемого-рождающегося сына, который должен вечно, без конца саморазъединяться.

Восходя от несовершенного человеческого самопознания к Божьему, в Божьем с необходимостью узреваем:

1) предельное, полное разъединение-разъединенность Отца с Сыном (большее, чем ведомая нам разъединенность пространственно-материальных вещей);

2) предельное, полное их единство;

3) оконеченность бесконечности, устраняющую в ней «дурность», и бесконечность, преодоленность конечности, снимающую ее ограниченность, синтез конечности с бесконечностью, который мы называем истинной Божественной бесконечностью;

4) полноту и конкретность (по)знания, являющие его как всеединую Жизнь-чрез-Смерть.

Единство субъекта познания с его объектом — прежде всего их первоединство; Отец, пока Он еще не стал Отцом, — единство неразличимое и непознаваемое (ибо до различия и познания). О нем, как о Нирване, нельзя сказать ничего, ни того даже, что оно есть. Есть и познается разъединение-разъединенность. Но познания не могло бы быть, если бы субъект его был только непознаваемо первоедин и разъединен с его объектом.

Субъект стремится воссоединить с собою себя-объект, вобрать его в себя, и пока он в той или иной степени не достиг своей цели, акта познания еще нет. Следовательно, субъект не только первоедино-единственен и разъединяется-разъединен на субъект и объект, причем — второе познается им в объекте, а к первому, непосредственно не познаваемому, он из объекта и в объекте умозаключает. Субъект и воссоединяется-воссоединен с собою-объектом, опять-таки и по тем же основаниям — через объект и в объекте. Строго говоря, я вижу себя — воссоединяющегося или свое воссоединение только в себе-объекте и как себя-объект. Я-свой-объект и (в совершенстве моем) **весь** я. Весь я-разъединяющийся — свой объект, и весь я-воссоединяющийся — свой объект. Мое саморазъединение и мое самовоссоединение — тот же весь я, тот же самый я-объект. Но разъединение не воссоединение и никак им быть не может. (Дух Св. не может исходить из Сына.) Таким образом, я-познаваемый, отличный от себя-познающего (хотя с ним и единый, ибо познаю его в себе-познаваемом, и только в себе-познаваемом, чрез себя-познаваемого и как себя-познаваемого) сразу один и тот же я, и два я: разъединяющийся и воссоединяющийся, рождаемый-рождающийся-умирающий и воскрешающий-воскрешаемый-воскресающий — и нерожденно бессмертный.

Если Отец рождает, отделяет от Себя Сына, то Духа не рождает, но «изводит» из Себя, как бы не допуская разрыва между Своим единством-единением и Его воссоединением. Если же Дух имеет предвечное Свое начало в Отце, то в ином смысле, чем Сын, в том смысле, что Сын Его определяет, что чрез Сына и оптически посла Сына он исходит от Отца, дабы Сын воскрес и жил. Дух — единосущная Отцу и Сыну, действительно отличная от Них Ипостась (Лицо) Пресв. Троицы Своею силою, которая ипостасна в Сыне подобно тому, как Сын жив и воскрес Своею силою, ипостасною в Св. Духе. Но все три Ипостаси и каждая из Них — одна и та же единая Сущность, и вне Их никакой сущности нет. Потому Бог один и един; и потому еще, что Сын умирает.

Наиболее трудной для понимания была ипостасность Св. Духа, выясненная лишь в христианстве (особенно Василием Великим). **Плотин** во второй ипостаси Ума (Noûs, *Mens*) еще не различает Разума-Слова (дискурсивного разума, Логоса) от Духа: третья ипостась Плотина — Душа (Ψυχή, *Anima*) не что иное, как Мир и соответствие гностикохристианской **Софии**.

Разъединение Логоса с Отцом, точным образом которого Он является, есть необходимо и саморазъединение Логоса. Двойство Его с Отцом есть и Его двойство в Себе, которое в силу Его единства и равенства части целому раскрывает Его двуединство как всеединство, как, по святоотеческому выражению, Умный Мир. Всеединство Логоса — бесконечный процесс Его саморазъединения, который все же кончается полною Смертью. Ибо только в не хотящем умереть несовершенном бытии бесконечность умирания (самсара буддистов) и бесконечность вообще есть дурная бесконечность. Таким образом, те греческие философы, которые отрицали бесконечную делимость вещества, не менее правы, чем те, которые утверждали (ср. современную физику с ее возникновением из ничего и уничтожением частицы).

Чрез Сына (выше, ст. 176) творит Отец мир («Им же и веки сотворил»), животворимый и воскрешаемый (Сын воплощается «от Духа Святаго и Марии Девы») Духом Святым, Утешителем, нисходящим чрез (Смерть) Сына. Логос и Человек — двуединство как Богочеловек. И христологические споры древней Церкви уяснили, что во Христе две природы, две воли, но только одна Ипостась, «Божественная Личность».

Поэтому, называя по закоренелой привычке христианство религией (на самом деле христианство — род, а религии — его виды и потенциальное христианство), мы должны признать его религией Личности, актуальной во множестве индивидуальных (среди них высшая — Иисусова) всеединой Личности. Человек — личность, как совершенный вместо Бога (Логоса) ставший Богом (Логосом), «во Христа облекшийся» Человек, который жертвенно возвращает-возвратит себя Богу. В меру же несовершенства Своего человек **безличен**. Нельзя же предположить, что хотя бы в одном человеке было нечто, чего нет в Иисусе, именно — человеческая личность, или ипостась!

IV

55

Ст. 194. София, Премудрость Божия (евр. Хокма) — прежде всего наименование Логоса, по смыслу близкое наименованию Его Умным Миром. Но Логос воплотился: чрез Смерть-Воскресение всегда будучи Богом, стал и творимым Миром — Человеком. Поэтому именем Софии можно назвать — и называют — тварность, тело Богочеловека, человечество, высшею индивидуациею которого является Богоматерь, Дева Мария, сливающаяся, как свидетельствует культ, с Софиею.

София — совершенное человечество (и в нем мир), или Церковь, которую **ап. Павел** называет телом Христовым. В этом аспекте Софии напрашивается отожествление ее с Адамом Кадмоном. Однако София — тварность и потому вечная Женственность, апокалиптическая «жена, облеченная в солнце», и Приснодева, Мать и вместе с тем невеста Логоса, тогда как в Адаме Кадмоне тварное сливается с Божественным. Как тварный, перстный человек Адам не существует, ибо несовершенен. София же совершенное человечество, которое вполне прияло Бога и стало Личностью, Божественною Ипостасью, а потому существу-

ет как бы миг мгновенный, чтобы жертвенною своею Смертью воскресить умершего ради нее Бога. София — потенциальная личность, так как тварной личности нет, или «ипостасность», но разумеется, не ипостасность Пресв. Троицы, что делало бы Троицу Четверицей. Образ Софии сливается или, вернее, сочетается под именем Евы с образом Адама, поскольку человечество несовершенно. Но несовершенство, т.е. неза- или недовершенность, недостаточность, неполнота (так же, как Адам) персонифицируемой Софии, понимается как ее падение, отпадение от своего совершенства и Бога, Божьей Плиромы[19]. И, таким образом, возникает гностический миф Софии Ахамот (испорчен. Хокма).

Описываемое мифами падение человека (Адама, Софии) и его (ее) изгнание из Рая (Плиромы) не вполне соответствует действительности. Совершенство предшествует несовершенству оптически, а не хронологически и пасть не может. Временное начало бытия не совершенство его, а ничто, и потому это начало и не может быть опознано. Равным образом не является совершенство и временным концом своего несовершенства, также неустановимым. Временно́е т.е. не вре́менное, а умаленно-всевре́менное, умаленно-временно́е бытие, «кончается» вместе с умаленностью своей временности.

Набрасываемая христианским и, особенно, гностическим мифами история мира справедлива в изображении подъема мира-человека от ничего к совершенству. Но она не точна как в изображении всевременного акта греха в образе умаленно-всевременного акта, греха, совершенного единичным человеком (прародителем Адамом) или даже Всечеловеком (Софиею) «в начале времен», так и в том, что усовершение Человека признается отдельным, заканчивающим время событием.

Совершенство во включающей в себя умаленно-временное несовершенство всевременности бытия и всевременно-всеедино. А наибольшая эмпирическая приближенность к нему (апогей) — не в начале умаленно-временного процесса (гипотеза падения, регресса) и не в конце его (гипотеза прогресса), но где-то на линии развития — там, где вочеловечился Бог. Однако совершенство и, следовательно, апогей несовершенного бытия связаны со всевременным актом совершенной Смерти, т.е. и с концом несовершенного бытия, утверждающим его начало (1,151). Этим объясняются фантасмы рая, золотого века, регресса, прогресса.

Абезь, 1951

КРАТКИЙ КОММЕНТАРИЙ

1—7 Бог — познающее себя всеединство (не познающим оно быть не может, так как я познаю его и себя), т.е. оконечивающая (отрицающая-умерщвляющая) себя бесконечность, которая таким образом предполагает иное. Это иное не есть Бог (— «есть ничто») и быть может только как Бог, Но как Бог, вызываемый к жизни, творимый из ничего «первым» истинным Богом, иное, возникая чрез эту жертвенную смерть «первого» Бога, подобно Ему умирает, чтобы своею смертью Его воскресить, свободного, а потому

столько же воскресающего, сколько воскрешаемого. Бог и, следовательно, «второй Бог», тварь живет-чрез-смерть, своею жертвенною смертью вызывая из небытия другого, и всегда есть и не есть, превыше бытия. Поэтому жизнь и воскресеяие-воскрешение одно и то же.

8—12 Такому взаимоотношению твари с Богом по видимости противоречит их различие как плиромы-полноты, совершенства, ἐνέργεια, *actus* (но не *actus purus*[20]) и неполноты, несовершенства, возможности, δύναμιζ, *potentia* «материи».

13—22 причем несовершенство иного (твари-мира-Человека) есть осуществление его **свободно**-недостаточного хотения, которое не может быть восполнено, усовершено, ибо Бог — Свобода. Зло — несовершенство как вольная недостаточность (*privatio boni*[21]) и существует как созидаемая сознанием этой **вины** действительность несовершенного бытияГ или — как уничтожающая вину **кара**.

23—35 Конечно, подобное нелепое и невозможное, «адское» существование действительно (притом в связи с мечтою о «рае»!) только потому, что Бог его «освоил», обожил.

36—39 Невозможно допустить, что «ад» существует вне Бога, что Бог к нему, к нашему страданию равнодушен, ни —

40—59 что ада и зла совсем нет, а они только иллюзия, «майя».

60—68 Но сама Любовь не иное что, как жертвенная смерть Бога ради Бога (в Троице) и ради

69—80 того, чего нет, т.е. творение Им из ничего и вместо Себя иного, равного Себе и, значит, свободно (см. 29 ел.) самовозникающего и рождающегося от Бога, т.е. отожествляющегося с Богом Сыном, Человека (см. к 1—7).

81—131 Так, хотя и с помощью мифа, уясняются (246—276, 320—370) история Мира-Человека и его природное состояние, безволие → сомнение.

132—137 Сомнение — крайняя степень безволия (см. 118) или вольной недостаточности, недейственное абстрактное мышление и его смерть в самоотрицании (ἐποχή) — являются и началом (см. 223, 244 сл.) усовершающего познания. Оно вскрывает неразрывную связь твари с Творцом и ее совершенства с Его страданием,

138—141 ибо совершенства твари нет без ее несовершенства или природного бытия, как Творца — без твари.

142—144 Несовершенство же это может сосуществовать с совершенством, быть интегральным его — моментом (см. 23—25), потому что

145—149 оно и преодолено (неполнота восполнена), будучи средством усовершения, которое

150—152 не исключимо из совершенства. Таким образом, совершенство, полнота бытия — не отвлеченный от движения покой, но — движение своего покоя и покой своего движения, *motus stabilis et status mobilis* (как единство — единство множества). Несовершенство постижимо из преодолевающего его как свое «не», как самопротиворечие, или самоотрицание (в частности /см. к 60—68/ — взаи-

моотрицание Творца и твари /1–2, 135/) совершенства. Непреодолимое природно, сверхприродно оно себя преодолевает.

153–155 Несовершенство **есть**, ибо оно есть в Боге как мука творчества и ожидания (25, 421 ср. к 40–59).

156–157 И человек постигает это в своем грехе, как в сознании своей вины (*culpa*, т.е. вольной недостаточности), «полагающем» несовершенное бытие как кару (*poena*; 40–59). Такое понимание несовершенства освобождает человека: преодолевает «закон» или порабощающую необходимость бытия, «судьбу», «рок» (324 сл).

168–182 Властвующий над несовершенным бытием закон, Тора, преодолевается в меру усовершения — Богоусыновления-обожения этого бытия в Человеке, который, обожаясь, со-творит мир и себя самого (71 сл).

182–210 Человек и свободен-то лишь в том случае, если сам себя творит: или чрез сознание своей вины и смерти (см. к 156–167), рождается от Бога. Он сотворен **для того, чтобы** родиться от Бога и **потому, что** родится от Него. Рождаясь от Бога, обожаясь, он освобождается, познает, что, сила закона есть сила разъединяющей, умерщвляющей мир (всеединого Человека во всяком индивидууме) абстракции.

211–215 Разумеется, для несовершенства всеединый Человек только еще «будет» (что познается как «был») и становится (277 сл.);

216–245 и сама абстрактность мышления выражает несовершенство, ведя к отрицанию «уже данной», природной действительности ради «идеального», «духовного» бытия (61 сл.).

246–257 В конкретном своем-всеединстве и единстве с Богом Человек всевременно раскрывается как мир, что

258–276 предполагает жизнь-чрез-смерть — воскресение (к 1–7) и само бытие как *status mobilis et motus stabilis* (к 150–159).

277–281 Это затемняется ошибочною подменою процесса познания отвлекаемым от него и стабилизуемым его «результатом», всевременного — прошедшим, живого — мертвым.

282–290 Но у нас есть интуиция всеединства, в частности всевременности бытия

291–308 (даже его совершенства и божественности),

309–315 воспринимаемых яснее, хотя искаженно, во сне.

316–319 Не уясняясь, а затемненно всеединство, в частности всевременность бытия, постижимо в несовершенстве его.

320–338 Отъединенный от Бога, т.е. разъединенный и в себе, Человек предстает как эмпирический, разъятый и необходимый или закономерный мир, который не существует без мечтаний об отвлеченно-идеальном бытии — о рае или царстве теней — духов (к 216–240).

339–353 В этом мечтании человек ищет недостижимого, ибо — несуществующего (к 150–162) покоя и неизбежно себя «сжимает», обедняет, «ничтожит» (61 сл., 196 сл.).

354–370 Но уничтожение, как со причастие Божьей Смерти, есть и воскресение-жизнь. Чрез Смерть человек «исполняется», почему только и существует как неполный, (к 156–167), не сразу постигая, что

370—382 неполнота должна быть опознана и (к 145—149) утверждена как средство:
383—384 (для того, чтобы) человек — (мог) — родиться от Бога чрез Смерть.
385—394 Так раскрывается смысл несовершенства
395—396 и его природной (посмертной также) непреодолимости, дурная бесконечность умирания.
397—410 Эта бесконечность преодолевается лишь сверхприродно (ср. 1 сл.) — чрез превращение Судьбы в Свободу, т.е. чрез
411—415 приятие — полагание несовершенного бытия как вольной кары (см. к 156—167), т.е. чрез жертву собою до смерти, смерти же крестной, что
416—425 является соединением с вочеловечивающимся Богом в истинном (не только отвлеченно-теоретическом, см. 216 сл.) Богопознании и воскрешением-воскресением Бога.

Абезь, 1952 (конец 51?)

Примечания

[1] Речь идет о древнекитайском мудреце Чжуан-цзы (369–286 до н.э.). Однажды ему приснилось, что он бабочка, которая радуется, что достигла исполнения желаний, и которая не знает, что она Чжуан-цзы. Проснувшись, мудрец с удивлением увидел, что он Чжуан-цзы. Неизвестно, Чжуан-цзы ли снилось, что он бабочка, или же бабочке снилось, что она Чжуан-цзы. См.: Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 261.

[2] Монофизитство — единоприродность — христологическая ересь, утверждавшая, что при соединении двух природ во Христе человеческая природа поглощается Божественной.

[3] «Все происходит из ничего».

[4] «Из ничего не происходит ничего».

[5] «Покой своего движения и движение своего покоя».

[6] «Вера по соглашению».

[7] «Верую, потому что абсурдно». Парафраза цитаты Тертуллиана «credibile est quia ineptum» — «вероятно, ибо нелепо».

[8] Валентианство — раннехристианская гностическая ересь, названная по имени основателя учения Валентина. Исходит из существования абсолютного Божества, создавшего Логос, который породит серию эонов. Последний из них, будучи неполноценным, при посредстве Софии Ахамот, порождает тварный мир. Однако в человеке остается сокрытым Божественное начало, освобождение которого и есть путь ко спасению всего творения.

[9] Шакья-Муни — буквально «мудрец из племени Шакья». Известен как Сиддхартха (имя собственное) и Гаутама (имя родовое) — Будда.

[10] Тримурти — «тройственный образ», «три лика» — в индуизме божественная триада: Брахма, Вишну и Шива.

[11] Нагараджуна (2 в. н.э.) — один из учителей махаяны, крупнейшего направления в буддизме, основатель буддийской школы мадхьямика.

[12] «Третьего не дано» — формулировка закона исключенного третьего в средневековой логике.

[13] Адам Кадмон — «человек первоначальный» — в мистической традиции иудаизма предвечная человеческая сущность — первообраз всего тварного мира.

[14] Пуруша — в древнеиндейской мифологии первочеловек, из которого возникли космос и вселенская душа.

[15] Отто (Otto) Рудольф (1869–1937) — немецкий теолог и религиозный философ.

[16] Праджяпати — буквально «господин творения». В Ригведе — божество, творец всего сущего.

[17] Дамаский (между 458–462 — после 538) — греческий философ-неоплатоник, последний схоларх платоновской Академии.

[18] Нумений (2-я пол. II в.) — античный философ, представитель неопифагореизма и один из предшественников неоплатонизма.

[19] Плирома — термин ортодоксальной и еретической христианской мистики, означающий изначальную полноту и целокупность бытия.

[20] «чистое действие».

[21] «недостаток добра».

ПРОГРАММА ДИСЦИПЛИНЫ
«Введение в специальность (теологию)»

федерального компонента цикла ОПД
по направлению 520200 «Теология»

Рекомендовано Отделением Теологии УМО университетов России

I. Организационно-методический раздел

1. *Цель курса:* формирование общих понятий о предмете теологической науки и ее университетской специфике, о системе теологических знаний и структуре теологических дисциплин, о духовной миссии теолога и основных направлениях его профессиональной деятельности.

2. *Задачи курса:*

– определение теологии и ее конфессионально-образовательных профилей;

– изучение основных этапов формирования христианской теологии;

– знакомство с выдающимися христианскими теологами, внесшими основной вклад в становление и развитие теологической науки;

– рассмотрение системы теологии и основных теологических дисциплин;

– изучение источников и методов теологического знания;

– рассмотрение основных вех развития богословской науки в России;

– характеристика современного этапа русской богословской мысли в ее духовно-академическом и университетском направлениях.

3. *Место курса в профессиональной подготовке выпускника:*

Курс «Введение в специальность» занимает особое место в ряду теологических дисциплин, так как является пролегоменами и пропедевтической основой для всей учебной программы подготовки бакалавра теологии. Данный курс связан с рядом дисциплин циклов ГСЭ и ОПД («Философия», «Религиозная философия», «Этика и аксиология в религии», «Государственное законодательство о религии», «История архаических и нехристианских религий» и др.) и практически со всеми дисциплинами цикла ДКП. Кроме того, курс «Введение в специальность» в существенной степени способствует осознанию будущими бакалаврами теологии их призвания и специфики профессиональной деятельности.

4.Требования к уровню освоения содержания курса:

Студент должен:

– иметь представление о цели и задачах подготовки бакалавров теологии в системе высшего профессионального образования и основных направлениях своей будущей профессиональной деятельности;

– обладать общими знаниями о предметной области теологической науки, ее историческом становлении и развитии;

– владеть специальной терминологией, отражающей уникальность теологического знания;

– иметь четкое представление о мировоззренческой функции теологии в современном мире, ее месте в системе современных знаний;

– ориентироваться в конфессиональных особенностях теологической науки (в рамках соответствующего конфессионально-образовательного профиля теологии);

– хорошо представлять вклад выдающихся христианских теологов в развитие теологической мысли;

– быть знакомым с основными теологическими дисциплинами и предметами их изучения;

– иметь общее представление о характере развития богословской науки в России;

– уметь оценивать современное состояние богословской мысли и уровень развития православной культуры в России;

– соотносить полученные знания со своим личным духовным и религиозным опытом, используя их для повышения своей богословской культуры (в быту и в учебе).

II. Содержание курса

1. Темы курса и их краткое содержание

Тема 1. Задачи изучения теологии в системе высшего профессионального образования

Причины введения теологии в систему высшего профессионального образования в России. Дискуссии в российском обществе по вопросу теологического образования в высшей школе: аргументы «за» и «против». Конфессионально-образовательные профили подготовки бакалавров – теологов в российской высшей школе. Особенности образовательной программы по подготовке бакалавров теологии. Цель подготовки бакалавров – теологов. Основные виды профессиональной деятельности будущего бакалавра теологии (научно-исследовательская, учебно-воспитательная, экспертно-консультативная, педагогическая). Теология как призвание и как профессия.

Тема 2. Понятие и предмет теологии

Общее понятие теологии

Историко-смысловые значения термина «теология». Исторические виды теологии: жреческая теология; мистическая теология; метафизическая теология; профетическая теология. Теология откровения и ее разновидности: христианская теология; исламская теология, иудейская теология.

Понятие христианской теологии

Специфика христианского Боготворения. Христианская теология как ветвь христианского учительства. Основные (общие) догматы христианского вероучения. Теология христианских конфессий: общее и особенное.

Специфика православно-христианской теологии

Особенности влияния византийского богословия. Целостный, духовно-опытный характер православного богословия. Эстетическое начало богословствова-

ния. Значение литургического элемента в богословии. Подчиненность рационального умозрения эстетическому и духовно-опытному.

Тема 3. Методы теологического знания. Пути Богопознания

Вера и разум: их соотношение в истории теологии. Формула Августина: «верить, чтобы понимать» и формула П. Абеляра: «понимать, чтобы верить». Разум и откровение. Понятие и смысл откровения. Объективная и субъективная стороны откровения: откровение и чудо; откровение и экстаз. Апофатический и катафатический методы богопознания. Рационально-философский и мистический методы теологического знания. Аналогия как метод православного богословствования, предполагающий синтез рационально-интуитивных, умозрительно-опытных и философско-художественных путей богопознания.

Тема 4. Структура теологических дисциплин

Единство теологического знания. Теология как система. Исторически обусловленные функции теологического знания (апологетическая, пастырская, аскетическая, доктринально-догматическая и др.) и формирование на их основе отдельных теологических дисциплин. Основное богословие: понятие «естественная теология». Догматическое богословие и его разделы (триадология, христология, экклезиология, мариология, антропология, сотериология). Нравственное богословие. Литургическое богословие. Исторические дисциплины теологии: библейская археология; история христианской письменности; церковная история; история христианского искусства. Прикладные разделы теологии (аскетика, гомилетика, пастырское богословие, церковное право). Специфика университетских теологических дисциплин («Библеистика», «Религия и наука», «Этика и аксиология в религии» и др.).

Тема 5. Вклад выдающихся богословов в развитие христианской теологии

Святые отцы и учители церкви. Мужи апостольские и апологеты. Климент Александрийский (ок. 150–211/215): учение о Логосе. Ориген (ок.185–253): синтез философского умозрения и христианской веры; аллегорический метод толкования Св. Писания. Афанасий Великий (293–373) – идея обожения. Троическое богословие каппадокийцев: Григорий Богослов (330–390); Василий Великий (331–379); Григорий Нисский (335–394). Иоанн Златоуст (344/354–407): экзегетическая гомилетика и ее влияние на святоотеческое богословие. Августин (354–430): идея теократии. Corpus Areopagiticum (Псевдо-Дионисий Ареопагит) (V–VI): апофатический путь богопознания. Максим Исповедник (579/580–662): учение о Божественной Любви. Иоанн Дамаскин (673/676–777): опыт богословской системы. Иоанн Скотт Эриугена (810 – после 870): синтез восточного и западного богословия. Ансельм Кентерберийский (д'Аоста) (1033–1109) – онтологическое доказательство бытия Бога; Симеон Новый Богослов (2-я половина X – начало XI в.): концепция «умного делания». Пьер Абеляр (1079–1142): идея «университетской» (рациональной) теологии. Фома Аквинский (ок. 1224–1274): «Сумма теологии». Григорий Палама (1296–1359): учение о Божественных энергиях. Николай Кузанский (1401–1464): теология «ученого незнания». Мартин Лютер (1483–1546): спасение только верою («solo fide»). Фр. Шлейермахер (1768–1834): теология как интуиция и чувство бесконечного. Теологические школы и направления XX в.: общая характеристика.

Тема 6. Развитие богословской науки в России

Влияние византийского богословия на русскую богословскую мысль. «Теология образа» в Древней Руси (XI–XVI) Схоластическое богословие XVII – начала XIX в. «Теология откровения» А.С. Хомякова и критика им западного теологического рационализма. «Естественная теология» в духовных академиях. Духовно-опытное богословие подвижников русской православной церкви (Серафим Саровский, Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник, Оптинские старцы, Иоанн Кронштадский). Моралистический модернизм в богословии конца XIX – начала XX в. (прот. И.Л. Янышев, митр. Сергий (Страгородский), митр. Антоний (Храповицкий), М.М. Тареев). Систематизация богословского знания (В.Д. Кудрявцев (Платонов), С.М. Зарин, Н.С. Стеллецкий). Богословская мысль русского зарубежья (В.Н. Лосский, прот. Г. Флоровский, прот. С. Булгаков, прот. И. Мейендорф, архим. Киприан (Керн), архиеп. Василий (Кривошеин), архиеп. Иоанн Сан-Францисский, Антоний, митр. Сурожский (А.Б. Блум), П.Н. Евдокимов). Состояние богословской науки в России в конце XX – начале XXI вв.

Тема 7. Образовательная модель теологии в российской высшей школе

Соотношение понятий «богословие» и «теология». Особенности «университетской» теологии в сравнении с духовно-академическим богословием. Теологическое образование в университетах Западной Европы и его неприемлемость для России. Попытки введения теологии в университетах России в XVIII–XX вв. Проект университетского преподавания теологии Н.Н. Глубоковского (начало XX). Опыт преподавания отдельных богословских дисциплин (догматического богословия, нравственного богословия, церковной истории и др.) в университетах России XIX в. Необходимость создания качественно новой университетской модели преподавания теологии в современной России. Основные источники «университетской» теологии: творения отцов церкви; духовный опыт русских святых и старцев; соборное богословие А.С. Хомякова; русская религиозно-философская мысль XX в.; основы социальной концепции РПЦ; неопатристический синтез. «Университетская» теология как путь оправдания русской православной культуры.

2. Перечень примерных контрольных вопросов и заданий для самостоятельной работы

1. Каковы основные причины введения теологии в систему высшего профессионального образования в России?
2. В чем цель и задачи подготовки бакалавра-теолога?
3. В чем заключается своеобразие образовательной программы подготовки бакалавров теологии в российской высшей школе?
4. Каковы основные области профессиональной деятельности будущих бакалавров-теологов?
5. С какими смежными профессиями может пересекаться деятельность специалистов в области теологии?
6. Как взаимосвязаны духовно-академическое (богословское) образование и подготовка бакалавров и магистров теологии в государственных высших учебных заведениях?
7. Должен ли быть студент теолог непременно верующим человеком?
8. Должны ли быть преподаватели теологии в высшей школе людьми верующими?

9. Могут ли влиять характер и образ жизни учащихся духовных семинарий (академий) и студентов вузов на качество и уровень изучения теологии (богословия)?

10. Чем обусловлен выбор термина «Теология» (а не «Богословие») для обозначения соответствующего направления и специальности в российской высшей школе?

11. Каковы основные особенности теологического образования на Западе?

12. Почему теологическое образование в университетах Запада в целом неприемлемо для России?

13. Какова роль Русской православной церкви в деле становления и развития теологического образования?

14. Какую роль должна сыграть «университетская» теология в возрождении православной культуры?

15. В чем состоит призвание теолога в современном мире?

3. Примерная тематика рефератов, курсовых работ

1. Смысловые значения термина «теология» в истории культуры.
2. Понятие и смысл откровения.
3. Откровение и чудо. Чудо в Ветхом и Новом Завете.
4. Откровение и экстаз. Экстатический путь Богопознания в христианстве.
5. Понятие «мистического богословия» в Восточной церкви.
6. Система теологии Иоанна Дамаскина и «Сумма теологии» Фомы Аквинского: опыт сравнительного анализа формы.
7. Идея обожения в творениях отцов церкви.
8. Блаженный Августин как философ веры.
9. Учение о Божественной Любви в творениях Максима Исповедника.
10. Критика А.С. Хомяковым западного теологического рационализма.
11. Духовно-опытный характер православного богословия.
12. Богословская мысль русского зарубежья.
13. История духовного образования в России.
14. Русская религиозная философия XX в. как один из источников «университетской» теологии.
15. Понятие православной культуры и ее место в духовном возрождении России.

4. Примерный перечень вопросов к зачету (экзамену) по всему курсу

1. Понятие и предмет теологии.
2. Исторические типы теологии.
3. Методы теологического знания.
4. Место теологии в системе наук.
5. Связь теологии с другими науками.
6. Теология откровения и ее виды.
7. Понятие и смысл откровения.
8. Разум и вера: их соотношение в истории культуры.
9. Теология и религиозная философия: сходство и различие.
10. Христианство как вид теологии откровения.
11. Специфика христианского Богооткровения.
12. Теология христианских конфессий (основные особенности).
13. Соотношение понятий «христианство», «христианское учительство», «христианская теология».

14. Теология как ветвь христианского учительства.
15. Источники христианской теологии.
16. Историческое становление христианской теологии.
17. Основные периоды развития христианской теологии.
18. Теология отцов и учителей церкви (основные имена и идеи).
19. Теология периода схоластики (основные имена и идеи).
20. Особенности развития западного и восточного направлений христианской теологии.
21. Основные периоды развития богословской мысли в России: общая характеристика.
22. Основные черты православно-христианского богословствования.
23. Понятие систематической теологии.
24. Структура теологических дисциплин.
25. Фундаментальные и прикладные разделы теологии.
26. Особенности «университетской» теологии в сравнении с духовно-академическим богословием.
27. Основные источники «университетской» теологии.
28. Цель и задачи изучения теологии в высшей школе.
29. Теология как призвание и как профессия.
30. «Университетская» теология как один из источников возрождения духовной культуры в России.

III. Распределение часов курса по темам и видам работ

№ п/п	Наименование тем и разделов	Всего (часов)	Аудиторные занятия (часы)		Самостоятельная работа (часы)
			Лекции	Семинары	
1	Задачи изучения теологии в системе высшего профессионального образования	8	2	2	4
2	Понятие и предмет теологии	8	2	2	4
3	Методы теологического знания. Пути Богопознания	8	2	2	4
4	Структура теологических дисциплин	8	2	2	4
5	Вклад выдающихся богословов в развитие христианской теологии	14	4	2	8
6	Развитие богословской науки в России	14	4	4	6
7	Образовательная модель теологии в российской высшей школе	8	2	2	4
	Итого	68	18	16	34

IV. Список рекомендуемой литературы

Справочно-энциклопедическая литература

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя. 13–16 августа 2000 г.). М., 2000.

2. Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 1–2.

3. Православная энциклопедия. РПЦ (Русская Православная Церковь). М., 2000.

4. Словарь библейского богословия. Киев, Москва, 1998.

5. Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993–1995. Т. 1–3.

Учебная и монографическая литература

Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Пути христианской жизни. М., 1998.

Барт К. Очерк догматики. СПб., 2000.

Беляев А.Д. Любовь Божественная: опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной. М., 1880.

Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М., 1998.

Булгаков Сергий, протоиерей. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991.

Глубоковский Н.Н. По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном Комитете при Святейшем Синоде. СПб., 1907.

Глубоковский Н.Н. Православие по его существу. СПб., 1914.

Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928 (переиздано: М., 1992).

Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907 (переиздано: М., 1996). Т. 1. Кн. 1–2.

Иларион (Алфеев), епископ. Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999.

Иоанн (Экономцев), игумен. Православие как первооснова и оправдание русской культуры. М., 1998.

Иоанн (Экономцев), игумен. Православное образование в России: традиции и развитие, уроки и перспективы. М., 1999.

Карсавин Л.П. Святые отцы и учители Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994.

Киприан (Керн), архимандрит. Литургика: гимнография и эортология. М., 1999.

Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000.

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

Макарий (Булгаков), митрополит. Введение в православное богословие. М., 1994.

Макарий (Булгаков), митрополит. Православное догматическое богословие. СПб., 1895. Т. 1–2.

Малиновский Н.П., протоиерей. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1910. Т. 1–4.

Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.

Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2000.

Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Православие в современном мире. М., 1997.

Михаил (Грибановский), епископ. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.

Новоселов М.А. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантстве. М., 2003.

О'Коллинз Дж. Фундаментальная теология. СПб., 1993.

Пономарев П.П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века с введением истории подвижничества вообще и христианского в частности до III века включительно. Казань, 1899.

Пономарев П.П. Идея спасения как основной принцип христианского вероучения. Казань, 1911.

Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909.

Райри Чарльз. Основы богословия. М., 2001.

Светлов П.Я. «Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках (248–1906 годы)». Киев, 1907.

Сидонский Ф.Ф., протоиерей. Генетическое введение в православное богословие. СПб., 1877.

Сильвестр (Малеванский), епископ. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов), Киев, 1878–1891. Т. 1–5.

Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов в связи с философскими учениями времени. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. Тринитарный вопрос.

Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1, 2. М.; СПб., 2000.

Филарет (Гумилевский), архиепископ. Православно-догматическое богословие. СПб., 1882. Ч. 1–2.

Филарет, митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Богословие добрососедства. Киев, 2002.

Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. Киев, 2000.

Флоренский П.А., священник. Догматизм и догматика // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1.

Флоренский П.А., священник. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М., 1914.

Флоровский Г.В., протоиерей. Восточные отцы IV века. М., 1992.

Флоровский Г.В., протоиерей. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992.

Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1983.

Хомяков А.С. Труды по богословию // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.

Шмеман Александр, протоиерей. Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. Клин, 2001.

Шмеман Александр, протоиерей. Литургия и жизнь. М., 2002.

Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992.

Принятые сокращения

аб. – аббат
Ап. – Апокалипсис
ап. – апостол
архиеп. – архиепископ
архим. – архимандрит
бл. – блаженный
греч. – греческий
Деян. – Деяния апостолов
еп. – епископ
Ин. – Евангелие от Иоанна
I Кор. – Первое послание к коринфянам
Лк. – Евангелие от Луки
митр. – митрополит
Мк. – Евангелие от Марка
Мтф. – Евангелие от Матфея
о. – отец
Откр. – Откровение святого Иоанна Богослова
прот. – протоиерей
Рим. – послание к римлянам
св. – святой
I Тим. – Первое послание к Тимофею

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

Введение
Университетская теология в современной России: перспективы развития 7
1. Теология или богословие? 8
2. Светская или университетская теология? 9
3. Православно-христианская основа университетской теологии 10
4. Рациональное обоснование веры 11
5. Искушение рационализмом 12
6. Теология «цельного духа» 13

Литература 14

Глава 1
Естественная теология (умозрительное богословие) 15
1. Понятие естественной теологии 16
2. Происхождение и сущность религии 17
3. Понятие Бога 20
4. Многообразие религий и принципы их типологии 23
5. Доказательства бытия Бога 27
6. Смысл религиозного скептицизма и атеизма 32
7. Бог и мировое зло: проблема теодицеи 35

Литература 38

Глава 2
Теология откровения 40
1. Общее понятие теологии откровения 40
2. Теология догмата 42
3. Теология откровения А.С. Хомякова 46
4. Теология Богочеловечества (Халкидонский догмат в этико-антропологической перспективе) 59
5. Христианская теология смерти (Смерть как богочеловеческое таинство) 71

6. Теология воскресения (опыт догматического комментария к Великой Дивеевской тайне преподобного Серафима Саровского) 76
Литература 83

Глава 3
Теология морали. Русская этика: в поисках абсолютного добра 85
1. Теология и христианская этика 85
2. Религиозный смысл русской этики 89
3. Нравоучение средневековой Руси (XI–XVII вв.) 92
4. Секуляризация этической мысли 101
5. Христианская этика и нравственное богословие 118
6. Религиозно-метафизическое возрождение этики 125
7. Религиозная этика XX в. 140
Литература 179

Глава 4
Теология и философия: современный диалог 181
1. Православие и русская философия 182
2. Теологумен софийности в русской религиозной философии 190
3. Христианство и пол. Философия «третьего пола» В.В. Розанова 198
4. Метафоры непонимания: Л.Н. Толстой и Русская церковь в современном мире 204
5. Философия «оцерковления мира» Л.П. Карсавина в контексте современной православной экклезиологии 207
Литература 211

Приложения 213

К главе 1
Л.Н. Толстой и М.В. Лодыженский: христианство и теософия (к публикации статьи Лодыженского «Новые враги христианства») 215
М.В. Лодыженский. Новые враги христианства 219
Л.Н. Толстой. Мысли о Боге 227

К главе 2
Опыт православно-христианского понимания мистики (к публикации писем Л.А. Тихомирова к М.В. Лодыженскому) 233
Письма к М.В. Лодыженскому 238

К главе 3
К теологии поступка (словарь ключевых терминов) 244
Аскетизм 244
Благодать 249
Мистика 251
Мудрость 253
«Познай самого себя» 257
Святость 259
Старчество 261

К главе 4
Поэтические теологемы Л.П. Карсавина
(«Венок сонетов» и «Терцины») 265

Программа дисциплины
«Введение в специальность (теологию)» 308

Принятые сокращения 316

Учебное издание

Владимир Николаевич Назаров

Введение в теологию

Учебное пособие

Редактор *Н.Я. Марголина*
Корректор *В.В. Евтюхина*
Внешнее оформление *Н.Д. Горбуновой*
Компьютерная верстка *С.С. Востриковой*

Гигиенический сертификат
77.99.02.953.Д.001977.03.02 от 21.03.02
Изд. лиц. № 066160 от 02.11.98.
Подписано в печать 26.03.2004. Формат 60×90/16.
Печать офсетная. Гарнитура Петербург. Усл.-печ. л. 20.
Тираж 3000 экз. Заказ № 2937.

УИЦ «Гардарики»
101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1.
Тел.: (095) 921-0289; факс: (095) 921-1169

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфкомбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, д. 93

ГАРДАРИКИ

Назаров Владимир Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теологии и религиоведения ТГПУ им. Л.Н. Толстого.

Автор многочисленных работ по философии, этике, теологии, среди которых: «Феноменология мудрости», «Систематическая философия», сборник «Разум сердца: мир нравственности в высказываниях и афоризмах».

«Введение в теологию» является первым в истории отечественного образования учебным пособием по университетской (или светской) теологии, введенной в систему государственного образования России в 2000 г. Структура учебного пособия в целом соответствует общим разделам и направлениям богословской науки.

Книга предназначена для теологов, культурологов, философов, историков и всех, интересующихся религиозно-философскими вопросами русской культуры.

Допущено Министерством образования Российской Федерации в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся по направлению подготовки «Теология» и специальности 020500

ВВЕДЕНИЕ В ТЕОЛОГИЮ
ГАРДАРИКИ

230
НАЗ
/1//1