

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор

свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А. Б. Алиева, *к. социол. н.*

Ю. В. Балакшина, *к. ф. н.*

Д. М. Гзгзян, *к. ф. н.*

Г. Б. Гутнер, *д. филос. н.*

А. М. Копировский, *к. пед. н.*

К. А. Мозгов

Л. Ю. Мусина

К. П. Обозный, *к. и. н.*

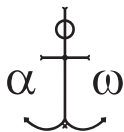
М. В. Шилкина, *к. филос. н.*

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 16 · ОСЕНЬ 2015



Москва · 2015

Содержание

Богословие

- 9 Протопр. Виталий Боровой
Булгаков и Бердяев: богословие и философия
- 36 А. П. Патракова
От секулярной антропологии безопасности
к христианской антропологии общения
- 49 В. Г. Кораблина
Антропология Оригена по трактату «О началах»

Панельная дискуссия

- 63 Г. Б. Гутнер
Секулярность, постсекулярность и русская
религиозная философия
- 83 Т. Н. Панченко
О тотальности, секулярности и постсекулярности
(размышления о статье Г. Б. Гутнера)
- 100 В. А. Шапошников
Беглые заметки о тотальности, секулярности
и русской философии
- 113 Г. Б. Гутнер
Ответ оппонентам

Table of Contents

Theology

- 9 Archpriest Vitaly Borovoy
Bulgakov and Berdyayev: Theology and Philosophy
- 36 A. P. Patrakova
Theology of Security in the XXI Century: Anthropological Aspect
- 49 V. G. Korablina
Anthropology of Origen's treatise "De Principiis"

Panel Discussion

- 63 G. B. Goutner
Secularity, Post-Secularity, and Russian Religious Philosophy
- 83 T. M. Panchenko
On the Totality, Secularism and Post-Secularism
(Reflections on the Article by G. B. Goutner)
- 100 V. A. Shaposhnikov
Cursory Notes on Totality, Secularity, and Russian Philosophy
- 113 G. B. Goutner
A Response to the Opponents

БОГОСЛОВИЕ

Протопресвитер Виталий Боровой

Булгаков и Бердяев: богословие и философия

Доклад на семинаре в Шамбези (Швейцария) в связи с празднованием 1000-летия крещения Руси

Статья подготовлена на основе рукописи доклада, который протопр. Виталий Боровой собирался прочитать на богословском семинаре в Шамбези (Швейцария) в канун празднования 1000-летия крещения Руси. В докладе рассмотрены богословские взгляды прот. Сергея Булгакова и философские идеи Н. А. Бердяева как ведущих представителей русского религиозно-философского возрождения первой половины XX века. Текст сопровождается обзором библиографии основных трудов Булгакова и Бердяева (и их исследователей). Статья представляет собой прекрасное введение в творчество рассматриваемых авторов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Бердяев, Булгаков, богословие, философия, персонализм, экзистенциализм, коммунизм, русское религиозно-философское возрождение.

1. Вводные замечания

1.1. БУЛГАКОВ

10 июня 1918 года, в светлый праздник Пятидесятницы и Сошествия Св. Духа на свв. апостолов, в храме Св. Духа Данилова монастыря в Москве (где покоится прах Хомякова и Гоголя) состоялось рукоположение в сан дьякона, потом в священника члена Высшего церковного совета, избранного Всероссийским церковным собором, профессора Московского коммерческого института по кафедре политической экономии, бывшего марксиста, а теперь убежденного христианина, богослова и философа Сергея Николаевича Булгакова, будущего знаменитого православного богослова и религиозного мыслителя. Рукополагал его, по благословению святейшего патриарха Тихона (Беллавина), настоятель

Данилова монастыря еп. Феодор (Поздеевский), последний ректор Московской духовной академии.

При его рукоположении присутствовали и молились его ближайšie друзья: свящ. Павел Флоренский, Н. А. Бердяев, кн. Е. Н. Трубецкой, М. А. Новоселов, Вяч. И. Иванов, П. Б. Струве, Г. А. Рачинский, М. О. Горшензон, Л. И. Шестов, Е. А. Аскольдов и др.

Дары Св. Духа, дух Пятидесятницы сопутствовали о. Сергию Булгакову всю его жизнь, вплоть до блаженной кончины.

Последнее (уже предсмертное) письмо о. Сергия написано к Духову дню, 26 лет спустя получения им в Даниловом монастыре благодатных даров священства и богословствования. Кончина его началась в ночь с этого Духова дня, хотя отшествие ко Господу длилось еще некоторое время — до 28 июня 1944 года.

Последние дни о. Сергия описаны пятью очевидцами, бывшими при нем в это время.

Это было в субботу 10. 6. 1944 г. <...> Было около часу дня. Лицо о. Сергия постепенно начало светлеть и озарилось таким неземным светом, что мы замерли, боясь поверить тому, что нам дано было увидеть. Ясно было, что душа о. Сергия, проходившая какие-то таинственные пути, в это мгновение приближалась к престолу Господню и была озарена светом Его Славы. Почти два часа продолжалось это дивное явление, но это мог быть миг и век — время для нас остановилось.

Мы присутствовали при таком несомненном озарении Духом Святым, при таком «реальном опыте святости», который трудно было вместить [*О последних днях*, 85].

Весьма знаменательно и символично то, что спустя 70 лет после рукоположения о. Сергия в Даниловом монастыре и через 44 года после его блаженной кончины — в этом же, но уже обновленном и возвращенном церкви Даниловом монастыре, 12 июня этого года¹, также в период после праздника Пятидесятницы и Духова дня, в воскресенье Всех святых, в земле Российской просиявших, — третий преемник святителя Тихона на престоле всероссийского патриарха, канонический предстоятель Русской церкви патриарх Московский и всея Руси Пимен, в сослужении сонма патриархов, предстоятелей или высоких представителей иерархии всей православной церкви, всей православной полноты, в окружении епископата, духовенства и верующих нашей церкви

1. Доклад написан в 1988 г. — Прим. ред.

совершит торжественную литургию в ознаменование и в свидетельство реального опыта святости бесчисленного сонма святых, в земле Российской просиявших. Будет это в том же Даниловом монастыре, откуда начался пастырский и богословский путь о. Сергия, во время Поместного собора Русской православной церкви 1988 г., каноническом правопреемнике и продолжателе поместного Московского собора 1917–1918 гг., членом и деятельным участником которого был о. Сергей.

Так замкнется круг времен в жизни о. Сергия, связанный с Даниловым монастырем.

Известный французский католический богослов и систематик Луи Буйе сравнил значение богословских трудов о. Сергия для нашего времени со значением трудов Оригена для христианского богословия начального периода истории древней церкви [Bouyer, 465].

В этом смысле его можно также сопоставить с отцом IV в. Григорием Нисским, который был «высоким ученостью всеобъемлющей» и наиболее смелым — до граней ереси — богословом и метафизиком своего времени, по выражению проф. Л. П. Карсавина [Карсавин, 181].

Тем не менее святитель Григорий Нисский признан церковью святым, а на VII Вселенском соборе он был назван «отцом отцов».

Хотя творчество о. Сергия вызывало много возражений, споров и неясностей (как в свое время и творчество Григория Нисского), для настоящего времени (в условиях нашего свидетельства о Христе в среде уже секуляризованного советского общества) знаменательна судьба о. Сергия, как бы предвосхитившая, быть может, судьбы нашего народа — от церкви к атеизму и от атеизма к церкви.

1.2. БЕРДЯЕВ

Схожей была и судьба другого нашего великого религиозного мыслителя и философа Николая Александровича Бердяева.

От марксизма к христианству и религиозной философии

Он, как я уже сказал, вместе с о. Павлом Флоренским молился в день Св. Духа за рукоположением о. Сергия в Даниловом монастыре. С тех пор имена и труды Флоренского, Булгакова и Бердяева — как бы некой богословской троицы в свете благодатных

даров Пятидесятницы 1918 года — надолго и намного определили развитие и содержание русской религиозно-философской и богословской мысли и у нас на родине, и на Западе.

При этом следует отметить, что влияние Бердяева на всю религиозно-философскую мысль Запада было и шире, и масштабнее, чем даже влияние о. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского. И Булгакова, и особенно Флоренского Запад только начинает открывать. Можно с уверенностью сказать, что по мере дальнейшего знакомства, новых переводов их значение и влияние будут возрастать и творчески оплодотворять западных богословов и философов.

И все же Бердяев является и пророком, и предтечей современных направлений христианской мысли на Западе. Его сочинения переведены более чем на 14 языков во всем мире. Его заслуженно называют «взбунтовавшимся пророком» (англ. *rebellious prophet*) [Lowrie] и «философом надежды» [Callian]. И он сам о себе свидетельствовал таким же образом:

Я... совсем не учитель жизни, а лишь искатель истины и правды, бунтарь, экзистенциальный философ... [Бердяев. *Самопознание*, 365]².

Он писал о себе в книге «Я и мир объектов»³:

Основная идея моей жизни есть идея о человеке, о его образе, о его творческой свободе и творческом предназначении [Бердяев. *Я и мир объектов*, 186]⁴.

Вместе с Николаем Федоровым⁵ и проф. В.И. Несмеловым⁶ Бердяев предвосхитил и наметил современное направление в богословии «целостности творения» (англ. *integrity of creation*), что сейчас вместе с понятием «справедливости и мира» является основным стержнем богословских изысканий и экуменических усилий в этой области (англ. *justice, peace and integrity of creation*); в современном богословии надежды и современной «антропологии в богословской перспективе»⁷.

2. Франц. пер.: “*Je ne suis qu’un chercheur de vérité et de vie en Dieu, un révolté, un philosophe existentiel*” [Berdiaev. *Essai*, 419].

3. Франц. пер.: [Berdiaev. *Solitude*].

4. Франц. пер.: “*L’idée maîtresse de ma vie est l’idée de l’homme, de son visage, de sa liberté créatrice et de sa prédestination créatrice*” [Berdiaev. *Solitude*, 207].

5. См.: [Федоров].

6. См.: [Несмелов].

7. См.: [Moltmann] и [Pannenberg].

Следуя за Федоровым и Несмеловым, Бердяев неустанно провозглашал и защищал высокое достоинство и назначение человека и человеческой творческой личности. Он был уверен, что человек по своему существу призван продолжать творение, его дело есть каким-то образом дело «восьмого дня»: «...и почил Бог в день седьмой от всех дел Своих»^{*1}; «и благословил их (т. е. человека, мужчину и женщину. — В.Б.) Бог, и сказал им Бог... и наполняйте землю, и обладайте ею»^{*2}. Итак, человек предназначен быть владыкой земли [Бердяев. *Человек и машина*, 36–37].

*1 Быт 2:2

*2 Быт 1:28

Вся философия Бердяева основана на вере в творческие силы человека, в его призвание творчески продолжать дело Божье на земле, в то, что человечество в своей истории должно творить свой путь к Царству Божьему, которое есть не только Царство Небесное, но и царство преображенной земли, преображенного космоса [Бердяев. *Человек и машина*, 37].

А вся история человечества — это призвание к продолжению дела Божьего на земле, к «соработничеству Богу»^{*3}. Потому она — история человека в «день восьмой» как продолжение «дня седьмого» (субботы), когда Бог почил от дел Своих и промыслительно вручил Свое творение человеку. И потому Бердяева с его философией человеческого творчества справедливо называют «человеком восьмого дня» [Davy].

*3 1 Кор 3:9

Хотя Булгаков и Бердяев во многом разнятся и в философии, и в богословии, очень характерно то, что сам Бердяев считал наиболее близкими себе мыслителями Оригена и св. Григория Нисского, т. е. тех же гениальных мыслителей древнего христианства «великих всеобъемлющей ученостью», но также оригинальных и смелых — до граней ереси.

В одинаковой мере гениальная оригинальность и дерзновенная творческая смелость — до граней ереси — Оригена и Григория Нисского, Бердяева и Булгакова хотя и вызывали противление, недоумение и недопонимание у современников и в традиционном церковном самосознании, но все же очень благотворно повлияли на дальнейшее развитие религиозно-философской и богословской мысли в церкви и обогатили современное богословие новыми идеями и прозрениями для будущего.

2. Исторические судьбы Булгакова и Бердяева (диаспора и творческое возвращение на Родину)

Исторические судьбы и творчество Булгакова и Бердяева неразрывно связаны с судьбами их народа и их церкви.

«Я всегда был подлинно русским»: эту исповедь, адресованную Достоевским Майкову, Бердяев и Булгаков могли всегда относить к себе.

Они любили свою Родину самозабвенно и нежно, так как они любили свободу.

«В России уже земля дает свободу», — скажет Бердяев в своей статье «Русская религиозная идея» (в сб. «Проблемы русского религиозного сознания», Берлин, 1924, во франц. пер.: *“L’Idée religieuse russe” — dans “L’âme Russe” — “En Russie la terre donne la liberté”* (Cahiers de la nouvelle journée, 1928, № 8).

Булгаков говорит о себе в своих «Автобиографических заметках»: «Родина есть священная тайна каждого человека, так же как и его рождение...» [Булгаков. Заметки, 1]. «Родина — святыня для всякого и как таковая она всегда дорога и прекрасна. И моя Родина есть прекрасный дар Божий, благословение и напутствие на всю жизнь...» [Булгаков. Заметки, 23]. «Вместе с Церковью я воспринял в душу и народ русский... как свое собственное существо, одно со мною» [Булгаков. Заметки, 14].

Почвенно оба тесно связанные с Россией и русским народом, жившие почти что в одно и то же самое историческое время (Булгаков — 1871–1944, Бердяев — 1874–1948), оба они прошли типичный кризис русского юношества того времени — кризис веры и поворот к атеизму и революционному марксизму. Это был типичный путь для русского интеллигента и интеллектуала начала XX века.

Один (Бердяев) — литератор, философ и профессор Московского университета (правда, кратковременно, в 1920 г.); другой (Булгаков) — профессор политической экономии Московского университета, потом Московского коммерческого института; оба бывшие марксисты, пришедшие к христианству и вере, оба не принявшие Октябрьскую революцию, были высланы из страны (Бердяев в 1922 г., Булгаков — в 1923 г.). Оба прожили всю остальную жизнь вдали от Родины — в изгнании, среди русской диаспоры в Париже.

Зинаида Гиппиус и Дмитрий Мережковский, тоже высланные из страны (с группой других ученых, писателей, философов

и богословов), определили эту высылку так: «Мы не в изгнании, мы — в послании». В самом деле, эти ученые, мыслители, философы и богословы не только познакомили весь христианский и культурный Запад с сокровищами русской культуры и литературы и религиозно-философской мысли, но и продолжали на Западе (в православной диаспоре) развивать лучшие традиции и достижения русского культурного и духовного Ренессанса, расцвет которого пришелся на начало XX века.

О смысле этого «послания» хорошо сказано у Бердяева в его книге «Самопознание». Он вспоминает:

...У меня было одно светлое впечатление от Православной церкви перед самой моей высылкой из советской России. Это моя встреча с о. Алексеем Мечевым. Он был из белого духовенства, но почитался старцем [Бердяев. *Самопознание*, 204].

(Кто знает, что значил тогда в Москве о. Алексей Мечев, тот поймет рассказ Бердяева.)

Бердяев свидетельствовал, что после свидания с о. Алексеем он вернулся потрясенный:

Когда я вошел в комнату о. Алексея... Мечев встал мне навстречу, весь в белом, и мне показалось, что все его существо пронизано лучами света. Я сказал ему, как мучительна для меня разлука с родиной. «Вы должны ехать, — ответил мне о. Алексей. — Ваше слово должен услышать Запад» [Бердяев. *Самопознание*, 221].

И слово Бердяева и Булгакова услышал не только Запад, но и весь мир. Это было слово подлинного русского и православного послания.

В Европе вся жизнь и деятельность Булгакова и Бердяева была связана со Свято-Сергиевским богословским институтом, с Русским студенческим христианским движением, с издательством YMCA-Press и с журналом «Путь».

В Париже были написаны и выходили основные их труды и статьи: о. Сергей Булгаков был ректором института и профессором по кафедре догматики, а Н. А. Бердяев — редактором «Пути», где и напечатаны большинство его и Булгакова богословских и религиозно-философских статей. Там же, в Париже, пришла к ним всемирная известность и всеобщее признание. Бердяеву Кембриджским (*Cambridge*) университетом присуж-

дено самое высокое научное отличие, возможное в Англии, — степень доктора *Honoris Causa* (1948). Из русских такой чести удостоивались лишь Тургенев — до Бердяева и Ахматова — после него.

Отец Сергей стал автором знаменитой «Большой» и «Малой трилогий» и многих других, не менее важных богословских и философских трудов и статей, принесших ему всемирную известность, хотя и вызвавших известные возражения. Труды эти прочно и заслуженно вошли в сокровищницу православного богословия и богословских теологуменов.

Сбылось пророческое видение о. Алексея Мечева, как у пророка Исаии *1: «Кого Мне послать и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня». Это «послание», рожденное в диаспоре, уже начало постепенно возвращаться на Родину и обогащать многих жаждущих «слова».

Будет время, когда это «послание» полностью или в основной своей части вернется в Россию.

Уже теперь в газете «Московские новости» (№ 14 от 3 апреля 1988 г.) опубликована статья с требованием издать в нашей стране для пользования всех избранные сочинения Вл. Соловьева, Бердяева, Булгакова, Евгения и Сергея Трубецких, Николая Лосского, Эрнеста Радлова, Ивана Ильина и др. В статье размещены фотографии Булгакова, Трубецкого и Бердяева. В ней говорится, что список можно продолжить.

Можно сказать, что для о. Сергия Булгакова круг судеб, начавшийся с его рукоположения в дни Св. Пятидесятницы 1918 г. в древнем Даниловом монастыре, через 70 лет после хиротонии (и через 40 лет после кончины) замкнется 12 июня 1988 г. в возрожденном Даниловом монастыре — тоже в дни Пятидесятницы и Всех святых, в земле российской просиявших, — торжественным богослужением Поместного собора Русской православной церкви в рамках празднования 1000-летия крещения Руси. Так и для Бердяева пророческая «отправка» его о. Алексеем Мечевым на Запад для «слова» может скоро завершиться возвращением этого обогащенного новым посланием «слова» на Родину. Конечно, с учетом предосторожностей, о которых говорится в упомянутой выше статье, «слово» может вернуться пока что только лишь в избранном, выборочном виде, с соответствующими критическими примечаниями и хорошим в идеологическом смысле «марксистским» вступительным введением. Но мы знаем, что тот Дух, которому служил всю свою жизнь Бердяев, по слову Божьему,

*1 Ис 6:6

«веет, где хочет»^{*1} и этот «Дух Истины наставит (читателей Бердяева! — В. Б.) на всякую истину»^{*2}.

*1 Ин 3:8

*2 Ин 16:13

Такова дивная историческая судьба Булгакова и Бердяева: от церкви — к атеизму и марксизму, от марксизма — к вере и церкви, из России — в диаспору на Запад с «посланием», и с Запада опять на Родину — с новым «посланием».

3. Основные труды Булгакова и Бердяева и их общая характеристика

Булгаков и Бердяев, выполняя свое жизненное «послание», очень много писали, перечень их трудов необычайно богатый. Библиография всего написанного Бердяевым, изданная в 1978 г. [Клеппина], обнимает собою 483 позиции (всего написанного и напечатанного, кроме, конечно, его рукописного архива, еще не изданного и не разобранныго⁸).

Подобной же библиографии и всех трудов и всего написанного Булгаковым еще не существует (насколько мне известно)⁹, но перечисление его трудов в двух капитальных томах Л. А. Зандера «Бог и Мир : Миросозерцание отца Сергия Булгакова» (Т. 1. Париж, 1948. 479 с.; Т. 2. Париж, 1948. 386 с.) включает в себе сотни позиций всего написанного и изданного (включая не напечатанные еще проповеди, слова и поучения).

Дополнительные материалы из не изданных еще трудов Булгакова печатались также в «Вестнике РХД», например, в № III–IV (101–102) за 1971 г.: «Трагедия философии» (С. 87–104); «Центральная проблема софиологии» (С. 104–108); «Мариология в Четвертом Евангелии (7-я глава “Богословия Иоанна Богослова”» (С. 109–114); некоторые проповеди (С. 115–126); статья в связи с известием о смерти Флоренского (С. 126–137) и др.

При изучении богатого богословского и религиозно-философского наследия Булгакова и Бердяева следует иметь в виду следующее (помимо, конечно, различия в содержании и направлении).

Булгаков — больше систематик. Его труды представляют собою своеобразную *Summa Theologiae*.

Бердяев — экзистенциальный религиозно-философский мыслитель, писавший о многих вопросах, волновавших или увлекав-

8. На тот момент. — Прим. ред.

9. По состоянию на конец 2015 г. последней является библиография, подготовленная Регулой Цвален и Ксенией Бабковой из Фрибургского

университета (Швейцария). См.: URL: http://fns.unifr.ch/sergij-bulgakov/assets/files/Bibliographie_ganz_201512.pdf (дата обращения: 31.12.2015). — Прим. ред.

ших его, и откликнувшийся на многие проблемы религиозной, философской и общественной жизни современного человечества.

Об этих вопросах он писал исходя из уже сложившихся у него общих убеждений и системы мышления, но всякий раз трактуя тему экзистенциально и корректируя свои отрывочные утверждения под влиянием внутренней логики данной проблемы и процесса ее развития перед лицом действительности. Это была его религиозная философия в становлении, некоторое подобие того метода, который известен под условным названием "*Process Theology*". Однако это отнюдь не означает, что Бердяев был своего рода гениальным религиозно-философским публицистом, реагирующим только на происходящее или на непосредственно его окружающее.

Он был цельным и глубоким религиозным мыслителем и философом-богословом.

За всеми многочисленными его писаниями стояла стройная система религиозно-философских убеждений, идей и идеалов, за которые он боролся всю жизнь и остался им верным до самой смерти.

Так что если говорить о религиозно-философской системе Бердяева, то она существует и даже очень отчетливо проступает во всех его трудах, но изложить ее цельно и системно можно только изучив и систематизировав все богатство и разнообразие его письменного и жизненного наследства.

3.1. ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

а) *Исследования экономических вопросов*

- «О рынках в капиталистическом производстве».
 - «Капитализм и земледелие».
- Статьи об основных понятиях политической экономии:
- «От марксизма к идеализму» (1903).
 - «Философия хозяйства» (ч. 1: «Мир как хозяйство». М., 1912) (это его докторская диссертация. — В. Б.).

В первых своих книгах по экономическим вопросам Булгаков является еще правоверным марксистом. В сборнике «От марксизма к идеализму» намечается разрыв с марксизмом. А в главной книге этой группы («Философия хозяйства») уже намечен переход к философии (на примере философии мира как хозяйства).

б) *Книги по философии — в разных ее проблемах и областях*

- «Свет невечерний» (М., 1917).

Это уже изложение системы его философствования (подзаголовков книги — «Созерцания и умозрения»). Книга состоит из введения и трех отделов.

Введение — природа религиозного сознания.

Отдел 1 — Божественное Ничто. Это диалектика — апофатическое и катафатическое в идее Божества.

Отдел 2 — Мир (тварность мира, время и вечность, материя и тело, природа зла).

Отдел 3 — Человек (образ Божий и подобие Божье в человеке, грехопадение. Ветхий Завет и язычество; Новый Адам — воплощение и спасение падшего человека). Человеческая история, хозяйство, искусство, власть, общественность и церковность, конец истории и свершение.

- «Два Града» (М., 1911) — исследование о природе общественных идеалов.

Том 1 — о религии человекобожия у Фейербаха; Карл Маркс как религиозный тип; христианство и социальный вопрос; о первохристианстве и др.

Том 2 — Первохристианство и новейший социализм; апокалиптика и социализм; религия человекобожия и русской интеллигенции; философские характеристики; размышления о национальности; церковь и культура.

- «Тихие думы» (М., 1918) — сборник статей на философско-литературные темы (о Соловьеве, о Моцарте и т. п.). Там же статьи (под общим заголовком «Современное арианство») с резкой критикой современного автору немецкого протестантского богословия: «Профессорская религия»; «Кризис христианства в современном протестантизме»; «Hat Jesus gelebt?»; «Христианство и мифология».

- «Философия имени» — это позднейшая разработка булгаковского доклада Московскому собору 1917–1918 гг. по вопросу об имяславцах (богословском споре вокруг имени Божьего на Афоне, а потом и в России). Книга выходит далеко за пределы узкой монашеской дискуссии того времени, трактует как наиболее современные вопросы структурализма (разделы книги: «Что такое слово?»; «Речь и слово»; «К философии грамматики»; «Язык и мысль»; «“Собственное” имя»; «Имя Божье»).

В этом своем исследовании Булгаков уже в начале революции (1918 — 1920-е гг.) предвосхитил и поставил все вопросы, которые являются сейчас предметом рассуждений и споров в рамках философской лингвистики и структурализма человеческой мысли и логики.

- «Трагедия философии» (о преодолении критического идеализма), написанная в 1920–1921 гг., при жизни автора осталась неизданной. 1-я глава ее напечатана теперь в 1971 г. в «Вестнике РХД».

в) Богословские труды

Первая догматическая трилогия («малая»):

- «Купина Неопалимая» (1927) — о почитании Божьей Матери.
- «Лестница Иакова» (1929) — об ангелах.
- «Друг Жениха» (1927) — об Иоанне Крестителе (Предтече).

Вторая догматическая трилогия («большая»):

- «Агнец Божий» (1933) — о Богочеловечестве, ч. 1.
- «Утешитель» (1936) — о Богочеловечестве, ч. 2.
- «Невеста Агнца» (1945) — о Богочеловечестве, ч. 3.

«Агнец Божий» весь посвящен проблемам христологии. Это синтез всех предшествующих богословско-философских работ о. Сергия. Данный труд — как бы вершина его творчества, где всеобъемлющий синтез осуществляется в формах христологической проблематики и поэтому оказывается непосредственно связанным с историей христологических учений. Исходом христологической темы является эсхатология, с раскрытием внутреннего содержания истории как совершающемся в ней воцарении Христа.

«Утешитель» — это синтез пневматологии о. Сергия, вытекающий из христологии. Его предваряет солидная и очень скрупулезная историко-критическая часть (введение и главы 1–2, почти половина всей книги), где излагается библейское и святоотеческое учение о Св. Духе (особенно вопрос об исхождении Св. Духа; вся 2-я глава посвящена патристическому периоду учения и контроверз о Св. Духе).

В главах 3-й (О Духе Божьем и Духе Святом), 4-й (Двоица Слова и Духа) и 5-й (Откровение Св. Духа) дается сама система пневматологии в понимании о. Сергия.

Здесь же решается вопрос о продолжающейся Пятидесятнице. Согласно о. Сергию, большинство современных движений, претендующих быть «религиями духа» и чающих откровения «Третьего

Завета», являются типичными «ересями о Св. Духе». Неправильна уже сама постановка вопроса, к чему — к прошлому или будущему — относятся слова пророчества о дне, когда Господь «излиет от Духа Своего на всякую плоть» *¹. Исполнением этого пророчества и была Св. Пятидесятница. То, что свершилось в Пятидесятницу, есть сошествие в мир не только Духа Божьего в Его Дарах, но Самого Ипостасного Духа Святого, аналогичное с сошествием с неба Логоса для воплощения [Булгаков. *Утешитель*, 304].

*¹ Иоиль 2:28

Это событие имеет для себя начало, но не имеет конца. Утешитель послан — «да пребудет с нами вовек» *², и это вечное пребывание есть продолжающаяся Пятидесятница, «себя никогда не исчерпывающая» [Булгаков. *Утешитель*, 313].

*² Ин 14:16

Заканчивается том трактатом об «Отце», который как бы замыкает цикл триадологических исследований — и апофатику «Света Невечернего», и катафатическое учение о Боге как Троице.

Третий том Большой трилогии о Богочеловечестве — это «Невеста Агнца». Тема этого труда есть учение о Церкви — экклезиология, понятая во всей ее широте и глубине. Она необходимо включает в себя и эсхатологию, содержащую ее наиболее обобщающие и последние истины [Булгаков. *Невеста*, 15].

Экклезиология, которая является вторым центральным отделом книги, предваряется, как это уже стало обычным для о. Сергия со времени «Света Невечернего», большим первым отделом — Творец и Творение (сотворение из ничего, тварная свобода, зло, Бог и тварная свобода, проблема предопределения и синергизма).

Сама экклезиология включает в себя не только учение о Церкви (существо Церкви; экскурс о спасении; Церковь как иерархическая организация; границы сакраментализма и благодать), но и главы об истории, смерти, загробном состоянии.

Отдел третий об эсхатологии трактует о парусии, преображении мира, всеобщем воскресении, суде и разделении, о вечности блаженства и мук, о граде Божьем.

В качестве *Addenda* дается трактовка вопроса о теодицее, об искуплении и апокатастасисе. Далее подробно рассматривается учение блж. Августина о свободе и предопределении (*лат. Predestinatio*).

В своей экклезиологии о. Сергий был не только систематиком и выразителем православной святоотеческой экклезиологической мысли, но и исследователем, пролагавшем пути к современной экклезиологии экуменического времени.

Церковь, будучи внешним фактом, одновременно есть и предмет веры, которая есть «наличность ожидаемого и очевидность невидимого»^{*1}.

*1 Евр 2:1

Церковь есть тайна (таинство всех таинств). Она — объективный факт, но она же есть невидимая мистическая жизнь.

Исчерпывающего и удовлетворительного определения Церкви быть не может (ибо Церковь есть жизнь), а жизнь неопределима, хотя может быть описываема и определяема.

С другой стороны, «Церковь есть полнота», πληρωμα («Наполняющего все во всем»^{*2}).

*2 См.: Еф 1:23

Церковь как Тело Христово включает в себя мысль о живом многоединстве; последнее раскрывается с одной стороны как единство (многих членов в одном теле), а с другой стороны как множество (различающихся друг от друга, хотя и объединенных между собой многих членов), и потому Церковь едина. Подробно разбирается вопрос о невидимом единстве в видимом множестве, об *Ecclesia extra ecclesiam* — *extra muros*¹⁰, о принципиальном решении экуменической проблемы и о принципиальной возможности экуменического общения. Много мыслей об этом содержится в изданных по-английски статьях о. Сергия:

- One Holy Catholic and Apostolic Church // The Journal of the Fellowship. 1931, June. N 12. P. 17–31.
- Orthodoxy in its Relation to Non-Orthodoxy // The American Church monthly. 1936, October. Vol. XL. N 4. P. 251–263.
- Spiritual Intercommunion // Sobornost. 1936, December. N 4. P. 37.
- The Church Universal // The Journal of the Fellowship of st. Alban and st. Sergius. 1934, September. N 25. P. 10–15.
- “By Jacob’s Well” : John, 4:23 // The Journal of the Fellowship of st. Alban and st. Sergius. 1933, December. N 22. P. 7–17.
- The Hierarchy (The Ministry) and the Sacrament // The Ministry and the Sacrament : Report of the Theological Commission appointed by the Continuation Committee of the Faith and Order Movement under the Chairmanship of Rt. A. C. Headlam, Bishop of Gloucester. London : SCM Press, 1937. P. 95–123.
- The Problem of the Church in the Modern Russian Theology // Theology. 1931. N 133. P. 63–69; N 134. P. 9–14.
- The Orthodox Church. London : The Central Press, 1935. 224 p.

10. «Церковь вне церкви», «вне границ» (лат.). — Прим. ред.

Я специально привел здесь библиографические указания английских статей о. Сергия, основные мысли и идеи которых заключаются или исходят из «Невесты Агнца» (т. е. его экклезиологии). Существует хороший французский перевод «Невесты Агнца»: *L'Épouse de l'Agneau / Par C. Andronikof. Lausanne : L'Age d'Homme, 1984. 473 p. (Collection Sophia. Pensée et religion).*

Для правильного понимания экклезиологии о. Сергия очень важны также его «Очерки учения о Церкви»¹¹.

«Очерки учения о Церкви»¹² переведены К. Андронниковым на французский¹³ и изданы вместе со сборником статей о. Сергия по софиологии¹⁴.

Кроме многочисленных статей в «Пути», а также рассеянных в других периодических изданиях у нас (до 1918 г.) и на Западе (до 1944 г.), для богословия и религиозной философии о. Сергия важны еще и следующие его исследования:

- «Апокалипсис Иоанна». Париж, 1948. 352 с.
- «Св. Петр и Иоанн. Два Первоапостола». Париж, 1926. 91 с.
- «Икона и Иконопочитание». Париж, 1931. 166 с.
- «О чудесах евангельских». Париж, 1938. 98 с.

Уже посмертно — книга о. Сергия «Православие» (Православие : Очерки учения православной церкви / С предисловием Л. Зандера. Париж : YMCA-press, 1964. 403 с; Хороший французский перевод: *L'Orthodoxie / Par C. Andronikof. Lausanne, 1980. 215 p.*)

Существует хороший французский перевод «Агнца Божьего»: *Du Verbe incarné / Par. C. Andronnikof. Lausanne, 1982. 377 p.* (первое, старое издание этого французского перевода — ed. Aubier. Paris, 1943. 301 p.)

«Утешитель» тоже переведен К. Андронниковым на французский: *Le Paraclet / Ed. Aubier. Paris, 1946. 376 p.*

Готовится (возможно, уже вышло)¹⁵ новое лучшее издание перевода «Le Paraclet» (ed., par. C. Andronnikof. Lausanne : L'Age d'Homme).

Существует английское издание «Православия»: *The Orthodox Church. Florida, 1935. 220 p.*

11. Опубликованы в журнале «Путь». — Прим. ред. См.: [1925. № 1. Сентябрь. С. 53–78; 1926. № 2. Январь. С. 47–58; 1926. № 4. Июнь-июль. С. 3–20; 1929. № 15. Февраль. С. 39–80. (О Ватиканском догмате); 1928. № 16. Май. С. 19–48. (О Ватиканском догмате (продолжение))].

12. См.: Путь. 1925. № 1. Сентябрь; 1926. № 2. Январь.

13. См.: *Le Messager Orthodoxe*. 1983. № 93–94.

14. См.: *La Sagesse de Dieu. Lausanne : L'Age d'Homme, 1983. 96 p.*

15. Книга вышла в 1996 г. — Прим. ред.

Издана также английская антология отдельных статей о. Сергия: *A Boulgakov Anthology* / Ed. by N. Zernov and J. Pain. Philadelphia, 1976.

Это переиздание первой антологии, вышедшей в Англии (SPC Press, 1976. 191 p.)

Статья «О Ватиканском догмате» из № 15 и 16 «Пути» также переведена на английский (St. Tikhon Press, South Canaan, 1959. 91 p.)

Экклезиология о. Сергия изложена довольно полно, но с тенденциозным искажением в духе «У стен Херсонеса» в книге католического богослова: P. Stanislaw Swiewkosz, S. J. *L'Eglise Visible selon Serge Boulgakov*. Roma, 1980. 239 p. (*Orientalia Christiana Analecta*; 211).

Пневматологии о. Сергия посвящен труд реформаторского богослова: Charles Lee Graves. *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Boulgakov*. Geneva, 1972.

На этом я закончу обзор важнейших трудов о. Сергия Булгакова с характеристикой основных их направлений.

3.2. ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ БЕРДЯЕВА

Что касается обзора трудов Бердяева, это не под силу сделать в одном докладе. Как было отмечено, существует полная библиография всего, написанного Бердяевым (с указанием и переводов на разные языки), включающая в себя 483 позиции [*Клепичина*].

Главным и наиболее характерным трудом Бердяева следует признать его книгу «Самопознание (Опыт философской автобиографии)» [*Бердяев. Самопознание*]. Недавно вышло второе издание этой книги, дополненное и улучшенное.

Сам Бердяев считал важнейшими своими трудами следующие:

- Смысл творчества. М., 1916. 358 с. (есть уже второе издание: Париж : YMCA-Press, 1985. 444 с. (в качестве второго тома предполагаемого полного собрания сочинений Бердяева)).
- Смысл истории : Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923. 270 с.
- Философия свободы. Москва, 1911. 281 с.
- Новое Средневековье : Размышление о судьбе России и Европы. Берлин, 1924. 245 с.
- Философия свободного духа : Проблематика и апология христианства : В 2 ч. Париж, 1927–1928.

- О назначении человека : Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. 320 с.
- Русская идея : Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в. Париж, 1946. 259 с.
- Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. 159 с.
- Христианство и классовая борьба. Париж, 1931. 142 с.
- О рабстве и свободе человека : Опыт персоналистической философии. Париж, 1939. 224 с. (2 изд.: 1972).
- Царство Духа и Царство Кесаря. Париж, 1951. 165 с.
- Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. 247 с.
- Дух и Реальность : Основы богочеловеческой духовности. Париж, 1937. 175 с.

Еще Бердяев написал глубокие религиозно-философские монографии: о Достоевском¹⁶, о Хомякове¹⁷, о К. Леонтьеве¹⁸ и эссе «Христианство и антисемитизм» (о религиозной судьбе еврейского народа)¹⁹. Перу Бердяева принадлежат еще многие сочинения и сборники статей, вышедшие до революции (напр.: Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. 235 с.; Кризис русской интеллигенции (статьи по общественной и религиозной психологии). СПб., 1907–1909. 304 с. и др.)

В «Пути» и других периодических и повременных изданиях на Западе опубликованы многочисленные статьи по разным вопросам философии, богословия и современности, и значение их для понимания системы Бердяева в целом велико. Однако они трудно доступны (кроме «Пути») ввиду своей разбросанности.

Большинство книг Бердяева и его важнейшие статьи существуют во многих переводах (англ., франц., нем. и др.). Было бы в высшей степени полезным для богословия и философии настоящего времени, если кроме намеченного уже издания в Париже (в издательстве YMCA-Press) полного собрания сочинений можно было бы воссоединить разбросанные и потому недоступные многим его статьи в один или несколько сборников. Тогда система Бердяева предстала бы в целом для ознакомления, анализа и дальнейшей разработки.

16. Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского. Прага : YMCA-Press, 1923. 238 с.

17. Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М. : Путь, 1912. 256 с.

18. Бердяев Н. Константин Леонтьев. Париж : YMCA-Press, 1926. 269 с.

19. Бердяев Н. Христианство и антисемитизм : Религиозная судьба еврейства // Путь. Май-июнь 1938 г. № 56. С. 3–18.

3.3. ОСНОВНЫЕ ВЗГЛЯДЫ БЕРДЯЕВА

Основной лейтмотив всей системы и всего творчества Бердяева — это утверждение свободы и борьбы за достоинство и творческие силы человека как личности и как члена человеческого сообщества.

Проблема творчества — центральная для Бердяева. Он считает, что смысл и цель человеческой жизни не исчерпываются спасением. Человек призван к творчеству, к продолжению миротворения. Творчество — из ничего, из свободы. Однако в отличие от Бога человек для своего творчества нуждается в материале. Человек есть одновременно микрокосм и макрокосм. Человек двойственен, он отражает в себе высший и низший миры, которые в нем пересекаются. Человек есть природное ограниченное существо, но он есть также образ и подобие Бога, т. е. личность, которую нужно отличать от индивидуума. Личность есть категория духовно-религиозная, индивидуум же есть категория натуралистически-биологическая. Как индивидуум человек есть часть природы и общества, как личность он есть всегда целое, а не часть, он соотносится обществу, природе и Богу. Духовное начало в человеке не зависит от природы и общества и не детерминировано ими. Присущая человеку свобода есть свобода несотворенная, «примордиальная», не детерминированная ни сверху, ни снизу.

Не только Бог рождается в человеке, но и человек рождается в Боге. Ответ, который Бог ждет от человека, должен быть свободным и творческим. Христианская философия должна быть философией богочеловеческой, христологической.

Невозможно принять идею бесконечного прогресса во времени, при котором каждый человек и каждое поколение рассматривается как средство для последующего. Это означало бы признание бессмысленности истории. Смысл истории требует признания конца истории, эсхатологии. Пока же история длится, в ней неизбежна прерывность — кризисы и революции, которые свидетельствуют о неудаче всех исторических замыслов и осуществлений.

Нужно признать правду гуманизма, но в процессе секуляризации образ человека-творца, который есть образ Бога, стал разлагаться, началось самообогащение человека и отрицание Бога. Гуманизм перешел в антигуманизм.

Основной вопрос здесь — это отношение личности и общества. Для социологии личность есть лишь часть общества. Для

экзистенциальной философии (т. е. для философии Бердяева в данном случае) наоборот, общество есть часть личности, ее социальная сторона. Права и свободы человека, ограничивающие власть государства и человека, основаны на том, что человек принадлежит одновременно Царству Божьему и Царству Кесаря. В высшем типе общества качественный принцип личности и демократический, социалистический принцип справедливости и братского сотрудничества людей должны быть объединены в синтезе персоналистического социализма.

Бердяев до конца своей жизни оставался убежденным глашатаям христианского персоналистического социализма. Во имя утверждения творческой свободы личности человека над поработившим его обществом он верил и боролся за победу именно такого христианского социализма.

С этих же позиций он резко критиковал и обличал историческое христианство и церковь как общественный институт, связанный с несправедливым социальным строем (как он его называл — буржуазным и капиталистическим строем).

В резкой и смелой книге «Христианство и классовая борьба»²⁰ он с горечью отмечал, что христианство всегда с опозданием следовало за социальным и культурным прогрессом. В этом причина исторических поражений и неудач христианства в современном мире. Церковь не хотела замечать, что мир радикально менялся и изменился. Появились совершенно новые социальные взаимоотношения. Теперь церковь должна определить свое отношение к этим новым реальностям. Христиане должны решить для себя, кто прав в обострившейся современной социальной борьбе. Конечно, насилие следует осудить, с чьей бы стороны оно ни шло. Но все же необходимо решать, на чьей стороне стать. Св. Иоанн Златоуст остро реагировал на социальные проблемы своего времени. По своей социальной позиции он был очень близок к коммунизму, хотя этот его коммунизм был христианским и некапиталистической эпохи.

Будучи убежденным христианином и философски отвергая советский коммунизм, Бердяев все же — как честный философ и христианский социалист — в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» имел мужество сказать об этом так:

20. Бердяев Н. Христианство и классовая борьба. Париж : YMCA-Press, 1931. 142 с.

...В социально-экономической системе коммунизма есть большая доля правды, которая вполне может быть согласована с христианством, во всяком случае более, чем капиталистическая система, которая есть самая антихристианская. Коммунизм прав в критике капитализма. <...> Именно капиталистическая система прежде всего раздавливает личность и дегуманизирует человеческую жизнь, превращая человека в вещь и товар, и не подобает защитникам этой системы обличать коммунистов в отрицании личности и в дегуманизации человеческой жизни. Именно индустриально-капиталистическая эпоха подчинила человека власти экономики и денег, и не подобает ее адептам учить коммунистов евангельской истине, что «не о хлебе единым жив будет человек». Вопрос о хлебе для меня есть вопрос материальный, но вопрос о хлебе для моих ближних, для всех людей есть духовный, религиозный вопрос. «Не о хлебе единым жив будет человек», но также и о хлебе, и хлеб должен быть для всех. Общество должно быть организовано так, чтобы хлеб был для всех, и тогда именно духовный вопрос предстанет пред человеком во всей своей глубине. Недопустимо основывать борьбу за духовные интересы и духовное возрождение на том, что хлеб для значительной части человечества не будет обеспечен. Это цинизм, справедливо вызывающий атеистическую реакцию и отрицание духа. <...> Коммунизм есть великое поучение для христиан, часто напоминание им о Христе и Евангелии, о профетическом элементе в христианстве.

В отношении к хозяйственной жизни можно установить два противоположных принципа. Один принцип гласит: в хозяйственной жизни преследуй личный интерес, и это будет способствовать хозяйственному развитию целого, это будет выгодно для общества, нации, государства. Такова буржуазная идеология хозяйства. Другой принцип гласит: в хозяйственной жизни служи другим, обществу, целому и тогда получишь все, что тебе нужно для жизни. Второй принцип утверждает коммунизм, и в этом его правота. Совершенно ясно, что второй принцип отношения к хозяйственной жизни более соответствует христианству, чем первый. Первый принцип столь же антихристианский, как антихристианским является римское понятие о собственности [Бердяев. *Истоки и смысл, 150–151*].

Говоря такие прямые слова христианскому миру, Бердяев оставался всегда, как он сам говорил о себе, «певцом свободы»:

Я воспеваю свободу, когда моя эпоха ее ненавидит, я не люблю государства... когда эпоха обоготворяет государство, я крайний персоналист, когда эпоха коллективистична и отрицает достоинство и ценность личности, я не люблю войны и военных, когда эпоха живет пафосом войны... наконец, я исповедую эсхатологическое христианство, когда эпоха признает лишь христианство традиционно-бытовое [Бердяев. *Самопознание, 281*].

Во всем этом исповедании веры у Бердяева есть много преувеличений и противоречий в оценке своей эпохи и современности. Он всегда чувствовал себя одиноким мыслителем. Он говорит о себе: «Я остался одиноким как всегда. Меня считали левым и почти коммунистом. Но мне чужды все течения и группировки...» [Бердяев. *Самопознание*, 280]; «...я обращаюсь не к завтрашнему дню, а к векам грядущим. Понимание моих идей предполагает изменение структуры сознания» [Бердяев. *Самопознание*, 355].

Он был и остается для нас и для всего христианства человеком «восьмого дня», глашатаем свободы и творчества, проповедником необходимости людям быть «соратниками у Бога»^{*1} и продолжателями Божьего творческого дела на земле, пока Он не придет опять^{*2}.

*1 1 Кор 3:9

*2 Ин 14:3;
Откр 2:25

Бердяев был пророком и предвозвестником христианства не «Третьего Завета», как думали многие из людей «нового религиозного сознания» начала XX в., а христианства в творческом ожидании и подготовке к эсхатологическому суду над историей, к парусии, когда явится полнота Царствия Божьего и «будет Бог всё во всем»^{*3}.

*3 1 Кор 15:28

В этом творчески свободном и эсхатологическом плане он и воспринимал сущность, призвание и перспективы христианства и христиан в современном мире. Наиболее характерными и наиболее важными для такого понимания Бердяевым христианства являются три его фактически программные статьи в «Пути»: «Царство Божие и Царство Кесаря»²¹, «Спасение и творчество» (Два понимания христианства)²², «Два понимания христианства» (К спорам о старом и новом христианстве)²³.

4. Полемика вокруг учения прот. Сергея Булгакова и взглядов Николая Александровича Бердяева

Полемика вокруг учения о. Сергея Булгакова возникла в связи с его софиологией — учением о Софии, Премудрости Божьей. Это учение разрабатывал еще Вл. Соловьев (в «Чтениях о Богочеловечестве»), а затем ярко развивал о. Павел Флоренский (особенно в книге «Столп и утверждение истины»). Отец Сергей Булгаков продолжал эту линию русской софиологии, но его «продолжение»

21. Бердяев Н. Царство Божие и Царство Кесаря // Путь. 1925. № 1. С. 31–52.

22. Бердяев Н. Спасение и творчество : Два понимания христианства // Путь. 1926. № 2. С. 26–46.

23. Бердяев Н. Два понимания христианства : К спорам о старом и новом христианстве // Путь. 1932. № 36. С. 17–43.

и «дальнейшая разработка» этого учения вызвали оживленную полемику и обвинение почти что в ереси — сначала со стороны митр. Сергия (Страгородского), местоблюстителя патриаршего престола (Указ от 24 августа 1935 г.), потом со стороны архиерейского собрания в Карловцах (17 октября 1935 г.). Булгаков ответил на эти обвинения в «Докладной записке» митр. Евлогию.

Подробности обвинений и возражений со стороны Булгакова разобраны в брошюре В. Н. Лосского «Спор о Софии»²⁴.

Краткое, но точное изложение своего учения о Софии о. Сергий дал в английской книге «The Wisdom of the God» (A Brief Summary of Sophiology), вышедшей в Лондоне в 1937 г., а также в статье «Центральная проблема софиологии» в немецком журнале (Das zentrale Problem der Sophiologie // Kyrios. 1936. № 2. S. 93–101), переведенной Л. Зандером на русский язык и напечатанной в «Вестнике РХД»:

Центральной проблемой софиологии является вопрос об отношении Бога и мира, или — что по существу является тем же самым — Бога и человека. Другими словами, софиология является вопросом о силе и значении Богочеловечества и при том не только Богочеловека, как воплотившегося Логоса, но именно Богочеловечества, как единства Бога со всем сотворенным миром в человеке и через человека [*Булгаков. Софиология, 104*].

Булгаков использовал учение Вл. Соловьева о «всеединстве» как обоснование, что тварь, будучи «всеединством», через «софийность» имеет связь с Богом, и мир становится причастным Божеству именно через святую Софию, которая, как тварная София, есть Душа Мира как всеединства тварного бытия.

На обвинение, что Булгаков признает Софию как бы «четвертой ипостасью» и тем самым впадает в ересь (тринитарного характера), богослов отвечал, что он православно исповедует Св. Троицу, и по его мысли София — не ипостась, но «ипостасна»; такая аргументация вызвала справедливую критику философии и богословствования о. Сергия от проф. Николая Онуфриевича Лосского в его «History of Russian Philosophy» [*Lossky, 192–232*].

Учение о св. Софии Премудрости Божьей (софиологию) о. Сергий не считал и не выдавал за общецерковный догмат, но развивал как теологумен, осуществляя право богослова на свободу

24. Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж : YMCA-Press, 1936. 87 с.

творчества. Можно согласиться с общей оценкой величия богословского подвига о. Сергия, выраженной в редакционной статье в «Вестнике РХД» за 1971 г.:

О. Сергей Булгаков не только построил стройную систему, но избавил раз и навсегда русское, вернее — православное богословие от школьности, рутинности, от робости и духа боязни, вернув ему ту царственную свободу, которая была присуща патриотическим векам. Больше того: он укоренил богословие в опыте церковной жизни, сохраняя при этом свободу богословского мнения [Струве, 3].

В заключение вопроса о полемике вокруг учения о. Сергия (о его софиологии) я приведу еще мнение покойного о. Александра Шмемана, ученика о. Сергия, ставшего теперь тоже глубоким и оригинальным богословом в Православии:

...Речь не может идти ни просто о принятии системы о. Сергия, ни просто об ее отвержении. Я уверен, что когда наступит время спокойного и глубокого церковного ее обсуждения, Церковь, в конце концов, как бы «перепишет» набело его учение. Она с любовью и благодарностью примет в нем все то, что поистине раскрывает последние глубины ее опыта... И, как не раз делала она это в прошлом, она «элиминирует» из учения о. Сергия все то, что, в сущности, затемняет его... Сам же он, я не сомневаюсь в этом, останется в памяти Церкви тем, чем он действительно был: пророком и тайнозрителем... [Шмеман, 21–22].

Пolemика вокруг учения Бердяева и его оценки у русских мыслителей и в церковных кругах русской диаспоры менее остра, чем вокруг софиологии о. Сергия Булгакова, и больше академична и философски насыщена.

Резкую оценку встретили взгляды и личность Бердяева у карловчан, что вполне естественно, но возражения, а вернее — осуждения его с их стороны очень тенденциозны и узки (например, архим. Кирилл (Зайцев)).

Сурово подошел к оценке философии Бердяева о. Георгий Флоровский (Пути русского богословия. Париж, 1937. 2-е изд. — 1981). Критически разобрал мировоззрение Бердяева прот. Василий Зеньковский (в «Истории русской философии»: Т. 2. С. 298–318).

Спокойно и объективно оценил и критически проанализировал взгляды и учение Бердяева проф. Н. О. Лосский в своей «Истории русской философии» [Lossky, 235, 25].

Как известно, большой интерес, признание и очень положительные оценки Бердяев вызвал к себе на Западе (можно сказать, даже во всем культурном мире).

Однако высшим и решающим критерием в оценке Бердяева является тот факт, что его знают, изучают и высоко ценят в кругах верующей или интересующейся религией молодежи и молодой интеллигенции у нас, на родине Бердяева. Даже неверующие, но высокой интеллектуальной культуры марксисты требуют издания у нас Бердяева как классика религиозной философии, могущего стимулировать нашу культурную и духовную жизнь (см. выше про статью в «Московских новостях»). Он уже как бы постепенно возвращается к себе, на свою любимую Родину, с «посланием» к нашему народу. И это закономерно, ибо Бердяев был великим патриотом своей Родины.

Он проявлял этот патриотизм все время своего пребывания в Париже и тем часто вызывал к себе неприязнь и осуждение со стороны части русской эмиграции. Особенно героически вел себя Бердяев во время немецкой оккупации Парижа и в годы Великой отечественной войны. Он верил в победу своего народа, приветствовал ее, радовался успехам и торжествовал победу России, как он говорил — «его России».

В «Самопознании» он прямо и открыто свидетельствовал о себе:

Советскую власть я считаю единственной русской национальной властью, никакой другой нет, и только она представляет Россию... Нужно пережить судьбу русского народа как свою собственную судьбу. Я не могу поставить себя вне судьбы своего народа [*Бердяев. Самопознание, 363*].

Я всегда верил в непобедимость России. Но опасность для России переживалась очень мучительно. Естественно присущий мне патриотизм достиг предельного напряжения. Я чувствовал себя слитым с успехами Красной армии. Я делил людей на желающих победы России и желающих победы Германии. Со второй категорией людей я не соглашался встречаться, я считал их изменниками [*Бердяев. Самопознание, 357*].

Я могу признать положительный смысл революции и социальные результаты революции, могу видеть много положительного в самом советском принципе, могу верить в великую миссию русского народа и вместе с тем ко многому критически относиться.

Мое критическое отношение ко многому, происходящему в советской России... особенно трудно потому, что я чувствую потребность защи-

щать мою Родину пред миром, враждебным ей [Бердяев. *Самопознание*, 371–372].

Я понял коммунизм как напоминание о неисполненном христианском долге. Именно христиане должны были осуществить правду коммунизма [Бердяев. *Самопознание*, 250].

Призывом к христианам исполнить этот исторический еще неисполненный христианский долг, осуществить в жизни людей и в жизни общества «правду христианства» и была вся жизнь, учение, служение и посланничество Бердяева.

Он действительно был пророком и человеком «восьмого дня» в истории христианства и мира, дня свободного творческого сотрудничества у Бога, Который сказал о Себе: «Прежнее прошло... Се, творю всё новое»^{*1}.

*1 Откр 21:4–5

И потому прав был Бердяев, когда признавал: «Я обращаюсь не к завтрашнему дню, а к векам грядущим» [Бердяев. *Самопознание*, 355].

В этом его значение для всех нас.

В заключение об о. Сергии Булгакове и Николае Александровиче Бердяеве можно сказать словами Священного писания: «Истинно, истинно, говорю вам: если пшеничное зерно, падши на землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода»^{*2}.

*2 Ин 12:24

Так было и есть — и с Булгаковым, и с Бердяевым.

24 апреля 1988 года

Литература

1. *Бердяев. Истоки и смысл* = Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж : YMCA-Press, 1955. 159 с.
2. *Бердяев. Самопознание* = Бердяев Н. А. Самопознание : Опыт философской автобиографии. Париж : YMCA-Press, 1949. 377 с. (В последние годы вышло много переизданий. — Прим. ред.)
3. *Бердяев. Человек и машина* = Бердяев Н. Человек и машина : Проблема социологии и метафизики техники // *Путь*. 1933. № 39. С. 3–37.
4. *Бердяев. Я и мир объектов* = Бердяев Н. Я и мир объектов : Опыт философии одиночества и общения. Париж : YMCA-Press, 1934. 187 с.
5. *Булгаков. Заметки* = Булгаков Сергей, прот. Автобиографические заметки : Посмертное издание. Париж : YMCA-Press, 1946. 167 с.

6. *Булгаков. Невеста* = Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца : О Богочеловечестве : Часть 3. Париж : б. и., 1945. 626 с.
7. *Булгаков. Утешитель* = Булгаков Сергей, прот. Утешитель : О Богочеловечестве : Часть 2. Таллинн : YMCA-Press, 1936. 447 с.
8. *Булгаков. Софиология* = Булгаков Сергей, прот. Центральная проблема софиологии [Das zentrale Problem der Sophiologie] // Вестник РХД. 1971. № III–IV (101–102). С. 104–108.
9. *Карсавин* = Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя церкви : Раскрытие православия в их творениях : К изучению дисциплины. Париж : YMCA-Press, 1927. 269 с. (Переиздание: М. : МГУ, 1994. — *Прим. ред.*)
10. *Клепинина* = Клепинина Т. Николай Александрович Бердяев : Библиография. Париж : Institut d'études slaves ; YMCA-Press, 1978. 160 с.
11. *Несмелов* = Несмелов В. И. Наука о человеке : [В 2 т.]. 2 изд. Казань, 1898–1906. Т. 1 : Опыт психологической истории критики основных вопросов жизни. 394 с. (Репринт. переизд. 3-го изд., испр. и доп.: Казань : Заря-Тан, 1994. — *Прим. ред.*)
12. *О последних днях* = О последних днях отца Сергия : Запись очевидца // Вестник РХД. 1971. № III–IV (101–102). С. 85–86.
13. *Струве* = Струве Н. А. К столетию со дня рождения прот. Сергия Булгакова, 1871–1971 // Вестник РХД. 1971. № III–IV (101–102). С. 3–4.
14. *Федоров* = Федоров Н. Ф. Философия общего дела : Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова / Под ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Верный : тип. Семиречен. обл. правл., 1906–1913. Т. 1. 1906. 732 с.; Т. 2. 1913. 473 с.
15. *Шмеман* = Шмеман Александр, прот. Три образа // Вестник РХД. 1971. № III–IV (101–102). С. 9–24.
16. *Berdiaev. Essai* = Berdiaev N. Essai d'autobiographie spirituelle : Traduit du russe. Paris : Buchet / Chastel Corrêa, 1958. 429 p. (La Barque du soleil).
17. *Berdiaev. Solitude* = Berdiaev N. Cinq méditations sur l'existence : Solitude, société et communauté. Paris : F. Aubier, 1936. 208 p. (Philosophie de l'esprit).
18. *Bouyer* = Bouyer Louis. Le Fils éternel : Théologie de la Parole de Dieu et christologie. Paris : Cerf, 1974. 533 p.
19. *Callian* = Callian C. S. Berdyaev's philosophy of Hope : A contribution to Marxist-Christian dialogue. Minneapolis, MN : Augsburg Pub. House, 1968. 134 p.
20. *Davy* = Davy M. M. Nicolas Berdiaev, l'homme du huitième jour. Paris : Flammarion, 1964. (Homo sapiens).
21. *Lossky* = Lossky N. O. History of Russian Philosophy. New York : International Universities Press, 1951. 416 p. (Или: Lossky N. O. History of Russian Philosophy. London : Allen and Unwin, 1952. 416 p. — *Прим. ред.*)

22. *Lowrie* = Lowrie Donald A. *Rebellious Prophet : A Life of Nicolai Berdyaev*. New York : [Ann Arbor] Harper, 1960. 310 p.
23. *Moltmann* = Moltmann J. *Theologie der Hoffnung : Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1966. (Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 38).
24. *Pannenberg* = Pannenberg W. *Antropologie in der theologischer Perspektive*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Archpriest Vitaly Borovoy

Bulgakov and Berdyayev: Theology and Philosophy

*Presentation delivered at the workshop in Chambésy (Switzerland)
on the 1000th anniversary of the Christianisation of Russia*

The article is based on the manuscript of the presentation prepared by Archpriest Vitaly Borovoy to have been delivered at the theology workshop in Chambésy (Switzerland), on the eve of celebrating the 1000th anniversary of Russia's Christianisation. The paper analyses the theological views of Archpriest Sergius Bulgakov and the philosophical ideas of Nikolay Berdyayev, with both of them being the prominent representatives of the Russian Religious-Philosophical Renaissance of the first half of the XX century. The bibliographies of major works by Bulgakov and Berdyayev (as well as by researchers of their writings) are also reviewed. This article is an excellent introduction to the thought of these authors.

KEYWORDS: Berdyayev, Bulgakov, theology, philosophy, personalism, existentialism, communism, Russian Religious-Philosophical Renaissance.

А. П. Патракова

От секулярной антропологии безопасности к христианской антропологии общения

В данной статье рассматривается антропологический синдром *Homo Securitatis* (человек бдительный), формирующийся в современной секулярной парадигме безопасности. Путем к исцелению от этого синдрома, особенно разрушительного для церковной жизни, может быть осмысление христианской антропологии общения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: антропология, богословие безопасности, *Homo Securitatis*, прот. Думитру Станилоэ.

Само по себе словосочетание «богословие безопасности», на первый взгляд, вызывает недоумение. Может ли вообще такая категория как безопасность быть предметом богословской мысли? И каким образом богословие безопасности может быть связано с христианской антропологией? Эти вопросы закономерны, и хотелось бы согласиться с тем, что такая постановка проблемы рискованна. Однако есть основания предполагать, что потребность в богословском осмыслении проблемы безопасности становится насущной в современном мире, который, по мнению некоторых исследователей, вступает в так называемую «эпоху безопасности» (англ. *The Age of Security*).

На то, что безопасность вызывает особый интерес как объект исследования, указывает тот факт, что за последние десятилетия активно развиваются дисциплины, связанные с изучением безопасности (англ. *Security Studies*). Кроме того, в последние десятилетия можно наблюдать развитие таких областей знания, как психология безопасности, философия безопасности, эпистемология безопасности и т. д. К этому ряду можно отнести и антропологию безопасности, которая только начинает формироваться как самостоятельная научная дисциплина. Большинство трудов в этом направлении носят скорее прикладной, нежели теоретический характер.

В силу того, что как отдельная научная дисциплина антропология безопасности начала складываться совсем недавно, очевидна недостаточная сформированность ее понятийного аппарата и предмета изучения. Направления исследований, существующих к настоящему времени в этой области в западных странах, ближе к социологии и социальной психологии, они рассматривают явления, связанные с безопасностью, скорее на макро-, чем на микроуровнях.

Можно с уверенностью предположить, что в современных условиях у антропологии безопасности есть все шансы стать одной из ведущих научных дисциплин в XXI в. — прежде всего в практическом плане. Востребованность и актуальность исследований в этой области растет по мере стремительного развития технологий, связанных с обеспечением безопасности. Кроме того, есть основания прогнозировать дальнейшее развитие безопасной парадигмы и доминирование безопасности как приоритетной ценности на всех уровнях жизни человека.

При всем многообразии направлений для дальнейших исследований в этой области необходимо указать на проблему, на наш взгляд, призванную стать центральной в антропологии безопасности, а именно: о положении и роли человека в этой парадигме.

Личностная безопасность, постулируемая как главная цель в этой парадигме, и формирование безопасной личности как средство к достижению этой цели, на первый взгляд, выглядят конструктивно. Однако если выйти за рамки секулярного мировосприятия и попытаться оценить долгосрочные перспективы, то возникает ряд трудноразрешимых противоречий, найти ответы на которые представляется возможным только изнутри христианского откровения о человеке в его неразрывной связи с Бого-человеком Христом.

Антропологический синдром *Homo Securitatis*

В 2004 г. немецкий социолог Курт-Вернер Пертнер в своей статье «*Homo Securitatis*, или рождение на наших глазах монстра позднебуржуазной идеологии» употребил словосочетание *Homo Securitatis* (лат. «человек бдительный»), описывая современные тенденции в западном мире после событий 11 сентября 2001 г. [Pörtner].

В цитируемой статье *Homo Securitatis* употребляется всего лишь один раз и в качестве скорее меткой фигуры речи, нежели

выверенного термина. Сам автор никак его не конкретизирует. В рамках нашей темы словосочетание *Homo Securitatis* заимствовано для описания того типа сознания, который формируется под воздействием современной парадигмы безопасности. При помощи этого термина можно показать, что происходит с человеком, если для него безопасность начинает превращаться из инструментальной ценности в абсолютную.

Страх за собственную безопасность побуждает человека быть особенно бдительным в отношении тех угроз, которые явно или мнимо исходят от других людей. Эту проблему можно рассматривать в индивидуальном, психологическом плане, когда такой страх может довести человека до душевного расстройства вроде паранойи. Однако эта проблема может проявляться и на уровне какого-либо сообщества людей, целого социума или даже всего человечества. Есть основания предположить, что, по аналогии с психопатологическим состоянием отдельного человека, целое сообщество людей может оказаться жертвой такого расстройства, которое в этой работе условно названо антропологическим синдромом *Homo Securitatis*. Он проявляется не столько в предусмотрительности и осторожности — это как раз можно назвать проявлением здравого смысла. Скорее отличительными чертами *Homo Securitatis* являются бдительность и подозрительность — в силу того, что в таком сознании особенно актуальным становится противопоставление «свои — чужие». Эта бдительность, как правило, тесно связана с определенной оборонительной идеологией.

Homo Securitatis не просто бдителен в отношении «чужих», явных или воображаемых врагов. Он также нацелен на разоблачение «чужих» среди «своих», «умело втершихся в доверие». В западном дискурсе безопасности это называется угрозой от инсайдера-злоумышленника (*malicious insider threat*). При таком взгляде даже самый близкий человек может быть воспринят как потенциальный враг и предатель. В конечном счете *Homo Securitatis* приходит к трагическому выводу, что доверять кому бы то ни было нельзя — это опасно. Он прав в том смысле, что доверие действительно сопряжено с опасностью быть обманутым, и в некоторых ситуациях это может стоить жизни. Однако отказ от доверия любому другому человеку, кроме самого себя, ведет *Homo Securitatis* к его предельному отчуждению и замыканию на себе, по сути, к смерти.

Порабощенность страхам, бдительность, подозрительность, недоверие и неверие в человека, закрытость и сосредоточенность

на себе — все эти качества становятся отличительными свойствами *Homo Securitatis*. Вместе с тем было бы неверно описывать *Homo Securitatis* как совокупность исключительно отрицательных качеств, тем самым попадая в ту же ловушку и рисуя образ безнадежного эгоцентрика. Скорее это описание симптомов некоего антропологического синдрома, который, по всей видимости, может передаваться из поколения в поколение. Можно также предположить, что эта совокупность отрицательных качеств может быть оборотной стороной той модели личности безопасного типа, на формирование которой сейчас нацелена педагогика безопасности.

В связи с вопросом о межпоколенческом антропологическом синдроме можно указать на необычайное сходство между *Homo Securitatis* и *Homo Sovieticus*, проявления которого для российского постсоветского общества особенно осязаемы. Можно даже предположить, что речь идет об одном и том же антропологическом феномене, который по-разному проявляется в разных исторических условиях. Отсюда можно заключить, что, по всей видимости, *Homo Securitatis* сформировался гораздо раньше.

Синдром *Homo Securitatis* можно встретить не только в обществе, подверженном процессам секуляризации и глобализации, но и в церковной ограде. Более того, симптомы этого синдрома в церкви принимают особенно болезненные формы в силу того, что подлинная экклезиология есть экклезиология общения, собирания и единения, а не разделения людей на «своих» и «чужих». Бдительность в отношении «врагов церкви», подозрительность ко всякого рода «угрозам», неверие в человека, неизбежно связанное с неверием в Бога и Церковь, — все это нуждается в исцелении.

В истории человечества, в особенности в XX в., немало примеров того, к каким трагическим последствиям способен привести этот синдром подозрительности, если им заражается значительная часть социума. Какой путь исцеления возможен в тех ситуациях, когда этот синдром не просто охватил целое сообщество, но и стал передаваться из поколения в поколение?

От антропологии безопасности к антропологии общения

Поиск ответа на вопрос о том, как именно возможно преодолеть эти разделения в нашу эпоху, ведет нас от секулярной антропологии безопасности к христианской антропологии общения.

В числе тех мыслителей, которые занимались разработкой антропологии общения, следует назвать проф.-свящ. Думитру Станилое (1903–1993), который в своих трудах развивал главным образом богословие личности [*Chituță, 15*]. По мнению митрополита Каллиста (Уэра), вершиной наследия этого румынского богослова можно назвать мысль о том, что человеческая личность есть, прежде всего, общение, встреча и ответ [*Ware, 19*].

Если предположить, что главной опасностью на христианском пути является смещение фокуса жизни с Бога и ближнего на самого себя, можно заключить, что секулярная парадигма безопасности — при всех ее благих намерениях — тем и опасна, что вынуждает человека замкнуться на себе. Именно поэтому задача по творческому осмыслению антропологии общения видится насущной потребностью для богословия XXI в., чтобы помочь современному человеку и миру обратить свои силы в верном направлении.

Преодоление последствий грехопадения должно осуществляться на трех уровнях — между человеком и Богом, человеком и миром, а также между людьми.

Преодоление разделения между миром и человеком

Вселенная создана для человека, а не человек — для Вселенной [*Григорий Нисский, 85*]. Изначальная заданность мира — быть антропосферой [*Stăniloae, Teologia dogmatică, 233*]. Однако из-за грехопадения мир стал враждебным и опасным для человека. Точно так же и человек, вместо того, чтобы по данной ему заповеди заботиться о вверенном творении, причиняет ему вред. Это трагическое последствие грехопадения, проявившееся во взаимной враждебности и уязвимости мира и человека, особенно заметно на данном этапе человеческой истории, когда масштабы антропогенных экологических бедствий достигли глобального уровня. И, как было отмечено в первой главе, именно такое положение дел послужило импульсом к активному становлению секулярной парадигмы безопасности, в которой экологической безопасности отведено далеко не последнее место.

Возможно ли преодоление этого разделения, как и множества других последствий грехопадения? Этот вопрос обращает нас к самой сути спасения как преодоления этих последствий, и в этом смысле спасение как путь уже было открыто во Христе, Который Сам есть Путь, Истина и Жизнь ^{*1}. Это триединое откровение

^{*1} Ин 14:6

Спасителя о Себе можно связать с вышеупомянутой антропологической триадой проф.-свящ. Думитру Станилоэ, согласно которой человеческая личность есть общение, встреча и ответ. Развитие этой мысли в отношении Богочеловека может стать новой темой для христологии.

В свете вышесказанного можно предположить, что разделение между падшим человеком и пострадавшим от его падения миром преодолимо через встречу, ответ и общение, которые представляют собой три столпа в содержании спасения. Иными словами, спасение для человека есть встреча со Спасителем Христом, ответ Ему и общение с Ним и через Него со всем творением и с другими людьми.

Встреча и общение человека с тварным миром происходит через познание. В человеке заложена жажда познавать мир, самого себя, Творца и других людей. В этой жажде всеохватного познания человеку открывается, что он не в состоянии вместить все в полноте. Человек осознает, что не может охватить все окружающее, тех людей, от которых он зависит, и в особенности Создателя, без Которого он не может существовать [*Stăniloae, Studii de Teologie, 177*]. Человек стремится познать все, но не в состоянии все вместить только через путь познания.

Подлинное познание обретается в общении, а не из надменного пользования собственным разумом. Человек может познавать Творца, мир, ближнего и себя только через разумное приобщение к той личностной реальности, которая открывается ему на встречу [*Chituță, 17*]. Иными словами, основой Богопознания и Богооткровения является встреча и общение человека и Бога в любви и свободе открытого Богу человеческого сердца (Откровение) и открытого человеку Божьего Сердца, Божьего Духа (Познание) [*Кочетков, 61*]. Так, подлинное познание есть одновременно общение и приобщение в любви. В этом смысле “*cogito ergo sum*” («я мыслю, следовательно, я существую») и “*amo ergo sum*” («я люблю, следовательно, я существую») не противостоят друг другу, как многое в падшем мире, но тождественны во Христе.

Проф.-свящ. Думитру Станилоэ заимствует у св. Григория Богослова и Максима Исповедника термин *μᾶκρο-άνθρωπος*, указывая на предназначение мира, который призван быть всецело очеловеченным, т. е. «принять на себя целиком печать человеческого, стать всечеловеческим» [*Stăniloae, Teologia dogmatică, 233*]. Человек, по замыслу Творца, есть одновременно макрокосм и макроантропос, что осуществимо именно через общение [*Chituță, 13*].

Разделение между человеком и миром преодолевается через *ответственность* человека за тварный мир. Это интуитивно осознается и в секулярной парадигме безопасности, однако нет того понимания, что эту ответственность человек несет не перед самим собой как потребитель природных благ, а, прежде всего, перед Богом, Творцом этого мира, Который вверил его человеку для обожения. Соответственно, по изначальному замыслу, человек — предстоятель и ходатай за все творение. Через такую ответственность преодолевается страх перед миром падшим, вследствие грехопадения лежащим во зле и являющимся источником опасностей. Более того, человек призван осознать, что все творение оказалось жертвой его грехопадения и страдает от его рук *¹. А значит, в пространстве встречи, общения и ответа (ответственности) возможно не только победить страх перед пострадавшим творением, но и содействовать его исцелению, тем самым превращая его из опасного в безопасный. В этом смысле примечательны те места в евангелии, где Христу подчиняются природные стихии *².

*¹ Рим 8:19–22

*² Мк 4:39,
Лк 8:24

Христос открыл нам нашу ответственность перед творением, перед другими людьми и перед Ним Самим. Наша задача состоит в том, чтобы являть присутствие Бога в мире. Это связано не только исключительно с личной ответственностью человека, но и указывает на Церковь как народ личностей служащих, народ, несущий ответственность в истории. При этом задача ответственности за мир осуществима не индивидом самим по себе, а народом Божиим [*Chituță, 14–15*].

Преодоление разделения между людьми

Из-за грехопадения источником опасности для человека становится не только мир, но и другой человек. Кроме того, появилось разделение на «своих» и «чужих». Соответственно, «свои» — это те, кто не представляют опасности, а «чужие» — потенциально или явно опасны. Такое разделение делает возможным применение двойных этических стандартов: человек понимает, что причинять вред «своим» — это зло, но при этом может оправдывать себя, если вредит «чужим».

Таким образом возникает не только разделение, но и нарастающее отчуждение как одно из самых тяжелых последствий грехопадения. Тем острее проявляются противопоставления между «своими» и «чужими», безопасным и опасным, добром и злом и т. д.

Такой избирательный взгляд на окружающих людей в сочетании с инстинктивным желанием уклониться от опасности побуждает человека отгородиться от других. В падшей логике выживания закрытость и замкнутость на себе оказывается, на первый взгляд, наиболее безопасным состоянием. Доверять кому бы то ни было кроме себя предполагает риск быть обманутым и преданным. Вместе с тем человек, опасаящийся открыться навстречу другому, оказывается неспособным к общению [Lewis, *The Four Loves*, 121]. Общение же есть то, что противостоит разделению и отчуждению. В таком общении путь познания и путь приобщения в любви едины, а не противоречат друг другу в падшем мире.

Церковь являет себя в мире как пространство такого общения и преодоления логики двухмерного существования. Именно поэтому для жизни Церкви является болезненным искажением возврат к противопоставлениям падшего мира, в особенности деление на «своих» и «врагов Церкви» в лице тех, кто находится за ее границами. В связи с этим также представляется ущербным взгляд на Церковь как на крепость, со всех сторон осажденную врагами. Церковь призвана противостоять не «чужим», а тому, что по-настоящему ей чуждо, — злу и греху *1.

*1 Еф 6:12

Система координат в жизни Церкви принципиально отличается от противопоставлений двухмерного существования и зиждется на антропологической триаде встречи, ответственности и общения. Так, преодоление разделений между людьми возможно только в пространстве Церкви.

Эта мысль также раскрывается в трудах проф.-свящ. Думитру Станилое, для которого антропология общения неразрывно связана с экклезиологией общения [Şelaru, 409]. По его мысли, соборность есть общение и полнота в Святом Духе [Lemeni].

Церковь — пространство, где происходит *встреча с Богом и человеком*. С одной стороны, через Богочеловека эта личная встреча с Отцом становится возможной без той опасности, которая существовала в ветхозаветной реальности для человека неискупленного. С другой стороны, эта встреча сопряжена с опасностью иного рода — отпасть от дарованного приобщения Духу Святому *2, солгать Ему (эпизод с Ананией и Сапфирой *3). В этой предельной близости Богу сохраняется опасность для человека, живущего во плоти.

*2 Евр 4:6

*3 Деян 5:1–11

Кроме того, в свете антропологической триады проф.-свящ. Думитру Станилое, Церковь являет себя как *пространство*

ответа и ответственности в отношении Бога и ближнего. Ответ и ответственность составляют содержание служения, а значит, и всей жизни человека поклоняющегося. Это проявляется, в первую очередь, в евхаристическом служении: «Твое из Твоего Тебе принося всегда и везде». Так, содержание ответа человека Богу есть благодарение [Schmemmann. *For the Life*, 37].

Этой благодарностью Богу питается ответственность перед Ним за вверенное творение и за ближних. Проф.-свящ. Думитру Станилоэ разрабатывал богословие заботы [Toroczkai, 371], в котором особый акцент ставится на ответственности человека. Идея ответственности и со-ответственности перед ближними проистекает из безусловной ответственности перед Богом. Человек несет на себе печать этой ответственности [Radu, 57–58].

Ответственность неизбежно сопряжена с риском. Можно предположить, что для *Homo Securitatis* ответственность — это нежелательное измерение жизни, поскольку ответственность как ответ всегда связана с выходом на пределы самого себя, с открытостью тому, за что отвечаешь, и тому, перед кем ты несешь ответственность. Так, самозамкнутому и бдительному *Homo Securitatis* противопоставляется человек как существо общинно-соборное (*făptură comunitar-sobornicească*) [Chituță, 12]. И, наконец, Церковь являет себя как *пространство общения с Богом и человеком*. Так, подлинное церковное общение невозможно без риска встречи и риска ответственности.

Преодоление разделения между Богом и человеком

Как уже упоминалось выше, ветхозаветное сознание было глубоко пронизано пониманием того, что для смертного человека было невозможно увидеть Бога лицом к лицу и не умереть *¹. Кроме того, в Ветхом завете можно встретить множество предостережений и упоминаний о том, что святыня при неблагоприятном или неосторожном к ней отношении может перестать быть источником жизни и способна умертвить человека *².

Во Христе общение с Богом перестает быть опасным в том смысле, в каком это понималось в Ветхом завете. Спаситель выступает как Посредник Нового Завета между Богом-Отцом и человеком. В рамках рассматриваемой темы это откровение можно осмыслить как то, что именно во Христе в полноте раскрывается антропологическая триада, преодолевая разделение между Богом и человеком. Так, Евангелие являет, что вся земная жизнь

*¹ Исх 33:20;
Ис 6:5

*² Лев 16:2, 13;
Чис 4:15, 20;
Чис 17:13 и др.

Христа зиждется на встрече, ответе/ответственности и общении с Отцом и с родом человеческим, вверенным Ему Отцом.

Встреча с Отцом для вочеловечившегося Христа знаменует начало Его земного служения^{*1}. В этой встрече-Богоявлении Отец свидетельствует: «Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!»^{*2}.

*1 Мк 1:9–11,
Лк 3:21–22

*2 Мк 1:11,
Лк 3:22

Ответ Сына Отцу и Его ответственность перед Отцом за вверенное Ему наиболее полно раскрывается в молитве Христа в присутствии учеников на Тайной Вечере, приведенной в Ин 17: «Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое»^{*3}, «тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб»^{*4} и др.

*3 Ин 17:6

*4 Ин 17:12

В этой молитве также приоткрывается глубина общения и единства между Отцом и Сыном: «И все Мое Твое, и Твое Мое»^{*5}; «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино»^{*6}, «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня»^{*7}.

*5 Ин 17:10

*6 Ин 17:21

*7 Ин 17:23

К такому общению — предельной взаимной открытости и единению — Христос призывает и Своих учеников: «Пребудьте во Мне, и Я в вас»^{*8}. Познание и приобщение в любви неразделимы, и в них раскрывается содержание вечной жизни: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа»^{*9}. Так, содержание и направленность жизни человека поклоняющегося (*lat. Homo Adorans*) составляют познание и любовь: “*cogito ergo sum*” не противоречит “*amo ergo sum*”.

*8 Ин 15:4

*9 Ин 17:3

Греческое слово *ἀνθρώπος* указывает на то, что человек по своей природе есть тот, кто обращен вверх [*Rādāṣāni*, 47]. По мысли протопр. Александра Шмемана, человек есть существо поклоняющееся (*Homo Adorans*), и для него поклонение есть основной акт, который определяет его человеческую природу и осуществляет ее [*Schmemmann. Worship in a Secular Age*, 4].

Из этого становится понятнее, почему смещение фокуса на самого себя остается для человека главной опасностью. Человек, обращенный не вверх к Богу, а на себя, тем самым искажает свое богообразное естество и человеческое достоинство [*Бердяев*, 133]. Иными словами, человек, не обращенный к высшему, но ставящий себя превыше всего, обрекает себя на падение. Замыкание на себе выводит человека из пространства встречи, ответа и общения.

Разницу между *Homo Securitatis* и *Homo Adorans* можно пояснить через образное сравнение, которое приводит К. С. Льюис,

что разница между неверующим и верующим та же, что между статуей и живым человеком [Lewis, *Mere Christianity*, 159]. Человек бдительный, стремясь к абсолютной безопасности как к неизбежному *status quo*, поработен страху перед открытостью Богу и другому человеку, поскольку и Бог, и другой человек действительно представляют угрозу его эгоцентризму. Этот страх в конечном счете обездвигивает человека. Именно поэтому *Homo Securitatis* напоминает неживую статую. Кроме того, страх причиняет мучение, и человек боящийся «не совершен в любви»^{*1}. Эту мысль раскрывает и проф.-свящ. Думитру Станилоэ: «Отказ от общения с ближним — это мука. Отказ от общения с Богом — это мука, доведенная до своего предела — смерти» [Stăniloae 2, 309]. Выход из этой мучительной обездвигенности и поработенности страхам открывается в «совершенной любви» Богочеловека^{*2} — любви кенотической: «Дарить себя, не навязываясь, — в этом суть служения. Помогать людям, молиться за людей, спасать их жизни, но при этом не подчинять себе их свободу, не лишать их свободы — вот в чем проявляется ответственность» [Stăniloae. *Mica dogmatică vorbită*, 93].

*1 1 Ин 4:18

*2 1 Ин 4:18

Так, именно в Богочеловеке Христе откровение о том, что человеческая личность есть встреча, ответ (ответственность) и общение, обретает свою полноту. Соответственно, антропология общения по своей сути неразрывно связана с христологией (общение божественной и человеческой природ во Христе), а также с тринитологией (общение Лиц Святой Троицы) и экклезиологией (Церковь Христова как общение, встреча и ответ человеческих личностей в Богочеловеке).

Современные теории личностной безопасности антропоцентричны (по крайней мере, на декларативном уровне), но это антропоцентризм секулярного толка. Антропоцентризм без христоцентризма, без понимания того, что Христос есть Богочеловек, неизбежно ведет к очередному историческому тупику: во имя безопасности личности человек оказывается еще в большей опасности, чем когда-либо прежде в истории. Выходом из падшего двухмерного существования, в том числе из метания между опасным и безопасным, может быть только движение по вертикали ко Творцу: от разделения и противопоставления к собиранию и единению. Эта вертикаль заложена в самой человеческой природе: *άνθρωπος* есть тот, кто обращен вверх. Он же есть *Homo Adorans* (человек поклоняющийся). В возвращении к этому и возможно подлинное спасение для современного человека и всего человечества.

Литература

1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М. : Республика, 1994. 480 с.
2. *Григорий Нисский* = Григорий Нисский, свт. *Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского*. Ч. 1. М. : Тип. В. Готье, 1861. 472 с.
3. *Кочетков* = Кочетков Г., свящ. *В начале было Слово : Катехизис для просвещаемых*. М. : СФИ, 2007. 464 с.
4. *Chituță* = Chituță A. C. *Omul, făptură comunitar-sobornicească versus persoană egoistă și egocentrică Reflexii antropologice în opera părintelui Dumitru Stăniloae // Studia Doctoralia Andreiana*. 2014. Vol. I. Anul III / N. 1. P. 9–20.
5. *Lemeni* = Lemeni A. *Sobornicitatea — comuniune și plinătate a lui Hristos în Duhul Sfânt : Aspecte ecleziologice în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae // Tabor*. 2010. Nr. 4. URL: http://www.tabor-revista.ro/in_ro.php?module=content_full&id=10663 (дата обращения: 07.10.2015).
6. *Lewis, Mere Christianity* = Lewis C. S. *Mere Christianity*. New-York : Harper Collins, 2009. 256 p.
7. *Lewis, The Four Loves* = Lewis C. S. *The Four Loves*. Houghton Mifflin Harcourt, 1971. 156 p.
8. *Pörtner* = Pörtner K.-W. *Der Homo Securitatis oder Die neueste Monstergeburt der spätbürgerlichen Ideologie // Contraste*. 2004. Nr. 241. P. 39–46.
9. *Radu* = Radu D. *O culme actualizată a Teologiei patristice // Ortodoxia*. 1993. N. 3–4. P. 57–58.
10. *Rădășanu* = Rădășanu H., Archim. *Ascending to Christ, Becoming Anthropos — As Depicted in a Fresco at the Sucevița Monastery // Teologie și Viață*. 2012. N. 9. P. 45–58.
11. *Schmemmann. For the Life* = Schmemmann A., Fr. *For the Life of the World : Sacraments and Orthodoxy*. St. Vladimir's Seminary Press, 1973. 151 p.
12. *Schmemmann. Worship* = Schmemmann A., Rev. *Worship in a Secular Age // St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1972. Vol. 16. Nr. 1. P. 3–16.
13. *Stăniloae. Mica dogmatică* = Stăniloae D., pr. prof., Costa De Beauregard M. A. *Mica dogmatică vorbită : Dialoguri de la Cernica*. Ed. a 2-a. Sibiu : Deisis, 2000. P. 93–97.
14. *Stăniloae. Iisus Hristos* = Stăniloae D. *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*. Craiova : Editura Omniscop, 1993. 431 p.
15. *Stăniloae. Teologia dogmatică* = Stăniloae D., pr. prof. *Teologia dogmatică ortodoxă : În 3 v*. Ed. a 2-a. V. 1. București : Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996. 344 p.

16. *Stăniloae. Studii de Teologie* = Stăniloae D., pr. prof. Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Craiova : Editura Mitropoliei Olteniei, 1990. 705 p.
17. *Șelaru = Șelaru S. L'anthropologie de communion du père Dumitru Staniloae // Nouvelle Revue Théologique*. 2012. N. 134 (3). P. 409–423.
18. *Toroczkai = Toroczkai C. I. Tradiția patristică în modernitate, Ecceziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893–1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*. Sibiu : Ed. Andreiana, 2008. 443 p.
19. *Ware = Kallistos (Ware), Bishop. Foreword // Stăniloae Dumitru. The experience of God*. Brookline, MA : Holly Cross Orthodox Press, 1989. P. ix-xxvii. (Orthodox Dogmatic Theology; v. 1).

A. P. Patrakova

From Secular Anthropology of Security towards Christian Anthropology of Communion

The article examines the anthropological syndrome *Homo Securitatis* (security-minded person) developing in today's secular security paradigm. The path to healing from this syndrome, especially destructive for church life, can be addressing Christian anthropology of communion.

KEYWORDS: anthropology, theology of security, *Homo Securitatis*, Fr Dumitru Stăniloae.

В. Г. Кораблина

Антропология Оригена по трактату «О началах»

В статье рассматриваются некоторые оригинальные черты представлений Оригена о человеке: телесность как следствие грехопадения, идея метемпсихоза, вера в апокатастасис. Синтез античной философской мысли и зарождающегося христианского богословия — главная особенность антропологии александрийского катехета.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: антропология, трихотомия, метемпсихоз, апокатастасис, космогония.

Античность: что такое человек

Вопросы антропологии (что такое человек, его происхождение, назначение в мироздании и т. д.) не стояли в центре внимания античной философии. Несмотря на то, что мыслители античности не оставили ни одного систематического развернутого сочинения о человеке, можно выделить несколько различных антропологических подходов в том философском наследии, которое формировало интеллектуальную среду Александрии I–IV вв., родины Оригена.

Материал поэм Гомера и Гесиода, а также тексты орфиков позволяют определить *мифологический тип* человека, где человек порожден богами и остается игрушкой в их руках (в лучшем случае ему предоставлен выбор жребия), он неразумен из-за своей титанической природы. Всесильные Мойры и Керы плетут нити судьбы, здесь нет места ответственности за свою жизнь. Намечена дихотомия человека — тленного тела и бессмертной души, но продолжение существования души без тела лишено всякой радости, идея метемпсихоза — возможный утешительный выход из пессимистической картины человеческого существования [Звирич, 16–86].

Воззрения ранних ионийских философов и ученых-врачей формируют *натурфилософский тип* человека. Человек — микрокосм,

часть природы, но сама природа — не мертвая, а понимаемая пантеистически. Состав человека — природные стихии, происхождение его подобно животным или растениям из земли. Смерть человека не трагедия, а распад элементов состава. Человек неразумен и дурен, но имеет великого наставника — природу, гармонию космоса. Природа порождает человека, направляет его жизнь: учит правильно жить, трудиться. Человек состоит из многих природных начал и иноприродного разума [Звиревич, 104–127].

Демокритовское направление социальной философии представляет *социокультурный подход* к человеку. Предмет социальной философии античности — полис, община граждан, государство, а человек есть сумма двух начал — природы и социума. Он порожден природой, и это темное низкое начало необходимо обуздывать воспитанием, культивируя гражданина. Если полис — макроантроп, то человек — микрополис [Звиревич, 156–193].

Неоплатонический подход включает человека в вечный круговорот жизни в виде ниспадения вещества из высших сфер в низшие и обратного его восхождения в области Души, Ума, Единого, здесь развиваются интеллектуалистские, дуалистические доктрины платонизма о предсуществовании и переселении душ. Задача человека — в осознании своего духовного заключения в темницу земной материи и к выходу из нее путем внутреннего восхождения от телесной жизни к жизни души, от души к уму и от ума к высшему состоянию человеческого существа, которое ведет к общению с Единым [Лосев, 224].

Каждой философской школе античности удалось поймать что-то подлинное в понимании человека: его неразрывную связь с миром природы и стихий, трагическую зависимость человека от необоримых внешних сил, внутреннюю противоречивость его плотских желаний и духовных устремлений. Не случайно эти подходы к пониманию феномена человека находят своих последователей и в наше время. Объединяют же столь различные антропологические концепции идеи дуалистической раздвоенности человека и детерминизма его земного существования.

Ориген: Человек — кто это?

В отличие от языческой античной традиции для ветхозаветной мысли и христианского благовестия тема антропологии одна из важнейших. В первом опыте систематического христианского богословия, предпринятом Оригеном, присутствуют новые под-

ходы к пониманию природы человека и его истории. «Именно в его антропологии Ориген не побоялся поставить остро и глубоко ряд проблем, закрытых до него для церковного сознания» [Киприан, 112]. Им были разработаны вопросы о происхождении человека, грехопадении, о содержании понятий «образ» и «подобие», о путях восстановления и воскресения.

Впрочем, сама постановка вопроса о человеке свидетельствует скорее о платоническом, нежели о библейском подходе Оригена:

Надо изучать душу, чтобы понять ее. Телесна ли она, или безтелесна; проста или сложна? Создана ли она, как думают некоторые, или она не создана? И если создана, то как? Содержалась ли она, как думают иные, в семени и передана, как и тело, или же она в совершенном уже виде приходит извне, чтобы облечься в тело, уже готовое принять ее в ложах матери? И в этом последнем случае, приходит ли она только что созданная вместе с телом, так что целью ее создания следует считать необходимость одушевления тела, или же, созданная издавна, она по какой-то причине пришла принять это тело? И какова эта причина? Нужно также знать, облачается ли она в тело только однажды и, когда отлагает его, то не ищет ли его вновь? Или же по отложению тела, воспринимает его снова, и в случае, если она снова его облачает, сохраняет ли она его навсегда, или же опять бросает? *^{1,1}.

*¹ *In Cant. II. 5. 8*

Надо отметить, что в своих суждениях, в частности, в вопросе о происхождении человека, Ориген не настаивает на бесспорности своих взглядов, подчеркивая отсутствие церковного учения в данной области, что делает безосновательными обвинения его в ереси.

Представление Оригена о человеке является следствием его космогонии, весьма в духе платонической традиции. По его мнению, от Бога-Духа только духовное могло иметь свое происхождение. Благой и справедливый Бог, в котором «не было ни разнообразия, ни изменения, ни невозможности», сотворил духовные сущности, которые в первоначальной гармонии были одинаковыми, совершенными и свободными: «...всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными...» *². «По нашему же (мнению), нет разумной твари, которая не была бы способна как к добру, так и ко злу. <...> Даже дьявол был не способен к добру» *^{3,2}.

*² *De princ. II. 9. 6*

*³ *De princ. I. 8. 3*

1. Цит. по: [Киприан, 123].

2. Здесь проблема — Бог не свободен в силу своей совершенной природы, Он может создавать только духовные твари, причем только равные и одинако-

вые твари, и только определенное их число, которое Он может познавать и контролировать. При этом процесс творения непрерывен, тварь совечна Богу, не было времени, когда Бог не был бы Творцом.

Призванные к непрерывному созерцанию и восхвалению Творца, духи не смогли удержаться на высоте своего призвания, в них охладела любовь к Богу, и в этом состоянии нравственного холода (ψύχος) их природа настолько сгустилась, что они стали душами (ψυχαί)³, среди которых уже возникло неравенство вследствие различной глубины падения, охлаждения^{*1}. В дальнейшем падении охладевшие души обретают все более плотные материальные тела. Материя, отданная на служение падшим духам, принимает все более грубые формы^{*2}. Как души приобретают соответствующую своему состоянию особую, индивидуальную печать, так и тела отражают состояние души и служат вполне соответствующими ей сосудами. Так появляется человек. Предел падения — демоны, обладающие темными непроницаемыми телами. Таким образом, человек занимает среднюю ступень на огромной лестнице разумных существ между чинами ангельскими и демонами [Скворцов, 273–275]. Между всеми духами только один показал совершенство свободы, никогда не уклонялся ко злу — это был дух Иисуса⁴.

Итак, история мира началась с падения. Грех, как превратно использованный дар свободы, есть начало и причина истории мира и человечества. Предсуществовавшая душа обрекается на жительство в данном теле, как в некоей темнице^{*3}. Человек, живя здесь на земле, вспоминает прежнюю, небесную жизнь^{*4} — здесь также сказались влияние платонизма. Таланты подаются не от Творца, а являются следствием премирного падения^{*5}. Возможность земного бытия, личной жизни и истории обусловлена премирным злом [Киприан, 117]. Но сохраняется возможность восстановления падшего, а земная жизнь становится местом возможного исправления, своего рода чистилищем^{*6}. Сознательно и свободно выбирая путь восстановления жизни с Богом, душа совершенствуется, а материя становится более одухотворенной, т. е. существует возможность нового восхождения и восстановления духа, ставшего душой^{*7}. Так выглядит возможность личного апокатастасиса в рамках учения Оригена о всеобщем восстановлении [Болотов, 347]. Если же душа в своей земной жизни не обретает должного совершенства, то из представлений Оригена

*1 De princ. II.
8. 3

*2 De princ. II.
9. 1–3

*3 De princ. II.
1. 4

*4 De orat. II. 25

*5 De princ. III.
4. 5

*6 De princ. III.
5. 4

*7 De princ. II.
8. 3

3. Пример оригинального филологического аргумента Оригена.

4. В истории догмата Ориген знаменит тем, что первый ввел слово *богочеловек* (De princ. II. 4. 3) [Болотов, 145].

о предельной благодати Бога и апокатастасисе с неизбежностью возникает идея множественности миров и переселения душ⁵.

Как возможно согласовать столь умозрительную модель космогонии с текстом книги Бытия? Различая в священных текстах три уровня толкования, Ориген в системе оглашения Александрийской школы также выделял три уровня духовной зрелости катехуменов. Для новоначальных годился буквальный смысл библейских рассказов. Поэтому известное место о сотворении человека^{*1} Ориген начинает с указания на высокую значимость человека, что подчеркнуто двумя способами. Во-первых, указанием на то, что из всех существ только человек (наряду с небом, землей и небесными светилами) был создан *самим* Богом; все остальное было сотворено *по Его повелению*. «Так вот рассуди из этого, каково величие человека, что он приравнивается к столь великим и главным элементам»^{*2}. И во-вторых, только о человеке сказано, что он сотворен *по образу Божию*. Но для просвещенных Ориген указывает, что эти стихи говорят не о телесном, видимом человеке с его материальным телом, а о нашем внутреннем, бестелесном, невидимом человеке [Киприан, 123].

Аналогичным образом двоятся у Оригена и толкование вопроса о грехопадении. Для оглашаемых он придерживается буквы библейского повествования и толкует падение Адама в духе традиции, как исторический факт. «Все люди были в чреслах Адама, когда он еще обитал в Раю; и все люди были с ним и в нем изгнаны, когда был изгнан он; и через него смерть, вошедшая чрез его преступление, перешла на всех тех, кто были в его чреслах». Но чуть дальше просвещенные призываются к постижению сокрытых смыслов: «Так как грех и смерть вошли в мир через одного человека, так как Апостол под этим миром подразумевает, конечно, земной мир, в котором мы живем, то подумай — не проник ли этот грех уже и в другие места, и не находился ли он, скажем, в небесных селениях, где обитают духи лукавства. Кроме того, подумай, откуда грех вошел в этот мир и где он находился до того, как войти в него...»^{*3,6}. То есть первоначальное грехопадение свершилось не на земле, а в премирной зоне духовных существ. «Ори-

*1 Быт 1:26

*2 In Gen. Hom. I. 12

*3 In epistol. ad. Roman. V. 1

5. Аллегорический метод толкования Священного писания позволяет Оригену найти в тексте Библии подтверждение идеи о предсуществовании души (De princ. I.7. 4; II.9. 6–7; III.1.17; III.5.4): «Я был отрок даровитый и душу получил добрую; при том, будучи добрым, я вошел и в тело чистое» (Прем 8:19–20). «Бедный я человек, кто избавит

меня от сего тела смерти?» (Рим 7:24). «Восходят на горы, нисходят в долины, на место, которое ты назначил для них» (Пс 103:8). «И сказал Господь: «Не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт 8:21).

6. Цит. по: [Киприан, 124].

ген обращает такое внимание на наследственность первородного греха, что можно сказать, что это является отправной точкой его космологии, как оно явится принципом всего нравственного учения Августина... но он [Ориген] отнимает у него почти всю историческую реальность» [Киприан, 124].

«Кожаные одежды» Адама и Евы Ориген для незрелых умов толкует буквально, как одежды из звериных шкур, чтобы эти одежды напоминали о смертности, происшедшей от испорченности плоти. Для своих зрелых слушателей Ориген считает «весьма глупым и достойным старой бабы, а никак не Бога думать, что Бог взял кожи животных удушенных, или каким другим образом умерщвленных, чтобы, подобно портному, сшивать подобия одежд. Но, с другой стороны, во избежание этой нелепости сказать, что эти кожаные одежды не суть иное что, как тело — это более вероятно, но, по своей неясности мало убедительно. <...> Некоторые толкователи думают, что кожаные одежды суть та смертность, в которую облеклись Адам и Ева, осужденные на смерть за грех» *1, 7. То есть экзегеза зависит от уровня слушателя.

Подведем итог: многообразие бытия разумных существ космогония Оригена объясняет не роком, не слепой игрой природы или социальными механизмами воздействия на человека, а свободным выбором духовных тварей своего пути. На страдания в материальном мире обрекаются существа, которые сами лично согрешили; «их земная жизнь ими заслужена, есть необходимость и нравственная и физическая. <...> Но, говорил впоследствии Августин, они страдают потому, что они уже *греховны* (однако же лично они в том грехе не виновны); они страдают, утверждает Ориген, потому, что они сами *лично согрешили*; они только не помнят этого, но их кара совершенно ими заслужена» [Болотов, 344].

В учении о составе человека Ориген преодолевает традиционное для язычества противопоставление души и тела и раздробленность внутреннего человека на множество враждебных друг другу начал. Христианское представление о трихотомии человека очевидно следует из космогонии Оригена в его нисходящем движении: дух — душа — тело. Повторяя аристотелевский ход мысли, Ориген подтверждает трихотомию и в восходящем рассуждении. От неживого в природе (камень есть только тело), к живому, движущемуся «из себя» и «от себя» (паук есть тело плюс душа, воображение) и далее к человеку, движущемуся «через

*1 *In Gen. Hom.*
Fol. 29

7. Цит. по: [Киприан, 125].

себя», по своей воле, к человеку, различающему добро и зло, сопричастному уму, т. е. Духу^{*1}.

Дух для Оригена — начало творения, синоним ума (νοῦς), умом происходит должное возвышение и уподобление Творцу. Для Оригена дух скорее не благодатный дар Святого Духа, который имеют не все, а только «облагодатствованные» (как у Иринея Лионского), а образ Божий; главная сообразность Богу — в свободе духа. Всемилостивый Бог, творя из ничего, дарит разумным существам не только благое бытие, но свободу, а значит, возможность для всех тварей либо сделать это благо «их собственным добром», не привнесенной, а внутренней характеристикой, либо предпочесть «леность и нерасположение к труду»^{*2}.

Душа не является сугубо человеческой характеристикой, это скорее жизненность вообще, которой обладают и животные, она чувствующая и подвижная^{*3}. Характеристики души — сердце (как познавательная сила), разум («имеет в себе силу различать добро и зло»), жизненный дух, свобода произволения^{*4}. Для души влечение к различному — следствие незнания, что истинно и полезно, здесь не борьба разных начал, а колебание одной. Тело само не имеет воления; желание — функция души. Душа уязвима для внешних воздействий, склоняющих ко греху, но имеет свободу им противостоять. Душа подвижна и в этом недостаток ее тварной природы^{*5}, т. е. жизнь души должна быть преодолена^{*6}.

Тело — следствие падения духа. Тело не является источником греховных начал. Оно следствие, а не причина грехопадения. Оно не виновник, а жертва. Оно страдает от «неукоризненных» немощей — голод, жажда, усталость, сексуальные потребности. На этих естественных потребностях могут спекулировать и развиваться страсти из-за неумеренности, если душа не будет нравственно стойкой. Именно образ тела использует Ориген для описания мировой гармонии разумных существ: «Как наше тело, будучи единым, сложено из многих членов и содержится одною душою, так, думаю я, и весь мир нужно считать как бы некоторым необъятным и огромным животным, которое содержится как бы единою душою, силой и разумом Бога»^{*7}. Космический антропоморфизм вполне в духе идей натурфилософии, но христианство утверждает высокое положение человека в этом космосе. Следуя за разумным благим движением души, тело призвано к воскресению в новом духовном тончайшем виде^{*8}.

Главная тема антропологии Оригена — свобода человека, это суть его, которая вечна и восходит к премирным началам

^{*1} *De princ.* III. 1. 2–6

^{*2} *De princ.* II. 9. 2

^{*3} *De princ.* II. 8. 1–2

^{*4} *De princ.* I. 1. 9; III. 1. 3; III. 4. 1; III. 3. 5; *In epistol. ad Roman.* II

^{*5} *De princ.* III. 1. 3

^{*6} *De princ.* II. 8. 3

^{*7} *De princ.* II. 1. 3

^{*8} *De princ.* III. 6. 6

и Божьему замыслу. Представление о свободном падении духов — плод весьма вольной аллегорезы библейского текста Шестоднева, но Ориген ощутил всю остроту и важность проблемы свободы в учении о человеке. «Дух свободен в противоположность плану природному, миру детерминированных законов и причинной связи. Дух не столько против материи и против тела, сколь до них, первичнее их, независим от них» [Киприан, 121]. С приматом духа связан примат свободы во всем миробытии. Для архим. Киприана (Керна) «особая мучительность» темы свободы в том, что человек обречен на принятие своей свободы, она ему принудительно дана Творцом.

Вселенная Оригена — это мир свобод [Цуркан, 136]. Свободно творит Бог; свободна тварь и потому полностью ответственна за свой выбор пути; в многообразии мира сохраняется свобода и ответственность каждого разумного существа в его земной жизни *¹. Свобода выбора между добром и злом при разумном сознании того и другого есть формальное условие добродетели и нравственного совершенствования.

*¹ *De princ. I. 3. 8*

В духе христианской традиции Ориген различает образ и подобие Божье в человеке. Адам был сотворен по образу Божьему, поскольку дух или ум его (внутренний человек) был родственен Богу *². Образом может быть названо изображение, что применимо к человеку как творению. Рожденный также несет образ родителя — таков образ Божий в Сыне. Несмотря на падение, образ Божий в человеке сохраняется «в благоразумии духа, в справедливости, умеренности, в мужестве, мудрости, учении и во всей сумме добродетелей, которые Богу присущи субстанциально, а в человеке могут существовать через труд и подражание Богу» *³. Следовательно, образ Божий не есть мертвый отпечаток, а живая устремленность духа, возможность возрастания в Боге, свободная устремленность к вечному Первообразу.

*² *In Gen. Hom. I. 13*

*³ *De princ. IV. 37*

Подобие Богу — есть задача человека. Сохраняемая свобода произволения делает возможным достижение подобия человеком «собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам через исполнение дел» *⁴. И это подобие Богу, как идеальное онтологическое состояние человека, к которому он должен стремиться в течение своей жизни, имеет, согласно эсхатологии Оригена, тенденцию к совершенствованию и превращению в единство с Богом *⁵, поскольку сумевшие

*⁴ *De princ. III. 6. 1*

*⁵ *De princ. III. 6. 1*

восстановиться духи, имея опыт падения, в дальнейшем только незначительно отклоняются, сохраняя большую верность и устремленность к Богу.

Путь достижения подобия Божьего, путь спасения Ориген связывает с воплощением Сына Божьего. Искупление, совершенное Спасителем, есть выкуп грешного человечества и истинная, совершенная жертва^{*1}. Он — Иерей и Жертва; Он принес Отцу истинную жертву, Свои Тело и Кровь^{*2}. Он — Учитель божественных таинств^{*3}. В таинстве причастия человеческая природа становится божественною^{*4}.

Помимо таинства Тела и Крови к обожению ведет и божественный гнозис. Воплощение Слова — предельно совершенное откровение. Поэтому таинство проповеди, таинство Слова для Оригена не менее действенно, чем таинство причастия (согласно экклезиологии Оригена более значимым для церкви является служение учителя, нежели священника, поскольку совершать таинства может каждый). Буквальное понимание установительных слов Господа о евхаристии подходит новоначальным. Аллегорически толкуя понятия «плоть Слова» и «хлеб жизни», Ориген имеет в виду плоды премудрости [Мейендорф, 71]. «Этот Хлеб, который Бог Слово называет Своим Телом, есть слово, питающее души, слово, исходящее от Бога-Слова и хлеб, исходящий от Небесного Хлеба. И питье это, которое Бог Слово называет Своей Кровью, это слово, превосходным образом напоющее сердца тех, кто от него пьет. Это не есть в самом деле тот видимый хлеб, который Он держал в Своих руках и называл Своим Телом, но это есть Слово, таинственно преломляемое»^{*5}, 8. Согласно Оригену всякая душа сохраняет возможность свободно обратиться к Богу, приобщиться к Слову по своей благой воле и идти путем уподобления Богу самостоятельно. Если падение, умаление — потеря знания, то восхождение по ступеням знания — путь достижения совершенства^{*6}. Здесь «открывается какой-то потаенный путь к Богу, в обход Христа» [Флоровский, 23], и воплощение Слова становится необязательным для спасения.

Христос для Оригена скорее Пророк и Учитель, под воспитательным руководством Которого весь мир ведется к безграничной любви Отца, в мире не остается никакого зла, мучения грешников не вечны, сам дьявол покается и очистится. Апокатастасис — предел оптимизма Оригена^{*7}.

^{*1} *In Ioan. Com.*
I. 20. 119

^{*2} *Contr. Cels.*
I. 31

^{*3} *Contr. Cels.*
III. 62

^{*4} *De princ. II.*
6. 3

^{*5} *In Matth. Com.*
XI. 14

^{*6} *De princ.*
II. 9. 1–2,
IV. 2. 14

^{*7} *De princ. I. 6. 2*

8. Цит. по: [Киприан, 126].

*1 *De princ.*
praef. 5

*2 *De princ.*
IV. 3. 36–37

*3 *De princ. II.*
11. 2; III. 5. 4;
III. 6. 6

*4 *De princ.*
II. 10. 3

*5 *De princ. II.*
10. 4

Ориген оставил развернутое христианское учение о посмертном воздаянии души *1, о бессмертии человеческого духа, «участвующего в интеллектуальном свете» и премудрости и потому нетленного *2, о воскресении в новом прославленном состоянии тела *3. Дерзая рассуждать о том, как произойдет воскресение, Ориген вновь предлагает два разных толкования на 1 Кор 15:35–38. Помимо доступного натуралистического образа воссоединения всех частиц тела в новом порядке без дефектов, признаков пола и возраста — по зову трубы архангела, Ориген, переосмысливая стоическое учение о семенных логосах, утверждает, что наши тела падают в землю как зерно, сохраняя силу для своего восстановления по слову Божьему *4. Даже по воскресении тела грешников остаются более темными, нуждаясь в огне очищения. Важно, что этот очищающий огонь — не внешнее испепеляющее пламя наказания или первобытный огонь Зенона; главным мучителем человека станет его совесть, она сама выстроит орудия мучений из постыдных и злых дел человека *5.

Таким образом, антропология Оригена находит христианские ответы на основные вызовы современного ему языческого мира. Антагонистической расколотости человека Ориген противопоставляет учение о Божьем замысле о человеке как образе и подобии Творца, и о путях спасения и воскресения как обретении подлинного единства человеческого естества в новом духовном образе. Главный пафос антропологии Оригена — учение о свободе как онтологической основе человека. Свобода как данность и заданность Божьего творения противопоставляется традиционным представлениям о детерминированности человеческой судьбы силами внешними, равнодушными или враждебными по отношению к нему самому.

Безусловно, тема человека была одной из центральных не только в богословии Оригена, но и в его огласительной практике. Даже из фрагментарно сохранившихся трудов Оригена видно, что в соответствии с традицией александрийской школы, различавшей три уровня преподавания основ христианского учения, для начинающих он пользуется буквальным толкованием основных библейских сюжетов, более зрелым предлагает этические подходы, а гностические, умозрительные, духовные истины бережно приоткрывает тем, кто уже готов их услышать.

Источники

1. *Contr. Cels* = Ориген. Против Цельса // Он же. О началах. Против Цельса. СПб. : Библиополис, 2008. 792 с.
2. *De orat.* = Ориген. О молитве. Самара : Ра, 1992. 240 с.
3. *De princ.* = Ориген. О началах // Он же. О началах. Против Цельса. СПб. : Библиополис, 2008. 792 с.
4. *In Gen. Hom.* = Ориген. Гомилия I : на Шестоднев / Пер. диак. М. Асмуса // Вестник ПСТГУ. 2008. Вып. 1 (21). С. 23–38. (Богословие. Философия).
5. *In Ioan. Com.* = Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна. URL: http://www.binetti.ru/collectio/theologia/origen_1_1.shtml (дата обращения: 12.07.2015).
6. *In Matth. Com.* = Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея : Книги 10–11 // Богословские труды. М. : Издательство Московской патриархии, 2007. № 41. С. 20–84.

Литература

1. *Болотов* = Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице // Он же. Собрание церковно-исторических трудов. В 8 т. Т. 1. М. : Мартис, 1999. С. 129–365.
2. *Звиревич* = Звиревич Т. В. Античная антропология: от героя-полубога до «человечного человека». Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2011. 244 с.
3. *Киприан* = Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы. Париж : YMCA, 1950. 452 с.
4. *Лосев* = Лосев А. Ф. История античной эстетики : В 8 т. Т. 4 : Поздний эллинизм. М. : АСТ, 2000. 958 с.
5. *Мейендорф* = Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск : Лучи Софии, 2007. 218 с.
6. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М. : Едиториал УРСС, КомКнига, 2006. 1005 с.
7. Скворцов К. Философия отцов и учителей церкви : Период апологетов. Киев : Общество любителей православной литературы, 2007. 476 с.
8. Цуркан А. В. Ориген: проблема взаимодействия религии и философии. Новосибирск : Новосибирский гос. ун-т, 2002. 145 с.
9. *Флоровский* = Флоровский Г., прот. Восточные отцы. Добавление. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/add/contents.html> (дата обращения: 17.06.2015).

Список сокращений

<i>In Cant.</i>	Ориген. Толкования на Песнь Песней.
<i>In epistol. ad. Roman</i>	Ориген. Толкования на Послание к Римлянам.

V. G. Korablina

Anthropology of Origen's treatise "De Principiis"

This article highlights some of the original Origen's conceptions about the person: corporeality as a consequence of the fall, the idea of reincarnation, the belief in apocatastasis. The synthesis between ancient philosophy and early Christian theology is the main subject of anthropology developed by this Alexandrian catechist.

KEYWORDS: anthropology, trichotomy, metempsychosis, apocatastasis, cosmogony.

ПАНЕЛЬНАЯ ДИСКУССИЯ

Г. Б. Гутнер

Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия

Секулярная и постсекулярная мысль в статье сопоставлены с русской религиозной философией. Показано, что постсекулярная интерпретация религии противоположна ее пониманию, развитому в русской религиозной философии. Однако она также противоположна и секулярному пониманию религии. Эта парадоксальная ситуация проясняется, если обратить внимание на сходство между проектом, предложенным русскими философами, и секулярным проектом. Оба эти проекта стремятся к тотальности. Они противостоят друг другу, поскольку пытаются найти эту тотальность на разных основаниях. Секулярная рациональность ищет тотальности разума. Русская философия пытается включить разум в религиозную тотальность. В отличие от обоих, постсекулярный проект отказывается от тотальности вообще и пытается найти единство иного рода. Основным концептом этого проекта является дополнительность. Он подразумевает партнерство различных дискурсов, дополнительных друг к другу.

Ключевые слова: секулярный, постсекулярный, религия, единство, тотальность, дополнительность, дискурс.

Концепция постсекулярности, введенная Юргеном Хабермасом [*Habermas*], по-видимому, характеризует один из основных трендов нашего времени. Осмысление происходящих ныне событий в терминах дихотомии «секулярное — пост-секулярное» выглядит весьма плодотворным. Впрочем, внимательное рассмотрение обоих введенных концептов оставляет чувство неопределенности. Возникает оно, прежде всего, вследствие многообразия трактовок самой постсекулярности¹. Однако и само понятие секулярности едва ли имеет общепринятую интерпретацию.

Все же не приходится сомневаться, что обращение к этим концептам важно для ориентации в современном мире. Поэтому

1. Хороший обзор подходов к этой теме дает Кристина Штёкль в докладе, опубликованном на сайте Богослов.ru. См.: [*Штёкль*].

есть смысл, постоянно проясняя их границы, соотносить с ними наиболее значимые для нас явления.

Одно из таких явлений — русская религиозная философия. В рассматриваемом контексте она интересна тем, что совершенно не вписывается в рамки упомянутой оппозиции. В некотором формальном смысле ее можно считать постсекулярной. Во всяком случае, она действительно возникает как реакция на секулярность. Русская религиозная философия пытается найти альтернативу секулярной мысли и всерьез озабочена тем, что должно наступить *после* секулярной эпохи. Тем не менее она совсем не похожа на то, что называется постсекулярностью сейчас. Иными словами, тот тренд, который мы сейчас можем заметить, не совпадает с проектом русских религиозных философов. Далее я попытаюсь описать это различие, выявив некоторые значимые черты постсекулярности.

Чтобы задать нашему рассмотрению определенные рамки, я предлагаю в качестве рабочего варианта придерживаться триадической схемы: пресекулярность, секулярность, постсекулярность. Проект русской религиозной мысли замечателен тем, что он, отказываясь от секулярности, решительно не допускает возврата в пресекулярное состояние. При этом, однако, как я только что заметил, не ведет и к постсекулярности.

Наше рассмотрение мы начнем с того, что уточним некоторые черты секулярной эпохи. Далее посмотрим, что пытается предложить взамен как русская религиозная философия, так и нынешняя постсекулярная мысль.

1. Некоторые замечания к пониманию секулярности

Понимание секулярности предполагает противопоставление ее и той эпохи, которую я назвал выше пресекулярной. Поэтому нам не избежать хотя бы самого общего разговора о том, что предшествовало секуляризации.

Пресекулярное сознание существует в рамках целостного Универсума, включающего как естественную, так и сверхъестественную реальность. Целостность обусловлена тем, что мир создан Богом. Его бытие постоянно поддерживается его Творцом. Ничто в мире немислимо без апелляции к Нему. Такое понимание мира весьма выразительно представлено в образе Космической литургии. Всякая сотворенная вещь мыслится соучаствующей в едином Божественном акте. Естественное и сверхъестественное,

тварное и нетварное сосуществуют в иерархически организованном Универсуме.

Такой взгляд имеет прямое выражение во всех видах человеческой деятельности. Человек — соучастник творения. Познание природы, общественная и частная жизнь, политическая деятельность — все это способы приобщения к деятельности самого Бога. Поэтому наука, этика, политика рассматриваются как формы мысли, производные от теологии.

Весьма характерна в этом смысле научная парадигма, принятая в зрелом Средневековье. Она базируется на аристотелевской метафизике, закладывающей в основу всякого существования движение к цели. Телеология пронизывает научное познание. Понять что-либо в мире, значит ответить на вопрос «ради чего?» Такой подход предполагает тесную связь науки с теологией. Исходным допущением всякого научного исследования является представление о Божественном Уме, в котором пребывают все цели. Фома Аквинский указывает, что постижение целей в природе есть путь разума к Богу [Фома Аквинский, I, 2, 3]. В этом смысле наука оказывается «служанкой теологии», поскольку научное знание есть предварительное условие Богопознания. Неслучайно в средневековых университетах обучению на теологическом факультете предшествовало изучение семи свободных искусств и философии. Они — лишь подступы к самому главному и не имеют никакой собственной ценности.

Аналогичные подходы развиваются в этике и в политике. Источником моральных норм является Священное Писание, т. е. Божественное откровение. Если же человек ведет себя добродетельно, не зная Писания, то это лишь свидетельствует о прямом действии Бога в его сердце. Без такого действия невозможно преодолеть последствия греха и не оказаться во власти страстей и пороков.

Политическая власть также понимается в контексте целостности Универсума, поскольку представляет собой Божественное установление. Монарх получает санкцию от Бога и должен защищать и поддерживать христианскую веру. Светская власть находится в отношении к духовной отчасти в том же положении, что наука по отношению к теологии. Она имеет определенную самостоятельность и решает свои собственные задачи. Но, в конечном счете, эти задачи производны от других, от тех, которые стоят перед Церковью. Поддержание порядка и защита закона важны прежде всего потому, что содействуют миссии Церкви в деле спасения.

Представив себе такую целостность сознания, мы можем понять смысл секуляризации. Последняя состоит в том, что названные (равно как и другие) формы жизни становятся автономными и пытаются обрести собственную ценность, безотносительно к теологической санкции. Пионером в этом деле оказывается, судя по всему, наука. Решающую роль в нем играет отказ от аристотелевской парадигмы и телеологического объяснения. Здесь не место обсуждать причины такого сдвига². Важно лишь обратить внимание на то, что математическое и экспериментальное естествознание, возникшее в ходе научной революции, допускает лишь причинное объяснение. Причинно-следственное отношение должно быть выражено математически и подтверждено экспериментально. Ученый в результате имеет дело не с Божественным актом, наделяющим каждую вещь смыслом, а с бесконечным Универсумом явлений, управляемым внутренне присущими ему законами. Эти законы определяют связь причин и следствий и дают ключ к пониманию Универсума. Последний именуется теперь *природой*, рассматриваемой имманентно, т. е. объяснимой из самой себя. Для понимания чего-либо в природе достаточно найти естественные причины, т. е. явления, принадлежащие к ней же. Апелляция к Божественному акту оказывается излишней.

Конечно, не следует ничего упрощать. Такое отношение к научному познанию складывается не сразу, как бы исподволь, и вполне утверждается лишь на рубеже XVIII–XIX веков³. Кроме того, такой подход отнюдь не означает атеизма или агностицизма исследователя, хотя и вполне совместим с ними. Ученый вполне может верить в то, что природа есть творение Бога, а ее законы свидетельствуют о действии Божественного Разума. Дело лишь в том, что эта вера никак не влияет на его исследовательскую практику. Она ничего не меняет в объяснении природных явлений. Секулярность науки не в том, что она становится враждебной по отношению к христианству⁴, а в том, что она нейтральна по отношению к нему. Наука позиционирует себя как автономное предприятие. Она — одна и та же для христианина, иудея, мусульманина, атеиста. Именно поэтому она

2. На эту тему написано очень много. Соответствующие ссылки, а также некоторые собственные размышления автора по этому поводу можно найти в серии статей, опубликованных в других номерах Альманаха. См.: [Гутнер. *Идеальное конструирование*], [Гутнер. *Декарт*].

3. О религиозных мотивациях ученых в XVII столетии и их постепенном исчезновении в последующем см.: [Сокулер].

4. Как это иногда пытаются представить.

не может быть ни христианской, ни мусульманской, ни иудейской, ни атеистической.

Подобные изменения происходят с начала XVII в. и в политической философии, а затем и в политической практике. Первый значительный шаг в этом направлении сделал, по-видимому, Т. Гоббс, который рассматривает государственную власть как продукт некоторого человеческого соглашения. По Гоббсу, как известно, люди, которые исходно находятся в состоянии перманентной войны всех против всех, решаются ради собственного выживания отказаться от своей первобытной свободы и вручить власть над собой монарху. Последний должен использовать свою власть для того, чтобы поддерживать состояние гражданского мира. Власть, следовательно, учреждается людьми, а не устанавливается Богом. Ее основная цель никак не связана с каким-либо вероучением. Иными словами, в рамках такой теории государство должно быть светским и существовать без всякой церковной санкции. Оно не может быть ни христианским, ни иудейским, ни мусульманским. Не может быть оно также и атеистическим. Власть, как и наука, нейтральна по отношению религии.

В подобной ситуации оказывается и мораль. Это может показаться особенно странным, поскольку связь морали и религии представлялась, да и представляется сейчас очень естественной. Во всяком случае, все авраамические религии вырабатывают моральные заповеди и рассматривают их как часть своего вероучения. Тем не менее нерелигиозная этика оказалась весьма значимым течением мысли в эпоху модерна. Пионером в секулярном истолковании морали является, по-видимому, Пьер Бейль, пытавшийся доказать, что она базируется на разуме и доброй воле, а не на религиозных верованиях. Сам он исходит главным образом из исторических фактов, свидетельствующих, как считает Бейль, что вера не делает человека нравственным. В частности, он пишет о многочисленных жестокостях, совершенных христианами, настаивая при этом, что людей, повинных в таких деяниях, никак нельзя заподозрить в недостатке веры [Бейль]. Столетием позже Иммануил Кант дал точное философское обоснование того тезиса, что мораль не вытекает из религии. Это следует из самого определения морали, которая есть лишь разумное следование долгу, доступное всякому человеку независимо от религиозных предпочтений. Мы вновь встречаемся с тем же ходом мысли, который видели при истолковании политической власти и научного знания. Мораль нейтральна по отношению к религии.

Она — одна и та же для всех людей. К христианину, иудею, мусульманину, атеисту предъявляются одинаковые моральные требования.

Независимость морали, политики и науки от религии получила в эпоху модерна наиболее развернутое теоретическое обоснование. Однако секуляризация затронула не только эти сферы. То же самое произошло и в других областях человеческой жизни. С тем же успехом можно говорить об автономии искусства, экономики, медицины, права. В конечном счете практически все сферы профессиональной деятельности людей и даже сама повседневность становятся секулярными. Они не нуждаются в религиозной санкции. Осуществляемые в них практики оказываются самодостаточными. Если они и зависят от чего-то, то скорее от других секуляризованных практик, а не от религии. Ни в одной из сфер своей деятельности человек не нуждается в религиозном обосновании. Из религиозной веры не вытекает ничего, кроме собственно религиозных практик. Иными словами, религия становится частным делом, особой жизненной сферой, существующей наряду с другими и лишенной права доминировать над ними.

Потеря религией ее доминирующей позиции привела к дезинтеграции Универсума. Человеческий мир потерял целостность и распался на совокупность автономных областей. Однако секуляризация не была чисто негативным проектом. Эпоха Просвещения положила начало попыткам обрести новую целостность, основанием которой должен был стать разум. В понимании той эпохи это означает опору на закон достаточного основания. Ни одно утверждение не должно быть сделано и ни одно действие не должно быть совершено без достаточного основания. Естественная — хотя и не единственная — интерпретация этого принципа состоит в том, что все суждения и все поступки должны быть обоснованы, т. е. выведены из абсолютных принципов, или очевидных начал, не вызывающих сомнений. Парадигмой разумности выступает евклидова геометрия, в которой все утверждения получены в результате дедукции из безусловных оснований, аксиом и постулатов. Этот подход предполагалось распространить на все сферы жизни, прежде всего, на рассмотренные нами: науку, политику, мораль.

Впрочем, реализация проекта с самого начала была под угрозой. Основным проблематичным местом оказались те самые безусловные принципы, о которых вроде бы не должно быть споров. Тем не менее именно они вызвали много разногласий. Вспомним

хотя бы дискуссию между интеллектуалистами⁵ и эмпириками. Вопрос о том, какова природа начал, так и остался без ответа. То ли они открываются интеллектом в самом себе в качестве интуитивно ясных и отчетливых знаний, то ли обнаруживаются чувствами в качестве опять же ясных и отчетливых восприятий? Эта дискуссия, начавшаяся еще в XVII в., неоднократно возобновлялась, поскольку каждой из сторон удавалось уточнить свои позиции с учетом предшествовавшей критики. Так или иначе, вопрос о началах, кажется, оказался безнадежным.

Все же попытки обрести целостность в рамках секулярного подхода продолжались довольно долго. В XIX в. просвещенческий проект трансформировался в позитивистский, который в качестве основы новой интеграции рассматривает науку. Все жизненные практики предлагается выстроить на базе точного эмпирического знания, прогресс которого в то время казался очевидным. Физика, химия, биология, дающие понимание природы, должны быть дополнены психологией и социологией, с помощью которых человек приходит (наконец) к пониманию самого себя. В конечном счете можно надеяться на появление целостной научной картины мира. Благодаря точному объективному знанию природы, общества и собственной психики, человек сможет рано или поздно решить все свои проблемы и достичь счастья.

Такого рода надежды, подогреваемые бурным прогрессом техники, дожили и до нынешнего времени, хотя трезвый взгляд явно демонстрирует их несостоятельность. По-видимому, в первой половине XX в. она стала вполне очевидной. Эдмунд Гуссерль описывает это как кризис европейской науки, который, в силу тех претензий, с которыми наука выступила в предшествующем столетии, превратился в общий кризис рациональности и даже в кризис европейской цивилизации [Гуссерль].

2. Проект всеединства

Движение, часто обозначаемое как русская религиозная философия, формируется именно тогда, когда мало-помалу проясняется невозможность воссоздать целостный Универсум на рациональ-

5. Я предпочитаю этот термин, предложенный Х. Альбертом, вместо привычного «рационалисты». Дело в том, что рационалистами можно считать сторонников обоих подходов. И те и другие пытались отстаивать безусловные права разума.

ной основе. В рамках этого движения возникает альтернативный проект, смысл которого, как я уже отмечал, состоит в построении новой целостности без возврата к пре-секулярному состоянию. Этот проект начинается с критики претензий секулярного разума. Чуть ли не каждый религиозный философ выпустил свой критический заряд в сторону западной философии и науки. Я попробую кратко обобщить их. Хотя все они заслуживают серьезного анализа, рискну предположить, что основная идея, в той или иной форме повторяемая многими, была задана Владимиром Соловьевым и весьма пространно изложена в «Критике отвлеченных начал». Суть ее — в убеждении, что разум по самой своей природе не в состоянии создать органического единства. Деятельность разума всегда направлена на различение и разделение. Исходная целостность должна быть разъята на элементы, которые, в силу их простоты, воспринимаются мыслью ясно и отчетливо. Целое познано тогда, когда вновь сконструировано разумом из исходных элементов.

Такое отношение к предмету упускает самое существенное. Вместо живой целостности появляется мертвая конструкция из абстрактных (т. е. отвлеченных, искусственно разделенных) начал. Именно поэтому мы и наблюдаем в европейской мысли сплошные разделения без всяких шансов найти какое-либо единство. Мораль, наука, политика и религия отделены друг от друга. Наука, в свою очередь, разделена на дисциплины. Разделен в конечном счете сам человек, представляющий совокупностью общественных функций. Дух отделен от тела, что приводит разум к неразрешимой проблеме взаимодействия между физической и ментальной реальностью. Но и дух оказывается отделен сам от себя, что становится особенно очевидным в феномене отчуждения, описанном Гегелем и Марксом.

Такого рода обвинения можно найти у разных русских мыслителей. Поэтому главной задачей практически для каждого из них оказывается преодоление рационалистического отчуждения и создание новой целостности. Но в этой целостности не должно быть никакого подавления мысли и личной свободы. Напротив, только она и должна создать реальные условия для свободной личности, свободного развития знания, подлинного прогресса общества. Все это должно стать частями единой свободной духовности, рожденной в обновленном христианстве. Не может быть не-религиозной морали, не-религиозной науки, не-религиозного государства и т. д. Но «быть религиозным»

вовсе не значит быть хоть как-то ограниченным в своей духовной свободе.

Русские философы, будучи очевидными оппонентами европейского Просвещения, тем не менее многое из него заимствуют. Они, несмотря на все оговорки, не отрицают представлений о свободной личности и человеческом достоинстве. Они не отвергают прогресс науки, они вполне принимают идеалы гуманистически ориентированной политики, они, пожалуй, даже настаивают на автономном нравственном выборе. В конечном счете они не отвергают права разума на автономное исследование, не ограничиваемое внешними рамками.

Первые подступы к описанному идеалу сделал, по-видимому, А. Хомяков с его концептом *соборности*. Но развернутый проект такого рода целостности предложил В. Соловьев, обозначивший эту целостность как *всеединство*. Я полагаю, что все те, кто называется сейчас «русскими религиозными философами», являются в значительной мере его наследниками. При всех их разногласиях и при всех несогласиях с исходной интерпретацией всеединства, они постоянно разрабатывают эту идею. Они ищут пути для теоретического обоснования и практической реализации единства, базирующегося на религиозной основе.

Заметим, что в самой постановке задачи видится нечто странное. Свободный и автономный разум должен признать раз навсегда установленное превосходство религиозной веры. В своей свободе он зависим от мистической интуиции. Наука и философия в своем свободном развитии прочно занимают иерархически низшую позицию по отношению к теологии (или *свободной теософии*, как обозначил ее Соловьев). Личность безусловно свободна, но подчинена религиозной общине. Таково неизбежное внутреннее противоречие русской религиозной философии.

К счастью, русские философы имели в своем распоряжении весьма совершенный инструмент для устранения противоречий. Этим инструментом была гегелевская диалектика. Они использовали гегелевскую концепцию свободы как познанной, или точнее внутренне усвоенной, необходимости. Согласно этой концепции, человек несвободен, если действует под давлением внешнего принуждения. Это значит, что всякая дезинтеграция разрушает свободу. Ситуация разделения, отчужденности порождает нечто внешнее, что так или иначе оказывается источником принуждения. Поэтому путь к свободе лежит через создание целостности. Человек не может быть свободен, если общество или просто

другой человек есть нечто принципиально иное, чем он сам. Иное есть источник ограничения и принуждения. Разум не может быть свободен, если его предмет (например, материя или природа) есть нечто иное, чем его собственная мысль. Соответственно человек в обществе, будучи частью целого, свободен лишь тогда, когда требования целого находятся в полной гармонии с его собственными установлениями. Когда мораль, закон или обычай отличны от внутренних интенций индивида, они являются внешним принуждающим фактором. Если же внешние требования и внутренняя интенция совпадают, то человек свободен. Тогда он действует без всякого принуждения извне, не сталкиваясь с целым, как с чуждой ему силой. Точно также разум свободен тогда, когда становится тождественен своему предмету.

В том, что касается личной свободы человека, именно это гегелевское представление лежит в основе идеи соборности. Его довольно точно выразил Бердяев, рассматривая положение личности в церковной общине:

Религиозная личность и религиозный коллектив не противостоят друг другу, как внешние друг для друга. Религиозная личность находится внутри религиозного коллектива, и религиозный коллектив находится внутри религиозной личности. Поэтому религиозный коллектив и не является внешним авторитетом для религиозной личности, извне навязывающим личности учение и закон жизни. Церковь не находится вне религиозных личностей к ней противопоставляемых; Она внутри их, и они внутри Ее [Бердяев, 233].

В приведенном описании легко распознается гегелевская концепция свободы. Здесь эта концепция определяет свободу личности. Однако сфера ее применимости весьма широка. Выше я упоминал о возможном противоречии между свободной мыслью и религиозной верой. Попытку устранить это противоречие мы находим в работе С. Франка «Философия и религия» [Франк].

Франк начинает свои рассуждения с фиксации названного противоречия. Говоря точнее, он акцентирует видимую несовместимость философии и религии. Эти виды человеческой деятельности противоречат друг другу потому, что имеют один и тот же предмет, но создают о нем взаимоисключающие представления. Как философия, так и религия пытаются найти путь к первому основанию жизни и бытия. Иными словами, обе они ищут Бога. Однако их подходы и их исходные допущения совершенно различны. Религия направляет человека к прямому

личному общению с Богом. Философия пытается изучать Бога посредством логических категорий. Религия имеет основанием откровение, мистическую интуицию. Философия действует в пределах разума. В результате предмет их устремлений предстает в виде двух несовместимых образов: живой, личностный Бог религии противостоит абстрактному понятию абсолюта, созданному философией.

Франк однако настаивает, что это противоречие преодолимо, по крайней мере в том случае, если философ всерьез озабочен своим предметом, а не занимается пустой игрой с абстрактными понятиями. Начало бытия, чтобы стать темой рационального исследования, должно быть исходно представлено, открыто для изучения. Однако эта открытость не рациональна. Философия в своей истинной глубине не может оставаться в пределах одного лишь разума. Начальная представленность абсолюта есть результат откровения, все той же мистической интуиции. Система рационально упорядоченных категорий имеет смысл лишь тогда, когда выражает трансцендентное бытие, превосходящее возможности рационального изучения. Успех такого предприятия мысли возможен лишь тогда, когда эта мысль находится в постоянной живой связи со своим сверхрациональным началом. В каждом своем действии мысль должна быть направляема «усмотрением сверхлогической интуитивной основы». Франк подводит такой итог своему рассуждению:

Короче говоря, подлинная, а не только школьная и пропедевтическая онтология должна опираться на *живой религиозный опыт* и потому в принципе не может ему противоречить (курсив Франка. — Г. Г.) [Франк, 330].

В рассуждениях Франка также угадывается гегелевский диалектический прием, рассмотренный нами ранее. Философия, оставаясь свободной в своих исследовательских усилиях, тем не менее подчинена религии. Свобода состоит в том, что религия не создает для философии какой-то внешней, ограничивающей ее, рамки. Философия не испытывает принуждения со стороны религии, поскольку религия находится в ней самой. Она составляет ее внутреннюю сущность, определяет ее истинную задачу. Поэтому, подчиняясь религии, т. е. постоянно ориентируясь на религиозный опыт, философия разворачивает свои собственные внутренние определения, решает свои собственные задачи. Получается, что настоящая философия — это религиозная философия.

Сходное рассуждение может быть проведено не только по поводу философии. Оно приложимо к любой сфере человеческой деятельности, в частности, к тем, которые мы рассматривали в разделе о секуляризации. Так, все сказанное только что о философии можно сказать и о науке. В самом деле, если мы познаем мир, рационально постигая его законы, то не лежит ли в основе нашего исследования живая религиозная интуиция, не ведет ли нас вера в Творца, давшего миру разумное устройство? В таком ключе рассуждают о науке В. Соловьев [*Соловьев. Философские начала*] и П. Флоренский [*Флоренский. Мысль*]. Тот же подход можно найти в разных текстах русских религиозных философов к искусству [*Флоренский. Обратная перспектива*], экономике, политике и общественной жизни [*Бердяев. Философия, Бердяев. Новое*]. Я думаю, что все эти опыты в той или иной мере могут быть рассмотрены как различные попытки осуществить соловьевский проект. Все они по-своему ориентированы на поиск всеединства, т. е. новой целостности, которая фундирована религиозным опытом.

Проект этот, на мой взгляд, страдает некоторой двусмысленностью. Он содержит две противоположные возможности. Давайте вернемся к рассмотренной только что статье Франка, чтобы продемонстрировать их. Одна возможность состоит в действительно свободном развитии мысли. Поскольку мысль основана на «сверхлогической интуиции» и имеет дело с трансцендентным началом, она не может превратиться в окостеневшие логические схемы. Разум не может прекратить свою деятельность, решив, что все уже познано, что в реальности нет ничего, кроме логически consistentных идеальных конструкций. Он должен предпринимать все новые и новые усилия для лучшего понимания реальности, для прояснения своих исходных интуиций. Эти усилия предполагают критику предшествующих достижений и поиск альтернативных решений. Никакой результат разумной деятельности нельзя признать завершенным. Полное понимание предмета означало бы, что мысль редуцирована к неизменяемой концептуальной системе. Фактически это есть смерть мысли. Поэтому связь с бесконечной трансцендентной реальностью делает мысль живой. Без такой связи она перестает быть мыслью в собственном смысле слова, а превращается в идеологию. Последняя же по существу враждебна мысли, хотя удачно под нее мимикрирует.

Есть, однако, другая возможность развития проекта всеединства. В противоположность первой она предполагает создание некой религиозной идеологии. Как мы уже видели, Франк настаива-

ет, что философия стремится познать Бога и должна основываться на «живом религиозном опыте». Это значит, что если некий мыслитель не соответствует этим условиям, он не может быть признан истинным философом. Используя этот критерий, мы имеем шанс признать ложными, т. е. не соответствующими сущности философии, множество концепций. Самых разных авторов — от Юма до Делеза, включая Гуссерля, Кассирера или Витгенштейна, не говоря уже обо всей англо-американской аналитической традиции, — легко зачислить в разряд ложных философов. Можно, конечно, и не зачислять, а, хорошенько покопавшись, найти у понаправившегося мыслителя некую религиозность. Тут все зависит от личных симпатий или антипатий, иными словами, от произвола интерпретатора. Но в этом и состоит свойство всякой идеологии — она облекает произвол в рациональную форму.

Точно также можно провести границу между истинным и ложным искусством, истинным и ложным общественным устройством, политической системой, организацией экономики и т. д. Нужно признать, что попытки подобной демаркации не чужды русской религиозной философии. Если говорить о философии, то характерным примером является отношение к Канту таких мыслителей, как Эрн и Флоренский. Первый возлагает на него ответственность за германский милитаризм [*Эрн 1*, *Эрн 2*], второй характеризует как «столп злобы богопротивных» [*Флоренский. Столп*]⁶. Но кроме того, Флоренский, например, подвергает суровой критике европейское искусство эпохи Возрождения и всего последующего периода. Бердяев категорически отвергает политическую и экономическую систему Запада — демократию и капитализм. Основанием для критики оказывается право судить с точки зрения некой высшей истины и проводить указанную демаркацию. Критикуемые феномены представлены как результаты какого-то сущностного искажения, фатальной ошибки человеческого духа, который попытался достичь автономии и действовать без Бога, т. е. отпал от исходной целостности. Все эти авторы полагают, что названные феномены европейской мысли и культуры не основаны на «живом религиозном опыте».

В наше время подобный взгляд на европейскую культуру разделяют многие российские авторы. Их критика часто принимает весьма агрессивную и грубую форму. При этом ссылка на русскую религиозную философию оказывается достаточно популярной.

6. См. также: [Ахутин].

Возможна ли в таком случае свобода в рамках всеединства, даже если использовать это слово в гегелевской интерпретации? Только религиозная личность имеет возможность судить: лежит ли «живой религиозный опыт» в основе философской теории (произведения искусства, общественного института, политической системы). Поэтому религия должна быть не только «внутри» рассматриваемого духовного феномена, она должна быть некой внешней инстанцией, осуществляющей своего рода духовный контроль.

3. Постсекулярность

Предложенная только что трактовка русской религиозной философии, конечно же, не является исчерпывающей. Она выявляет лишь один аспект и может рассматриваться как предостережение от попытки извлекать из нее слишком решительные следствия. Я уже упоминал, что такие попытки не чужды современным российским интеллектуалам. Тем не менее существуют и иные ее импликации. В предыдущем параграфе я упомянул о двух аспектах представленного Франком подхода. Обратимся еще раз к первому из них. Речь для начала пойдет именно о философии. Мысль, как мы видели, имеет дело с трансцендентной реальностью, явленной в интуиции. Эта интуиция первоначально предстает весьма смутной, и задача мысли состоит в ее прояснении. Абсолютная ясность, однако, невозможна. Мысль не в состоянии схватить свой предмет в полноте и редуцировать его к логическим схемам и идеальным объектам. Интуиция, следовательно, постоянно сопровождает мыслительную работу, обеспечивая связь мысли с реальностью. Но что это за интуиция? И что это за реальность, с которой она имеет дело? Ответы на эти вопросы может дать лишь сама мысль после того, как сумела прояснить и проанализировать интуицию. Прежде чем проведена мыслительная работа, эти ответы неизвестны. Они не предпосланы заранее. Только после длительного исследования реальности (что, скорее всего, является задачей науки) мысль может вернуться к своим основаниям и попытаться ответить на вопросы: какая интуиция лежит в ее истоке, как она соотносится с реальностью, какого рода реальность порождает эту интуицию? Список этих вопросов неполон. Ответ никогда не будет окончательным. Важно, что это обращение мысли к своим истокам и есть задача философии. Я не могу согласиться с Франком в том, что исходная интуиция обязатель-

но — религиозная, а реальность — Бог. Мысль может дать разные ответы на эти вопросы. Поиск начал привел Гуссерля к понятию жизненного мира, Хайдеггера — к понятию бытия, Витгенштейна — к концепту языковой игры. Ни один из этих ответов не является исчерпывающим. Он всегда может быть уточнен, исправлен и даже отвергнут. Мы никогда не можем сказать, что существует единственное и ясно понятое начало мысли. Различные движения мысли могут исходить из разных интуиций. Существует и такое движение, которое исходит из религиозной интуиции. Это движение называется теологией. Но теология не может покрыть всего многообразия мысли.

Многообразие человеческой мысли исходит из многообразия интуиций. Если мы воспользуемся гуссерлевской терминологией, то должны будем сказать, что жизненный мир неоднороден. Мы не можем заранее ожидать, что все наши действия сводятся к единому универсальному основанию. Поэтому следует признать, что человеческая жизнь не вписывается в рамки универсальной целостности. Ни наука, ни религия не могут играть роль абсолютного объединяющего фактора. Мы едва ли вообще можем ожидать, что подобный фактор когда-либо появится. Из этого, однако, не следует, что единство невозможно, и мы обречены на дезинтеграцию, на постоянное расчленение нашей жизни на разные, не связанные друг с другом фрагменты. Просто следует искать единство совсем иного рода. Одним из путей к такому единству и является постсекулярность.

Постсекулярная интерпретация религии противоположна той, которую предлагает русская религиозная философия. Противоположна она, однако, и ее секулярной интерпретации. Это странное (даже, на первый взгляд, логически несообразное) утверждение можно понять, если вспомнить, что между секулярным проектом и проектом всеединства есть существенное сходство. Оба эти проекта стремятся к построению некоторой тотальности. Они противоположны, поскольку стремятся к разным тотальностям. Секулярная рациональность ищет универсальную целостность на основе научного разума. Русская религиозная философия хочет строить на фундаменте мистической интуиции, включив разум в религиозную тотальность. Постсекулярный проект противостоит обоим, поскольку вообще не подразумевает никакой тотальности. Основную стратегию в реализации этого проекта я бы обозначил как *дополнительность*. Тотальность научного разума выталкивает религию в частную сферу и подразумевает

ее исчезновение. Постсекулярность означает возвращение религии в публичную сферу. Однако это возвращение не предполагает восстановления ее доминирующего положения, равно как и создания новой целостности на религиозной основе. Постсекулярность предполагает партнерское взаимодействие различных дискурсов, дополняющих друг друга.

Как мы только что выяснили, различные исходные интуиции инициируют различные типы мысли, равно как и различные типы наших жизненных практик. Я бы обратил внимание на совокупности дискурсивных практик или дискурсы, развиваемые нами. Мы осуществляем моральный дискурс, политический дискурс, научный дискурс и т. д. Религиозный дискурс оказывается весьма значимым среди прочих. Все дискурсы приходят в соприкосновение друг с другом и испытывают нужду друг в друге. Они постоянно открывают какие-то общие для них предметности. Рассмотрим вкратце, что это значит.

Каждый дискурс имеет собственные предметы и свои специфические концепты для их описания. Предметом христианского дискурса является взаимодействие человека и Бога. Именно это взаимодействие стремится он выразить в своих концептах. Таковыми специфически христианскими концептами являются, например, послушание, любовь, грех, благодать, искупление, спасение. Однако христианский дискурс имеет также дело с предметами, общими для него и для других дискурсов. Например, природа или мир, которые являются одновременно предметами и для научного дискурса. При описании этих предметов разные дискурсы создают разные концепты. Так, христианское понимание природы существенно отличается от научного.

В такой ситуации возможны три стратегии. Первая исходит из допущения, что лишь один дискурс адекватен предмету. Концепты, развиваемые другими дискурсами, ложны по определению. Такова, например, стратегия секулярной эпохи по отношению к христианскому дискурсу. Христианское понимание природы полагается иллюзорным и подлежит устранению. Только научные концепты имеют право на существование, во всяком случае тогда, когда речь идет о природе. Последовательно придерживаясь этой стратегии, можно прийти к мысли, что христианский дискурс не только должен быть вытеснен в частную жизнь, но вообще элиминирован.

Вторая стратегия более толерантна. Ее исходное предположение состоит в том, что другой дискурс вполне может развивать

свои собственные концепты. Однако эти концепты являются вторичными, производными от концептов некоторого доминирующего дискурса. Примерно таким был средневековый взгляд на науку, равно как и на все остальные дискурсы: моральный, политический и т. д. Мы уже видели это, рассматривая пресекулярную эпоху. Концепты, развиваемые в рамках научного представления о мире, происходят из теологической доктрины. Научное описание обладает лишь относительной целостностью. Все научные концепции восходят к теологическому концепту творения и понимание любого природного феномена возможно лишь с учетом его сотворенности. Таким образом, христианский дискурс как бы присваивает себе все предметы, относящиеся к компетенции научного дискурса. Он рассматривает территорию науки как свою собственную. Я назвал бы такую стратегию *колонизацией*. Именно эту стратегию развивает, как я пытался показать, и русская религиозная философия.

Наконец третья стратегия, на мой взгляд, специфична для постсекулярной эпохи. Эта стратегия предполагает равенство дискурсов. Различные дискурсы, имея дело с одним и тем же предметом, развивают различные концепты. Каждая система концептов обладает некоторой, хотя и не абсолютной, автономией. Невозможно редуцировать одну из них к другой. Такое отношение дискурсов, апеллируя к известной идее квантовой механики, я бы назвал *дополнительностью*. Ее смысл можно выразить в следующих положениях.

(1) Каждый дискурс имеет определенные границы. Он развивает свои собственные концепты. Он пользуется собственными процедурами, посредством которых эти концепты устанавливаются, и собственным языком для выражения своих процедур и концептов. Однако все эти дискурсивные средства недостаточны для полного и точного схватывания реальностью, с которой он соотносится. Реальность трансцендентна, а потому всякое ее дискурсивное выражение оказывается гипотетическим. Оно всегда может оказаться неточным или ошибочным, а потому может быть улучшено или вовсе отвергнуто. Но еще важнее то, что эта реальность допускает иное дискурсивное представление, несопоставимое с первым. Именно поэтому существуют разные дискурсы, соотносимые с одной и той же реальностью.

(2) Такие дискурсы встречаются друг с другом на своих границах. Они имеют общие предметы, которые представимы в них разными средствами, т. е. с помощью разных концептов, разных

процедур, на разных языках. Подобная «встреча» может привести к конфликту дискурсов и вызвать попытки элиминации или колонизации. Однако возможно и взаимодействие, позволяющее прояснить предмет с разных сторон, с помощью разных концептов.

Уточню смысл таких встреч на примере. Христианский дискурс, представляя отношения Бога и человека, не может игнорировать мир, сотворенный Богом. Но пытаясь сказать что-либо об этом мире, он сталкивается с научным дискурсом, задача которого также состоит в том, чтобы сказать что-то об этом мире. Научный дискурс, однако, не обязан рассматривать мир, как сотворенный Богом. Христианский и научный дискурсы говорят о мире по-разному, и это различие невозможно устранить. Если отказаться от попыток колонизации и элиминации, то следует признать, что возможны два несовместимых представления о мире и оба нужно как-то учитывать, чтобы как-то в этом мире ориентироваться.

(3) Несовместимость дискурсов не означает отсутствие взаимодействия. В определенных локусах разные дискурсы могут развивать совместные процедуры и вырабатывать общие концепты. Более того, это оказывается необходимым, поскольку при рассмотрении некоторых предметов обнаруживается ограниченность каждого дискурса в решении весьма насущных задач. Так обнаруживается ограниченность научного дискурса при разработке биомедицинских технологий. Сталкиваясь с биоэтическими проблемами, ученые вынуждены взаимодействовать с представителями иных сообществ, которые развивают иные дискурсы. Иными словами, столкновение дискурсов стимулирует поиск согласия. Однако не следует рассчитывать, что достигнутое согласие окажется универсальным и вечным. Оно всегда локально и временно. Мы постоянно должны предпринимать все новые усилия для поиска новых консенсусов при столкновении различных дискурсов.

4. Заключение

Нам не стоит искать универсального единства, основанного на вечных принципах. Это, однако, не значит, что мы обречены на дезинтеграцию и безнадежный релятивизм. Постсекулярность предполагает живое и меняющееся единство, основанное на постоянном взаимодействии. Иными словами, единство не дано с самого начала. Оно также не представляет собой неподвижную

конструкцию, покоящуюся на неизменном фундаменте. Единство требует постоянного обновления посредством коммуникативных актов. Прекращение этих усилий приведет к распаду единства, к изоляции и атомизации. Впрочем, существует и другая опасность — прекращение мысли и ее превращение в идеологию. Нам нужно противостоять двум искушениям: тотальной дезинтеграции и тотальной унификации и постоянно искать узкий проход между этими опасностями.

Литература

1. Ахутин = Ахутин А. В. София и черт : Кант перед лицом русской метафизики // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69.
2. Бейль = Бейль П. Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны, по случаю появления кометы в декабре 1680 г. // Он же. Исторический и критический словарь : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1968. С. 107–264.
3. Бердяев. Истина = Бердяев Н. А. Истина православия // Православная община. 1992. № 8. С. 42–49.
4. Бердяев. Новое = Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М. : Канон+, 1999. 464 с.
5. Бердяев. Философия = Бердяев Н. А. Философия неравенства // Он же. Собрание сочинений. Т. 4 : Духовные основы русской революции. Париж : YMCA-Press, 1990. С. 253–596.
6. Гуссерль = Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Владимир Даль, 2004. 494 с.
7. Гутнер. Декарт = Гутнер Г. Б. Опыт секулярной метафизики : Часть I: Декарт // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2014. Вып. 10. С. 11–34. (РИНЦ, ISSN 2078-3434).
8. Гутнер. Идеальное конструирование = Гутнер Г. Б. Идеальное конструирование и генезис математического естествознания // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2013. Вып. 7. С. 51–73. (РИНЦ, ISSN 2078-3434; <http://elibrary.ru/item.asp?id=20408214>).
9. Соловьев. Критика = Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Он же. Соч. в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 581–757.
10. Соловьев. Философские начала = Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Он же. Соч. в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 2. С. 140–288.
11. Сокулер = Сокулер З. А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб. : РХГИ, 2001. 240 с.
12. Флоренский. Мысль = Флоренский П. А. Мысль и язык // Он же. У водоразделов мысли. М. : Правда, 1990. С. 109–350.

13. *Флоренский. Обратная перспектива* = Флоренский П. А. Обратная перспектива // Он же. У водоразделов мысли. М. : Правда, 1990. С. 43–101.
14. *Флоренский. Столп* = Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М. : Правда, 1990. 490 с.
15. *Фома Аквинский* = Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1: [Часть первая. Вопросы 1–64]. М. : Савин, 2006. 874 с.
16. *Франк* = Франк С. Л. Философия и религия // На переломе : Философия и мировоззрение : Философские дискуссии 20-х годов. М. : Политиздат, 1990. С. 319–335.
17. *Эрн. От Канта* = Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Он же. Сочинения. М. : Правда, 1991. С. 308–318.
18. *Эрн. Сущность* = Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменализма // Он же. Сочинения. М. : Правда, 1991. С. 319–328.
19. *Штёкль* = Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие. URL: http://www.bogoslov.ru/text/863182.html#_ftn14 (дата обращения: 17.04.2015).
20. *Habermas* = Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. V. 14. Is. 1. P. 1–25.

G. B. Goutner

Secularity, Post-Secularity, and Russian Religious Philosophy

In the paper secular and post-secular thought are compared with Russian religious philosophy. It is demonstrated that the post-secular interpretation of religion is quite opposite to the position of Russian religious philosophy. However it is also opposite to the secular rationality. This paradoxical situation becomes clear, if we notice some essential similarity between Russian religious project and rational secular project. Both projects try to be total. They oppose each other because they seek for the different totalities. Secular rationality seeks for the totality of reason. Religious philosophy tries to include reason in the religious totality. As distinct from both, post-secularity refuses from any kind of totality. Post-secular project does not presuppose to construct any integrity. The main concept of this project is complementarity. It implies the partnership of different discourses, which are complementary to each other.

KEYWORDS: secular, post-secular, religion, integrity, totality, complementarity, discourse.

Т. Н. Панченко

О тотальности, секулярности и постсекулярности (размышления о статье Г. Б. Гутнера)

В статье обсуждается, в каком смысле великие культурные эпистемы — такие, как сакральная эпистема христианского Средневековья и секулярная эпистема Европы Нового времени, — могут быть названы тотальными или репрессивными. При этом секуляризация понимается как локальный исторический процесс, имеющий не только временные, но и географические пределы. С начала XXI века идет широкая дискуссия о постсекуляризме, приходящем якобы на смену секуляризму. Автор пытается показать, в сколь узком смысле это утверждение справедливо. Оспаривается мнение Г. Б. Гутнера о том, что теория дискурса Ю. Хабермаса являет собой новый глобальный — постсекулярный — проект, преодолевающий тотально-репрессивный характер предшествующих культурных эпистем.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: тотальность, сакральная и секулярная эпистемы, постмодернизм, постсекуляризм.

Тезисы Г. Б. Гутнера

Г. Б. Гутнер написал, как он сам выразился, провокативный текст. Именно в таком качестве я и буду его сейчас обсуждать. И поэтому сформулирую еще раз основные идеи так, как я их смогла понять. Рассуждение ведется в рамках троичного разделения: *пресекулярность, секулярность и постсекулярность*. Пресекулярность нехороша, ибо религия тоталитарно довлеет над всеми другими сферами бытия. Секуляризация, освобождая от диктата религии, оказывается столь же тоталитарной, ибо место религии занимает Разум. Попытка реализовать претензии разума привела к кризису европейской науки и, в некотором смысле, всей европейской цивилизации. Первыми (или одними из первых) предсказали близкий конец секуляризации русские философы и предложили свой проект того, что должно прийти ей на смену. Увы, их проект тоже

оказался тоталитарным. И вот теперь новый проект — постсекулярность. Он основан на локальных дискурсах, ни один из которых не претендует на универсальность. Место разума занимает скромный дискурс, место бытия — жизненные практики. Наконец, впервые в истории человечества появились скромные умники, не претендующие на владение Истиной и готовые искать согласия.

Секулярность возникает через отрицание пресекулярности, русская религиозная философия — через отрицание секулярности, но все эти три универсальных метафизических проекта поражены одной бедой — они все претендуют на универсальность и в этом смысле тоталитарны. К счастью, явился новый метафизический проект. Люди, наблюдающие за его появлением в мире, еще и договориться не успели о том, как отличать его от других, но возлагают на него большие надежды. На мой взгляд, без всяких к тому оснований.

Тотальность

Странным образом Григорий Борисович Гутнер (далее Г.Б. — *Т.П.*) противопоставляет тотальность единству. Недаром даже в ключевых словах он указывает их отдельно, хотя, согласно словарному значению, тотальность — это именно целостность, единство, всеединство. Поиск тотальности у Г.Б. — отрицательная характеристика, поиск единства — положительная. Почему?

Любая ли целостность чревата подавлением? В некотором смысле, да. Целостность мироздания подобна целостности организма. Например, моя рука — член тела и зависит от костной системы, нервной, системы кровообращения и пр. Но я — в интересах моей руки — всегда предпочту видеть ее зависимой, даже «порабощенной» «целым» организма, чем получившей свободу посредством ампутации.

Казалось бы, это очевидно. Однако в последнее время все больше говорят о «репрессивной тотальности» и «тотализирующем дискурсе». Изменилось представление о власти, о соотношении власти и знания, и это произошло в значительной степени, благодаря работам М. Фуко. Раньше (в просвещенческой секулярной традиции) власть понималась как осознанное волевое действие автономного субъекта. Власть представлялась чем-то, подобным собственности, которой можно владеть самому или передать во владение государственным институтам. Власть и знание казались автономными: власть связана с волей, а знание — с мышлением.

В классической новоевропейской модели власть на микроуровне представлялась как сознательное действие, направленное на подчинение соседа; а на макроуровне — как деятельность государственных учреждений, имеющих законное право на насилие. Власть — воплощенное насилие. Власть всегда репрессивна. Но знание должно быть суверенно; знание должно развиваться независимо от власти.

Мишель Фуко совершенно перевернул это представление. Знание не может быть независимым и объективным, ибо нет «чистого» субъекта познания. Каждый познающий субъект зависит от культурной ситуации, от собственных интересов, от ожиданий окружающих. Знание всегда сращено с властью. Власть присутствует не только там, где она открыто заявляет о себе, не только в политических институтах. Власть присутствует на всех уровнях человеческого бытия, пронизывает все капилляры обиденной жизни. Все общество представляет собой сеть локальных очагов «власти-знания»; это отношения учителя и ученика, врача и пациента, отца и сына и пр. Власть и знание нераздельны. Культурная эпистема, определяющая историческую эпоху, является в равной степени как властной, так и когнитивной.

Власть стимулирует появление новых видов знания, создающих новые возможности господства; знание порождает новые механизмы власти, более гуманные, но одновременно и более действенные. Фуко убежден, что прогресс гуманитарного знания прямо пропорционален растущему подчинению человека анонимным системам господства. Новые науки о человеке, возникшие в XIX–XX вв., расширяют масштабы социального контроля; функции контроля выполняют уже не полицейские и военные, а учителя, врачи, психиатры, социальные служащие, различного рода эксперты.

Механизмы власти — нечто значительно большее, чем репрессия. Власть вездесуща и многолика. К способам властного контроля Фуко относит различие между истиной и ложью, здравым умом и безумием.

В этом смысле каждая великая эпистема, будь то сакральная эпистема христианского Средневековья или секулярная эпистема Европы Нового времени, конечно, репрессивна и тоталитарна. В них есть установки, позволяющие различать истину и ложь, ум и безумие.

Но представьте себе общество, в котором то и другое неразличимы.

Можно обсуждать, каким способом производится это различие, понимать, что ни один способ не совершенен, но отказаться от различения истины и лжи — примерно то же самое, что попытаться достигнуть свободы путем радикальной анархии.

Две великие эпистемы, сакральная и секулярная

Г. Б. говорит о проектах, я предпочитаю термин «эпистема». В проекте есть что-то сознательно привносимое, это своего рода эксперимент: попробуем сделать так. В качестве аксиомы примем то-то и то-то... А если не получится, перейдем к новому проекту. В отличие от проекта, эпистема — культурно-историческое «априори»; «очки», сквозь которые мы смотрим на мир. Очки эти встроены в наш глаз; от них зависит, что мы видим, и что остается за пределами видимости; они определяют, что почитается как истина. Эпистема более прочна и архаична, чем любая теория; она лежит глубже уровня знания и в этом смысле иррациональна. О сегодняшней эпистеме можно только догадываться. Попытаться понять ее можно тогда, когда она сменится другой; когда, сняв старые «очки», мы сможем посмотреть на нее сквозь новые. При этом наше понимание будет ограничено, как минимум, двумя обстоятельствами: возможностями новых «очков» и тем, что иррациональные достоверности мы будем вынуждены выражать в рациональной форме.

Г. Б. называет три последовательно сменяющие друг друга эпохи пресекулярностью, секулярностью и постсекулярностью. При таком именовании создается впечатление, что центром истории человечества являются несколько столетий секуляризации. Назвать тысячелетнюю историю христианского видения мира «пресекулярным проектом» — значит лишить его собственного лица, сделать лишь подготовкой к явлению секуляризации. «Мавр сделал свое дело, мавр должен уйти». Должна ли была христианская эпистема, подобно бедному мавру, уйти с исторической сцены?

Долгое время необходимость перехода к секуляризму, необходимость автономизации разума и всех других сфер человеческой деятельности не ставилась под сомнение. В значительной мере потому, что история смены эпох рассматривалась с позиций Прогресса и достаточного основания. Иными словами, когда возникновение секуляризации оценивается с позиций секуляризации, оно признается необходимым и вполне обоснованным. Нам было нетрудно

с этим соглашаться потому, что все мы в той или иной степени выросли в секулярной культуре и дорожим ее ценностями.

Однако в последние годы — в связи с появлением постсекулярности — по-новому ставится вопрос о том, как произошел переход от христианской картины мира к секулярной. Появилось несколько интересных работ, посвященных этой теме, авторы которых согласны в том, что истоки секулярной онтологии и гносеологии нужно искать в теологических дискуссиях периода поздней схоластики. Можно видеть начало секуляризации в разделении сфер влияния философии и теологии. Уже Фома Аквинский различал компетенции веры и разума (вопреки «верующему разуму» св. Августина). В 1270 г., за четыре года до смерти св. Фомы, в Париже был учрежден философский факультет — зримый знак того, что философия отделилась от теологии и начала свое автономное существование. Другая генеалогия секулярности восходит к пониманию природы бытия, предложенной противником св. Фомы Дунсом Скотом. Третья — к идеям Уильяма Оккама о природе желания, к вопросу о том, естественно ли для человека стремление к Богу или это дар благодати. Так или иначе, тем или иным путем, но к концу XIII в. уже возникли *идеи о самодостаточности и автономности творения и о том, что самодостаточный порядок бытия может быть постигнут естественным светом разума. Эти идеи родились в недрах теологии, в теологических спорах доминиканцев (фомистов) и францисканцев (скотистов и оккамистов).*

«Теология сегодня вполне вправе спросить, не является ли форма современной философии как таковая результатом уже забытых теологических решений — решений, которые в теологических понятиях крайне спорны, если не ложны», — заявляет основатель движения радикальной ортодоксии, профессор Ноттингемского университета (Англия) Джон Милбанк [Milbank, 325].

Мнение Дж. Милбанка поддерживает Дм. Узланер: если секулярные представления являются следствием вполне конкретных теологических решений и эти решения могут быть названы теологическим фундаментом секулярного, то «в таком контексте преодоление секулярного будет равнозначно попытке помыслить иные теологические решения и создать иной теологический фундамент» [Узланер, 16].

Секулярное возникло как плод спорных теологических решений?! Эта мысль кажется мне в высшей степени интересной и заслуживающей изучения. Но пока ограничимся гораздо более слабым утверждением: секуляризация — локальный исторический

процесс. Когда в XX в. процесс секуляризации стал объектом изучения, он описывался на материале исследований в европейских странах и Северной Америке. При этом предполагалось, что секуляризация имеет всеобщий характер, а секулярный человек — человек как таковой. Сейчас более или менее очевидно, что секуляризация отнюдь не является универсальным и необратимым вектором человеческого развития. Это лишь один из этапов истории, имеющий свое начало и свой конец. Более того, поскольку секуляризация связана с историей христианства, она имеет собственную географию. В исламском мире секуляризации не было и, скорее всего, уже не будет. Секуляризация происходила в странах западной культуры, традиционно христианских, и коснулась иных регионов лишь в той мере, в какой они задеты глобализацией и вестернизацией.

Постмодерн

Г.Б. не упоминает термин «постмодерн», он пишет о постсекуляризме. Но на мой взгляд, постсекуляризм — фрагмент постмодерна. Два вышеназванных «пост-», а также прочие, такие как постлиберализм, посттеология, постгуманизм, постиндустриальное общество, посткапиталистическое — все описывают различные аспекты одной и той же новой реальности. И именно в постмодерне эта реальность нашла свое философическое описание.

Понять постмодерн, может быть, проще всего через работы человека, который сам себя постмодернистом не считал, но на которого ссылаются практически все пишущие о постмодерне — это Жан Бодрийяр. Он прославился серией статей, опубликованных в 1991 г. во время войны в Персидском заливе. Статьи назывались: «Войны в Заливе не будет», «Действительно ли в Заливе идет война?», «Войны в Заливе не было». К этому времени его основные работы были изданы и основные идеи сформулированы, но прозрачно понятными для неискушенного читателя они стали после статей о войне в Заливе. Изображение события на телеэкране — симулякр; он подменяет собой реальность; реальность и изображение неразличимы; изображение обретает силу реальности. Вся современная мировая политика, по мнению Ж. Бодрийяра, не более, чем симулякр: власть симулирует власть, оппозиция симулирует протест. Жиль Делёз развил эту мысль дальше: сам человек — тоже симулякр. Господь сотворил человека по Своему образу и подобию; подобие утеряно, остался

пустой образ, который больше уже ничему не соответствует. Симулякр — копия того, чего нет. Симулякры образуют гиперреальность или виртуальную реальность, своего рода Матрицу, в которой мы живем. Недаром в фильме «Матрица» главный герой использует как тайник муляж книги Бодрийяра «Симулякр и симуляция».

В постмодернизме нет оппозиции текста и реальности. Текст не отражает реальность. Единственная реальность — это Текст, дискурс, повествование. «Ничто не существует вне текста» (Ж. Деррида). В былые времена Текст был организован. Малые истории встраивались в Великие повествования. Эпистема (меганарратив) определяла, что считать истиной. Теперь закончилось время Великих историй. Поэтому и говорить об истине бессмысленно. Истина — слово в тексте, фрагмент текста. Культура — система знаков. Понимание текстов возможно лишь в «дискурсивном поле культуры», т. е. только в связи с другими текстами. Понимание — бесконечный процесс интерпретации, «деконструкции» текста через выявление множества содержащихся в нем ссылок (цитат). Сама человеческая деятельность — не что иное, как дискурсивная практика. Не человек владеет языком, а, напротив, язык «владеет» носителем языка, определяя способы его мышления и деятельности.

Крупнейшие теоретики постмодерна пришли с пафосом сопротивления — не дать себя обмануть, не принять симулякры за подлинную реальность, не подчиниться диктату Великих историй. В последней работе «Забота о себе» М. Фуко пытается развить «техники себя», позволяющие человеку расширить сознание и выйти из-под контроля господствующего дискурса.

Но сопротивление требует слишком многих усилий. Mainstream в постмодерне, как и везде, выбирает конформизм. В конце концов, ко всему можно привыкнуть. Где эклектика, там свобода. Бытие принципиально плюралистично. Все равно всему. Нет достаточных оснований ни принять, ни отвергнуть что-либо. Вообще глупо искать основания. С постмодернистским сознанием тоже можно жить. Реальность заменяется симулякрами. И что же? Как выразился Борис Парамонов, «не произошло ничего страшного, все остались живы... Жизнь, наоборот, обрела некую необходимую физиологическую глубину» [Парамонов].

Ирония становится формой существования постмодерна. Ирония направлена на все символы и стереотипы, на все формы легитимности. Радикальная ирония все ставит под сомнение,

превращает в абсурд, гротескную фантасмагорию. Творчество выступает в форме коллажа цитат, смешения жанров, «двойного кодирования».

Интересно, что среди множества игровых форм постмодернистского искусства нет места пародии. В постмодернистском хаосе пародировать нечего, там нет того серьезного объекта, который мог бы быть подвергнут осмеянию. Пародировать можно то, что «живо и свято»¹. В эпоху постмодерна ничто не живо и ничто не свято.

У постмодерна нет позитивной программы, в этом смысле и нет постмодернистского проекта или эпистемы. Постмодерн лишь фиксирует исчерпанность предшествующей эпистемы. В зазоре между двумя эпистемами — уходящей и еще не явившейся — мир предстает как текст, в котором перемешаны фрагменты... без порядка, строя и стиля.

В секулярной эпистеме одной из важнейших была оппозиция знания и веры. Религия как своего рода воплощенное неразумие изгонялась в гетто частной жизни. *Постмодерн отменил привилегии, ранее дарованные знанию; он не признает за наукой никаких преимуществ по сравнению с религией. Снимаются все оппозиции. Все равно всему. Все равно обесценено. И потому религия тоже welcome! На тех же основаниях, как и все остальное.*

Постсекулярность

С 60-х годов прошлого столетия и среди интеллектуалов и в массовом сознании утвердилась уверенность в том, что современные развитые общества стали пост-христианскими, или же, в более широком смысле, пост-религиозными. Казалось, что процессы модернизации и секуляризации нераздельны: чем выше уровень модернизации, тем более секулярным становится общество.

Однако в какой-то момент стало понятно, что вывод о всеобщей радикальной секуляризации был сделан поспешно. В конце 90-х годов социологи религии и политологи стали обращать внимание на «аномалии», не вписывавшиеся в господствующую концепцию. Стали мелькать термины «десекуляризация» и «постсекуляризация». Решительный поворот произошел после атаки на башни-близнецы Всемирного торгового центра в Нью-Йорке осенью 2001 г. Знаменитый немецкий философ

1. На это обратила внимание О. М. Фрейденберг.

Юрген Хабермас, прежде бывший ревностным сторонником идеологии секуляризации, заявил, что после 11 сентября 2001 г. нельзя больше не замечать возвращения религии в публичное пространство. Сразу после его выступления началась широкая публичная дискуссия.

Как бы «вдруг» обнаружилось многие факты, которые раньше не привлекали внимания. То, что пытались объяснить как события внутри маргинальных групп, происходящие на обочине общественной жизни, теперь обрело новое значение. Разрозненные социальные явления соединились в общую картину.

Вот некоторые ее элементы:

- После 11 сентября 2001 г. мировые СМИ объясняют значительную часть происходящих войн и социальных конфликтов религиозными причинами. Соединенные Штаты объявили анти-террористическую войну против радикального ислама. В 2014 г. возник исламский халифат и ведет активную войну на Ближнем Востоке.

- Все европейские города переполнены мусульманами, буддистами, кришнаитами, свидетелями Иеговы и пр. Это побуждает европейцев вспомнить о своих религиозных корнях. Религиозная самоидентификация опять становится важной.

- Усиливается влияние религии внутри европейских государств. Церкви и религиозные организации стали активно участвовать в общественных дискуссиях, «будь то спор о легализации абортов или добровольной эвтаназии, о биоэтических аспектах репродуктивной медицины, защите животных или климатических изменениях» [Хабермас. *«Постсекулярное» общество*].

- Возникают нетрадиционные формы религиозности и растет число их приверженцев.

- Усиливается фундаментализм в традиционных религиях.

- Начиная с XVI в. в Европе противостояли друг другу представители двух различных конфессий христианства, католики и протестанты; теперь сталкиваются интересы и убеждения множества различных религиозных общин.

Все эти признаки усиливающегося влияния религии в обществе говорят, кажется, о том, что постсекулярное состояние мирового сообщества можно считать эмпирически констатируемым фактом. Однако при ближайшем рассмотрении это утверждение теряет свою убедительность.

Самую известную концепцию постсекулярного общества выдвинул Юрген Хабермас. На нее я и буду ориентироваться. Толь-

ко попробую подчеркнуть в ней те аспекты, которые не заметил (или не считал важными) Г. Б. Гутнер.

Прежде всего, постсекулярным может быть только общество, прошедшее долгий путь секулярного развития. К узкому кругу постсекулярных обществ Хабермас относит высокоразвитые страны Европы, Канаду, Австралию и Новую Зеландию, не включая в их число даже США (с их особым соотношением секулярного и религиозного). Абсолютное большинство граждан этих стран считают себя неверующими и убеждены в том, что они по меньшей мере последние полвека живут в секуляризованном обществе. В этом отношении никаких значительных перемен за последние годы не произошло. Западное общество в большинстве своем, как показывают социологические опросы, остается секулярным; религиозные группы составляют растущую, но все еще незначительную часть населения, даже считая иммигрантов-мусульман. Количество новообращенных не сопоставимо с числом людей, покинувших традиционные христианские деноминации.

Иными словами, постсекулярное общество — это не то общество, где бывшие неверующие, агностики и атеисты, массово возвращаются к вере. Более того, сам теоретик постсекулярного общества Ю. Хабермас до сих пор уверен в «неизбежности секуляризации». «Данные, полученные в ходе проводившихся во всем мире исследований, — пишет он, — на удивление убедительно подтверждают правильность тезиса о неизбежности секуляризации» [Хабермас. «Постсекулярное» общество]. Уменьшение влияния религии, с его точки зрения, есть не результат насильственного вытеснения, а закономерное следствие «функциональной дифференциации социальных систем».

Постсекулярность — характеристика не общества, а состояния сознания. Общество осталось секулярным, но подорвана секуляристская вера в «исчезновение религии в обозримом будущем»; секулярное видение мира лишилось «триумфалистского рвения и пыла». Нынешнее западное общество может быть названо постсекулярным лишь в той мере, в какой оно «приемлет факт дальнейшего существования религиозных общин в постоянно секуляризирующейся среде и адаптируется к нему» [Хабермас. «Постсекулярное» общество].

До последнего времени была только одна — просвещенческая — парадигма секулярного сознания по отношению к религии. Религию терпели как обреченную на скорое естественное

вымирание. Теперь, на фоне происходящих событий, стало понятно, что религия сохраняет общественное влияние и значимость. События 11 сентября заставили думать о том, как секулярному сообществу сосуществовать с религиозным. Поскольку оказалось, что религия не исчезает под напором секуляризации, то приходится «наводить мосты». Необходимо начинать диалог между религиозным и секулярным сознанием. И для этого диалога нужно найти метафизическое основание.

В просвещенческой парадигме такой диалог был бы немислим. О чем Разум может беседовать с Неразумием? Я согласна с Дм. Узланером, который считает, что обсуждение постсекулярности стало возможным лишь «в совершенно особом интеллектуальном климате: в ситуации постмодерна, распада классической рациональности и распространения так называемой постметафизической философии, т. е. философии, которая четко осознает свои пределы и отказывается от решения метафизических проблем и поиска абсолютных решений» [Узланер, 4].

Юрген Хабермас — представитель секулярной культуры в эпоху постмодерна. Он решительный оппонент теоретиков постмодернизма, защитник разума и рациональности. Хабермас уверен, что проект модерна не завершен². Эпоха модерна (= эпоха секулярной эпистемы) выродилась в постмодерн, потому что природа рациональности была неправильно понята. Модерн может обрести новую жизнь, если будет реализована программа радикальной трансформации европейской рациональности. В классической модели рациональности в центре стоял одинокий субъект — Я. Субъект противопоставлялся объекту, и истина понималась как соответствие субъективного знания объективному миру. Хабермас предлагает новую модель рациональности — коммуникативную. По его мнению, в классической модели искажается рациональность, внутренне присущая повседневной коммуникации. «Коммуникация... — вот единственная среда, в которой возможно то, что заслуживает имени рациональности» [Хабермас. *Моральное сознание*]. Разум по природе своей интерсубъективен. «Я» изначально находится в общении с другими. Отношение субъекта к миру всегда опосредовано возможностями коммуникации с другими людьми. Нельзя говорить об истине как соответствии знания объекту, ибо мы не можем выйти за пределы языка описания.

2. Одна из статей Хабермаса так и называется: «Модерн — незавершенный проект» [Хабермас. *Модерн*].

Нет истины, но есть претензия на истину — в сфере теоретического знания, и есть претензия на ценности — в сфере практического знания. Эти претензии должны быть либо легитимизированы, либо отвергнуты в ходе дискурса.

Еще в 70-е годы прошлого века Юрген Хабермас разработал теорию дискурса в ситуации мультикультурного социума, утратившего, как он выражается, «фоновое» (или базисное) согласие. Если нет базисного согласия, то согласие должно быть выработано в ходе рационального обсуждения. Дискурс — путь к общественному согласию. По мнению Хабермаса, это единственно возможный ненасильственный способ достижения «универсального примирения».

После 11 сентября 2001 г. Хабермас распространил свою общую теорию дискурса на частную сферу отношений между секулярным и религиозным сообществом. Он ставит вопрос так: «Как мы должны понимать свою роль в качестве членов постсекулярного общества, и чего ожидать друг от друга, если мы хотим обеспечить в наших исторически прочных национальных государствах цивилизованное обращение граждан друг с другом, несмотря на беспрецедентное разнообразие культур и религиозных мировоззрений?»

Хабермас надеется, что с помощью дискурса и в сфере секулярно-религиозных отношений можно достичь гармоничного партнерства и «универсального примирения».

Поможет ли нам дискурс прийти к согласию? Программа Ю. Хабермаса

Прежде всего, уточним понятие дискурса. Это не просто диалог или беседа со многими участниками. Дискурс — публичное обсуждение социально значимой темы, ограниченное рядом условий. Предмет дискурса — то, что претендует быть ценностью, познавательной, морально-практической или эстетической. Цель дискурса — проверка этих претензий на значимость. В дискурсе участвуют заинтересованные люди, которым есть что сказать по обсуждаемому вопросу. Каждый должен иметь возможность высказаться. Предполагается, что все участники дискурса одушевлены желанием понять друг друга, сравнить все аргументы, выбрать самые надежные и прийти к согласию. Единственно возможное принуждение — «ненасильственное принуждение сильнейшего аргумента».

Дискурс — форма общественной коммуникации, в ходе которой ценности обретают легитимность. Предполагается, что участники дискурса владеют должной «коммуникативной компетенцией». Отсутствует какое-либо внешнее принуждение, все участники коммуникации равноправны, они руководствуются исключительно мотивами достижения согласия на основе «сильнейшего аргумента». Такого рода дискурс может осуществить лишь «идеальное коммуникативное сообщество». Хабермас разработал не только идеальную модель дискурса, но и особую этику, без следования которой дискурс невозможен. Этика дискурса включает в себя принципы справедливости и солидарности.

Понятно, что в теории дискурса Хабермаса много идеальных, нереализуемых условий. Это утопия абсолютно прозрачной, беспредпосылочной коммуникации. Участники дискурса — своего рода бесплотные духи, без частных интересов, слабостей, зависимостей; их нельзя ни подкупить, ни принудить; на них не распространяются отношения господства и подчинения.

Такой же дискурс Хабермас предлагает и в общении секулярных и религиозных групп.

Поскольку любая дискуссия становится возможной благодаря определенным фундаментальным принципам, разделяемым ее участниками, то нужно прежде всего найти эти самые общие принципы. А если их нет, как в данном случае, то надо их рациональным образом ввести. Секулярные и религиозные группы должны наложить на себя определенные ограничения. Неверующие должны «обращаться со своими религиозными согражданами на равных». Это, конечно, непросто, поскольку «с точки зрения секуляризма суть веры в любом случае научно дискредитирована». Да и вообще религиозные сообщества все еще сохраняют свое влияние «за счет необычайной живучести досовременных форм мышления»³ — факт сам по себе, по мнению Хабермаса, нетривиальный и требующий объяснения. И тем не менее «от секулярных граждан ожидают, что они не будут заведомо исключать возможность того, что в религиозном дискурсе присутствуют семантические смыслы и личные интуиции, которые могут быть “переведены на секулярный язык” и введены в “общее речевое

3. Я все время ссылаюсь на одну короткую популярную статью Хабермаса «“Постсекулярное” общество — что это такое?», чтобы каждый желающий мог проверить, насколько адекватно я излагаю его позицию [Хабермас. «Постсекулярное» общество].

обращение”». Иными словами, именно секулярный язык — универсальный язык общения; те смыслы и личные интуиции, которые не могут быть переведены на секулярный язык, недостойны быть принятыми к рассмотрению.

Чего же устроители дискурса ожидают от членов религиозного сообщества? — *Верующие должны во время всех публичных обсуждений переводить свои утверждения на секулярный язык. Они также должны согласиться с тем, что существует «общественно институционализованный монополия научных экспертов (конечно, секулярных! — Т.П.) на знание» [Хабермас. Религия, 131–132].*

В этих предварительных условиях присутствуют весьма сомнительные допущения. Во-первых, Хабермас остается в пределах кантианского противопоставления веры и разума, хотя основания этого противопоставления давно перестали быть очевидными. Во-вторых, он предполагает, что именно секулярная позиция создает нейтральное пространство свободного мышления. В-третьих, о каком равенстве сторон может идти речь, если еще до начала дискурса все преимущества отданы секулярной стороне?

Посмотрим на ситуацию со стороны эмпирической: реализуем ли проект Хабермаса? Я могу припомнить лишь один пример, подтверждающий возможность дискурса по-хабермасовски. Это диалог самого Ю. Хабермаса с папой Бенедиктом XVI (Йозефом Ратцингером); Хабермас говорил от лица секулярного сообщества, Папа — от лица религиозного. Хабермас формулировал условия, предъявляемые секулярным сознанием к сознанию религиозному. Папа указывал на необходимость того, чтобы секулярное сообщество признало «разум веры» разумным. Можно сказать, что это была «игра» по правилам теории дискурса. Обе стороны были представлены самыми достойными собеседниками [*Хабермас, Ратцингер*]. Однако, даже этот «идеальный» дискурс не привел к согласию. К обсуждению присоединились заранее не приглашенные участники — Папа упомянул пророка Мухаммеда, и тысячи египтян вышли с протестами на улицы Каира, индийские мусульмане сожгли тираж газеты с речью Бенедикта XVI, боевики из Армии моджахедов пригрозили атаковать Ватикан.

Все чаще дискурсы на актуальные темы принимают невербальные формы. Напомню несколько всем известных случаев: тысячи сожженных датских и американских флагов после публикации карикатур на пророка Мухаммеда в Дании; кровавая «разборка»

в редакции *Charlie Hebdo* во Франции⁴. В толерантной Голландии в Рождественские дни вы можете на улице встретить вертеп с полуголой усатой «Марией». Это, несомненно, «дискурс». Но на вопрос, имеет ли он право на существование, есть разные ответы. Равно как и на вопрос, какой должна быть адекватная реакция христианского сообщества.

Когда дискурсов много и согласие не достигается, делить жизненное пространство между различными дискурсами приходится доминирующему дискурсу; он и определяет, кому что достается — кому частное пространство дома, кому — публичное (школа, печать и пр.), а кому — тюремная камера, тоже своего рода публичное пространство.

Но отвернемся от печальной эмпирии. Допустим невозможное: дискурс привел к согласию, были учтены аргументы разных сторон, и по принципу дополнительности «построено» единство. Какое единство может быть «построено» дискурсом? Почему тоталитарно единство мира, которое принимается как предпосылка нашего мышления, а единство как возможный результат нашего дискурса не тоталитарно?

Несколько слов в защиту русской религиозной философии и о. Павла Флоренского

И в заключение еще несколько слов о русской религиозной философии. Г. Б. видит в ней опасность тотальности. Проект Всеединства чреват, по его мнению, «созданием некой религиозной идеологии», ибо дает возможность произвольно «провести границу между истинным и ложным искусством, истинным и ложным общественным устройством, политической системой, организацией экономики и т. д.». И в качестве примера Г. Б. приводит оценку о. Павлом Флоренским учения И. Канта как «столпа злобы богопротивная». Получается, что отрицание заслуг Канта недопустимо, это пример религиозной идеологии. А отрицание возможности «свободы в рамках Всеединства» вполне возможно, это пример свободы мышления. А на каком, собственно, основании? Нет ли в уме автора какой-нибудь тайной тотальности, позволяющей ему делать такие оценочные суждения?

4. Я не касалась российской ситуации ввиду ее значительного своеобразия. Но столкновений и публичных скандалов секулярных и религиозных дискурсов у нас тоже достаточно. Например,

история с *Pussy Riot*, или постановка «Тангейзера» в Новосибирске, или выставка в Манеже, где представители одного дискурса разбили скульптуры, выражавшие другой дискурс.

Как я уже пыталась сказать, меня не смущает желание «провести границу». Я рада приветствовать тоталитаризм, если под ним понимается способность отличать правое от левого, верх от низа, здравомыслие от безумия, истину от лжи, прекрасное от безобразного, т. е. просто способность ориентироваться в мире, не считая, что все равно всему.

Русская религиозная философия, я согласна с Г. Б., тоталитарна так же, как тоталитарны сакральная и секулярная эпистемы. Более того, я бы сказала, что они тоталитарны, как тоталитарна сама жизнь.

Только вот термин «тоталитаризм» приобретает здесь новое значение.

Литература

1. *Парамонов* = Парамонов Б. Конец стиля. Постмодернизм. URL: http://www.e-reading.club/chapter.php/1032228/3/Paramonov_-_Konec_stilya.html (дата обращения: 09.10.2015).
2. *Узланер* = Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию // *Логос*. 2011. № 3. С. 3–32.
3. *Хабермас. Модерн* = Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // *Вопросы философии*. 1992. № 4. С. 40–42.
4. *Хабермас. Моральное сознание* = Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2000. 380 с.
5. *Хабермас. «Постсекулярное» общество* = Хабермас Ю. «Постсекулярное» общество — что это такое? URL: <http://www.russ.ru/pole/Protivovoinstvuyuschego-atteizma> (дата обращения: 09.10.2015).
6. *Хабермас, Ратцингер* = Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации: О разуме и религии. М. : ББИ св. ап. Андрея, 2006. 112 с.
7. *Хабермас. Религия* = Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М. : Весь мир, 2011. С. 131–132.
8. *Milbank* = Milbank J. Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century // Idem. The Future of Love : Essays in Political Theology. London: SCM Press, 2009. P. 314–334.

T. N. Pantchenko

On the Totality, Secularism and Post-Secularism (Reflections on the Article by G. B. Goutner)

The article discusses in what sense the great cultural epistemes — such as the sacred episteme of Christian Middle Ages and the secular episteme of modern Europe — can be called total or repressive. At the same time, secularisation is understood as a local historical process that has not only time but also geographical constraints. Since the beginning of the XXI century there is ongoing widespread discussion about post-secularism that is supposedly taking place of secularism. The author tries to show that this statement is true only in a very narrow sense. The article challenges G. B. Goutner's opinion that Habermas' theory of discourse is a new global post-secular project, which overcomes the total character of previous cultural epistemes.

KEYWORDS: totality, the sacred episteme of Christian Middle Ages, the secular episteme of modern Europe, postmodernism, post-secularism.

В. А. Шапошников

Беглые заметки о тотальности, секулярности и русской философии

Работа представляет собой полемическую реплику на статью Г. Б. Гутнера «Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия». В центре обсуждения находится проблема соотношения тотальности и сетевого типа целостности, в связи с чем предлагается понимание секуляризации как попытки сменить тип целостности с первого на второй. Современным воплощением секулярного мышления представлен натуралистический проект, не получивший, к сожалению, освещения в обсуждаемой статье. Отстаиваемой Г. Б. Гутнером концепции дополняющих друг друга дискурсов противопоставляется другой проект. Он состоит в поиске конкретной теоретической схемы, позволяющей сочетать противоположные типы целостности (сетевую и тотальность) без подавления одной из них другою. В этой связи ставится под сомнение интегральная оценка русской религиозной философии как полностью находящейся в рамках парадигмы тотальности и обсуждается дальнейшая ее судьба.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: тотальность, целостность, фрагментарность, сетевой тип целостности, предопределенность и свобода, секулярность, натуралистический проект, русская религиозная философия.

I.

Тема отвержения «тотальности» занимает заметное место в статье Г. Б. Гутнера «Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия». Что такое тотальность и чем она так плоха? Попробуем разобраться.

Фрагментарности противоположна *целостности*. Целостность обеспечивает *понимание*, а фрагментарность делает его невозможным. В полностью фрагментаризированном мире невозможно ни мыслить, ни планировать, ни действовать. Всякая ли целостность непременно является *тотальностью*? Целостность есть там, где есть *связность* элементов, а фрагментарность есть нарушение связности. Отказ от тотальности не означает отказа от целостности, поскольку тотальность — лишь *один из видов*

целостности, а возможны и другие. Г. Б. Гутнер явственно различает тотальность и целостность. Из текста ясно, что тотальность для него — это *дурная* целостность. Однако специального обсуждения тотальности и альтернативных видов целостности в статье, к сожалению, нет.

Тотальность предполагает всеохватность и завершенность. Как писал П. Рикёр, «человек *нацелен* на тотальность, он жаждет завершенности и потому отдается в объятия разного рода тоталитаризмов, которые являются искажением *надежды*» [Рикёр, 531]. Эта жажда тотальности опасна. Онтология тотальности вытекает, согласно Э. Левинасу, из войны; она есть «лик бытия, проступающий в войне» [Левинас, 67]. Войны и империи символизируют для Левинаса то состояние мира, в котором человек низведен до безликого элемента, полностью определяемого тотальным целым и не имеющего никакой ценности или смысла вне этого определения. В тотальности целое подавляет элементы. «Индивиды в условиях войны сводятся к простым носителям сил, управляющих ими без их *вѣдома*» [Левинас, 67]. Тотальность враждебна *личности*, которая связывается у Левинаса с «разрывом тотальности», «трансценденцией» и «бесконечным». Тотальность враждебна *свободе*, она неизбежно подменяет свободу необходимостью, убеждая человека, что подлинная необходимость и подлинная свобода тождественны. Ниже (в разделе 3) я попробую выяснить обязательно ли это так.

Сейчас же постараюсь уточнить представление о тотальности как особом виде целостности. На мой взгляд, это представление было явно сформулировано у Платона, когда тот достигал целостности эмпирического космоса за счет подчинения его сфере идеального, вечной, неизменной и поставленной вне самого этого космоса. Многообразие эмпирического связывается при этом воедино через привязку каждого эмпирического элемента к идеальной сфере, в центре которой располагается чистое единство, оно же — высшее благо. Целое, сохраняющее связность благодаря единому внеположному и неизменному центру, вот что такое *тотальность*. Единство достигается в рамках тотальности «сверху — вниз», благодаря жесткому «вертикальному» иерархическому порядку. Классический пример — военная организация с жестким подчинением низших чинов высшим. Не случайно Левинас вспоминал в этой связи войну. Не случайно также одной из главных метафор космического порядка (τάξις) был во времена Платона воинский строй.

II.

Смысл *секуляризации*, как мне представляется, не во фрагментации и обретении автономности отдельными сферами жизни, как, по-видимому, полагает Г. Б. Гутнер, но в попытке перейти к пониманию мира на основе принципиально иного (не теоцентрического) типа целостности. С одной стороны, не стоит переоценивать *пресекулярное* (в терминологии Г. Б. Гутнера) состояние: полная замкнутость всего на Бога — это скорее *идеал*, чем реальное состояние многообразия средневековой культуры. С другой, для секулярного проекта фрагментарность не идеал, а лишь *временное состояние*, характерное для перехода к новому типу целостности. Интересно, что сам по себе проект Просвещения принадлежал к тому же типу целостности, что и средневековый теоцентризм. Единственное отличие состоит в том, что на место Бога в нем поставлен универсальный разум. Тип же целостности по-прежнему тотальность. У Ницше во фрагменте 125 («Безумец») из «Веселой науки» [Ницше, 439–441; Хайдеггер] сторонники такого квази-теоцентрического типа целостности представлены в виде толпы атеистов на рыночной площади, которые противопоставлены безумцу с его вестью о смерти Бога. Атеисты не видят никакой проблемы в исчезновении Бога именно потому, что «свято место» у них сохранено в неприкосновенности и «не пусто»: взамен Бога там «восседают» универсальный разум (или какой-либо иной суррогат Божественного присутствия). Ницшевский же безумец настаивает на том, что устранение Бога неизбежно должно вести к устранению и самого «святого места». В результате мы рискуем остаться вообще без целостности, а значит, и утратить способность что-либо понимать и ориентироваться в мире. Вывод Ницше: необходимо произвести «переоценку ценностей», т. е. проложить путь к целостности нового типа.

Г. Б. Гутнер пишет, что «трезвый взгляд явно демонстрирует несостоятельность» надежд обрести целостность в рамках секулярного подхода. На мой взгляд, он недооценивает при этом *натуралистический проект*, который пришел на смену как просвещенческому атеизму, так и позитивизму. В его основе — тип целостности, принципиально отличный от тотальности. Это сетевая динамическая структура, основанная исключительно на прямом контакте, непосредственной передаче и «близкодействию», а не на отсылке к внеположному неизменному центру. Эта сеть принципиально не завершена и не завершаема, она исторически изменчива и открыта. С другой стороны, она связана, хотя и

не имеет единого центра. Это целостность «горизонтального» типа, образуемая «снизу — вверх», самоорганизующаяся от непосредственного контакта между элементами к сетевому целому. Примерами подобных сетей могут служить многообразие биологических видов (в основе: генетический механизм передачи информации) и многообразие языковых игр в духе позднего Л. Витгенштейна (в основе: копирование способов употребления языковых выражений). В обоих случаях имеются как механизм, отвечающий за сохранение тождественности, так и механизм, порождающий отклонения от нее. Натуралистический проект также может быть назван сциентистским, подобно позитивистскому проекту, однако ориентирами для него служат не механика и физика, а современная биология, когнитивная психология, социология и культурная антропология. Хорошее интегральное представление натуралистического проекта может быть найдено у Ж.-М. Шеффера [*Шеффер*], к которому я и отсылаю заинтересовавшегося читателя.

В этом натуралистическом контексте свобода личности отстаивается благодаря детальной социологической разработке темы взаимного определения друг друга индивидом и социальной системой (например, исследования П. Бурдьё [*Бурдьё*] и Э. Гидденса [*Гидденс*]). Чем лучше мы понимаем, как формируются и работают социальные автоматизмы, тем больше наш шанс научиться сознательно изменять жизнь общества.

На этом фоне «дополнительность» автономных (по видимости) дискурсов, компенсиремая спорадическими попытками диалога между ними (поисками пограничного дискурса) представляется мне довольно-таки слабой и недостаточной концепцией. В ней, конечно, много «воздуха», но и натуралистический подход оставляет его не меньше. Для отвержения натуралистического проекта, на мой взгляд, требуются куда более значимые аргументы и весомая альтернатива. Интересно, что Ю. Хабермас, который любит говорить о различных дискурсах, а также «взаимодополнительных перспективах объяснения и формах знания», достаточно серьезно работает над выстраиванием отношений с натуралистическим проектом. Он даже берется сам отстаивать «не-сциентистский, или “мягкий”, натурализм» [*Хабермас, 145*]. Говоря о «взаимодополнительности», Хабермас имеет в виду не отсутствие связей и связности (фрагментарность), а невозможность нивелировать различия, невозможность *редуцировать* один дискурс к другому [*Хабермас, 158–171*]. Однако

и натуралистский проект, в наиболее перспективных его версиях, подчеркнуто отвергает редукционизм [Шеффер, 177–183].

III.

Можно ли сочетать сетевой тип целостности с целостностью типа тотальности без подавления одного из видов другим, или они находятся в непримиримой вражде? Позволю себе напомнить пару хрестоматийных попыток в этом направлении. В качестве примеров тотальности я возьму два: 1) традиционную теоцентрическую тотальность Божественного всеведения и предопределения; 2) тотальность метафизики вечного возвращения.

Для начала процитирую русского неолейбницианца Н. О. Лосского:

Знание Господа Бога о мире есть всеведение. Божественный разум созерцает сразу все конкретное целое действительности, познавая в нем и целое, и все его элементы, и все связи их друг с другом... <...> Некоторые мыслители говорят, что действия личностей, обладающих свободой воли, не могут быть предусмотрены никем, даже и Господом Богом. Они упускают из виду следующее. Мы, земные люди, стараемся предусмотреть будущее, пользуясь *умозаключениями*, исходя из открытых наукою законов природы. Таким путем нельзя узнать будущие свободные действия, потому что они не подчинены законам. Что же касается современных свободных поступков, напр <имер,> когда к нам в комнату входит знакомый, мы узнаем этот свободный акт его не путем умозаключения, а путем *восприятия*. Бог, будучи сверхвременным и притом обладая бесконечною мощью наблюдения, созерцает сразу все прошлое, настоящее и будущее мира путем восприятия, а не умозаключения [Лосский, 343].

Согласовать предопределенность и свободу воли усиленно пытался Лейбниц, который оставил нам ряд ценных наблюдений на этот счет. Создание Богом мира есть, по Лейбницу, создание бесконечного числа духовных единиц — «монад» или, как предпочитает говорить Лосский, «субстанциальных деятелей». Свобода монады состоит в том, что на ее конкретное решение или действие невозможно повлиять извне; оно определяется исключительно собственной природой монады и пройденным ею, к интересующему нас моменту времени, жизненным путем. Все что может Бог, это выбрать эту монаду для сотворения, т. е. перевода ее (вместе со всеми творимыми ею глупостями) из состояния возможности в состояние действительности, или не выбрать.

Другими словами, Бог выбирает каждого из нас вместе со всеми нашими свободными выборами. Не является ли этот интегральный выбор Бога, а значит и его знание нашего жизненного пути, находящимся в противоречии со свободой наших конкретных выборов? Не поглощается ли при этом наша свобода Божественной необходимостью создать «лучший из всех возможных миров»? Давайте разберемся. Наш выбор происходит во *времени*, а Божественное знание и выбор находятся в *вечности*. Представим себе, что мы осуществляем некоторый выбор в момент времени t_0 . В каком случае знание о том, какой именно выбор мы сделаем, противоречит свободе нашего выбора? Пусть это знание имеет место в некоторый момент времени t_1 . Тогда в случае $t_1 < t_0$ (заранее известно, какой выбор будет сделан) такое противоречие действительно возникает, однако, в случаях $t_1 = t_0$ (знание может быть достигнуто непосредственным восприятием производимого выбора в момент его совершения) и $t_1 > t_0$ (знание о совершенном выборе имеется после его совершения) противоречия уже не будет. С каким моментом времени связано знание Бога о производимом мною конкретном выборе? Очевидно, находясь в вечности, оно стоит в совершенно одинаковом отношении ко всем моментам времени, а не находится где-то в «минус бесконечности» на нашей оси времени, т. е. «до» любого момента времени. Можно, как это делает Н. О. Лосский, считать, что это Божественное знание *современно* любому из моментов времени, а значит, может быть понято как своего рода непосредственное восприятие. Так понятые Божественная необходимость (тотальность) и свобода выбора творений (целостность сетевого типа) сосуществуют, не разрушая друг друга.

Сходная ситуация обнаруживается у Ницше в истолковании вечного возвращения, когда полная предопределенность неожиданно оказывается и полной свободой творящей воли.

В «Так говорил Заратустра» (глава «Об избавлении») Ницше пишет:

Спасти тех, что были до нас, и всякое «Было» преобразовать в «Такова была воля моя!» — только это назвал бы я избавлением! <...> «Было» — так зовется у воли ее скрежет зубовый и ее затаенная скорбь. Бессильная против того, что уже свершилось, со злобой взирает она на все минувшее. <...> Всякое «Было» — есть обломок, загадка, роковая случайность, — до тех пор, пока созидаящая воля не провозгласит: «Но так хотела я!». Пока не скажет она: «Но так хочу я! Так захочу я!» [Ницше. *Заратустра*, 122–124].

На первый взгляд, идея вечного возвращения противоречит основной интуиции Ницше, интуиции творящей воли, отваживающейся созидать новое. Вводя явно эту идею в главе «О видении и загадке» [Ницше. *Заратустра*, 138–139], он прекрасно понимает это противоречие. Ведь если все возвращается, как учили древние пифагорейцы и стоики¹, то все уже было, и ничего нового нет и быть не может в принципе! Однако не случайно в “*Esse homo*” Ницше называет мысль о вечном возвращении основной концепцией книги «Так говорил Заратустра» и «высшей формой утверждения, которая вообще может быть достигнута» [Ницше. *Esse homo*, 251]. Как показывает приведенный выше фрагмент, Ницше находит способ проинтерпретировать вечное возвращение так, что великий фатум стоиков превращается в апофеоз творческой воли. Идея этого открытия очень проста. Почему вечное возвращение противоречит творящей новое воле? Да потому, что все уже выбрано и сотворено. Но кем и когда? Поскольку все повторы одного и того же акта выбора абсолютно одинаковы и среди них нет ни первого, ни последнего, то совершенно все равно, какой из них считать исходным, а какие — только его повторами. Пусть исходным будет тот самый момент, который переживается нами здесь и сейчас. Тогда окажется, что все бесконечные повторы вечного возвращения разворачиваются из момента настоящего в обоих направления (как в прошлое, так и в будущее). Мы не просто можем принять решение, утвердить нечто новое усилием нашей воли, но делаем это не на один раз, а сразу на бесконечное число раз (в вечном возвращении), бесконечно усиливая тем самым значимость нашего выбора. Вот почему именно вечное возвращение есть «высшая форма утверждения» свободно творящей воли, а вовсе не высшая форма рабства нашей воли, как могло показаться сначала.

Какой вывод следует сделать из приведенных примеров? Может быть, потенциал традиционной метафизики далеко еще не исчерпан и ее рано сдавать в архив? Поиск *конкретного теоретического сочетания* двух противоположных типов целостности представляется мне направлением, заслуживающим самого пристального внимания и философской разработки. Пусть это все еще «журавль в небе», да уж очень не хочется довольствоваться

1. Может показаться, что стоическая концепция вечного возвращения не соответствует определенную тотальности, данному выше, поскольку здесь отсутствует *внеположность* начала целостности

для мира эмпирии. Заметим, однако, что хотя *космологически* это для стоиков действительно было так (знаменитый «пансоматизм» стоиков), но *онтологически* они четко отличали логос и материю.

«синицей в руке», теми взаимодополнительными дискурсами, о которых говорит Г. Б. Гутнер. Другими словами, мне не хочется, если обыграть известную метафору Исаяи Берлина [*Берлин, 183–185*], делать выбор между ежом и лисом, я не теряю надежды на будущий успех попыток скрестить их между собой.

IV.

Несмотря на сделанные Г. Б. Гутнером оговорки, при чтении его статьи все равно остается впечатление, что русская религиозная философия сводится к рецепции гегельянства и концепции всеединства Вл. Соловьева, т. е. полностью стоит под знаком тотальности. Такая характеристика представляется мне неоправданно односторонней. Ограничусь для краткости только одним показательным контрпримером.

Мой пример — работа М. М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (1929). Несмотря на литературоведческую «обертку», перед нами по сути метафизический и даже теологический трактат. Этот трактат анализирует отношения Бога («Достоевского», «автора») и его творений («героев»). Бахтин развивает своеобразную версию монадологии (здесь стоит вспомнить Н. О. Лосского), интерпретируемой им в духе персонализма и философии диалога. Герой здесь «особая точка зрения на мир и на себя самого» [*Бахтин, 43*], а вместо единого объективного мира мы имеем многообразие «неслиянных сознаний» [*Бахтин, 14*] героев, «вобравших в себя весь предметный мир» [*Бахтин, 46*]. Цельность типа тотальности отвергается Бахтиным под именем «монолизма»; ей противопоставляется относительная свобода и самостоятельность героев (их «голосов») в рамках «полифонического» романа Достоевского, в условиях «диалогичности последнего целого» [*Бахтин, 25*]. Он прямо размежевывается с гегельянством:

Гегельянски понятый единый диалектически становящийся дух ничего, кроме философского монолога породить не может. Менее всего на почве монистического идеализма может расцвести множественность неслиянных сознаний [*Бахтин, 35*].

Зато он солидаризируется с другим образом для своего понимания мира, тем самым, что вдохновил А. С. Хомякова на разработку концепта *соборности* как «единства во множестве». Это Церковь, «как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники, и праведники» [*Бахтин, 35*].

О способе же сочетания Божественной предопределенности и свободы творений в рамках такого подхода Бахтин говорит следующее:

Может показаться, что самостоятельность героя противоречит тому, что он всецело дан лишь как момент художественного произведения и, следовательно, весь с начала и до конца создан автором. Такого противоречия, на самом деле, нет. Свобода героев утверждается нами в пределах художественного замысла... <...>. Но создать не значит выдумать. <...> Свобода героя, таким образом, — момент авторского замысла. Слово героя создано автором, но создано так, что оно до конца может развить свою внутреннюю логику и самостоятельность, как *чужое слово*, как *слово самого героя* [Бахтин, 55–56].

Это не значит, конечно, что герой выпадает из авторского замысла. Нет, эта самостоятельность и свобода его как раз и входят в авторский замысел. Этот замысел как бы предопределяет героя к свободе (относительной, конечно) и, как такового, вводит в строгий и рассчитанный план целого. Относительная свобода героя не нарушает строгой определенности построения, как не нарушает строгой определенности математической формулы наличием в ее составе иррациональных или трансфинитных величин [Бахтин, 19].

Герой, согласно Бахтину, «не сливается с автором, не становится рупором для его голоса», между ними сохраняется *дистанция*, которую автор не позволяет себе нарушать [Бахтин, 48]. От закрытого героя монологического произведения Достоевский переходит к *открытому, разомкнутому* герою.

Все то, что автор-монологист оставляет за собою, употребляя для создания последнего единства произведения и изображенного в нем мира, Достоевский отдает своему герою [Бахтин, 48].

«Автор действительно оставляет за своим героем последнее слово». Самосознание героя «живет своей незавершенностью, своей незакрытостью и нерешенностью» [Бахтин, 50]. «Слово автора о герое — *слово о слове*. Оно ориентировано на героя, как на слово, и потому *диалогически обращено к нему*. Автор говорит всею конструкцией своего романа не о герое, а с героем» [Бахтин, 54]. «Достоевский, говоря парадоксально, мыслит не мыслями, а точками зрения, сознаниями, голосами» [Бахтин, 65].

В этом хоре голосов есть один «высший голос», *голос Христа*, который «должен увенчать мир голосов, организовать и подчинить его» [Бахтин, 68]. Но и по отношению к этому высшему голосу предполагается «внутренне-диалогическая установка», «не слияние с ним, а следование за ним» [Бахтин, 69].

Бахтин отказывается признать *истину* чем-то универсальным и отвлеченно-неконкретным (тотальностью?):

Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально не вместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе социальна и событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний [Бахтин, 60].

Наконец, подводя итог своему видению отношений Бога и мира, Бахтин пишет:

Личность утрачивает свою грубую внешнюю субстанциальность, свою вещную однозначность, из бытия становится событием. <...> Авторского голоса, который монологически упорядочивал бы этот мир, нет. Авторские интенции стремятся не к тому, чтобы противопоставить этому диалогическому разложению твердые определения людей, идей и вещей, но, напротив, именно к тому, чтобы обострять столкнувшиеся голоса, чтобы углублять их перебой до мельчайших деталей, до микроскопической структуры явлений. Сочетание неслиянных голосов является самоцелью и последней данностью. Всякая попытка представить этот мир как завершенный в обычном монологическом смысле этого слова, как подчиненный одной идее и одному голосу, неизбежно должна потерпеть крушение. Автор противопоставляет самосознанию каждого героя в отдельности не свое сознание о нем, объемлющее и замыкающее его извне, но множественность других сознаний, раскрывающихся в напряженном взаимодействии с ним и друг с другом [Бахтин, 175].

Бахтина, как видим, сложно заподозрить в односторонних симпатиях к тотальности. Однако приведенное выше сравнение мирового целого с математической формулой указывает, что он также по-своему намечал путь к тому конкретному теоретическому сочетанию противоположных типов целостности, о котором шла речь в разделе 3. В то же время Бахтин вполне интегрирован в современный ему контекст русской религиозной философии: многочисленные тематические переклички связывают его с А. А. Мейером, П. А. Флоренским, Н. О. Лосским и другими.

V.

Г. Б. Гутнер полагает, что проект русской религиозной философии плохо вписывается в современный постсекулярный тренд. С этим можно только согласиться. Попытка оживить этот проект в постсоветский период выглядит обреченным на провал анахронизмом. Однако не стоит упускать из виду, что в первой половине XX в. русская религиозная философия была до некоторой степени вписана в европейский философский контекст. По крайней мере, можно вспомнить восприятие западными мыслителями идей Н. А. Бердяева, Льва Шестова, да и того же М. М. Бахтина (позднее, начиная с 1960-х годов).

Статья Г. Б. Гутнера неявно затрагивает и тему дальнейшей судьбы русской религиозной философии, и даже русской философии вообще (ведь в постсоветские годы именно русская религиозная философия часто воспринималась как определяющая часть русской философии). В заключение позволю себе сделать несколько общих замечаний на этот счет.

Приходится констатировать печальный факт: русская философия до сих пор не смогла стать полноправной участницей мирового философского процесса, она остается на глухой его обочине. Для этого есть, по крайней мере, одна вполне объективная причина. В России привыкли проводить границу между философией и тем, что ею уже заведомо не является, не так, как это принято в современном философском мейнстриме (будь то континентальная или аналитическая традиция). По этой причине основной интерес к русской философии за пределами русскоязычного культурного пространства проявляют либо слависты, либо теологи, но никак не профессиональные философы.

Интересную попытку анализа сложившейся в России ситуации предлагает недавняя книга «Конец русской философии» (2014) американской исследовательницы Алиссы ДеБласио. Взгляд на нашу философскую ситуацию из другой культурной традиции всегда интересен, а в данном случае мы имеем дело, кроме того, с достаточно детальным анализом российского материала. Вырисовывающаяся в итоге картина выглядит весьма неутешительно для живущего и работающего в современной России философа. «Философский бум» 1990-х прошел в России под знаком возрождения русской религиозной философии предреволюционного периода, причем особая оригинальность этой философии виделась главным образом в ориентированности на философское раскрытие истины православия. Подобная

нарочито конфессиональная философия вряд ли могла рассчитывать на интерес со стороны международного философского сообщества. К концу 2000-х проект возрождения русской религиозной философии в качестве самобытной окончательно зашел в тупик. Кроме того, не проведенная вовремя «десоветизация» философии и отсутствие эффективных корпоративных механизмов создания и поддержания достаточно высокого уровня профессионализма в философской деятельности привели к распространению среди многих российских философов сознания полного отсутствия серьезной философии в России. Однако 2010-е годы намечают новую и, на мой взгляд, более оптимистичную парадигму для философии в России: «первоочередной целью русских философов должно бы быть не подчеркивание оригинальности русской мысли, но работа в направлении тех путей, которыми они могли бы чаще и активнее вносить вклад в международный философский диалог» [*DeBlasio, 161*]. Это, впрочем, пока еще только возможный ориентир, реализуется ли он в действительности, или нет, зависит и от нас.

Литература

1. *Бахтин* = Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Он же. Собрание сочинений : В 7 т. Т. 2. М. : Русские словари, 2000. С. 5–175.
2. *Берлин* = Берлин И. Ёж и лис : Эссе о взглядах Толстого на историю // Он же. История свободы: Россия. М. : Новое литературное обозрение, 2001. С. 183–268.
3. *Бурдье* = Бурдье П. Практический смысл. СПб. : Алетейя, 2001. 562 с.
4. *Гидденс* = Гидденс Э. Устройство общества : Очерк теории структуризации. 2-е изд. М. : Академический Проект, 2005. 528 с.
5. *Левинас* = Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Он же. Избранное : Тотальность и Бесконечное. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 66–291.
6. *Лосский* = Лосский Н. О. Идеал-реализм : [Из книги «Общедоступное введение в философию»] // Он же. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М. : Республика, 1995. С. 289–348.
7. *Ницше. Веселая наука* = Ницше Ф. Веселая наука // Он же. Полное собрание сочинений : В 13 т. Т. 3. М. : Культурная революция, 2014. С. 313–596.
8. *Ницше. Заратустра* = Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. В. В. Рынкевича. М. : Интербук, 1990. 301 с.

9. *Ницше. Эссе homo* = Ницше Ф. Эссе homo : Как становятся собою // Он же. Полное собрание сочинений : В 13 т. Т. 6. М. : Культурная революция, 2009. С. 185–284.
10. *Рикёр* = Рикёр П. Конфликт интерпретаций : Очерки о герменевтике. М. : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. 624 с.
11. *Хабермас* = Хабермас Ю. Свобода и детерминизм // Он же. Между натурализмом и религией : Философские статьи. М. : Весь Мир, 2011. С. 143–171.
12. *Хайдеггер* = Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Он же. Работы и размышления разных лет. М. : Гнозис, 1993. С. 168–217.
13. *Шеффер* = Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М. : Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
14. *DeBlasio* = DeBlasio A. The End of Russian Philosophy: Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. New York : Palgrave Macmillan, 2014. 216 p.

V. A. Shaposhnikov

Cursory Notes on Totality, Secularity, and Russian Philosophy

This paper is a polemical response to Grigory Goutner’s “Secularity, Post-Secularity, and Russian Religious Philosophy”. The discussion is centered around the issue of the correlation between totality and network-type integrity, while secularization is interpreted as an attempt to shift the integrity type from the former to the latter. The project of naturalism is the contemporary realization of the secular way of thinking; nevertheless, it failed to take its place among the items discussed in the Goutner’s article. The Goutner’s project of complementary discourses is opposed by the project to connect the network-type integrity and the totality on equal grounds and within the same conceptual framework. In this context it is challenged that Russian religious philosophy has been working exclusively within the paradigm of totality. Finally, the prospects of Russian religious philosophy are discussed.

KEYWORDS: totality, integrity, fragmentariness, network-type integrity, theological determinism and free will, secularity, the project of naturalism, Russian religious philosophy.

Г. Б. Гутнер

Ответ оппонентам

Я благодарен обоим оппонентам за их интерес и их труд. Конечно, у меня есть некоторые возражения к высказанным замечаниям. Но рискну сказать, что эти четыре текста (статья, два отзыва, ответ на них) представляют собой некое единство, результат совместной работы, который, надеюсь, заинтересует читателя.

Получилось так, что дискуссия по поводу моей статьи касается преимущественно онтологических вопросов. Оба оппонента, критикуя мою идею дополнительности дискурсов, высказались в пользу определенных онтологических парадигм. Интересно, что сами эти парадигмы плохо совместимы, поэтому получилось так, что оппоненты возражают не только мне, но и друг другу. Татьяна Панченко развивает мысль об универсальном единстве, базирующемся на определенных принципах, позволяющем проводить границы между добром и злом, истиной и ложью, прекрасным и безобразным. Владислав Шапошников указывает на иной тип единства, имеющего характер сети, фрактала, ризомы. Оно осуществляется благодаря не всеобщему основанию, а множеству разветвленных локальных связей. Таким образом, вместе с предложенной в моей статье онтологией дополнительности перед читателем разворачиваются три возможных представления о структуре реальности и устройении человеческой жизни. Каждое из них имеет свои привлекательные стороны, равно как и свои слабости. Не буду развивать здесь долгую дискуссию, настаивая на исключительной правильности своей позиции. Рискну привести лишь один, возможно парадоксальный, аргумент в пользу онтологии дополнительности. Уместно спросить: не являются ли три развитые концепции дополнительными друг к другу? Иными словами, не является ли каждая из них *локально или относительно истинной*, справедливой в свою меру и на своем месте? И не нужно ли каждый раз заново решать, как именно мыслить, с какой реальностью ты сейчас имеешь дело?

Несомненно, есть ситуации, когда необходимо ясное видение границ. Например, существует зло, которое следует безоговороч-

но назвать злом. По отношению к нацизму или сталинизму надо добиваться универсального, общечеловеческого согласия. Здесь должен сработать какой-то единый принцип, предполагающий безусловное отвержение названных режимов. Но подобная ясность существует не всегда. Вернемся к примеру с Флоренским и Кантом, которым Татьяна Николаевна заканчивает свой отзыв. Моя претензия к Флоренскому не в том, что он не признал философских заслуг Канта, а именно в том, что он с безоговорочной жесткостью постоянно проводит указанные границы. Но спросим честно самих себя: по какую сторону границы между истиной и ложью расположена философская концепция Канта? Она является совершенной и неоспоримой истиной? Или (как считает Флоренский) она представляет собой мерзкую, злокозненную ложь? Или — смягчим позицию — досадное заблуждение? *Ни то, ни другое и не третье*. К философским теориям вообще нужно относиться как-то иначе. Их нельзя располагать по какую-то сторону от раз и навсегда проведенной границы. Даже в случае полного несогласия с автором.

Но это же верно и по отношению к произведениям искусства, социальным явлениям, политическим режимам. Невозможно разделить все на две части, сочтя что-то одно хорошим и правильным, а другое злым и ложным. *И это вовсе не означает безразличия в стиле ложно понятой толерантности*: все сойдет, пусть растут все цветы или, как пишет Татьяна Николаевна, «все равно всему».

Замечу, кстати, что усваивая этот лозунг постмодернизму, мой оппонент, как мне кажется, несколько упрощает дело. Авторы этого направления довольно ясно проводят некоторые границы и высказывают весьма определенные суждения об истине и лжи, добре и зле. Вспомним хотя бы характеристики, которые Фуко дает дисциплинарной власти. Граница между практиками власти и практиками «заботы о себе», по-моему, весьма определена¹.

Здесь мы не можем избежать вопроса о границах, которые, судя по всему, проводит всякий, кто пытается мыслить. Я тоже их провожу. Чуть выше, например, я охарактеризовал три воз-

1. Или Фуко не постмодернист? Возможно. А кто тогда постмодернист? Лиотар? Но он тоже проводит весьма четкие границы, когда определяет «мега нарративы», к которым он, как кажется, относится весьма отрицательно.

можных суждения о философии Канта, как ложные. Я протестую лишь по поводу абсолютных границ, проведенных однажды и навсегда. Такое, как я уже говорил, возможно лишь в исключительных случаях. Но чаще нам приходится постоянно выстраивать границы заново, вырабатывать новые критерии для их проведения, раздвигать или сужать, делать их более проницаемыми или более жесткими. Не буду подробно расшифровывать все эти метафоры в надежде, что читатель сможет сам найти им нужную интерпретацию. Скажу лишь, что различая добро и зло, истину и ложь, прекрасное и безобразное, приходится всякий раз заново брать на себя труд продумывания критериев и поиска согласия с другими людьми. Если мы примем незыблемые правила, действующие во всех случаях, то попадем в мир ригидных схем и слишком простых решений.

Идея дополнительности, которую я рассматриваю как принцип постсекулярности (отнюдь, кстати, не чуждый и постмодерну), как раз и предполагает постоянный поиск согласия и проведение временных границ. Татьяна Николаевна, строя апологию тотальности, обращается к примеру живого организма. В нем существует безусловное единство, определенная субординация частей, подчиненных в конечном счете целому. Неподчинение целому означает увечье и чревато гибелью. Хорошая демонстрация этого типа онтологии! Но она же показывает и его ограниченность. Ведь это всего лишь метафора! Вправе ли мы переносить принципы организации, свойственные биологическим системам, на другие области? Например, на человеческое общество? Разве человеческое общество устроено точно так же, как живой организм? «Жизнь тоталитарна» — пишет Татьяна Николаевна. Это, безусловно, так, если понимать жизнь в строго биологическом смысле. Общество же, я полагаю, представляет собой иной тип единства. В нем происходят встречи равных и одновременно разных. Ради достижения тотальности один должен подчинить или элиминировать другого. Но их равенство и различие исключает такие варианты. В человеческой жизни мы сталкиваемся с другими, которых невозможно редуцировать к нам. Потому мы должны искать согласия, вырабатывать общие основания, искать то, что мы вместе сочтем истиной, добром, красотой. Но эти согласия временны и локальны. Для их поддержания нужно прилагать постоянные усилия. Эти усилия и означают ситуацию дополнительности: она есть жизнь рядом с *другим*, который никогда не станет таким же.

В ответ на отзыв Владислава Шапошникова могу высказать несколько соображений.

Прежде всего, я должен согласиться с замечанием, которое Владислав Алексеевич высказывает в п. IV своего отзыва. Мои характеристики действительно нельзя отнести к русской религиозной философии в целом. Пример Бахтина тут особенно выразителен, и о нем я еще скажу несколько слов. Но есть и другие авторы, не вписывающиеся в парадигму всеединства. Например, Л. Шестов или Н. Лосский. Но они, кстати, остались на обочине того «философского бума 90-х», о котором упоминает Владислав Алексеевич. Я же пишу о его основных персонажах.

Что касается Бахтина, то этот автор, пожалуй, более других русских философов важен для современной мысли. В частности, для мысли, определяемой как постсекулярная. В приведенной Владиславом Алексеевичем цитате идея дополнительности высказана, думается, более точно, чем в моей статье. Именно «столкновение голосов» и составляет суть дополнительности.

Что же касается концепции, которую Владислав Алексеевич называет «натуралистической», то я отнюдь не намерен отрицать ее продуктивность. Это действительно определенный тип единства, который, с одной стороны, не имеет репрессивного и тотального характера, а с другой, не допускает распада и фрагментарности. В самом деле, единство не обязательно предполагает подчинение единому началу, субординацию и структуру иерархического типа. Оно может быть основано на множестве локальных связей, не предполагающих ни единого центра, ни общего стержня. Это солидная концепция, разные стороны которой развивались на протяжении нескольких десятилетий, начиная, по-видимому, с поздних работ Витгенштейна. Я согласен с Владиславом Алексеевичем, что предложенная мной идея дополнительности представляет собой весьма слабую альтернативу. Впрочем, она не опирается на столь солидную традицию. Замечу лишь, что в этой онтологии, по-видимому, игнорируется один важный момент — тот самый, который я только что пытался обозначить, вспоминая про Бахтина. Натуралистический подход, как кажется, не позволяет рассмотреть тему столкновения. Он, скорее всего, игнорирует вопрос о поиске согласия при встрече с иным, акцентируя более связи, чем разрывы. Идею дополнительности я бы охарактеризовал посредством парадокса, даже оксюморона: это единство при сохранении разрыва. Ситуация выглядит почти безвыходной, но пример Бахтина и Левинаса, о

которых Владислав Алексеевич напоминает нам в своем тексте, как-то обнаддеживает.

Добавлю несколько слов о III («метафизическом») разделе статьи В. Шапошникова. Мне кажется, что совместить онтологию тотальности с сетевой все же невозможно. Здесь есть два возражения. Примем, для начала, аргументы Владислава Алексеевича и согласимся, что в системе Лейбница каждая монада обладает свободой. Тем не менее сообщество монад невозможно признать сетью. Прежде всего потому, что в этом сообществе целое полностью доминирует над частями, все свободные действия монады идеально вписаны во всеобъемлющую тотальность. Кроме того, сеть вообще не состоит из монад, поскольку предполагает связи между актерами. В сообществе монад существуют лишь вертикальные связи — каждой монады с Богом и больше ни с кем.

Второе возражение касается именно аргументов, демонстрирующих возможность свободы для отдельной монады. Само рассуждение вполне логично. Однако можно рассудить и по-другому. Монада свободна постольку, поскольку Божественное всеведение современно ее действию. Это всеведение, как пишет Владислав Алексеевич, можно соотнести с тем самым моментом, когда монада совершает свой выбор. Но исходя из той же посылки (вечности Бога) можно утверждать и прямо противоположное. Коль скоро для Бога вообще нет различий между прошлым и настоящим, то его знание о выборе можно приписать и любому предшествующему моменту, и тогда Божественное восприятие превратится в предопределение. Похоже, что рассуждения о таких предметах чреватy антиномиями.

Также можно рассудить и о вечном возвращении. Конечно, мы можем считать нашу ситуацию исходной и полагать, что совершаем творческий акт впервые. Иными словами, мы можем считать, что ему ничего не предшествует. Но зачем тогда вообще вечное возвращение? Его тогда просто нет.

Я склонен думать, что метафизика — довольно рискованное предприятие. Похоже, что, как объяснил нам Кант, здесь мы попадаем в область, в которой невозможно теоретическое употребление разума.

Сведения об авторах

Боровой Виталий Михайлович, протопр. (1916–2008)

профессор, доктор богословия

Гутнер Григорий Борисович

доктор филос. наук,

ведущий научный сотрудник Института философии РАН,
зав. кафедрой философии, гуманитарных и естественнонаучных
дисциплин СФИ

goutner@yandex.ru

Кораблина Вера Георгиевна

студент СФИ

verakorab@mail.ru

Панченко Татьяна Николаевна

канд. филос. наук,

tatiana.tatpan@gmail.com

Патракова Елена-Алина Павловна

студент СФИ, секретарь кафедры философии, гуманитарных
и естественнонаучных дисциплин СФИ

paolina1986@gmail.com

Шапошников Владислав Алексеевич

канд. филос. наук, доцент,

зав. кафедрой философии естественных факультетов
филос. факультета МГУ

vladislavshap@gmail.com

About the authors

Archpriest Vitaly Mikhailovich Borovoy (1916–2008)

Professor, Doctor of Theology

Goutner Grigory Borisovich

Doctor of Philosophy,

Senior researcher at the Institute of Philosophy, the Russian Academy of Sciences, Head of SFI's Department of Philosophy, Humanities and Natural Sciences

goutner@yandex.ru

Korablina Vera Georgiyevna

SFI student

verakorab@mail.ru

Pantchenko Tatyana Nikolayevna

Ph.D. in Philosophy,

tatiana.tatpan@gmail.com

Patrakova Elena-Alina Pavlovna

SFI student, Secretary of SFI's Department of Philosophy, Humanities and Natural Sciences

paolina1986@gmail.com

Shaposhnikov Vladislav Alexeyevich

Ph.D. in Philosophy, Assistant Professor,

Head of the Department of Philosophy for MSU Natural Science Faculties

vladislavshap@gmail.com

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института
(научный журнал)*

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 16 · Осень 2015

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили
ответственный редактор К. Мозгов
редакторы И. Кольцова, Л.-И. Скоробогатова
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Оприщенко
благодарим за помощь М. Дементьева, Е.-А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 27.11.2015
Формат 70×100/16. Объем 7½ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ГТС Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
<http://www.renomespb.ru>

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт,
2015