

Дмитрий Герасимов

# **Невидимое христианство**

Собрание философских  
сочинений (1998–2005)

Дмитрий Герасимов

**Невидимое христианство.  
Собрание философских  
сочинений (1998—2005)**

«Издательские решения»

**Герасимов Д.**

Невидимое христианство. Собрание философских сочинений (1998—2005) / Д. Герасимов — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-833230-2

Не в расхождении ли ценности и смысла скрыта тайна христианского сознания и его воздействия на мир? И не есть ли это — особенный, христианский разум, ответственный за возникновение феномена современности? Оригинальная философская концепция, критически осмысляющая и продолжающая традицию русской религиозной мысли, пытается дать ответ на эти и многие другие вопросы мыслящего сознания. Книга адресована всем интересующимся современной философией.

ISBN 978-5-44-833230-2

© Герасимов Д.  
© Издательские решения

## Содержание

О несовпадении ценности и смысла	6
Несостоявшаяся дискуссия	10
О встречаемости бытия	13
Введение	14
Самобытность человеческого духа	15
Духовные основания нравственности	18
Личное бытие духа	21
Соборный дух личности	24
Онтология любви	28
Религиозные основания нравственности	33
Этика деятельной любви	37
Заключение	43
Разум и непостижимое	44
Непостижимое у Сократа <sup>160</sup>	51
Возвращение к Сократу	52
О Сократе без иронии	58
К христианским истокам	64
Конец ознакомительного фрагмента.	67

# **Невидимое христианство Собрание философских сочинений (1998—2005)**

**Дмитрий Герасимов**

© Дмитрий Герасимов, 2019

ISBN 978-5-4483-3230-2

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

## О несовпадении ценности и смысла *Вместо предисловия*

Данная книга является самостоятельным философским исследованием, содержащим в себе множество отдельных тем, сходящихся в фокусе размышлений о христианстве как определенном *понятии*, хотя и не сводимом к *мышлению*, но укорененном в традиции русской религиозной философии и через призму критического к ней отношения. Именно такой ракурс – через настойчивое отталкивание от мысли, в лоне которой пребываешь – позволяет взглянуть за привычными формами удивительный феномен *невидимого христианства* – невидимого, прежде всего с точки зрения мира, в котором оно пребывает, т.е. принадлежащий ему *способ мысли* по преимуществу, свободный от «общерелигиозных», сакральных представлений, различных историко-культурных наслоений, укорененный в себе и *не сводимый к логике самого мышления*. Отсюда название книги, точно передающее основной смысл ее и содержание.

Одно из несомненных преимуществ такого подхода заключается в простой констатации, что как нельзя было бы свести все христианство к его понятию или понятию о нем, так, напротив, нельзя было бы представить и христианства без определенного способа мысли, стоящего за ним – а именно определяющей (конститутивной) важности такого способа (или «склада ума») для бытия самого христианства. Причем без всяких отсылок к концепции *гностицистского христианства*, хотя и с пониманием определяющей роли последнего для христианства исторического и невозможности их полного отделения друг от друга, при всей сложности взаимных перепетий.

Уже с момента возникновения радикально отличаясь от иных религий (что отчасти подталкивало свидетелей его зарождения к утверждению о нем, как о выступающем *против* религии вообще) и в последующем всякий раз опускаясь с общепринятой поверхности в «катакомбы» собственного исторического мышления, в каждый раз заново открываемую непостижимую глубину себя, гонимое обыденным разумом христианство вновь и вновь становилось «невидимым» – несводимым к мышлению и бытию в мире, в точном соответствии с парадоксальным евангельским тезисом о том, что *Христа узнают только тогда, когда теряют Его... имея же при себе, не видят*. Таким образом актуализируя каждый раз заново и центральное для всего христианства понимание роли *Иисуса как Мессии* – пришел не тот, кого ждали, а *взамен того, кого ждали*, ибо только *Его-то* в действительности и надо было ожидать, хотя и нельзя было заранее, априори предугадать, помыслить. Собственно, в личности Иисуса проговаривается евангельский дискурс несводимости к миру, а стало быть, неподвластности ему, но именно потому обладания огромной силой воздействия на мир! В христианском откровении происходит *встреча в мире*, но встреча с тем, что миром не является. Вот почему вызванная этой встречей и обусловленная вытекающим из нее конфликтом, вечно продолжающаяся *агония* «земного» христианства, при каждой попытке «оживания» в трансцендентное оборачивается откровением правды, *никак не согласующейся с вещами и установлениями мира, общества*. Самая диспозиция «мира» и «неотмирности», обнаруживаемая «сверхчеловеческим», «слишком человеческим» усилием личности Иисуса, оборачивается тотальной недетерминированностью христианского мышления со стороны обыденного языка социальной коммуникации и его нерелевантностью миру.

И хотя индетерминизм личности и связанной с ней нравственности – в силу их укоренности в «духе», противоположном «природе», отчасти присутствует задолго до христианства – уже в орфической традиции, у пифагорейцев и особенно у Сократа – в его учении *о непостижимом как моральном условии знания вообще*, но лишь откровение личности Христа, начи-

ная с *Приморской проповеди* о том, что «Царствие Божие *приблизилось*» и «*внутри вас есть*», впервые радикальным образом меняет сознание человека, наделяя его способностью открывать в самом себе трансцендентную (отличную от смысла) ценность (как «лицо» или «личность»). Христианство *все* исходит из этого метафизически значимого утверждения *о ценности в качестве личности* (а не о личности в качестве ценности), присутствующей в человеке в виде некоей «второй сущности» («будете как боги»), не сводимой к мышлению и освобождающей от природной власти мышления («вам дано судить и ангелов»). Именно это парадоксальное открытие несовпадения ценности и смысла, стоящее за христианским откровением личности Христа, впервые открывает границы разума как такого, утверждая, что *мышление не есть все*; все – это слишком мало, это только мир, обнимаемый разумом; *мышление не есть завершение чего бы то ни было*, а стало быть не есть завершенность, но есть то, чем еще необходимо овладеть и овладеть индивидуально – «отдельно» и даже «одиноко». Различение ценности и смысла становится одновременно и началом осознания (появления личного сознания) и началом личной свободы – как именно состояния, характеризуемого несовпадением ценности и смысла, и вследствие этого выступающего в качестве высшей ценности (безотносительно к миру и к обществу, даже к человеку как «индивиду»). Очевидно, что христианство в значительной мере и порождено этим фундаментальным *несовпадением ценности и смысла*, в свете которого становятся понятны все его истины – от «логий» Иисуса до догматов о Троице и Богочеловеческой природе Иисуса Христа. Перейти к расщепленному сознанию (или, что тоже – к мышлению, основанному на различении ценности и смысла) и значит реализовать христианскую установку мысли – научиться распознавать в традиционных понятиях морали и религии их собственно христианское содержание, не подлежащее одномерной (с точки зрения только смысла) редукции, значит, наконец, перейти к личному сознанию и обрести «мир, который не мир дает». Так уже в самом христианстве задается индетерминистский вектор трансформации человеческой личности – от ценностно-расщепленного сознания к ценностно-личностному мышлению.

Именно здесь христианство обнаруживает себя как *христианский разум*, т.е. *определенный способ*, или *форму* мысли (логическую структуру) прежде всего, которая остается всегда равной самой себе и может наполняться любым предметным содержанием, независимо от языка, мира и общества, вплоть до возможности полностью отказаться от *маркирующего* («отсылающего») упоминания христианского имени. При этом разум в христианстве – это уже и не греческая София и не еврейская Хохма (на иврите слово мужского рода и в некотором отношении противоположность Софии), а нечто принципиально иное, «идеальным прообразом» которого является сам Иисус Христос (новый алгоритм Его деятельности и отношения к миру), а «премудрость» оказывается всего лишь одним из атрибутов, или «сотериологических предикатов» Христа. Такая «расстановка» по-новому проясняет многие устоявшиеся понятия и определения.

Прежде всего вскрывает функциональную природу самого разума, который по отношению к существу человеческой жизни оказывается исполняющим двоякую роль: во-первых, *принуждающим* человеческий дух к бытию в мире и, во-вторых, *скрывающим* человеческое присутствие в мире. Поэтому, в частности, *функционально* «высший смысл» (или «смысл жизни») в основе своей всегда нацелен на *примирение*, «гармонизацию» отношений человека с миром. Однако достичь своей цели он может лишь тогда, когда наряду с ним и в отличие от него реализуется еще и непосредственная мыслью, непосредственное переживание жизни как *ее ценности* (только в этом случае проблематика смысла окончательно «снимается», но уже как бессмысленная).

То же в отношении проблематики личности, которая выводится за пределы разума и начинает определяться не через традиционное соотнесение с родом или абсолютном, а через *соединение с другой личностью*, точно так же не сводимой к миру, к обществу, к мышле-

нию. Поэтому для личности решающее значение приобретают феномены *встречности бытия* и *ответственного самостояния*, образующие *симфоническое* (взаимное) существо любви, без которой не может быть осуществлена соборная общественность. Так последняя оказывается всецело укоренной в самобытности личности, прорастая метафизическим *триединством самобытности, симфоничности и соборности*, в полном согласии с концепцией христианского персонализма, ориентированного на христианские же источники мысли и разрабатываемого в русле русской религиозной философии.

С этим же связано специфически христианское понимание истории. В отличие от аналогичных языческих «историй» (с точки зрения причинной обусловленности со стороны божественного, или «идеального» миропорядка, все древние мифы «провиденциальны»), христианский провиденциализм подчинен не обыденно-рассудочной, априорной *логике описания мира*, а социально и рационально неverifiedируемой, *не сводимой к мышлению* «логике» духовных встреч и контактов. Личный опыт вторгается в историю и разрушает ее. Поэтому христианство переживает историю не как позитивное задание, а как *препятствие*, как ту негативную длительность (или «линейность»), которая должна «прейти». Именно отсюда впервые возникает само *видение* истории – природное, языческое сознание в полноте жизненной наивности ее просто «не замечало». С этим связана разработка подлинно христианского учения о *конце и недостаточности* истории – христианство совсем не исторично, оно «против» истории. Утверждая бесконечную ценность каждой человеческой личности (не сводимой к миру и бытию в мире), оно тем самым продуцирует новую, *современную* метафизику истории, в которой главенствующее место занимают такие понятия, как «прерывность» (беспричинность) и «провидение» (личное провидение), прямо указывающие на «нерелевантную» сущность христианства.

При этом единственный источник *современности* – Божественное откровение – ни в каком смысле не является историческим и не может быть выведен из предшествующей истории. *Современность и начинается с нового способа мысли, с привнесенного христианством откровения о ценности в качестве личности*, в то время как модернизация и общественный прогресс оказываются всего лишь побочным продуктом христианизации, осуществляемой посредством самопрояснения христианства в истории – его трансформации из внешне организующей силы в способ мысли по преимуществу (т.е. глубоко внутреннюю, духовную силу).

Христианство несет свободу, освобождение от всеподавляющей власти мира, наделяет способностью, оставаясь в мире (поскольку мир неустраним), быть уже «не от мира», не принадлежать миру. Печать этой способности лежит на всем, что так или иначе опосредовано христианством, в том числе и на науке. Будучи непреднамеренным (или «вторичным») следствием христианизации, европейская наука так же самостоятельна и независима, так же «неотмирна», как и само христианство. Неслучайно способ мысли, который реализуется и в науке и в христианстве – основан на различении ценности и смысла, устанавливая бездну непроходимости между «сущим» и «должным».

Наконец, сквозь новую оптику различения ценности и смысла оказывается, что не только историю, но и время нельзя мыслить в традиционном духе, противопоставляя «вечному» (идеальному времени) – *оно само* слагается целиком из таких элементов, которые мышление по природе своей не может примирить в единое целое. *Пока мы не различаем ценности и смысла, мы пребываем вне прошлого и будущего, оставаясь всегда только в настоящем*. Вот почему религиозный (христианский) духовный опыт опознается как опыт, в котором доминирует не «настоящее», а «прошлое» и «будущее» «одновременно»; это опыт, в котором «прошлое» и «будущее» не совпадают, а именно – последовательно различаются, обрушивая привычные причинно-следственные зависимости как всего лишь ложные, одномерные атрибуты «бытия». Но различие «вер» также напрямую связано с тем, на чем они ориентируются – на мышлении или на переживании. Только в последнем случае вера оказывается христианской

(а не ветхозаветной, или «общерелигиозной»), поскольку предполагает опыт, встречное движение, откровение и личность Христа.

Обнаруживаемое христианством несовпадение ценности и смысла устанавливает несводимость религиозности к тем или иным историко-культурным детерминантам (при отсутствии общего критерия их различения) в качестве условия *трехсоставного понимания* русской мысли, позволяющего преодолеть негативный опыт культурологического разделения, исказившего ее исторический облик с момента формирования, а также позволяет сформулировать и обосновать в качестве основного для русской философии – вопрос *об отношении христианства к истории*. Поэтому крайне актуальной остается проходящая красной нитью через всю книгу *критика* однобокого интеллектуализма, всех форм монизма, рационализма, идеализма (как и материализма), особенно в их классических (античных) формах, оккультизма, метафизики всеединства, платонизма, иудаизма, иудео-христианства, нормативистской этики и законнической морали, которым противопоставляется разработка *современной теории ценности*, прежде всего в качестве *инструмента деконструкции* традиционной метафизики абсолюта, борьбы с идеализмом и его логическим «продолжением» в нигилизме, обеспечивающей *поворотный момент* в развитии русской философии, одной из целей которого является снятие фундаментального «конфликта ценности и смысла», лежащего в основании русской культуры.

В данное собрание вошли 4 больших работы, разбитые на 35 глав, 9 статей (одна из них сдвоенная) и один набросок. Сочинения, охватывающие собой условно «христианский» период философских размышлений – с 1998 по 2005 гг., публикуются в хронологическом порядке, большая часть из них – впервые.

21 мая 2016 года,  
с посвящением сыну Иннокентию

## Несостоявшаяся дискуссия (Против А. Эйнштейна и Р. Тагора)

Популярная в школьных кругах беседа А. Эйнштейна с Р. Тагором («О природе реальности»)<sup>1</sup>, посвященная вопросу о том, существуют ли истины независимо от человеческого разума (обладают ли они статусом объективности) или нет, представляет несомненный интерес, поскольку, выходя за рамки теории познания, затрагивает общие мировоззренческие вопросы.

Однако уже при первом приближении к тексту беседы выясняется немаловажная деталь, способная в дальнейшем пролить свет на все ее содержание: а именно, что, по существу, о философской дискуссии в собственном смысле слова в данном случае говорить не приходится. Есть только две позиции, которые последовательно излагаются (причем с явным перевесом в сторону Р. Тагора), без какого-либо разбора альтернативных точек зрения, что наводит на мысль о *догматическом* изложении отстаиваемых позиций. А значит, и предполагаемые решения – исход данной беседы, тоже оказываются заранее предрешенными. Таких решений собственно два (по числу представленных позиций), и их А. Эйнштейн удачно формулирует уже в самом начале беседы: «Существуют две различные концепции относительно природы Вселенной: 1. Мир как единое целое, зависящее от человека, и 2. мир как реальность, независящая от человеческого разума». Соответственно первая концепция отстаивается Р. Тагором, вторая – А. Эйнштейном.

Тем не менее, не собираясь связывать себя предложенной альтернативой как исчерпывающей возможные решения, зададимся критическим вопросом, насколько вообще предложенные концепции противоречат друг другу, формируя два универсума возможных представлений о реальности, и не получится ли в итоге, что общего и схожего у них окажется даже больше, чем различного и взаимоисключающего, поскольку уже сама форма утверждений (или выражений), в которых высказываются обе концепции, недвусмысленно указывает на их принципиальное родство, подталкивая к утверждению *одной единственной* точки зрения?

Ведь и в первом и во втором случае субъектом выражения является «мир», тогда как «человек» (разум, сознание) исполняет в нем функцию предикации. И в том и в другом случае именно «мир» выступает в качестве некой абсолютной исходной данности и достоверности, в отношении которой «привязывается» наша познавательная способность (в духе «интенциональности» сознания). И у А. Эйнштейна и у Р. Тагора познавательная ситуация представлена таким образом, как если бы человек (субъект) выглядывал из своей скорлупы на непоколебимую тотальность мира, включающую в себя в том числе и самого познающего. Иными словами, обе концепции неявно исходят из предположения *онтологической зависимости* человека от мира, вообще предикативности человеческого бытия. И тем самым в них с самого начала имплицитно задается гносеологический объективизм. В силу невыявленности онтологических (метафизических) предпосылок обе концепции могут быть охарактеризованы как *наивный реализм*. Но если для ученого (А. Эйнштейна) наивный реализм вполне естественен и не требует специального обсуждения, то с Р. Тагором дело обстоит несколько сложнее.

В чем выражается «наивность» Р. Тагора? Прежде всего в том, что он, как и А. Эйнштейн, полагает мир «постижимым до конца» (потенциально), т.е. отстаивает рационалистический принцип тождества мышления и бытия (или в терминах индийской философии – тождество Атмана-Брахмана), пусть и в иной трактовке самого познания. В связи с этим он, как и А. Эйнштейн, никак не «вычленяет» реальности субъекта из объективной реальности мира.

---

<sup>1</sup> Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. IV. М.: Наука, 1967. С. 130—133.

И, кажется, совсем не допускает, что условием познания является субъект как *особое бытие*, независимое от существования мира. Для него субъект, по сути, есть такой же объект в ряду других объектов, ибо на вопрос А. Эйнштейна: «Вы верите в бога, изолированного от мира?», он отвечает: «Не изолированного» (таким образом, отстаивая пантеизм, вообще *монистический имманентизм*). А если «бог» не изолирован от мира, то тем более и человек, разум, сознание.

Вследствие же гносеологической утраты субъекта Р. Тагор, как и А. Эйнштейн, утрачивает, наконец, и самого человека как уникальное бытие (это вообще один из самых заметных признаков гносеологического объективизма, начиная с Парменида и Платона): ценность (как и значимость) конкретной человеческой личности целиком определяется ее соотносительностью с неким «универсальным человеком», т.е. абстрактно-всеобщим разумом (а равно включенной в него или подчиненной ему чувственностью), действующим *независимо* от каждого конкретного человека. В этой связи Р. Тагор даже прямо подражает А. Эйнштейну, для которого *объективирующую* функцию абстрактно-всеобщего разума (по сути, кантовского «трансцендентального субъекта») исполняют сами истины, *независимые* от человека, т.е. истины, принадлежащие «объективной реальности мира»; Р. Тагор говорит: «В науке мы подчиняемся дисциплине, отбрасываем все ограничения, налагаемые нашим личным разумом, и таким образом приходим к постижению истины, воплощенной в разуме Универсального Человека» (с большой буквы, в то время как «бог» – с маленькой, что, несомненно, соотносится с определенным типом религиозности у Р. Тагора).

Основываясь на вышеизложенных соображениях, необходимо специально отметить, что Р. Тагор в данном диалоге некорректно использует понятие человеческой *личности* для обоснования своих воззрений. Личность как понятие, по крайней мере, в рамках европейской традиции, есть прежде всего категория *нравственная*. Нравственность же предполагает самобытность человека, его независимость от мира, поэтому и говорить о личности в рамках концепции Р. Тагора нельзя. Можно говорить о родовом индивиде или уникальном субъекте. То же в отношении концепции А. Эйнштейна. В итоге, «утрата человека» (через утрату или нравственную непроявленность личности) прямо приводит к аморализму. Последний с наибольшей силой представлен в «философском индивидуализме» А. Эйнштейна и Р. Тагора. Неслучайно беседа завершается утверждением Р. Тагора, которое может быть высечено на «скрижалях» нравственно безразличного «реализма»: «Моя религия заключается в познании Вечного Человека, Универсального человеческого духа, *в моем собственном существе* (курсив мой. – Д.Г.)».

Получается истина *во мне*... Правда, на поверку оказывается, что и меня, моего «Я» тоже *нет*, ибо, соединяясь с «универсальным человеком», я «погружаюсь в бесконечность», имперсоналистически растворяясь в «другом» (так иррационализм раскрывает себя в качестве оборотной стороны рационализма) ... Что закономерно, ведь помыслить *один* субъект значит превратить его в объект...

В целом, опираясь на традиционную индийскую философию можно заключить, что наилучшим обоснованием тагоровских тезисов могло бы служить древнее брахманистское учение о Пуруше – первочеловеке, прародителе всех существующих миров, ибо и в самом деле кто еще мог бы быть «вечным человеком» Р. Тагора, как только не тот самый Пуруша (или его символический аналог) – персонифицированный образ вселенной, вобравший в себя «объективный и субъективный аспекты реальности»? Ясно, что появление этого антропоморфного героя древних жреческих песен нарушает оптимистический взгляд на Р. Тагора как правоверного кантианца... Тем не менее, ведическая «архаика» Р. Тагора удивительным образом коррелирует с «наивным реализмом» А. Эйнштейна.

Что же до «противоречия» двух концепций относительно статуса наших истин, то нетрудно убедиться, что, будучи по существу выражением одной гносеологической (и онтологической) установки, они потому и не вступают в серьезное противоречие друг с другом.

В самом деле, разве А. Эйнштейн не согласился бы с тезисом Р. Тагора о том, что «наш мир относителен, его реальность зависит от нашего сознания» (подразумевая при этом относительность наших знаний о мире, в которых этот мир дан)? И разве, напротив, не согласился бы Р. Тагор с «противоположным» тезисом А. Эйнштейна о том, что «истина справедлива независимо от человечества» (подразумевая при этом абсолютную истину – Брахму)? Очевидно, что противоречие здесь скорее терминологическое или возникающее в силу неправильной постановки проблемы. Примечательно, что оба оппонента в конечном счете склоняются к признанию, что их позиции определяются только фактом *веры*, т.е. не рациональным мировоззрением, что служит лишним подтверждением неосознанности метафизических оснований представленных «концепций», а следовательно, и невозможности философского обсуждения интересующих проблем в рамках данного обсуждения.

Очевидно, что для того, чтобы философская дискуссия все же состоялась, прославленным оппонентам не достаёт предварительного ответа на более фундаментальный вопрос – вопрос *о зависимости* самого человека (его познавательных способностей) *от мира*, ибо от признания (или непризнания) особого статуса человеческой реальности (как «субъективности») зависит в конечном счете и решение вопроса о «природе реальности». Поскольку наши оппоненты даже не пытаются двинуться в этом направлении (для них данной проблемы, по видимому, не существует, хотя *implicite* она определяет их позиции), постольку в рамках данной беседы не существует и собственно философского «предмета» для обсуждения.

1998

**О встречаемости бытия**  
***Опыт осмысления русской религиозной***  
***метафизики нравственности<sup>2</sup>***

*Введение – Самобытность человеческого духа – Духовные основания нравственности –  
Личное бытие духа – Соборный дух личности – Онтология любви – Религиозные основания  
нравственности – Этика деятельной любви – Заключение*

---

<sup>2</sup> Выпускная дипломная работа в УРАО, имевшая оригинальное название «Симфония Духа. Опыт осмысления русской религиозной метафизики нравственности».

## Введение

В данной работе мы попытаемся воспроизвести *внутреннюю логику* этических исканий большинства русских мыслителей наиболее зрелого периода в развитии отечественной философии – «серебряного века», т.е. конца XIX – первой четверти XX вв. Русская религиозная метафизика этого времени, представленная не одним десятком талантливых, всегда очень самостоятельных умов, вне всякого сомнения может быть охарактеризована как целостное духовное явление. Несмотря на многоплановость и обилие новых идей, обогативших сокровищницу не только отечественной, но и мировой духовной культуры, русская философская симфония серебряного века в большинстве случаев сохраняет внутреннее единство, и не в последнюю очередь благодаря традиционному для русских мыслителей обращению к этической проблематике. Последняя служила не просто одной из определяющих тем религиозно-философского ренессанса рубежа XIX—XX вв., но и составляла самое существо той кропотливой духовной работы, которая совершалась в предшествующие периоды и невидимо подготавливала возрождение русской духовной культуры. Именно углубление этической проблематики, непосредственно выразившееся в преодолении отвлеченностей этического идеализма, характерного для развития секулярной идеологии на Западе, явилось решающим источником последовавшего затем разложения секулярных течений на русской почве в направлении рецепции основных идей христианства и перестройки всего мировоззрения в духе христианства. Расширение этической сферы до значения сферы религиозной, и, наоборот, нравственное углубление религиозных представлений – все это находит свое законченное концептуальное выражение в религиозно-метафизических учениях серебряного века, венчающих собой, таким образом, долгий процесс усвоения русским нравственным сознанием своей подлинно религиозной задачи. Но этот же глубинный мировоззренческий импульс по существу определяет собой и внутреннюю логику уже самих этических построений русских мыслителей рассматриваемого периода. Его-то мы и будем придерживаться в нашем исследовании, видя в нем некое единое и величественное целое, скрытое за кажущимся хаосом этических идей и концепций русских философов, ждущее только своего терпеливого и вдумчивого исследователя, способного по достоинству его оценить.

## Самобытность человеческого духа

Приступая к исследованию внушительной по объему и значению темы, волновавшей не одно поколение русских мыслителей, нельзя не начать наше исследование со слов выдающегося русского философа, стоявшего, наряду с К. Н. Леонтьевым, у истоков философии серебряного века. Оценивая различные варианты этических концепций, В. С. Соловьев во введении к одной из самых глубоких своих работ – «Оправдание добра» – справедливо писал, что всякое нравственное учение, «какова бы ни была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя твердых точек опоры в самой нравственной природе человека»<sup>3</sup>. Это аксиоматически данное положение, служащее исходным методологическим принципом в исследовании нравственности не только у В. С. Соловьева, но в той или иной форме (осознанно или неосознанно) практически у всех русских мыслителей, т.е. являющееся по сути *основоположной аксиомой* русской нравственной философии, сразу же строго определяет, во-первых, границы этического исследования: этическое может быть познано только в этическом же, и, во-вторых, специфику нравственной онтологии – ее субстанциально человеческий характер. Снова совмещая оба вывода из первоначального определения, мы получаем в результате более глубокий смысл его, имплицитно содержащийся в нем, а именно – нравственную аксиому самобытности человеческого существа, утверждаемую нравственным сознанием вне зависимости от какого бы то ни было ее метафизического или научного обоснования: *основание нравственной действительности суть действительность самобытного существа человека*.

*Самобытность* человека – это и есть то именно, что в форме некоей первоначальной, глубинной смысложизненной интуиции лежит в основании этических построений всех русских философов, рассматриваемых в данной работе. При этом необходимо отметить, что в самобытности важна именно ее *действительность*, а не возможность только, или идеальность (в идеале), ибо и самая реализация нравственности в действительности мыслится здесь осуществимой лишь посредством *актуализации* бытийной самостоятельности человека, его способности к самоопределению и самодетерминации. Конкретность русской философской мысли, вообще ее ориентация на бытие как некое целостное и сверхрациональное единство здесь сказывается в том именно, что в ней, в отличие от классических рационалистических этик, разрабатываемых в русле западной традиции, не самобытность выводится из этических принципов, а, напротив, *этическое суть выражение и результат самобытности человека*. Последнее же есть то, что диктуется самим нравственным сознанием: действительность моральной деятельности, осуществляемой в форме *экзистенциальных* актов оценки – одобрения или осуждения, предполагает субстанциальность человеческого бытия, или в аспекте свободы – самопричинность: способность действовать от себя, из себя начинать причинность. С. Н. Булгаков в «Философии хозяйства» вводит специальное понятие для обозначения этого свойства человеческого бытия (свободы) – *a se*, асеизм<sup>4</sup>.

Самобытность человека есть его несводимость к природе и к обществу, а также и к «идеальной природе», даже к миру божественному. Человек есть то, что не вмещается в эмпирию, и то, что не растворяется без остатка в близком мире «духовных ценностей». «Двуприродность» человека не означает разложимость его на составляющие его элементы. Человек есть неразложимое единство идеального и материального, есть особое, отличное от всего, качественное – *persona*, личный субъект. Те этические учения, которые отрицают субстанци-

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 119.

<sup>4</sup> Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1993. С. 214.

альность, или действительность, самобытного существа человека, тем самым аннигилируют и самое существо нравственной проблематики. В целом ряде различных эволюционистских, социобиологических и социологических теорий нравственность детерминируется какими-либо надперсональными, нечеловеческими силами – природными или общественными явлениями, редуцируется к функциональным особенностям рода или социальной организации людей, отчуждается и по существу утрачивает свой специфический характер, являя собой разновидность внешне-принудительной нормативной регуляции – как право, обычай, традиция и т. д. Марксистская этика, к примеру, утверждает, что «моральные нормы воспроизводятся повседневно силой массовых привычек, велений и оценок общественного мнения, воспитываемых в индивидуе убеждений и побуждений»<sup>5</sup>, т.е. мораль здесь мыслится в качестве социальной дрессировки людей – тем более действенной, чем более бессознательной, неосознаваемой самими людьми (в ее надперсональности) она будет. Метафизическими основаниями такой трактовки морали служит соответственное понимание человека, представленное в известном Марксовом определении личности. Но то же мы находим и в различных эволюционистских теориях, согласно которым высшие ценности обусловлены теми зависимостями, которые формируются в процессе биологической эволюции, и, следовательно, критерием морали и основой человеческой свободы может служить тоже только природа. Критикуя надперсональность и бездуховность эволюционизма, Н. А. Бердяев, в частности, отмечал, что последний забывает о свободе и творчестве, ошибочно связывая «динамику человеческой природы» с эволюцией, а не со свободным творчеством<sup>6</sup>. Но дело даже не в том, что социологизм и биологизм в этике упраздняют самобытность человека, а в том, что этим самым они делают и нравственность неподдающейся адекватному осмыслению. О том, что эти учения неадекватны своему предмету, свидетельствует в первую очередь возможность их *моральной* критики. Нравственная реальность не только не вмещается в учения, отрицающие онтологическую уникальность человеческого существа, но и *нравственно* отталкивается от них.

В том-то и состоит *открытие* самобытности человека, последовательно осуществленное в русской нравственной философии, что оно впервые до конца обосновывает невыводимость нравственности из безликого субъекта: если познание, практическую деятельность и даже религию мы как-то, с натяжкой и можем объяснить, исходя из обезличенных всеобще-родовых свойств человеческого бытия, то подобное объяснение нравственности сразу же наталкивается на абсолютно непреодолимое препятствие – само-бытие человека, его *existenti'ю*. Всякая философия тождества, исходящая из субъект-объектного тождества и приходящая к отождествлению *Atman'a* и *Brahman'a*, остается бессильной перед объяснением фактов нравственной жизни человека. Абсолютный дух Гегеля может созидать действительность, познавать ее и себя в ней, и затем возвращаться в лоно абсолютной реальности, он не может только одного – воспроизвести моральной действительности, ибо последняя предполагает исконную бытийную самостоятельность субъекта, его несводимость к чему бы то ни было, единственность и индивидуальность его бытия.

С. Л. Франк, больше других русских философов сделавший для обоснования сверхразумной природы нравственной самобытности человека, писал, что наше «исконно самобытное существо сильнее всех наших сознательных умыслов»<sup>7</sup>, оно не сводится к разуму и интеллектуальной деятельности, ибо «даже в самых стихийных, отчасти даже в порочных влечениях наших мы ощущаем, быть может, низшие, требующие очищения и просветления, но все же подлинные обнаружения этой превосходящей наш разум внутренней самобытности нашего

<sup>5</sup> Философский словарь. М.: Политиздат, 1991. Ст. «мораль».

<sup>6</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 60.

<sup>7</sup> Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 157.

существа»<sup>8</sup>. Вот почему «все философские попытки логически вывести содержания нравственных идеалов, понимаемых как общеобязательные нормы поведения, совершенно безнадежны, доселе ни к чему не привели и привести не могут»<sup>9</sup>. Кантовская «этика долга» «теоретически висит в воздухе», она «совсем не есть наука – она есть просто кодекс авторитарных предписаний, в который я слепо обязан верить»<sup>10</sup>. Нормы рассудочной этики «просто навязываются, подобно юридическим нормам, как ограничивающая и давящая нас сила, с той только разницей, что сила их усугублена всей беспощадностью общественного порицания за их нарушение»<sup>11</sup>.

Наша бытийная самостоятельность лежит глубже всякой эмпирии, глубже разума, это и есть «внутреннее наше существо – *дух*». Н. А. Бердяев писал, что «Именно в духе человек свободен, не чувствует зависимости не только от детерминации природной и социальной, но и от детерминации логического универсализма, т.е. детерминации природного, социального и логического родового бытия»<sup>12</sup>. «Дух есть субъект... Дух утверждает свою реальность через человека. Человек есть манифестация духа. ... Духу принадлежит примат над бытием»<sup>13</sup>. Именно в духе раскрывается субстанциальность, или действительность, самобытного существа человека, которая предполагается нравственностью. Больше того, как справедливо отмечал Е. Н. Трубецкой, «всякое проявление рабства человеческого духа, всякое подчинение его низшей, подчеловеческой стихии приводит к обнажению зверя в человеке»<sup>14</sup>: происходит «озвечение духа», чреватое «утратой человека», что непосредственно выражается в иррациональном «самоутверждении мировой бессмыслицы»<sup>15</sup>.

---

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 155.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 157.

<sup>12</sup> Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 370.

<sup>13</sup> Там же. С. 371.

<sup>14</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 32.

<sup>15</sup> Там же.

## Духовные основания нравственности

Окончательное рациональное определение духа невозможно. Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект. Разум как *производное* от духа («феномен духа») ввергается им в непрерывный диалектический процесс самоопределения, где каждое новое понятие является отрицанием предыдущего. Поэтому о духе можно выработать только взаимоисключающие понятия. Но это значит, что можно уловить рациональные признаки духа, или в нашем случае – духовные особенности нравственности.

В силу эмпирической индетерминированности нравственности, всецело обусловленной ее духовным происхождением, и поскольку этическое сознание есть результат нравственной деятельности, а не наоборот, постольку рациональные формы сознания нравственности – принципы, нормы, заповеди и т. д. – тоже постоянно ввергаются в критически-творческий процесс преобразования и преодолеваются реальной практикой нравственных отношений. Этическое сознание не есть даже необходимое условие нравственной деятельности человека. Полнота нравственной жизни находит свою реализацию в этическом сознании точно также, как и в моральных чувствах, эмоциях и т. п. Но в действительной нравственной жизни этическое сознание всегда преодолевается, всегда только условно и относительно (к природному и социальному миру), но не абсолютно и не окончательно. Больше того. Этическое сознание предполагает наличие у субъекта этого сознания моральных чувств. Даже в рассудочной этике Канта признается определенное значение за чувством, а именно чувством *уважения* к нравственному законодательству. В этом и состояло то принципиальное значение, какое придавал чувственности В. С. Соловьев, основавший свою этику на моральных чувствах стыда, жалости и благоговения<sup>16</sup>.

Духовная сущность нравственных отношений состоит в преодолении застывших форм жизни, к каковым и относятся прежде всего формы рационального сознания нравственности. Иначе говоря, этика как совокупность нравственных предписаний возможна только как открытая система, в которой непрерывно происходит творчество новых идеалов, норм и ценностей.

Н. А. Бердяев, детально разработавший проблему духовных оснований нравственности, в замечательной книге «Дух и реальность» устанавливает следующие основные признаки духовности, которые одновременно выявляют основные духовные особенности нравственности:

Во-первых, «духовное мы должны понять прежде всего как независимое от детерминации природы и общества. Дух прежде всего противоположен детерминизму»<sup>17</sup>. Противоположение Духа и Природы есть основное противоположение.

Во-вторых, «Дух есть внутреннее по отношению к внешнему, ко всему зависящему от внешнего. Внутреннее есть символ духа. Дух одинаково может характеризоваться пространственными символами глубины и высоты. Дух есть бездонная глубина и высота»<sup>18</sup>. «Внутреннее», как и несводимость к эмпирии, есть иное выражение для самобытия человеческого духа. В отношении нравственности это означает, что любые предписания и установления имеют силу нравственных только в том случае, если они являются результатом деятельности самого человека, если человек сам извлекает все свои моральные требования из глубины своего собственного бытия и предъявляет их самому себе, как касающиеся его самого.

<sup>16</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 183.

<sup>17</sup> Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 379.

<sup>18</sup> Там же.

В-третьих, дух есть активность, «прорыв в этом отяжелевшем мире, динамика, творчество, полет». «Поэтому дух не детерминирован природным миром и есть прорыв в нем»<sup>19</sup>. Дух не есть то, что служит ориентировке в мире (природном и социальном). В эмпирии ориентируется разум или рассудок, руководимый духом. Поэтому и нравственность не ориентирует ни к чему в эмпирическом мире, но всегда противостоит ему, *отталкивается* от него. Нравственность есть то, что имеет цель в себе, она всегда «непрактична» и в силу своей «непрактичности» почти всегда отвергается обществом, в котором действует как природная, так и общественная необходимость.

В-четвертых, «Дух есть целостный творческий акт человека. Дух есть свобода»<sup>20</sup>. Хотя нельзя утверждать, подобно Н. А. Бердяеву, что «свобода уходит в добытийственную глубину», ибо это значило бы лишить свободу всякого положительного содержания, отождествив ее с произволом, все же в определенном смысле свободе действительно принадлежит «примат над бытием», ибо свобода (акеизм) есть свойство особого рода бытия – само-бытия (субъекта, духа). «Поэтому дух не определяется законченным, совершенно оформленным, как бы уже статическим бытием. Поэтому дух есть творчество, дух творит новое бытие»<sup>21</sup>. *Само-бытие и есть непрерывное творчество нового бытия*. «Творческая активность, творческая свобода субъекта первична»<sup>22</sup>. Вот почему рациональные формы сознания нравственности непрерывно подвергаются в творческий процесс преобразования и этика есть открытая система. Нравственность живет «идеалом совершенства», но, наоборот, всякий моральный идеал определяется реальностью нравственных отношений. Нравственные идеалы относительны, они именно ориентируют нас в мире через указание на нашу самобытность – и в этом смысле дают нам совершенную ориентировку, но и только. Нравственная реальность проявляется не благодаря им и даже вопреки им. Потому что сфера их действия, в силу духовной специфики нравственности, ограничивается сознанием. Они нужны только разуму человека, но не целому человеку, не самому человеку в его самобытии, которое лежит глубже разума, превосходит разум, а, следовательно, и любой «идеал совершенства».

То, что это действительно так, лучше всего показывает С. Л. Франк, когда он пишет в «Крушении кумиров», что в умонастроении, «подчиненном моральному идеализму», служению «идеям» и «принципам», действует роковая диалектика, в силу которой все, что представляется очевидным добром в нравственном намерении и устремлении, становится *злом* в своем реальном осуществлении. «Нравственный идеал, спускаясь со своих туманных отвлеченных высот на землю, внедряясь в жизнь и реально действуя в сложных, всегда несовершенных и противоречивых условиях человеческого быта и конкретной природы, обнаруживает себя неожиданно не как просветляющую, возвышающую, облагораживающую жизнь силу, а именно как силу разрушающую и угнетающую»<sup>23</sup>. Ибо «как ни верна сама по себе моральная идея, только она ложна и гибельна уже тем, что есть *только* идея, только отвлеченный „постулат“, а не живая творческая сила, и что поэтому при столкновении ее с жизнью она не обогащает ее, а обедняет и разрушает. Есть только один идеал, который еще хуже материалистического социализма: это – последовательно „идеалистический“ социализм, теократическая мечта насаждения на земле с помощью отвлеченных принципов морали совершенного общества святых, – идеал всяких толстовцев и им подобных сектантов. Ибо такое общество, если бы оно могло быть осуществлено, было бы осуществлением законченного зла, порождаемого ханже-

---

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 158—159.

ством, изуверством, лицемерием, жестокостью и нравственной тупостью»<sup>24</sup>. В основе своей «моральный идеализм» утверждает *необходимость* в осуществлении и реализации добра, тогда как нравственная жизнь, служащая выражением духовной самобытности человека, состоит в преодолении любой необходимости и «законосообразности». Нравственность *освобождает*, а не ограничивает, или нормирует (ее можно сравнить с действием *катарсиса* в искусстве, но все же такое сравнение будет неточным – поскольку здесь речь идет о музыке *души*), ибо

В-пятых, «Дух означает прерывность, прерывность в жизни мира, в истории мира. Дух не действует путем эволюции. Нет развития духа, что означало бы закономерность и было бы противоположно свободе»<sup>25</sup>. П. А. Флоренский во многих работах (см., например, «О символах бесконечности») подробно исследует вопросы, связанные с прерывностью духа, полагая последнюю в качестве важнейшего признака духовности. Именно *прерывность* показывает, к примеру, что «живая этика» («Агни-йога») Н. К. Рериха не может считаться нравственным учением: несмотря на обилие терминологии, относящейся к духовной проблематике, «живая этика» представляет собой крайне *враждебное* духу явление, поскольку основывается на «энергетическом» понимании духовной жизни, т.е. включает дух в порядок природы, в «космическую иерархию», тотально подчиняет его развитию, эволюции вселенной, почти по-гегелевски приходит к неразличимому отождествлению духа (субъекта) и материи (объекта). Хотя «живая этика» сознательно противопоставляется рестриктивному пониманию морали и хочет стать «этикой творчества», но попытка внести иерархизм и имперсонализм *внутрь* этики, пифийские вещания о «тонких мирах», претензия на абсолютное знание и очень симптоматическое деление людей на «своих» и «чужих»<sup>26</sup> – все это изобличает ее как сектантское учение, не имеющее никакого отношения к нравственности.

Н. А. Бердяев тоже прибегает к «энергетическому» истолкованию этики<sup>27</sup>, но у него это скорее метафора, чем утверждение соответствующей реальности. Фатум «объективации» для всякого эстетизирующего сознания, растворяющего дух в природном мире, означает неизбежный его приход к утверждению духовного насилия над конкретным живым человеком. Любые попытки объяснить дух не из него самого, а из какой-либо закономерности – «энергетической», экономической, логической и т. д. – всегда приводят к утрате духа в этой самой закономерности, к его деморализации. Вот почему

В-шестых, дух «познается лишь в конкретной опыте, в опыте духовной жизни, в изживании судьбы»<sup>28</sup>: дух есть жизнь (трактовка духа как жизни в противоположность мертвящей причинности природы или схематичности рассудка вообще очень характерна для русских мыслителей), и познание жизни есть сама жизнь, т.е. духовная жизнь предполагает «пробуждение души»<sup>29</sup>. И, стало быть,

В-седьмых, дух «всегда личен и связан с личностью»<sup>30</sup>. Личность и есть непосредственное выражение самобытности человеческого существа. Поэтому без личности нет и нравственной жизни.

<sup>24</sup> Там же. С. 160.

<sup>25</sup> Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 386.

<sup>26</sup> См., к примеру, Рерих Н. К. Зажигайте сердца. М., 1992.

<sup>27</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 131.

<sup>28</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 26.

<sup>29</sup> Там же. С. 33.

<sup>30</sup> Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 385.

## Личное бытие духа

Проблема личности в русской нравственной философии серебряного века занимает одно из центральных мест. И если в понимании духовных оснований нравственности, а также в утверждении нравственной самобытности человека, русские философы в целом сходились к единому мнению, то в понимании личности уже заметны определенные расхождения, важные с точки зрения нашего дальнейшего исследования. Так, в представлении С. Л. Франка «духовная реальность действует на средоточие нашего непосредственного самобытия»<sup>31</sup> и личность «есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет»<sup>32</sup>. И далее, по С. Л. Франку: «Даже самый пустой и ничтожный в духовном отношении человек имеет какое-то чувство значимой в себе, т.е. „духовной“ основы своего бытия, какое-то, хотя бы и дремлющее, стремление к ней; но и человек, одержимый темными силами, чувствует реальность духовного бытия и потому обладает духовной „самостью“ – личностью»<sup>33</sup>. Однако самобытие только и открывается в личности как духовной реальности и вовсе не существует *до* личности (как у С. Л. Франка), которая совсем не есть то, что предстоит «объективному», т.е. безличному духовному миру. Гораздо точнее определяет духовную природу личности Н. А. Бердяев в своем утверждении, что личность есть «заданность»: «Я должен реализовать в себе личность, и эта реализация есть неустанная борьба»<sup>34</sup>. Личность как средоточие самобытного существа человека и возможна только в форме такой неустанной работы над собой: «Личности нет без работы духа над душевным и телесным составом человека. Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть очень одаренные люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, не способны к тому сопротивлению, к тому усилию, которое требует реализация личности. Мы говорим: у этого человека нет личности, но не можем сказать: у этого человека нет индивидуальности. ...Личность есть усилие, не определяемое внешней средой»<sup>35</sup>.

В чем смысл такого заметного крена в сторону «духовного объективизма» в понимании личности у С. Л. Франка? Конечно же, дело здесь вовсе не в том, что, как полагают авторы одного исследования, посвященного русской философии серебряного века<sup>36</sup>, «социальность органически присуща русской философской мысли, более того, самой сущности народного мироощущения» – и в этом утверждении они ссылаются на известные слова П. Я. Чаадаева: «Человек не имеет в этом мире иного назначения, как эта работа уничтожения личного бытия и замена его бытием вполне социальным и безличным»<sup>37</sup>, а в том, что лежит глубже любой социальности – социальность ведь вообще приобретает *самостоятельное* значение только в рамках русской *секулярной* мысли, и имперсонализм П. Я. Чаадаева в основе своей тоже носит не эмпирический, а *мистический* характер. Дело здесь в том, что у целого ряда русских мыслителей, в том числе и С. Л. Франка, исходная чувственно-эмоциональная нравственная интуиция самобытности человеческого существа вытесняется на периферию иной, *интеллектуальной* по своему происхождению интуиции – интуиции всеединого сознания, или бытия.

<sup>31</sup> Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 407.

<sup>32</sup> Там же. С. 409.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 296.

<sup>35</sup> Там же. С. 296—297.

<sup>36</sup> Емельянов Б. В., Новиков А. И. Русская философия серебряного века. Екатеринбург: Из-во Уральского университета, 1995. С. 22.

<sup>37</sup> Там же.

Последняя, по мнению, к примеру, Е. Н. Трубецкого, «представляет собою необходимое предположение всякого человеческого познания»<sup>38</sup>.

И, пожалуй, только у одного мятежного «апостола свободы» – Н. А. Бердяева – в полной мере сохраняется понимание специфики личности, а именно, обостренное сознание того, что *не существует* иных средств личного бытия, *кроме* тех, которые могли бы быть извлечены из самобытия личности: личность открыта ко всем веяниям космической и социальной жизни, ко всякому опыту, и вместе с тем она не растворяется в космосе и обществе, ибо личность не может быть частью в отношении к какому-нибудь целому, космическому или социальному. Она всегда есть целое, обладает самоценностью и не может быть обращена в средство – в этом проявляется ее духовная сущность. И это же есть этическая аксиома. Кант выразил ее очень формально. Как нравственный принцип она обосновывается духовной природой личности, реальностью присущего ей духовного бытия. У Н. А. Бердяева, в отличие от русских представителей философии «всеединства», не личность обосновывается «всеединством», но «всеединство» дается самим бытием личности: во-первых, как обостренное самосознание, *сознание* единства в изменении: «личность есть изменение и имеет неизменную основу. В реализации личности кто-то вечно меняется, но этот кто-то остается все тем же, сохраняя тождество ... личность, изменяясь, не должна изменять себе, должна быть верна себе»<sup>39</sup>; и, во-вторых, как целостное *бытие*, единство в многообразии: «в нее входит и дух, и душа, и тело. Тело также органически принадлежит образу личности, оно участвует и в познании, тело не есть материя. ... Тождество и индивидуальность тела сохраняется при полном изменении материального состава»<sup>40</sup>. Поэтому, между прочим, различные религиозно-философские учения, релятивирующие телесное бытие человека (например, учение о перевоплощении, или реинкарнации), уже одним этим только отрицают и личность и, стало быть, не могут служить основанием нравственной философии.

«Всеединное» личности показывает также, что никакой онтологической дистанции по отношению к самому себе в человеке на самом деле не существует, как думал, к примеру, С. Л. Франк<sup>41</sup>. Существует только *интеллектуальная* дистанция. Личность же не есть нечто отдельно действующее в человеке, онтологическая дистанция в личности есть дистанция самой личности в ее целом в отношении к любому другому бытию.

Личность есть дух, и потому личность не является продуктом деятельности «эмпирического индивида». Личность есть усилие, но никаким имманентным усилием она не может быть приобретена, эволюция здесь не играет никакой роли, и в этом сказывается такое свойство духовности, как прерывность: личность просто врывается как факт в эмпирическую жизнь индивида, для которого переход к личному бытию есть «скачок» от природы к духу, обращение, «приращение» духовной жизни, сущностное преобразование самого бытия.

Как дух личность вообще не принадлежит «объективированному миру», в котором ее нельзя найти. Но и духовности нет вне личности: *всякий дух личен*. Поэтому, насколько нравственность коренится в духовном, настолько же она личностна, или имманентна внутренней жизни личности. Взаимосвязь личного и нравственного бытия наиболее очевидна. Прежде всего, высшей нравственной ценностью является сама личность – как уникальность, единственность, самобытность. Вся *нравственность* как таковая и представляет собой *преодоление, преображение безличного порядка вещей, будь то в природе, или в обществе*.

<sup>38</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 97.

<sup>39</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 312.

<sup>40</sup> Там же. С. 297.

<sup>41</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 408.

В этой связи интересно проследить, как подмена исходной *сверхрациональной* нравственной интуиции самобытности человеческого существа опорой на *рациональные* только формы со-знания нравственности неминуемо ведет к сужению самого этического сознания. Во всем бесконечном многообразии жизни разум, предоставленный самому себе, выхватывает только некий абстракт – *всеобщее*, каковым является *единство*, то бишь всеединство, и в результате этическая ценность личности *утрачивается*, личность обращается в средство на пути к безличному единству<sup>42</sup>, в то время как «единство» никогда не может быть нравственной целью в себе, оно, как и «различие», есть только средство, внутренний момент в экзистенциальной диалектике нравственных отношений.

Суть нравственности в утверждении человеческого достоинства, личности и духовности. Это ее основной критерий (идеал) и ее дух, в соответствии с которым моральным может быть признано лишь то, что служит сохранению и расширению пространства человеческой духовности, или иначе – всецелостности человеческого бытия, ибо дух и есть целое человека, его личность. В нравственности дух очищает себя от всевозможных вне-духовных и без-духовных наслоений, привносимых личностью из природного и социального бытия. *В нравственности личность воспроизводит основные условия проявления собственного духовного облика.* Любые моральные правила, как то «Не убий», «Не лги», «Не кради», «Не прелюбодействуй», «Не причиняй страдания», «Помогай слабым» и т.д., не могут быть объяснены как именно моральные, если не имеют ввиду утвердить и охранить прежде всего духовный образ человека, его *личность*.

Не только нравственность, но и все вообще формы духовной деятельности – религия, философия, наука, искусство – в той или иной степени воспроизводят установленные признаки духовности, несут на себе печать личности. Но есть одна сторона личности, которая в наибольшей степени раскрывает ее духовно-нравственную природу. И эта сторона связана с тайной происхождения, образования личности.

---

<sup>42</sup> См., к примеру: Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: ИФРАН, 1995, с. 128, где мораль прямо определяется через идеал единения между людьми, т.е. по сути общественный идеал.

## Соборный дух личности

Если в целом для русских философов серебряного века, в том числе и для представителей метафизики всеединства, все же характерно отстаивание *в морали* приоритетов личного бытия, то в такой же мере для них характерно и то, что в утверждении самобытности человека они никогда не доходили до крайностей метафизического индивидуализма, т.е. именно *отрыва* личности от морали. К примеру, даже Н. А. Бердяева никак нельзя назвать «индивидуалистом» – достаточно упомянуть его идею «коммунотарности». Все русские последователи Лейбница – А. А. Козлов, С. А. Аскольдов, Л. М. Лопатин и Н. О. Лосский – именно в силу этических оснований отказывались от положения лейбницианства о том, что монады не имеют «окон», и т. д. Однако у целого ряда русских философов, а именно у всех «прямых продолжателей дела В. С. Соловьева» – С.Н. и Е. Н. Трубецких, Л. П. Карсавина, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, отчасти Н. О. Лосского – метафизическими *границами* личности является уже по существу неморальное и внеличное бытие. Причем не специфически социальное бытие, как, очевидно, полагают авторы уже упоминавшегося исследования<sup>43</sup> – ведь и самая общественность в русской философии всегда понималась через призму нравственного учения о личности (см., к примеру, определение общественного идеала у П. А. Новгородцева<sup>44</sup>), а все то же метафизическое *всеединство* бытия, которое, хотя и полагалось, начиная с В. С. Соловьева, в качестве субъекта (личности), однако по причине своего «единства» – одиночества – в корне отрицало онтологию личности, и *eo ipso* вело к деформации учения о нравственности в целом. Это *отрывание нравственности от бытия* (действительности) посредством все той же рационализации этики особенно заметно у С. Н. Булгакова в связи с его учением о религиозной задаче преодоления всякой морали и нравственности<sup>45</sup>.

И здесь мы снова видим, что только у Н. А. Бердяева в полной мере сохраняется исходная нравственная интуиция самобытности человеческого существа, а именно понимание того, что метафизическими границами личности может выступать только *личное* же бытие. Иными словами, личность по определению предполагает исконную множественность субъектов, их несводимость и самостоятельность по отношению друг к другу, *плюрализм* бытия. Не существует одного единственного абсолютного субъекта – это значило бы превратить его в объект. Как отмечает Н. А. Бердяев, «если „я“ есть все и если ничего, кроме моего „я“, нет, то о личности не может быть и речи, проблема личности даже не ставится»<sup>46</sup>. Вот почему всякое монистическое учение об универсальном «я», в том числе философия всеединства В. С. Соловьева, по мнению Н. А. Бердяева, не имеет ничего общего с учением о личности: идея личности предполагает дуалистический элемент. Очень глубокие учения о личности у Л. П. Карсавина, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и С. Л. Франка как раз обесцениваются их сочетанием с онтологическим имперсонализмом.

Самая проблема личности вошла в философскую мысль благодаря христианскому откровению. И это метафизическое сознание личности, по мнению Н. А. Бердяева, «не было адекватно выражено ни в какой рациональной метафизической теории. Проблема личности доступна лишь экзистенциальной философии»<sup>47</sup>. Всякий субъект потому только есть субъект, что он существует в ряду других субъектов. Субъект как самобытное существо появляется

<sup>43</sup> Емельянов Б. В., Новиков А. И. Русская философия серебряного века. Екатеринбург: Из-во Уральского университета, 1995. С. 22.

<sup>44</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М.: ПРЕССА, 1991. С. 66—67.

<sup>45</sup> См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 46.

<sup>46</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 300.

<sup>47</sup> Там же. С. 304.

не в отношении к объекту, но только в отношении к субъекту же. *Субъект-объектное отношение всегда вторично, оно может проявиться только в свете субъект-субъектных отношений. В этом тайна происхождения личности. Я как личность вызван к жизни не благодаря самому себе, хотя и при условии совершенно определенных усилий со стороны моего индивидуального бытия, но благодаря встрече с иной личностью, с иным самобытным центром существования. Тайна субъекта, личности в ответственности, в отзывчивости.* Мы опознаем субъект не по тому, как он изолированно существует «в самом себе», а по тому, как он *отвечает* нам, отзывается. Только в ответственности, в ответе субъекта подлинно открывается глубина его самобытия. Вообще, применительно к нравственности корректнее было бы говорить именно об ответственности, а не об ответственности, ибо уже само по себе использование юридической терминологии («ответственность», «обязанность», «вина», «санкция», «долг» и т.д.) в нормативистской этике с головой выдает ее ветхозаветно-законнический характер, *implicite* содержащееся в ней, отрицание действительности нравственных отношений. Действительность, или глубина самобытия есть только в ответе. Вот почему «встреча» имеет столь важное значение в деле образования личности и пробуждения человека к духовной жизни. Человеческое все соткано из таких встреч. Человеческое и есть такое *встречное*. И эта духовная глубина субъекта, которая открывается в его отзывчивости, есть его непроницаемость или непознаваемость до конца в его самобытии. Как пишет Н. А. Бердяев, «Перед объектом „я“ всегда одинок и не выхожу из себя, но перед другим „я“, которое для меня есть „ты“, я выхожу из одиночества и вступаю в общение. Интуиция душевной жизни другого „я“ есть общение с ним. ...Когда вы делаете „я“ объектом познания, то оно не познается в своей глубине. Есть непосредственное восприятие чужой души, и восприятие это по преимуществу эмоциональное, симпатическое, эротическое. Но остается тайна другого „я“, в которую невозможно проникнуть»<sup>48</sup>.

«Я» не существует без коммуникаций с другими, без диалогической борьбы. Сознание «я» тоже начинается с его внутренней раздвоенности на «я» и «ты». Отношение Я-Ты, в рамках которого осуществляется самосознание и самобытие личности, не есть прямое отношение Я к Ты, но это всегда есть соотношение Я и Ты, живое со-творчество, духовное взаимодействие личностей: «Общение предполагает обоюдность. Невозможно общение с одной стороны... В общении активен не только «я», но и «ты». С объектом возможно лишь символическое сообщение, и оно не требует обоюдности»<sup>49</sup>. Поэтому объект для «я» есть «оно», а не «ты». «Общение возможно лишь с «я», которое для меня есть «ты» и требует обоюдности, т.е. активности «ты». Общение возможно лишь в плане существования, а не в плане объективации. Сообщения с объектами оставляют «я» одиноким. Одиночество преодолевается лишь в общении между «я», общении между личностями, между «я» и «ты», не в объективированном обществе, а в «мы»<sup>50</sup>. Замыкание «я» на сообщении с объектами не только ведет к одиночеству, но означает и разрушение этого «я», прекращение его бытия в качестве личности. Возможно превращение всего в объект, но невозможно превращение всего в субъект. Н. А. Бердяев несколько преувеличивает (несомненно, это сентенция, обусловленная все той же интуицией всеединства), когда утверждает, что общение, преодолевающее одиночество, возможно и с природой: «с океаном, с горой, с лесом, с полем, с рекой»<sup>51</sup>. Это символическое общение и оно означает углубление одиночества «я», разрушение личности с перспективой превращения ее в объект, аналогичный природе. Чтобы этого не происходило, всякая «робинзонада» должна прекращаться возвращением к общению с действительно самобытными суще-

<sup>48</sup> Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 275.

<sup>49</sup> Там же. С. 276.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 277.

ствами – с человеческими «я». Очень обманчиво и трагично для «я» его стремление найти в природе не объект, а субъекта, друга.

Тесная взаимообусловленность существования субъектов означает, что подлинное самобытие всегда *взаимно*. Иными словами, по составу и способу своего бытия личность *соборна*, реализуется как самостоятельный центр только в сообщении, в *соборе* таких же самобытных личностей. В русской философии, церковное по своему происхождению, понятие соборности было превосходно разработано уже старшими славянофилами. Если понятие социальности требует еще своего уточнения в отношении духовности и личности, то понятие соборности прямо фиксирует нравственную глубину духовных отношений личности, и потому наиболее адекватно.

И этот очень личный, персоналистически-диалектический – и потому только нравственный – характер соборных отношений почти полностью утрачивается в рамках метафизики всеединства.

Так, для С. Л. Франка характерно гипостазирование «мы-бытия», полагание его в качестве самостоятельного бытия, в котором преодолевается противоположность между «я» и «ты». По С. Л. Франку, «я» не есть первичная, адекватная и всеобъемлющая форма «внутреннего бытия», непосредственного самобытия, а может быть признано лишь частным и производным моментом более глубокого и первичного откровения реальности в форме бытия «мы»<sup>52</sup>. В результате самобытное существо «я» у С. Л. Франка оказывается всего лишь номинальным, плодом ложного сознания, которое потому и преодолевается посредством интеллектуального же (!) осознания<sup>53</sup>. Если первичной внутренней основой «я» является «мы», которое пребывает в «я», то, естественно, что «я *есмы* и там, где не *есмы я сам*, – что мое собственное бытие основано на моем *соучастии* в бытии, которое не есть *мое*, – именно, что *я сам есмь в «ты еси»* (курсив автора. – Д.Г.)<sup>54</sup>. Аналогичные мысли о том, что «я» может *выходить* из себя в другого, и наоборот, встречаются у многих русских мыслителей, в том числе и у Н. А. Бердяева, но мало того, что в интеллектуальном отношении это есть просто несуразность, но это еще и не этично, ибо вступает в полное противоречие с основоположной аксиомой нравственной философии. В онтологическом плане не существует никакого выхода личности «из себя в другого», никакого «проникновения» в другого или отождествления с ним, никакой «утраты себя» в другом. Личность бытийно единственна, уникальна и неповторима – самобытна всегда, поскольку она личность. Иное дело, что не какое-то частное проявление экзистенциального бытия, но все оно *в целом* как самобытие предполагает существование иных самостоятельных центров бытия. «Я» образуется и реализуется не непосредственно в «другом», в «ты», а *во встрече*, в со-общении, во взаимодействии с другими «я». Единственное, что есть «общего» между личностями, это их *встреча*, диалог. Но, к примеру, Е. Н. Трубецкой самый *диалог* личностей мыслит как то, в чем «отмечается все то индивидуальное, субъективное, что служит источником разноречия и разномыслия...»<sup>55</sup>. И т. д. П. А. Флоренский в работе «О типах возрастания» дает замечательное математическое обоснование факту взаимной несводимости личностей. Применяя в вопросе о развитии личности теорему Поля дю Буа Реймона, в которой доказывается, что каждое бесконечное возрастание имеет свой тип, т.е. каждая функция стремится к бесконечности по-своему, особенно, и что *невозможно* отыскать наибольший тип бесконечности, П. А. Флоренский показывает, что и в каждом *конечном проявлении* личности тоже отражается закон, или тип роста<sup>56</sup>. Хотя личности и открываются

<sup>52</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 379.

<sup>53</sup> Там же. С. 380.

<sup>54</sup> Там же. С. 379.

<sup>55</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 97.

<sup>56</sup> Флоренский Ф. А. О типах возрастания // Флоренский Ф. А. Сочинения в 4 т. Т.1. М.: Мысль, 1994. С. 303.

друг другу в близком сообщении, но открываются они именно как бесконечно разнящиеся между собой, так что какая-нибудь личность при столкновении с личностью иной «породы» «ясно видит, что не в ее власти стремиться к бесконечности этой породы, – не только в действительности, но и в мечте. ...И однако, живое воплощение такого невообразимого и неизреченного для нее типа совершенствования она видит и осязает в близком себе, в живущем с нею, – в брате, превосходство которого она ясно чувствует, совершенно не умея рассудочно понять»<sup>57</sup>. Не то, чтобы усовершенствование не было во власти личности. Тут она свободна, это и есть ее самобытие. Но перейти собственными усилиями к иному закону усовершенствования, стремиться к бесконечности иной породы – это для нее невозможно: «Свобода – в движении по траектории, но не в создании произвольной новой...»<sup>58</sup>.

И только такие бесконечно разнящиеся между собой и действительно самобытные личности и могут образовывать подлинный *собор* личностей, а не некое имперсоналистическое смешение, где «каждый во всех и все в каждом». Личность не выходит из себя в другого, но она бытийствует как «я» всецело благодаря «другому», с которым как с «ты» она находится в духовном, личном со-общении. Как справедливо замечает Н. А. Бердяев, «„я“ одиноко не столько в своем собственном существовании, сколько перед другими и среди других, в чуждом мне мире»<sup>59</sup>. «Я» не есть еще личность. «Я» должно стать личностью. Но для реализации своего самобытия личность нуждается в другом «я», в «ты», в сообщении с ним. «Я» жаждет, чтобы какое-либо другое «я» в мире, какой-либо друг окончательно его признал, увидел, услышал и утвердил его как личность, как духовное самобытие. Нравственность конституируется именно соборностью самобытного существования личностей, и потому по своим духовно-личностным предпосылкам она оказывается насколько индивидуальной, настолько же и всеобщей – именно в этом заключается смысл ее универсальности. Нравственность и состоит в предположении соборной природой личности приведения ее к такому совершенному, духовному соединению с другими личностями, в котором только личность (в силу своей взаимной, соборной природы) может быть осуществлена в полноте своего бытия как личность. Осуществиться же в действительности такое совершенное соединение бесконечно разнящихся между собою личностей может только через раскрытие в них их самобытия, через уяснение их единственности, уникальности, т.е. только во внутреннем и конкретном опыте живого межличностного взаимодействия – *в любви*.

---

<sup>57</sup> Там же. С. 304—305.

<sup>58</sup> Там же. С. 306.

<sup>59</sup> Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 268.

## Онтология любви

В книге «Я и мир объектов» Н. А. Бердяев писал, что «Личность очень тесно связана с любовью. Через любовь реализуется личность, через любовь преодолевается одиночество и осуществляется общение»<sup>60</sup>. Любовь предполагает личность, она есть *соединение* личностей, узнавание личности и утверждение ее на вечность. «Монизм не знает любви. Он утверждает не тождество каждой конкретной личности, а тождество всех личностей, раскрытие одного и того же начала у всех – „ты это я“. Но сущность любви в том и заключается, что она раскрывает личность другого, ни с кем другим не тождественную... Тайна любви связана именно с тем, что одна личность не тождественна другой, что другая личность есть „ты“»<sup>61</sup>. По Н. О. Лосскому, «Любовь одного лица к другому лицу есть приятие всей его индивидуальности чувством и волей в такой мере, что жизнь любящего сливается с жизнью любимого в одно целое. Если любовь взаимна, то единосущее двух лиц становится уже не отвлеченным: все чувства и стремления одного лица подхватываются другим лицом и осуществляются ими совместно в соборном творчестве»<sup>62</sup>. Н. О. Лосский развивает здесь учение П. А. Флоренского, главный тезис которого «Предел любви – да двое едино будут», поставлен им в основу его труда «Столп и утверждение истины».

*Но любовь и может быть всегда только взаимной.* И в этом подлинная тайна любви, ускользающая от отвлеченного интеллектуализма, ей совершенно чужда какая-либо автаркия или автономия, «дистанция» – неудивительно, что большинство философов-рационалистов не понимает этого. Любовь есть взаимность самобытия. Односторонней, «неразделенной» – *безответной*, любви не бывает – это не любовь, а стремление к любви, жажда любви, обусловленная соборной природой личности, а в случае *принятия этого* стремления или искания любви за самую любовь – и эгоистическое чувство: влечение либо к самоутверждению через самоуничужение, либо к самоуничужению через самоутверждение. Сила любви в реальности *глубины*, а последней нет *в одном*. Глубина дается только *в ответе*, во встречном движении. Любовь и есть *встреча*, совершенная встреча. Если нет ответа, отзывчивости, то исконное влечение в человеке перерастает в самолюбование, в платонизм. Даже В. С. Соловьев, различая три вида любви – нисходящую (родительскую), восходящую (сыновнюю) и равную (половую) – отдавал предпочтение именно равной, половой любви, в которой достигается полнота жизненной взаимности<sup>63</sup>, хотя вся его философия построена как раз на отрицании этой любви и утверждении любви *безответной*.

Если метафизика всеединства отрицала онтологию личности и соответственно вела к деформации учения о нравственности, то выражалось это прежде всего в утрате чувственной конкретности межличностных отношений (обобщности отношения Я-Ты) и утверждении идеала безответной, или *жертвенной*, любви. Такая любовь тем сильнее, чем менее она *связывает* людей между собой. Для В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка и др. жертвенность и *состоит в предположении отсутствия* какой-либо связи. По В. С. Соловьеву, «Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение»<sup>64</sup>. В этом он усматривает нравственный смысл любви. Но что может быть безнравственной собственного самоутверждения за счет

<sup>60</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 313.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики. // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 183.

<sup>63</sup> Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.; Мысль, 1990. С. 508.

<sup>64</sup> Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.; Мысль, 1990. С. 234.

другой личности! Любовь жертвенна, но жертва любви *нравственно* оправдана только в том случае, если есть *встречное* движение, если любовь *взаимна*.

Вот почему творение мира Богом нельзя мыслить в категориях любви. Но для метафизики всеединства такое представление не только неизбежно, но и является по существу центральным. С. Н. Булгаков, к примеру, пишет, что «Творение есть жертва Абсолютного своей абсолютностью, никем и ничем не вызванная (ибо нет ничего вне Абсолютного) ... Творение мира Богом, самораздвоение Абсолютного, есть жертва Абсолютного, ради относительного, которое становится для него „другим“, творческая жертва любви»<sup>65</sup>. Это представление, восходящее, по выражению Е. Н. Трубецкого, к «эротической утопии» В. С. Соловьева, а точнее – к учению Шеллинга, почти тождественно представлениям о жертвенной любви, встречающимся в наиболее утонченных формах язычества – в частности, в Бхагавад Гите, в учении о *бхакти* («преданности»). Понимание любви как «безответной», характерное для метафизики всеединства, проистекает из крайнего интеллектуализма этой метафизики, находящего естественный выход для своих «рациональных схем» в космологии. Но это есть обездуховление нравственности (неслучайно В. С. Соловьев и С. Н. Булгаков склонялись к кантовскому автономизму в этике!). Н. А. Бердяев справедливо отмечал, что ориентация на космологию есть по преимуществу эстетическая, этической же может быть только ориентация на личность. Мир, природа, космос есть объект, а не дух, не субъект. Невозможно основать нравственности на космологии. Язычество как раз и состоит в попытке выведения нравственности из констатации причин мироздания. Поэтому, к примеру, одну из разновидностей рационалистической этики – *биоэтику* Э. Ласло, О. Леопольда, А. Швейцера и др.<sup>66</sup> – тоже можно рассматривать в качестве возвращения к язычеству, паганизации нравственного сознания. Таким образом, метафизика всеединства почти в точности воспроизводит древнейшую *космологию* любви, характерную для различных форм мирового язычества.

Подлинную *онтологию* любви мы находим только в христианстве, причем не в Ветхом Завете, но в Новом, как связанную исключительно с Голгофой. Все Евангелия проникнуты не просто духом любви, но *любвным духом взаимности*. Евангельская любовь совсем не есть автаркийная, самодовлеющая любовь погруженного в себя интеллекта, она совсем не терпит одиночества, но ищет общения, ответственности и взаимности. Здесь любовь к Богу возможна только потому, что есть встречное движение – любовь Бога к человеку, и наоборот. И самая эта встречная, взаимная любовь находит свое зримое воплощение в Богочеловеке. Весь Новый Завет нельзя трактовать иначе, как *живую встречу* Бога и человека, как откровение совершенной *взаимной* любви, как *диалог* влюбленных: «И Слово стало плотью и *обитало с нами*, полное благодати и истины; и *мы видели* славу Его, как едиnorodного от Отца (курсив мой. – Д.Г.)» (Иоан.1, 14.). Слово (Логос) здесь не есть познавательное усилие одинокого разума (кантовского «трансцендентального субъекта»), не есть слово «осмысляющее», но слово *сообщающее*, сообщительное, открывающее – слово-откровение. И самая эта *жертва* Богочеловека, задолго до ее совершения предваряемая трогательными *сообщениями* Иисуса о предстоящем ему крестном испытании, есть прямое свидетельство *искания ответной любви*. Иисус многократно предупреждает своих учеников – апостолов – о том, что Он идет туда, куда они не могут прийти (Иоан.8, 21), и что других они всегда имеют с собою, а Его – не всегда (Иоан.12, 8) – и это есть прямое *самосвидетельство* Его личности, раскрытие личности, без которого *не может быть* любви как соединения. Иисус говорит о Себе апостолам *вовсе не для того*, чтобы последующие христиане строили на этом свое богословие, не потому только, что Он любит, но и потому, что *его любят*: «Господи! Тебе ли умывать мои ноги!... не только ноги мои, но и руки, и голову» (Иоан.13, 6—9), «Господи! куда Ты идешь?... почему я не могу идти

<sup>65</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 159.

<sup>66</sup> Степин В. С., Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: ИФРАН, 1994. С. 231.

за Тобою теперь? Я душу мою положу за Тебя» (Иоан. 13, 36—37), и т. д. Наиболее сильно взаимность евангельской любви представлена в истории благочестивого Симеона, который лишь после непосредственной *встречи* с младенцем Иисусом (и благословив Бога!) мог произнести слова, знаменующие собой смену целых эпох в развитии религиозных представлений человечества: «ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром; ибо видели очи мои спасение Твое» (Лук. 2, 28—30). Любовь может быть только взаимной, любовь и есть откровение взаимного самобытия личностей.

Тема взаимности, или *симфоничности* человеческого бытия, в русской философии разработана в меньшей степени, нежели тема соборности, хотя последняя, как это становится совершенно ясным теперь, является непосредственным *выводом* из первой. Симфония в русской философии традиционно связывается с историософским контекстом, с концепцией православной государственности<sup>67</sup>. Но смысл ее более универсален: взаимность здесь есть именно *взаимодополнительность* без какого-либо умаления соединяющихся сторон. Мы видим, что личное бытие по самому существу своему *симфонично*, а потому только и соборно. Теперь уже мы можем сказать, что и господствующая в русской философии *идея всеединства* на самом деле *проистекает из интеллектуальной трансформации* (т.е. как результат рационального объяснения) более глубокой в основе своей интуиции – интуиции симфоничности человеческого бытия. «Всеединство» и получается только путем *объективирующей* деятельности рассудка, сводящего откровение непостижимого к отвлеченному «единству противоположностей».

Симфоничность, или взаимная любовь, конечно же, не есть обязательно полая любовь. Она может проявиться и в «восходящей», и в «нисходящей» любви, и в дружбе. Но только в половой любви она достигает максимальной полноты жизни, потому что пол неустранимо входит в состав личности. В. В. Розанов несколько преувеличивал, говоря, что пол и есть «наша душа», т.е. личность<sup>68</sup>. Но личности нет без пола, и бесполое существо не может быть личностью. Для В. С. Соловьева с его идеалом «безответной» любви, «плотское условие размножения для человека есть зло; в нем выражается перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа, это есть дело, противное достоинству человека, гибель человеческой любви и жизни; нравственное отношение к этому факту должно быть решительно отрицательное: мы должны стать на путь его ограничения и упразднения»<sup>69</sup>. Но дух не есть нечто отдельно действующее в человеке, но есть *целое* человека, а потому предполагает реализацию и пола в человеке. Безнравственно насиловать человеческую личность, отказывая ей в праве на физическое бытие. Для В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева идеальный человек – *андрогин*, соединяющий в себе оба пола, а потому, к примеру, Н. А. Бердяев, который здесь явно возвращается к дискурсу всеединства, рассматривает половое соединение как стремление воссоздать бисексуальное «я», «цельного человека»<sup>70</sup>. Но это значило бы сводить бытие личности к некоей конституирующей ее сверхличной реальности – будь то «мы», или «андрогин», и тем самым отрицать самобытие личности. В том-то все и дело, что «целое» человека *уже* дано в его личности, потому и любовь есть не воссоздание одного «цельного человека», но раскрытие целостности, т.е. личности во всей ее глубине *в каждом* соединяющемся в любви. Только в половой любви может раскрыться глубина мужественности и глубина женственности, без которых *нет* самобытия личности. Все личности по своему бытию бесконечно разнятся

<sup>67</sup> См., в частности: Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит С.-Петербургский и Ладожский. Русь Соборная. Очерки христианской государственности. СПб.: Изд-во Л. С. Яковлевой, 1995, с. 99—103; *Он же*. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во Л. С. Яковлевой, 1994, с. 106.

<sup>68</sup> Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного (сборник статей). СПб., 1901. С.7.

<sup>69</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 147.

<sup>70</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 280.

между собою, и не последнюю роль здесь играют именно половые различия. В. В. Розанов рассматривает каждое рождение как чудо – раскрытие связи нашего мира с миром трансцендентным: «узел пола – в младенце», который «с того света приходит», «от Бога его душа ниспадает»<sup>71</sup>. Любовь, семья, рождение детей – все это *необходимые* условия реализации личности в полноте ее бытия. Более того, семья и есть то «место», в котором человек в наибольшей мере может проявить *личное* творчество, хотя и не единственное, как думал В. В. Розанов<sup>72</sup>.

Взаимная любовь есть симфоническое соединение личностей, что также и для половой любви означает *узнание* противоположной личности и утверждение ее на вечность. Нет ничего более враждебного личности, чем полигамные, промискуитетные, одним словом – *родовые, безличные* отношения, в особенности, когда они утверждаются в качестве *нормы* человеческого бытия. Полигамия означает деморализацию человеческой жизни, поскольку предполагает именно не личностей, но абстрактных, взаимозаменяемых «партнеров». Здесь все становится средством для всех. Конечно, ни о какой любви здесь не может быть и речи. Как не может быть речи о ней и в случае «однополый любви». Это тоже абстрактные, обезличенные, «объективированные» отношения, носящие ярко выраженный имперсоналистический, *эротический* характер. О том же, что интеллектуализм (господство рационального начала над нравственным бытием) и гомосексуализм вообще суть «вечные спутники», известно еще по Платону<sup>73</sup>. В современном обществе, поскольку в нем жизнь личности регламентируется посредством *безличных*, формально-рассудочных принципов, *оторванных* от нравственного смысла человеческой жизни, преобладает проповедь именно очень незатейливых *промискуитетных* (родовых) отношений. Поэтому нельзя не согласиться и с довольно ригористичным, но в целом справедливым выводом М. Иоанна (Снычева) о том, что «Под сладкий убаюкивающий говорок об удовлетворении „естественных“ потребностей человека эта демократическая „цивилизация“ насаждает культ насилия и разврата, терпимость ко злу и извращениям человеческого естества»<sup>74</sup>. Нравственная совесть личности не может не восставать против утверждения такого безлично правового устройства жизни в обществе.

Но симфоничность (взаимность) как нравственный принцип любви и как соборное основание нравственности вообще представляет собой явление отнюдь не преобладающее в человеческой жизни. Обусловленное соборной природой личности, искание взаимной любви, подобно путнику в ночи, тонет в океане человеческих слабостей и несовершенств и почти всегда остается *без ответа*. В подавляющем большинстве случаев люди сходятся друг с другом не по взаимной любви, но в силу более прозаических причин – в силу природной, или социальной необходимости (давление традиций, расчет и т.п.). И вот в этом последнем случае аскетическое воздержание действительно является необходимым условием *реализации* личного бытия, условием удержания личности от растворения ее в безликих стихиях космоса, условием нравственной жизни – и в этом вечная правда христианства. Е. Н. Трубецкой в замечательных «Этюдах по русской иконописи» («Умозрение в красках») <sup>75</sup> через уяснение аскетического смысла древнерусской иконы показывает неизбежность аскетизма на путях соборного воссоединения человечества. Но при этом необходимо иметь в виду, что никакое «самоусовершенствование», какими бы благородными задачами оно не прикрывалось, не может быть нравственной целью в себе, ибо непременным условием любого аскетического усилия, как и вообще всего, что касается личного бытия, все равно остается *соединение* с иными самобытными центрами существования. Получается своего рода «заколдованный круг», в кото-

<sup>71</sup> Цит. по: Сербиненко В. В. Русская религиозная метафизика (XX век). М.: РОУ, 1996. С. 54.

<sup>72</sup> Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства // Розанов В. В. Сочинения. Т.2. М.: Правда, 1990. С. 68.

<sup>73</sup> См. об этом у А. Ф. Лосева: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 853—858.

<sup>74</sup> Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит С.-Петербургский и Ладужский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во Л. С. Яковлевой, 1994. С. 345.

<sup>75</sup> См.: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994.

ром нет места для реализации человеческой любви. В. С. Соловьев считал даже, что «Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животных»<sup>76</sup>, т.е. смутно ощущаемая возможность. Остается только смутное стремление к любви, искание ее, обусловленное соборной природой личности, и образующее, как пишет С. Л. Франк, некое основоположное *общее* явление, управляющее всей человеческой жизнью, ибо некоторым образом и в какой-то мере усмотрение и признание «ты» образует основу всей человеческой жизни как непосредственного самобытия<sup>77</sup>. Можно сказать, что личность есть олицетворенное искание ответной любви, ибо ее самобытие реализуется лишь в симфоническом соединении с иными личностями. Правда, как справедливо замечает Н. О. Лосский, «в системе Франка не отделяются одна от другой индивидуальные сущности, – и действительно, для Франка усмотрение „ты“ возможно только как „равноценной мне и по характеру своего бытия мне однородной реальности“<sup>78</sup>, – и потому грехопадение есть не индивидуальный акт каждого отдельного я, а общая вина всего мира как целого»<sup>79</sup>, т.е. у С. Л. Франка невозможно установление индивидуальной ответственности и вины личности – моральная критика выявляет ложность метафизической позиции С. Л. Франка. Поскольку индивидуальность, самобытность личности не выразима ни в какой рациональной форме, ни в каком ограниченном определенном «что», ни в каком качестве, постольку в случае подлинной, т.е. симфонической (взаимной) любви нельзя сказать, «за что» мы любим. Н. А. Бердяев писал: «неизвестно, за что любят человека, ни за что любят. Нельзя любить за заслуги, и в этом любовь походит на благодать, которая дается даром, не по заслугам, ни за что»<sup>80</sup>. В любви и может привлекать только глубина самобытия личности, которая есть абсолютная *тайна* для нас. Искание любви и есть искание глубины самобытия, искание ответственности, отзывчивости иного центра бытия. Самобытие личности и есть такое непрерывное вопрошание, «окликание» бытия. Самобытие личности и заключается в том, что личность всегда и всюду самосвидетельствует о себе, о своей смутной потребности в ответной любви.

Любовь есть со-единение двух лиц во всем, достигающее полного единодушия их, и возможное лишь при условии *личного* бытия (экзистенции), при условии раскрытия самобытных центров существования. Совершенное же соединение в любви возможно только с *совершенной* личностью, т.е. с такой личностью, самобытие которой явлено во всей полноте. Поэтому «земная» любовь при всем ее совершенстве остается все же далеко несовершенной, подверженной колебаниям со стороны самой человеческой личности, бытие которой только *реализуется*, но не есть уже реализованное бытие. И только соединение с Богом как с сущей полнотой самобытия может утвердить человеческую личность на вечность, ибо Бог и есть совершенная *любовь* (1 Иоан. 4, 16).

---

<sup>76</sup> Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 513.

<sup>77</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 376.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Лосский Н. О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. С. 330.

<sup>80</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 127.

## Религиозные основания нравственности

О том, что только «встреча души с живым Богом» пробуждает нас к подлинно нравственной жизни, писали многие русские философы: С. Н. Булгаков<sup>81</sup>, Н. О. Лосский<sup>82</sup>, С. Л. Франк<sup>83</sup> и др. По С. Л. Франку, «Событие это есть – внутреннее *раскрытие души*, прекращение ее замкнутости, ее холодного и обесмысливающего бытия в самой себе (курсив автора. – Д.Г.)»<sup>84</sup>. Безрелигиозная «мораль принципов, мораль долга и категорического императива, есть идол, лишь истребляющий, а не совершенствующий жизнь», и только соединяясь с Богом мы открываем в себе «новый живой источник осмысленной и понятной нам морали»<sup>85</sup>: «Мораль, будучи отвлеченно недоказуема, как самодовлеющее знание, сама собой, с совершенной необходимостью, с полной предопределенностью своей структуры вытекает из религиозного непонимания. ...эта живая религиозная мораль глубоко отлична по внутреннему своему строю от мертвой морали долга и „нравственного идеала“. Ибо вся она проникнута живым ощущением присутствия реального источника жизни и вместе с тем сознанием несовершенства и слабости природного существа человека, и вся она есть излучение любви, стремления к спасению»<sup>86</sup>.

С. Н. Булгаков пишет об этом следующее: «Внутренний свет, в котором совершается различение добра и зла в человеке, исходит от Источников светов. В совести своей, необманной и нелицеприятной, столь загадочно свободной от естественного человеческого себялюбия, человек ощущает, что Некто *совесть*, соведает вместе с ним его дела, творит суд свой, *всегда его видит* (курсив автора. – Д.Г.)». И далее: «Нравственность неизбежно разлагается с упадком религии, хотя до времени это и может маскироваться смягчением нравов и поднятием личной годности. Ибо, хотя этика и не покрывает собой религии, но в ней, и только в ней, находит она основу. Автономия этики есть или прямое глумление над добром, каковое совершается в утилитаризме, или аффектация и поза, ибо любить этическое „добро“, закон, категорический императив можно не ради него самого, а только ради Бога, голос Которого слышим в совести»<sup>87</sup>. Нравственность живет не исполнением «закона», но экзистенциальным переживанием добра, живым чувством любви. В книге «Духовные основы общества» С. Л. Франк писал: «Христианство в своем учении о благодати, превосходящей и превосмогающей закон, в своем обличении недостаточности „фарисейской“ морали – не только как внешнего исполнения закона (кантовской „легальности“), но и как внутреннего его исполнения из „уважения“ к самому закону (кантовской „моральности“), но без любви к Богу и внутренней жизни в нем, – в своем утверждении, что покающаяся блудница и обратившийся ко Христу разбойник ближе к Богу, чем самый добродетельный исполнитель закона, впервые открыло нам подлинную основу нравственной жизни». Сущностная нравственность есть соединение наше с Богом, «нравственность не как закон, не как исполнение только трансцендентной воли Бога, а как конкретная жизнь, как живое субстанциальное начало, имманентно присущее нашему бытию. Вне этой сознательно или бессознательно таящейся в глубинах нашего существа благодатной жизни, вне этой богочеловеческой основы нашего существа нет вообще нравственной

---

<sup>81</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 6.

<sup>82</sup> Лосский И. О. Идеал-реализм // Лосский И. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. С. 311.

<sup>83</sup> Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 166.

<sup>84</sup> Там же. С. 173.

<sup>85</sup> Там же. С. 174.

<sup>86</sup> Там же. С. 176.

<sup>87</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 45.

жизни, нет начала, которое, формируя, объединяя и совершенствуя человеческую жизнь, тем самым творит и жизнь общественную»<sup>88</sup>.

В непосредственном переживании Бога, как «Ты», происходит раскрытие души. Здесь устанавливается отношение взаимной любви, вызывающей к истинной жизни человеческую личность, которая по мере своего раскрытия или реализации, постепенно соединяется с другими людьми, обнаруживая свою внутреннюю, духовную связь с ними. И вместо множества «идеалов», принципов и норм, всегда относительных, «сориентированных» в эмпирии и истязавших нас, подобно юридическим нормам, мы имеем всего лишь две заповеди, достаточные, чтобы осмыслить, обогатить, укрепить и оживить нашу жизнь: безмерная, безграничная любовь к Богу как к источнику любви и жизни и любовь к людям, вырастающая из ощущения взаимности человеческого самобытия, из сознания братства, обоснованного нашим общим сыновним отношением к Отцу. И эти две заповеди выразимы и были выражены как одна: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя» (Лук. 10, 27). Ибо невозможно соединение с Богом без раскрытия личности, которое в свою очередь осуществимо только через *соединение* с иными личностями, и полнота самобытия достигается лишь на путях соборной, симфонической жизни всего множества человеческих личностей.

В отличие от человека, который есть личность и весь сполна выражается своим единоличным бытием, Бог не исчерпывается в единоличном бытии. Христианское откровение дает нам сведения о Нем как Едином Боге в Трех Лицах. Никакое философское умозрение не могло бы открыть человеку истины Троичности. Бог есть любовь не только в его соединении с людьми, но и в Своей внутритроичной жизни, осуществляющей идеал взаимной любви, как приобщения к Своей личности другой любимой личности во всей полноте ее бытия. Кроме того, учение о Троичности служит источником многозначительных выводов не только о Боге, но о метафизическом строении бытия, в частности, об исконной множественности самостоятельных центров жизни, и, стало быть, о соборной, или нравственной, природе человеческой личности. Таким образом, учение о Троичности становится фундаментом и куполом, альфой и омегой всего философского миропонимания. Как отмечает Н. О. Лосский, «Философия имеет право включить в свой состав религиозные учения о Боге как личности и о Троичности Лиц в Боге. В самом деле, она должна опираться не только на умозрение, но и на все виды опыта, включая также религиозный опыт. Мало того, философия имеет право опереться и на Откровение, если данные его придают высокий смысл, связность и последовательность всему остальному составу миропонимания»<sup>89</sup>.

Положительную ценность имеет все то, что приближает к абсолютной полноте самобытной жизни, т.е. бесконечно содержательной «жизни в Боге», или в соединении с Ним, а отрицательную ценность имеет все то, что удаляет от полноты жизни, т.е. от Бога, который и есть существо, обладающее полнотою самобытной жизни. По С. Л. Франку, «Бог – средоточие и носитель „иного мира“ есть не что иное, как реальность самой Правды – той подлинной правды, которую ищет человек и в которой он находит последнее удовлетворение. Эта правда совпадает с добром; ее существо есть любовь»<sup>90</sup>. Вместе с тем, онтологический имперсонализм метафизики всеединства в этом отношении сближает ее с платоновским (или платиновским) положением о том, что цель жизни – «уподобиться Богу, насколько это возможно». Аристотель тоже полагал, что весь мир стремится к Богу как к существу, любимому вследствие Его совершенства (т.е. к Богу как *объекту*, а не субъекту любви). Но любое «стремление

<sup>88</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 83—84.

<sup>89</sup> Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 50—51.

<sup>90</sup> Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 297.

к идеалу» не предполагает нравственности и не выражает существа нравственных отношений, а лишь проистекает из отвлеченной рационализации нравственной действительности. Моральный опыт личности свидетельствует о том, что в нравственности человек восстает не только против природного и социального окружения, но и против «вещей и призраков» (Ф. Ницше) – отвлеченных принципов и идеалов. Христианская мораль вбирает в себя все бесконечное многообразие человеческих отношений, все неисчерпаемое богатство конкретной человеческой жизни, и потому «снимает» ветхозаветную абсолютизацию Моисеевых заповедей, даже такой заповеди, как «Не убий». Здесь важно не то или иное действие («деяние») само по себе (как в праве), а реализация в этом «деянии» нравственного, или духовного, образа человечности. Предельным метафизическим основанием для такого фундаментального переворота в нравственном сознании человечества служит то, что по существу прямо направлено против всякого «закона» и о чем поется в пасхальном тропаре православной церкви «смертью смерть поправ». Непрерывный процесс углубления, творчества нравственных ценностей совпадает по времени с каждой конкретной человеческой жизнью (ее сознательной частью) и не допускает окостенения в самодовлеющие и мертвые нормы безличной, «общеобязательной» жизни. Вот почему нравственные императивы, сформулированные В. С. Соловьевым на основе перфекционистских представлений христианства, «имей в себе Бога» и «Относись ко всему по-Божьи»<sup>91</sup> тоже не могут быть абсолютизированы в духе нормативистской этики: человек, пребывающий вне религии и «этического образования», но в своей практической деятельности руководствующийся непосредственным самобытием, тем самым реализует в доступной ему полноте и нравственный образ жизни. Именно это имеет ввиду апостол Павел, утверждая, что «... когда язычники, не имеющие закона по природе законное делают, то не имея закона, они сами себе закон: Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 14). При этом верховным критерием нравственности служит живое чувство любви, ибо, как говорит тот же апостол: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто» (1 Кор. 13, 1—2).

Нравственность неразрывно связана с религией – теономна – прежде всего в силу своей онтологичности, но по этой же причине и сама религия никогда *не может* вполне освободиться от нравственности, встать «по ту сторону добра и зла». Так, если С. Н. Булгаков, движимый очень интимным и очень верным стремлением оградить религию (и прежде всего Бога, как Он открывается в религии) от поверхностного психологизма и субъективизма современной религиозности<sup>92</sup>, ограничивает нравственность сферой действия «закона», устанавливая в нашей жизни безусловный примат «святости» и «детскости» над всяким «знанием о добре и зле»<sup>93</sup>, то руководствуется он в этом все теми же *моральными* критериями, пытаясь, с одной стороны, обеспечить надлежащим образом *теодицею*: он ставит Бога *выше* добра и зла<sup>94</sup>, а с другой – утвердить определенную независимость человека от Бога: он приписывает различение добра и зла только человеку, в *его* греховном состоянии<sup>95</sup>. Но в результате такого искусственного имморалистического разделения Бога и человека, обусловленного трудностями метафизики всеединства, самое религиозное чувство любви у С. Н. Булгакова лишается (неявно) нравственного смысла и сводится к космологическому значению, что сразу сближает всю религиозно-философскую систему С. Н. Булгакова с восточными системами типа буддизма или инду-

<sup>91</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 259.

<sup>92</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 19.

<sup>93</sup> Там же. С. 45.

<sup>94</sup> Там же. С. 47.

<sup>95</sup> Там же.

изма. Этот пример наиболее выпукло демонстрирует неадекватность метафизики всеединства в качестве метафизики христианства. О необходимости отказа, по тем же основаниям, от всяких форм неоплатонизма писал и В. В. Зеньковский<sup>96</sup>, считавший, что в ясном различении Абсолюта и мира нуждается прежде всего система основных понятий философии, т.е. «идея творения нужна философии не менее, чем богословию»<sup>97</sup>. И это действительно так, поскольку понятие творения является космологическим коррелятом нравственной категории *взаимности*. Вообще, универсальное значение взаимности (или симфоничности) и как принципа, и как понятия указывает на ее принадлежность к *софийным понятиям*. Причем не в платоновском или булгаковском смысле, а скорее в смысле «магических имен» П. А. Флоренского и «имяславия»: *софийные понятия – это предельные понятия, подводящие нас к откровению непостижимого*, в них непосредственно явлен Логос откровения.

---

<sup>96</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Т.2, Ч.2. Л.: ЭГО, 1991. С. 252.

<sup>97</sup> Там же. С. 178.

## Этика деятельной любви

Утверждение идеала безответной любви в качестве нравственной нормы человеческой жизни, столь характерное, как мы видели, для метафизики всеединства, несомненно влекло за собой и соответствующую интерпретацию христианской морали. В рамках религиозно-философских учений этого направления русской мысли исключительное значение приобретает тема *индивидуального совершенства*. И у С.Н. и Е. Н. Трубецких, и у всех последователей В. С. Соловьева, включая Н. О. Лосского, личное спасение утверждается (неявно) в качестве единственной полноценной нравственной задачи человека, что прямо обосновывается самой логикой всеединства. К примеру, с точки зрения С. Л. Франка, в нравственном состоянии мира мало что зависит от моих личных усилий, ибо любое проявление добра во мне есть следствие деятельности бесконечно превосходящего меня «всеединства», которое непостижимым для меня образом само латает нравственные «дыры» («трещины») сущего. Нравственная эволюция, прогресс в человечестве (а всеединство вбирает в себя и всю проблематику *натуральной* эволюции) с абсолютной необходимостью совершается *независимо* от индивидуальных волей отдельных личностей, весь смысл моральной деятельности которых сводится лишь к согласованию своей жизни с этим всеобщим движением к абсолютному Благу. Добро не только есть основание мира, но оно и всецело имманентно миру, мир и есть такое скрытое «Царство Божие», проявляющееся по мере его приближения к всеединству. А зло действительного мира есть только «зло для нас», оно всецело связано с нашей всеобщее-индивидуальной виной, и потому оно если и не оправдано нравственно, то во всяком случае необходимо, ибо «без страдания нет совершенства». Активная нравственная позиция личности, *нацеленная* на творческое преобразование мира, отсюда никак не выводится, хотя и может провозглашаться (напр., в качестве *элемента* практики индивидуального совершенствования).

Очень характерный для метафизики всеединства «иллюзионизм» в отношении эмпирического бытия (недоверие ко всему единичному, случайному, становящемуся и, наоборот, обостренный интерес к разным «безусловным» формам жизни), который в глубине своих онтологических предпосылок полностью обесмысливает и самую возможность для нравственного приложения духовных сил человека, на самом деле представляет собой *одно из* направлений *внутри* христианства, направление очень влиятельное, во многом связанное с патристикой, с традицией исихазма, с русским старчеством (особенно – с Нилом Сорским) и т.д., но всего лишь *направление*, которое не исчерпывает собой *всего* христианства, не выражает его духовной специфики. Действительно, тема личного спасения является важнейшей темой христианской морали. Так, согласно перфекционистским представлениям христианства, каждый человек несет в себе возможность спасения, или совершенствования, для этого человеку необходимо лишь осуществить свое естественное и единственное предназначение – подчиниться воле Бога и на основе этого преобразиться и обожиться в соединении с Богом в осуществлении идеала Богочеловека. И если ограничиться только *таким* пониманием христианской морали (которая по существу здесь сближается с моралью Islam'a: «ислам», а не «имам»), то, с нравственной точки зрения, метафизика всеединства, в различной степени представленная в творчестве большинства русских мыслителей, вполне могла бы удовлетворить и требованиям христианской метафизики.

В том-то все и дело, что в христианстве, в отличие, скажем, от сотериологии платоновского или буддистского типа, нравственное совершенство неразрывно связано не только с представлением о вечном спасении, в котором заключается единственная цель всей жизни и деятельности человека, но и с активной практической деятельностью, направленной на преобразование действительного мира по образу и подобию Бога. В отличие от буддийской этики нирваны христианство проповедует *деятельную любовь к людям*. Более того, в христиан-

стве преобладает вера в то, что человек должен совершенствоваться только в деятельной любви. Н. А. Бердяев в книге «О назначении человека» писал: «Идея трансцендентного эгоизма, исключительной заботы о спасении своей души, которую выводят из аскетической литературы, есть сатаническая карикатура на христианство. В действительности спасает душу свою лишь тот, кто согласен погубить ее во имя близких, во имя братьев, во имя любви Христовой. Нельзя думать о спасении своей души, это есть ложное духовное состояние, небесный утилитаризм...»<sup>98</sup>.

Христианство – религия любви, но в самом понимании любви внутренняя логика всеединства влечет его к отходу от христианства. Потому-то, собственно, и не может «всеединство» служить обоснованием «внешней» активности человека, что оплодотворяется оно *платоническим* Эросом, всецело выражающим только «внутренне» -одностороннее существование человека. Эрос (ερος) Платона есть односторонняя, безответная любовь. Эрос не знает личности, *лица* любимого. Здесь любимый всего лишь «объект» влечения, «предмет» обладания. И сам влюбленный, «выходя из себя в другого», т.е. в «объект» своей «любви», объективируется, растворяясь в нем, превращается в объект, обезличивается. Платонизм есть эгоистическая страсть, самовлюбленность, всецелая погруженность в свои состояния, находящая в самой себе и красоту и благо. Иное дело евангельская Агапэ (αγαπη), или взаимная, встречная любовь (а потому и милосердная!). Она не есть нечто мотивированное той или иной степенью ценности объекта, но, напротив, нечто спонтанное и «даровое», личное, ибо бескорыстной и может быть только взаимная любовь. Агапэ не существует без ответственности и отзывчивости. Она есть в высшей степени *соединение* личностей. Любящий здесь оценивается не по тому, как он существует сам по себе и в себе, но по тому, как он существует для любимого. Красота и благо здесь только во встрече. Таким образом, отличие евангельской Агапэ от платонического Эроса имеет фундаментальное нравственное значение. К примеру, платоническое понимание любви составляет самую сердцевину «психоаналитической антропологии» З. Фрейда. Фрейд прямо говорит об Эросе как инстинкте жизни в противоположность Танатосу – инстинкту смерти (крайности, как известно – в согласии с учением Николая Кузанского – сходятся). Идея сублимации тоже есть прямое выражение платонизма, что как раз и показывает Б. П. Вышеславцев в «этике преображенного Эроса», утверждая, что «подлинная сублимация возможна лишь при наличии Абсолюта»<sup>99</sup>. Только платонизм и может обосновывать столь извращенное понимание человека, какое мы находим в психоанализе: с точки зрения последнего «любовь» есть не более чем *проекция*.

Проповедуемая же христианством *деятельная любовь к людям* есть именно симфоническая, встречная любовь – Агапэ, или, выражаемое соборной, нравственной природой человека – *искание ответной любви*. Деятельная любовь к людям и есть такое искание ответной любви. Только так – в нравственном поле ответственности и отзывчивости – и может быть правильно осмыслена парадоксальная на первый взгляд заповедь Иисуса Христа – «любите врагов ваших, благославляйте проклинающих вас» (Мат. 5, 44) или «кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Мат. 5, 39—40), а вовсе не в смысле сугубо индивидуального совершенствования или какого-нибудь толстовского «непротивления злу силой». Противопоставление Эроса и Агапэ здесь не есть противопоставление «Афин» и «Иерусалима», как у Л. И. Шестова (т.е. противопоставление рационализма и иррационализма), потому что «Афины» это не только Платон, но и Сократ (впрочем, и сам Л. И. Шестов высоко оценивал Сократа). Если Платон – это «пещера» души, теория «эйдосов» и учение об Эросе, то

<sup>98</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 108.

<sup>99</sup> Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 46.

с Сократом связаны «диалектика» и «маевтика», Божественное непознаваемое и «софросина» души (целомудрие), наконец, моральная критика познания. Диалогический, соборный метод познания Сократа не терпит одиночества, но может реализовываться лишь при условии симфоничности познания. Агапэ совсем не исключает интеллектуальных процедур, связанных с познавательной деятельностью, напротив, онтологически обосновывает их. Кроме того, христианство представляет собой очень сложное явление: ему в равной мере присущи как глубина умозрения, так и мистическая глубина непосредственного созерцания «тайны бытия». Правда, необходимо все же признать, что учение Платона об Эросе как раз и привлекательно тем, что в нем сделана попытка уяснить умный, духовный характер любви. Ошибка (или умысел) Платона состояла в незаконной редукции духа к мышлению (в понятиях). В познании любви необходимо двигаться не от логики разума к алогичности любви (как в учении об Эросе), а, напротив, от самой любви как образующей субстанции человеческого бытия к умному мышлению о любви: разум есть нечто, порожденное любовью. Любовь находит свое *продолжение* в способности мыслить, понимать. Понимать значит делиться любовью, расточать любовь. В свою очередь любовь пробуждает мысль, наполняет *с-мыслом* окружающую действительность. Неспособный мыслить, неспособен и любить, и нелюбящий не достигнет понимания, ибо любовь всегда умна, хотя бы этот ум и вступал в противоречие со всем миром и творимым в нем безмыслием. Не это ли имел в виду Бл. Августин, говоря: «Люби – и тогда делай, что хочешь»? И этот умно-возвышенный, софийно-симфонический смысл любви прямо утверждается в евангельской Агапэ.

Платонические черты русской философии серебряного века, самый «метафизический выбор» которой, как справедливо отмечает В. В. Сербиненко, «в значительной мере предопределен влиянием на отечественную духовную культуру платонизма»<sup>100</sup>, проявляются прежде всего в заметной эстетизации нравственного бытия – В. С. Соловьев, как и Ф. М. Достоевский, полагал, что «красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира»<sup>101</sup>, и даже – в отрыве эстетического от этического, как у С. Н. Булгакова, считавшего, что «православие имеет основной идеал не столько этический, сколько религиозно-эстетический: видение «умной красоты», которое требует для приближения к себе особого «умного художества», творческого вдохновения, последнее же остается уделом немногих, а большинство довольствуется моралью, которая сама по себе не имеет духовного вкуса, не вдохновляет...»<sup>102</sup>. Тот же эстетически-эротический момент проявляется и в учении о «Мировой душе», или «Вечной Женственности», которое в русской духовной культуре привлекло не одного В. С. Соловьева. Эстетическая дистанция здесь реализуется в утверждении *безответности* «Вечной Женственности». Для платоника В. С. Соловьева последней может быть только Небесная Афродита, Афродита-Урания (Aphrodita Sodomica) бесплодная, но зато рождающая образы, фантазии, философии, молитвы<sup>103</sup>. Точно так же «гипостазирует» женственность и С. Н. Булгаков, утверждая ее как Софию в качестве «четвертой ипостаси»<sup>104</sup>. В. В. Розанов довольно противоречиво сочетает обожествление женственности с объяснением ее как «проявления повышенной самочности»<sup>105</sup>. Н. А. Бердяев переводит женственность в «девственность» как андрогинность<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> Сербиненко В. В. Русская религиозная метафизика (XX век). М.: РОУ, 1996. С. 7—8.

<sup>101</sup> Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 392.

<sup>102</sup> Цит. по: Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 424.

<sup>103</sup> Цит. по: Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства // Розанов В. В. Сочинения. Т.2. М.: Правда, 1990. С. 82—83.

<sup>104</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 188.

<sup>105</sup> Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства // Розанов В. В. Сочинения. Т.2. М.: Правда, 1990. С. 38.

<sup>106</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 69.

Интересно, что такой откровенно теософически-синкретический писатель, как Д. Л. Андреев, по сути с тех же (платонических) позиций противопоставляет сверхчеловеческую и сверхмирскую (безответную!) женственную красоту у «великого духовидца» В. С. Соловьева – чувственной и сладострастной (тоже безответной!) красоте «Великой Блудницы» А. Блока<sup>107</sup>. Наконец, очень характерно то, как русские мыслители понимают высшее Благо. К примеру, согласно С. Л. Франку, «Высшее благо, ... не может быть не чем иным, кроме... *жизни как вечного покоя блаженства, как самосознающей и самопереживающей полноты удовлетворенности в себе* (курсив мой. – Д.Г.)»<sup>108</sup>. Это *чисто* платоновское, вполне гедонистическое, определение высшего блага совсем *не знает* ни чудесной глубины любви, ни со-общительности духовной жизни, в наиболее совершенной форме выраженной в догмате о Троичности, и напоминает собой скорее какое-то *никакое* существование.

И все же был в русской философии серебряного века мыслитель, чьи блистательные интуиции свидетельствуют не только о *преодолении* платонизма (неудовлетворенность Платоном заметна у многих русских философов, особенно – у В. В. Розанова и Л. И. Шестова), но и вплотную приближают нас к пониманию метафизической сути деятельной любви. Конечно же, речь идет о «внецерковном христианине» Н. А. Бердяеве и его мистической этике творчества. Н. А. Бердяев различает «этику закона», «этику искупления» и «этику творчества», каждая из которых имеет «свою положительную миссию в мире», но только этика творчества может быть «учением о пробуждении человеческого духа»<sup>109</sup>. Ибо «Душа может быть настолько поглощена идеей гибели и спасения, что это может стать маниакальным и болезненным сужением сознания. И тогда спасение от исключительной власти над душой идеи спасения приходит от творческого потрясения души. Искупление завершается лишь в творчестве. Это есть основная идея новой этики»<sup>110</sup>. Н. А. Бердяев подчеркивает, что «Природа творческого акта брачная, она всегда есть встреча»<sup>111</sup>, т.е. творчество является прямым выражением соборной, симфонической природы человеческого самобытия. Материалы творчества черпаются из сотворенного Богом мира. Это мы видим во всех изобретениях и открытиях. Это мы видим в творчестве познания, в философии, которая предполагает бытие и сотворенный Богом мир, предметные реальности, без которых мышление происходит в пустоте. Богом дан человеку творческий дар, талант, гений и дан мир, в котором и через который должен совершаться творческий акт. «От Бога исходит зов, чтобы человек совершил творческий акт, осуществил свое призвание, и Бог ждет ответа на свой зов. Ответ человека на зов Божий не может целиком слагаться из элементов, данных Богом и от Бога исходящих. *Что-то должно исходить и из человека*, и это есть то, что есть творчество по преимуществу, творчество нового и небывшего (курсив мой. – Д.Г.)»<sup>112</sup>. Творчество носит напряженно личный характер, оно всегда есть самоопределение<sup>113</sup>. Этика творчества утверждает ценность индивидуального и неповторимого. И это «есть новое явление в нравственном мире»<sup>114</sup>. Сама нравственная жизнь, нравственные оценки и деяния носят творческий характер. Для этики творчества «нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача»<sup>115</sup>: «Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственную задачу

<sup>107</sup> Андреев Д. Л. Роза мира. М.: Товарищество «Клышников-Комаров и К<sup>о</sup>», 1992. С. 194—200.

<sup>108</sup> Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 166.

<sup>109</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 81.

<sup>110</sup> Там же.

<sup>111</sup> Там же. С. 118.

<sup>112</sup> Там же.

<sup>113</sup> Там же. С. 120.

<sup>114</sup> Там же. С. 123.

<sup>115</sup> Там же. С. 121.

жизни, должен обнаруживать творчество в нравственных актах своей жизни, ни одно мгновение не должен превращаться в нравственного автомата»<sup>116</sup>. «Творческое напряжение есть нравственный императив, и притом во всех сферах жизни»<sup>117</sup>, «осуществление истины и красоты есть также и нравственное благо»<sup>118</sup>. По сути, в этике творчества Н. А. Бердяева мы находим в разработанном виде метафизические основания для реализации той положительной программы «истинного, или деятельного, христианства», которая была высказана В. С. Соловьевым в его знаменитой работе «Об упадке средневекового миросозерцания» («истинное христианство есть прежде всего дело – дело жизни для человечества»<sup>119</sup>).

Однако, как призыв В. С. Соловьева «создать христианство живое, социальное, вселенское»<sup>120</sup> в рамках его собственного мировоззрения оставался всего лишь благим и ничем не обоснованным пожеланием (в конце жизни В. С. Соловьев утрачивает веру в возможность осуществления «христианской общественности» и всецело отдается апокалиптическим предчувствиям), так точно и Н. А. Бердяев противоречиво (в духе «антиномий» всеединства) сочетает деятельный смысл этики творчества с платоническим пониманием любви! С одной стороны, Н. А. Бердяев сам же отмечает, что «Платонизм есть философия неблагоприятная для истолкования творчества, как созидания нового и небывшего»<sup>121</sup>, но тут же он пишет, что «творчество, подобно платоновскому Эросу, есть дитя бедности и богатства...»<sup>122</sup>. Поэтому в результате получается, по Н. А. Бердяеву, что творчество вообще «не есть что-то, а ничто...»<sup>123</sup>. Оказывается, что подлинное творчество есть только в «первичном творческом акте» – «прежде всего мое внутреннее познание, еще неизвестное миру и не выраженное для мира, сокровенное»<sup>124</sup>. А «Потом наступает вторичный творческий акт», в котором происходит «объективация», «охлаждение» творчества в «продуктах творчества»<sup>125</sup>. И договаривается «этика творчества» в терминах уже прямо противоположных деятельной любви: творчество предполагает «сублимацию» инстинктов<sup>126</sup>, оно есть «забвение личности», оно «всегда предполагает жертву», «выход из себя», творец думает о ценностях «сверхчеловеческих»<sup>127</sup>, этика творчества есть прежде всего творческое создание «ценности», «хотя бы ценность эта была не нравственного порядка», «она исходит от личности, но направлена не на личность»<sup>128</sup>, «жертва творчества» есть «готовность забыть о личности»<sup>129</sup>, наконец, «жертва любовью, подавление ее в себе во имя творчества может явиться источником человеческого творчества»<sup>130</sup>.

Н. А. Бердяев, пожалуй, как никто другой в русской философии, сознавал необходимость преодоления нормативистской, «законнической» этики и построения такой системы нравственности, которая могла бы не только выражать, но и обосновывать собой жизненную

<sup>116</sup> Там же. С. 122.

<sup>117</sup> Там же.

<sup>118</sup> Там же.

<sup>119</sup> Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.; Мысль, 1990. С. 344.

<sup>120</sup> Там же. С. 350.

<sup>121</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 118.

<sup>122</sup> Там же. С. 117.

<sup>123</sup> Там же.

<sup>124</sup> Там же. С. 119.

<sup>125</sup> Там же.

<sup>126</sup> Там же. С. 132.

<sup>127</sup> Там же. С. 120.

<sup>128</sup> Там же. С. 122.

<sup>129</sup> Там же. С. 124.

<sup>130</sup> Там же. С. 126.

активность индивида. Это связано у него прежде всего с экзистенциальным переживанием фундаментального значения человеческой свободы. По мнению В. В. Сербиненко, «Его опыт оправдания свободы был, возможно, самым радикальным в истории метафизики»<sup>131</sup>. И все же мы не находим и у Н. А. Бердяева полноценного метафизического обоснования деятельной любви, которая составляет сущность христианства. Н. А. Бердяев думал даже, что две любви – Эрос и Агапэ, можно «соединить»<sup>132</sup>. У него совсем не сложилось понимания онтологической специфики евангельской любви.

Нам остается упомянуть еще об одном русском мыслителе, чей значительный вклад в разработку теории нравственной активности человека также несомненен. Близкий друг В. С. Соловьева, Л. М. Лопатин, как и Н. А. Бердяев, полагал, что «духовность и творчество – понятия нераздельные»<sup>133</sup>. Творческая сила духа раскрывается в нашем непосредственном мировосприятии, а «пластичность действительности», возможность свободного творчества покоится на глубоком убеждении, что «нравственные действия должны иметь мировое значение, *простирающееся на всю вселенную* (курсив автора. – Д.Г.)»<sup>134</sup>. При этом, что очень важно, Л. М. Лопатин исходит из признания субстанциальности человеческого духа и положения о том, что свободная творческая деятельность «*предшествует* в бытии всякой необходимости (курсив автора. – Д.Г.)»<sup>135</sup>. Однако, хотя нравственное утверждение творческой активности человека является одной из ведущих тем персоналистической метафизики Л. М. Лопатина, ряд его положений – о том, что «добро есть свойство и закон природы», что «вечное единое раскрывается в вечном многом» и др. – в целом сближает его построения с системами В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского, что делает невозможным для него, как и для Н. А. Бердяева, выход к проблематике деятельной любви.

Христианская этика деятельной любви есть *rag excellence* система нравственной активности человека, которая вытекает из симфонической, соборной природы человеческой личности. Христианская мораль, вопреки сложившемуся мнению, совсем не есть мораль жизнеотрицания, но есть, напротив, мораль утверждения полноты жизни, в смысле полноты *личного бытия человека*, которое реализуется не просто в «служении другим людям» – эта формулировка носит слишком отвлеченный, «безответный» и «юридический» характер, но в его активной искательности, самобытном и деятельном пробуждении в других людях «ответной любви» – их личного же, в подлинном смысле духовного и человеческого бытия. Это и есть настоящая «экзистенциальная диалектика», утверждаемая в христианстве и глубоко отличная от пессимистически-нигилистического философского экзистенциализма. В то же время деятельная любовь к людям требует от каждого человека невероятных нравственных – внутренних – усилий *ответственного самостояния*, или *встречности* бытия, т.е. готовности трудиться, творить, отстаивать всеми силами своего существа и воссоздавать в мире подлинно *человеческую реальность*. Предельный смысл человеческой культуры и, стало быть, смысл человеческой жизни и обретается на путях такого *любовного соборования*, живой встречи человека с Богом и человека с человеком.

<sup>131</sup> Сербиненко В. В. Русская религиозная метафизика (XX век). М.: РОУ, 1996. С. 179.

<sup>132</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 298.

<sup>133</sup> Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии. Т.2, Ч.1. Л.: ЭГО, 1991. С. 195.

<sup>134</sup> Там же. С. 194.

<sup>135</sup> Там же. С. 196.

## Заключение

Господствующая в русской философии серебряного века идея всеединства, вызванная к жизни творческим гением В. С. Соловьева, не может служить *настоящим* обоснованием *дейтельной любви*, которая образует смысловое ядро христианской нравственности. Последняя ставит задачу построения принципиально иной – персоналистической – метафизики, исходящей из признания субстанциальной природы человеческого «я» и метафизического приоритета личностного начала не только в сфере познания, но и в онтологическом смысле. В то же время *именно* опыт «конкретной метафизики» – метафизики всеединства – позволил русским мыслителям наиболее глубоко осознать и развить этическую тему, по-настоящему поставить все основные проблемы нравственной философии. Именно через осмысление «антиномий» всеединства можно прийти к пониманию сущностного триединства нравственной проблематики – триединства самобытности, симфоничности и соборности человеческого бытия. Больше того, работы В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, С. Л. Франка и других русских мыслителей конца XIX – первой четверти XX века в полной мере сохраняют самостоятельное значение, ибо даже в рационалистической односторонности своей (как результат рационализации нравственной действительности – на магистральных для русской философии путях *примирения* веры и разума) они показывают *одну из* сторон истины, и потому (если их не абсолютизировать) остаются *истинными*. Не впадая в непререкаемый догматизм, можно утверждать, что религиозная метафизика нравственности указанного периода и по сей день остается одним из самых значительных достижений отечественной философии.

1998

## Разум и непостижимое О демонах правосознания<sup>136</sup>

Благодаря разуму сохраняется человеческое присутствие в мире, однако разумом не исчерпывается человеческое бытие, границы которого шире границ мышления, разума и самого мира. Если разум есть *бытие-в-мире*, и *мир* есть мышление, выражающее собой необходимость, которая есть необходимость мира и бытия, то уже одним этим они предполагают противоположное им непознаваемое, выходящее далеко за пределы мира, но вместе с тем совпадающее с бытием человека. Сама *познавательная способность разума обусловлена исходной функцией онтологического опосредования человеческого бытия-в-мире, обладающего фундаментальной неопределенностью и непостижимостью в качестве специфической особенности собственно человеческого* (в отличие от нечеловеческого). Последнее и есть то, что есть *нравственное*, определяющее достоинство человека *как духа, не сводимого к бытию в мире*. Нравственное (как духовное) потому есть нравственное, что оно, будучи человеческим, *не сводимо к бытию-в-мире и не исчерпывается мышлением*. Полная познаваемость (рационализация) человеческого бытия означала бы устранение нравственного.

При этом нерационализируемое присутствие человека в мире непосредственно выражается в чувственности, в которой только и посредством которой несводимый к миру дух обнаруживает себя в мире как несовпадающее с разумом, но одновременно пребывающее в мире. Именно чувственность являет в себе *противоречивое соотношение бытия-в-мире и человеческой несводимости к миру*, в самой себе устанавливая связь между ними, одновременно показывая и снимая это противоречие. Неслучайно один из самых глубоких русских мыслителей В. С. Соловьев подчеркивал определяющее значение для нравственной сферы чувств, выделяя в качестве первоначальных и основных (исчерпывающих собой всю область возможных нравственных отношений) три чувства – *стыда, жалости и благоговения*<sup>137</sup>, устранение которых означало бы и устранение нравственности (как духовного и несводимого к бытию-в-мире).

Однако *нравственное* (как духовное), будучи несводимым к разуму и мышлению как бытию-в-мире, является одновременно охраняемым разумом чувственным присутствием человека в мире – без бытия-в-мире (и самого мира) не может быть установлено нравственного к ним отношения [несовпадения]. Поскольку собственные границы разума определяются его отношением к миру – природному и социальному, постольку необходимость мира выражается разумом в форме *законов* – природных и социальных (при всем различии между ними), которые очерчивают горизонт познаваемости и рациональности мира, перейти за который разум не в состоянии, не разрушив себя и не перестав быть разумом, в то время как имманентная для разума непостижимость человеческого бытия и вытекающая из него нравственная несводимость к миру оказываются необходимым следствием установления границ познания.

На этом противоречии построено фундаментальное различие живой (связанной с чувственностью) нравственности (как морали) и всякого отвлеченного, основанного на разуме законодательства (как права), между которыми обнаруживается вечное несовпадение и вечная, неустранимая взаимообусловленность. Форма права точно так же зависит от морали, как содержание последней от действующего права. Разумность права в этом смысле определяется непостижимостью морали. И чем более мораль не сводима к мышлению, тем более рационально

<sup>136</sup> Исходное название статьи – «Последнее прибежище для разума. О демонах правосознания».

<sup>137</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 130.

право. В свою очередь, рациональное развитие права «уточняет» нравственные представления, делая их все более нерационализируемыми с точки зрения необходимости бытия-в-мире.

Будучи несводимым к бытию-в-мире, нравственное открывается разуму как потаенная глубина (инверсия) самого разума, его непостижимость в себе и для себя, как *предельная* онтологическая характеристика человеческого (способность противостоять целому миру и утверждать в нем *истинную*, а именно — *непостижимую*, человечность). Разрушение живой (чувственной и укоренной в духе) нравственности означает растворение человеческого, поглощение его необходимостью мира – природной, или рациональной, или «божественной необходимостью», если допустить, подобно С. Кьеркегору в христианской традиции, что этическая (т.е. нравственная, непостижимая или «сверхразумная») проблема может быть снята в религиозном отношении<sup>138</sup>. Иначе говоря, свою главную функцию – функцию сохранения человеческого *бытия-в-мире*, разум в полной мере способен исполнить тоже лишь на нравственной (духовной) основе – в ясном сознании собственных границ, будучи поставленным пред действительностью непостижимого.

*Лишь сознавая свою ограниченность миром (которую он сам же порождает в необходимости), разум способен дать простор нравственному чувству, и только действительность (или непосредственность) нравственного чувства открывает перед ним его собственные границы, в которых осуществляется познание*<sup>139</sup>, тем самым делая возможной рациональную деятельность как таковую (включая мышление в понятиях, познание всеобщих закономерностей) – рациональность состоит не в том, чтобы отрицать (или исключать) непознаваемое, а в том, чтобы, обнаруживая его и зная о нем, осуществлять познание в границах мышления (сохраняя логику последнего). На этом противоречивом соотношении живой (непостижимой) нравственности, ограничивающей бытие в деятельности мышления, и универсальной (относимой ко всему) рациональности, порождаемой нравственным чувством духовной несводимости к бытию, построено зыбкое равновесие человеческого присутствия в мире, образующее духовную субстанцию как личной, так и общественной жизни, являясь ее внутренним стержнем и одновременно – движущей силой.

Во всяком случае именно такое понимание соотношения разума и непостижимого (нравственно духовного) очень характерно для русской философской традиции, тесно связанной с христианством, и в частности, для такого видного ее представителя, как П. И. Новгородцев, чьи работы по философии права свидетельствуют, с одной стороны, о понимании коренного различия нравственной деятельности и отвлеченного законотворчества, а с другой – о стремлении найти реальную форму их практического взаимодействия в общественной жизни. Неслучайно П. И. Новгородцев полагал, что «правовое государство», с нравственной точки зрения, есть лучшая форма государства<sup>140</sup>, и что, однако, она как таковая может быть осуществлена лишь при поднятии нравственного и религиозного уровня народа<sup>141</sup> на том именно основании, что демократия в этом смысле *ничем не отличается* от других форм государства<sup>142</sup>. Иначе говоря, нет отвлеченного права без живой нравственности, как нет морали без права, и нет разума без непостижимого, как нет сердца без разума.

<sup>138</sup> См.: Кьеркегор С. Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио. М.: Республика, 1993. Позиция Кьеркегора выражает мощную тенденцию возвращения к Ветхому Завету (Закону Моисея) внутри христианства и в целом очень характерна для протестантской теологии, духовно подготовившей переход к Новому времени.

<sup>139</sup> Эта идея впервые прослеживается у Сократа в его методе, построенном вокруг тезиса «я знаю, что ничего не знаю», затем только у И. Канта, хотя и в рационалистически искаженном виде.

<sup>140</sup> Мысль, которой П. И. Новгородцев остается верен на протяжении всей своей духовной эволюции. См., к примеру, Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 544—545.

<sup>141</sup> Там же. С. 548—549.

<sup>142</sup> Там же. С. 557.

Исторически, вопреки утвердившемуся в Новое время справедливому представлению о прямой зависимости нравственного прогресса человечества от развития форм государственной жизни, именно Новое время (с XV в. – начала формирования рыночных отношений) являет собой удивительную метаморфозу, совершившуюся в нравственно-правовом сознании человечества, когда появляется сам термин «правовое сознание» со своим особым, специфическим смыслом, и который в действительности означает не вытекающее из права *торжество нравственности* (со спонтанностью ее чувственно-жизненных проявлений, не сводимых к бытию-в-мире как необходимости), а, напротив, ее *полное и окончательное замещение* рационально незыблемым законом и правом в качестве последней онтологической реальности человеческого. В новой духовной ситуации перевернутого (обращенного на себя) мышления закон – теоретически и практически – становится не просто чертой, за которую разум не в состоянии переступить, не разрушив себя, но и последней реальностью, в принципе не допускающей непознаваемого, что уже в XX веке очень хорошо выразил Л. Витгенштейн в известном афоризме «О чем невозможно говорить, о том следует молчать»<sup>143</sup>. В итоге, сведенное к бытию-в-мире человеческое бытие оказалось ограниченным правом вне всякого отношения к морали и нравственности.

При этом, закон как *единственное начало* человеческой жизни, как правило, продуцировался и утверждался по преимуществу той частью общества, которая собственной жизнью воспроизводила состояние постоянного конфликта с законом (когда «человек человеку волк», по словам Т. Гоббса), ибо сила и власть формального принципа законности тем более значимы и велики, чем более презираемо конкретное («человеческое, слишком человеческое») содержание законов. В отсутствие *внерациональных, несводимых к мышлению* регулятивов, право, основанное на законе, становится мировоззренчески всеобъемлющим, стремясь в пределе «талмудически» охватить единой регламентацией все тончайшие перипетии и нюансы человеческого бытия. Нравственность, напротив, утрачивает самостоятельное значение (прежде охраняемое божественной, т.е. внерациональной, духовной санкцией) и в лучшем случае просто отождествляется с правом, что превосходно продемонстрировал К. Гельвеций – один из наиболее ярких представителей новоевропейской ментальности, считавший, что «честности по отношению ко всему миру не существует»<sup>144</sup>, но всем в духовной жизни управляет «закон интереса», наподобие того, как физический мир подчинен закону движения<sup>145</sup>, а потому и «*наука о нравственности есть не что иное, как наука о законодательстве* (курсив мой. — Д.Г.)»<sup>146</sup>, т.е. нечто, функционально родственное «закону Моисея». Иначе говоря, право само становится моралью, но моралью *не отделимой от закона* – в силу самой природы мышления (как бытия-в-мире). При этом захватывая все новые области человеческой жизни и распространяясь на сферу морали, право не рационализируется, а напротив, иррационализируется, в своих собственных основаниях отрываясь от мышления (отказываясь их исследовать), в итоге приобретая религиозные черты священности, становясь своеобразной «законнической» религией.

Столь радикальный умственный и нравственный переворот, приведший в результате к фактическому отождествлению границ человеческого бытия с границами рациональности и как следствие – к упразднению определяющей значимости нравственной проблематики (требующей соответствующей проявленности и напряжения человеческого духа), совершился на основе рецепции и синтеза двух дохристианских мировоззренческих традиций, начиная с XVI в. составивших единый фундамент правовой цивилизации: во-первых, *римского права*

<sup>143</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С.73.

<sup>144</sup> Гельвеций. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 319.

<sup>145</sup> Там же. С. 186.

<sup>146</sup> Там же. С. 271—272.

в противовес ранее утвердившемуся благодаря христианству «божественному праву», а также народным правовым обычаям в судах – в сфере государственной жизни и, во-вторых, ветхозаветной *этики закона*<sup>147</sup> (нормативной этики) в противовес «безумию» Нагорной проповеди в моральной сфере. Что касается первого фактора – правового, то *секуляризация политики* (отделение религии от политической идеологии) как феномен европейской культуры стала возможна благодаря *отделению политики от нравственности* (и этики). Ярким выразителем этого процесса в эпоху Возрождения стал Н. Макиавелли. Его «Государь», несомненно, создавался в противовес средневековой концепции «богоугодного властелина», столь характерной как для западной, так и для восточной – византийской, русской – культуры, со всей определенностью утверждавшей приоритет нравственных целей в политике. Иными словами, аморализм (точнее, безразличие к морали и нравственности) в политической жизни с необходимостью должен был привести и в результате привел к утрате ею религиозной перспективы. И наоборот, борьба с религией в политике почти всегда приводила к отказу от этики и морали (как нерационального и неэффективного в сфере власти и управления), вплоть до полного снятия ответственности с системы правосудия за несовершенство общества<sup>148</sup> и утверждения необходимости *формального соблюдения правовых процедур, независимо от их исхода*<sup>149</sup>.

Возрастающее значение второго (морального) фактора с полной ясностью определилось уже в эпоху реформации, затем в эпоху просвещения и, в частности, у И. Канта (подведшего своеобразный итог этому движению), который, с одной стороны, как и Гельвеций, допускал аналогию между правовым отношением человеческих поступков и механическим отношением движущих сил<sup>150</sup>, а с другой стороны, усматривал нравственную *автономию воли*, одновременно полагая принципы необходимости мира в форме рациональных законов (или «долженствования»)<sup>151</sup> в основание человеческого бытия, устанавливая тем самым все бесконечное богатство внутренней жизни человека в прямом смысле слова *вне закона*, поскольку оно не может быть до конца рационализировано<sup>152</sup> (и, прежде всего – те эмоции и страсти человеческие, которые со своей стороны так высоко оценивал Гельвеций). В XX в. непознаваемость и рациональная неопределенность, являющиеся условием нравственного достоинства человеческого бытия-в-мире, уже прямо относятся к нечистой, негативной сфере «бессознательного», подлежащей необходимым манипуляциям со стороны психиатров и психоаналитиков, взявших на себя терапевтическую функцию религии<sup>153</sup>.

Выражаемая через нравственное отталкивание воли *нравственная несовместимость живого чувства добра и формально-правового устройства жизни* в полной мере уясняется в условиях окончательного торжества основного принципа правосознания – принципа «верховенства закона», когда уже не отвлеченный по своей сути закон для реализации в действительности нуждается в какой-либо нравственной мотивации и оправдании, а наоборот, нравственно добрым признается лишь соответствующее установленному законом и тем самым

<sup>147</sup> Декалог и по форме и по содержанию структурно вписан в обширную систему законодательных учреждений Моисея.

<sup>148</sup> См.: Фуллер Л. Мораль права. М.: Ирисэн, 2007.

<sup>149</sup> См.: Вебер М. Хозяйство и общество. М.: Изд-во ГУ-ВШЭ, 2010.

<sup>150</sup> Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соб. соч. В 6-ти т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965.

<sup>151</sup> По Канту, «долг есть необходимость совершения поступка *из уважения к закону* (курсив мой. — Д.Г.)» (Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соб. соч. В 6-ти т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 236).

<sup>152</sup> По Канту, вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части: будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы. См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соб. соч. В 6-ти т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965.

<sup>153</sup> Наряду с психоанализом З. Фрейда, «вытеснившим» или «сублимировавшим» вместе с религиозным чувством связанную с ним нравственность, «компенсируя» рациональными схемами полное отсутствие живого чувства, симптоматично появление многочисленных так называемых иррациональных, деструктивных идеологий и культов, вся деятельность которых сводится, по существу, к созданию и поддержанию рациональных кодов и программ, «зомбирующих» социальное поведение человека.

отвечающее предварительным (априорным) условиям рациональности мира и необходимости бытия-в-мире. Если *нравственный конфликт личности и правового государства* (как один из аспектов общей онтологической проблемы «утраты человека») до сих пор не был до конца выявлен и ясно обозначен как имеющий место быть, то это свидетельствует лишь об известной слабости правовой системы. По мере же укрепления последней следует ожидать появления массы новых «лишних людей», не могущих быть востребованными именно в своей чувственности (как человечности) и потому становящимися настоящими изгоями современного общества, полностью лишённого морального измерения. В самом деле, только в обществе, в котором еще отсутствуют, или уже вытравлены нравственные основы жизни и живое чувство Бога, только в таком обществе и может утвердиться «развитое» (т.е. «чистое», морально безразличное) правосознание. И наоборот, нравственность и религия оказываются востребованными обществом, в котором любые законы сами по себе не обладают высшей юридической силой, а рассматриваются лишь в качестве одного из инструментов политической власти для осуществления правящей воли.

Не индивидуализм и эгоизм, о которых говорили старшие славянофилы и которые все же предполагают некоторую нравственную основу личности («заботу о самости»), соответствующую социальную атмосферу, а последовательный и принципиальный *аморализм*, полная свобода от моральных принципов, вытекающая из органической (бытийной) неспособности к нравственной оценке, подменяемой опирающимся на аналитическую деятельность мышления формальным «различением добра и зла», т.е. некоторого рода *чувственно-нравственный индифферентизм*<sup>154</sup> – вот действительная духовная основа правового государства. И это есть несомненный *демон правосознания* (рок, судьба, сила, довлеющая над ним), первый из тех, что неотступно следуют за ним на протяжении всей его истории. Нравственный индифферентизм, опирающийся исключительно на *рациональное* (понятийное, логически-дуалистическое) различие добра и зла, когда в итоге наивысшим проявлением добра оказывается его терпимость-равнодушие к действительному (чувственно воспринимаемому) злу, и когда утилитаризм и прагматизм по своему значению *совпадают* с открытым глумлением и цинизмом – такого рода индифферентизм (по сути, аморализм) не есть следствие, или печальная издержка, а есть первейшее и необходимейшее условие реализации самодостаточной, «автономной» системы законодательства. Поэтому то состояние «войны всех против всех», о котором Т. Гоббс говорил, как о предшествующем по времени государственному, «основанному на общественном договоре»<sup>155</sup>, является таковым лишь в некотором логическом, аналитическом смысле. В реальности это единственно возможное состояние для данной системы. Необходимость мира в форме рациональных пределов человеческого бытия (т.е. законов) определяет собой лишь *правила* («правовые рамки») этой всеобщей войны всех против всех: государств, наций, промышленных корпораций, политических партий, семейных кланов и отдельных («атомизированных») индивидов, никак не затрагивая ее содержательной стороны («разрешено все, что не запрещено законом») – предельной разорванности, фантастической легкости бытия, освобожденного от *тайны* присутствия в нем человека.

Разум, взятый в его необходимости и формальной всеобщности («общезначимости»), именно по причине необходимого отношения к миру природному и социальному обретает независимое, автономное существование от потусторонней и непостижимой для него человечности, тем самым прямо обращаясь в силу бесчеловечную и агрессивную – подавляющую человека<sup>156</sup>. И это есть *второй демон-хранитель правосознания* (форма его актуального

<sup>154</sup> Об имморализме, в точном смысле слова, можно говорить лишь изнутри самого имморализма. В нравственном космосе всякий имморализм уже по одному этому является аморализмом.

<sup>155</sup> Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 95.

<sup>156</sup> Феномен, полностью противоположный «отчуждению» в смысле Л. Фейербаха и тем более – К. Маркса, означающий

бытия) – *враждебный человеку разум*<sup>157</sup>, неизбежное следствие мышления, ставшего всем и рассматривающего самого себя в качестве предельной (онтологической) меры всему. Отгороженный (рационально сокрытый) от внерациональных источников собственной функциональности по отношению к чувственно-человеческому бытию, агрессивный (враждебный человеку) разум тем самым уже не оставляет себе иных средств воздействия на волю, кроме внешне-принудительных (опосредованных необходимостью мира). Освобожденный от внутреннего мира нравственных чувств и в принципе исключая всякую потустороннюю для себя мотивацию (а такова прежде всего чувственно-моральная мотивация), подавляющий человека (сведенный исключительно к контролю над ним) разум с необходимостью апеллирует к свистку и дубинке – этим последним аргументам закона и права<sup>158</sup>. Рационально утвердиться в мире чистой необходимости оказывается возможным лишь с помощью насилия и принуждения, поэтому вполне закономерно, что государство самое законническое (придерживающееся «буквы закона» вопреки его содержанию) является одновременно самым полицейским, самым несвободным и самым агрессивным, причем независимо от формы правления – парламентской, президентской или монархической.

В индивидуальном же плане совершается настоящая демонизация разума: нравственный вакуум сужает границы мира до границ мышления о мире – возникает предельно рационализированная перспектива человеческого бытия, в которой уже нет места для потенциально невозможного, как в логическом, так и в практическом смысле. Все отличие современных «бесов» от «бесов» Ф. М. Достоевского – в видимом отсутствии религиозно-нравственной подоплеки крайне изоцированной, ставшей всем, «автономной» (основывающейся исключительно на своих собственных принципах) рациональности: современные Раскольниковы и Ставрогины насколько опасны в нравственном отношении, настолько же конформны в правовом, и это последнее превращает их из отщепенцев и нигилистов в фактических распорядителей и законодателей новой жизни.

Однако, за внешне необычайной мощью враждебного разума скрывается онтологическая пустота – он сам, ибо все вращается вокруг него же и вытекающих из него формально-рассудочных принципов, лишенных чувственно-эмоционального человеческого содержания и, как следствие, свободных от непосредственно воспринимаемой теплоты живого сердца. Подлинное бессилие чистого разума проявляется в его неспособности собственными средствами вырваться из сложившегося круга рациональной обусловленности, или сокрытости, человеческого бытия-в-мире. При совпадении границ последнего с рациональными пределами (необходимостью мира) никакое движение воли, действующей в сфере чувств, невозможно. Закон и право как предельные онтологические характеристики человеческого приобретают статус не просто рациональных границ мира, но вместе с тем и его бытийных, онтологических определений. На почве чувственно-нравственного индифферентизма и вытекающего из него безразличия к этике закон и право становятся *последним прибежищем для разума*: только в них он может сохранить себя, избегая саморазрушения в исходной функции онтологического опосредования человеческого бытия-в-мире. *Безумие как третий и последний демон правосознания* неотступно стоит на страже его бытия как такого, для самого себя очерчивая его собственные границы. При этом не то, чтобы любое отступление от права или неисполнение закона

скорее «пожирание» («враждебное поглощение», вытеснение и аннигиляцию).

<sup>157</sup> В отличие от «рационализма» как объекта постоянной критики, характерной для русской философии, «враждебный разум» вообще никак не соотносится с нравственным бытием и полностью индифферентен (безразличен) в чувственно-эмоциональном отношении. Это искусственный интеллект (англ. Artificial intelligence, AI), разум компьютера («гомункула»), а не живого существа. Такой разум «агрессивен» лишь для своего «носителя» – человека, но в себе и для себя он есть «чистый» (полностью прозрачный), «не испытывающий неприязни» разум.

<sup>158</sup> Неслучайно И. Кант говорит об «уважении к закону» как о *моральном принципе*, без которого любая правовая система оказывается попросту нежизнеспособной.

представлялось для правового сознания безумием, но гибель разума (в попытке отгородиться от непостижимого) с необходимостью *следует* за его (закона) пределами.

Несомненно, торжество отвлеченных принципов законодательства могло явиться и явилось результатом нравственного и религиозного оскудения, а вовсе не по причине правового, и тем более – нравственного, прогресса человечества. В этом демоническая сущность формально правовой цивилизации в целом, генетически связанная с историческими условиями ее возникновения. И в этом же ее парадоксальная безысходность – отсутствие всяких вообще духовных перспектив, которые могли бы появиться лишь в просветах живой реальности непознаваемого, пробивающих рациональную кору мира. Ее будущность – не в царстве добра или зла, ни даже – в имманентном апокалипсисе и страшном суде, которые могли бы иметь некоторое очищающее, катарсическое значение (в смысле раскрытия рациональной ограниченности человеческого бытия-в-мире), а скорее – в голом и холодном ничто, полном безразличии, ибо не остается «органа» (человеческого сердца) для восприятия конца света со всеми, вытекающими из него, религиозно-нравственными последствиями.

Правосознание утверждает необходимость мира и тотальную зависимость от нее человеческого бытия. Однако истинная человечность раскрывается в нравственном противостоянии миру, т.е. при сохранении существенно инструментального, подчиненного характера любого *законодательства*, будь то «нравственного» или собственно правового. «Вот почему мы ставим теперь на место автономной морали теонормную мораль и на место демократии, народовластия – агиократию, власть святынь. Не всеисцеляющие какие-либо формы спасут нас, а благодатное просвещение душ. Не превращение государственного строительства в чисто внешнее устройство человеческой жизни, а возвышение его до степени Божьего дела, как верили в это и как об этом говорили встарь великие строители земли русской, вот что прежде всего нам необходимо»,<sup>159</sup> – слова П. И. Новгородцева из посмертно опубликованной статьи (1926), которые и сейчас звучат как настоящее освобождение из плена у однобокой рационалистической мысли и чистого враждебного разума.

1999

---

<sup>159</sup> Новгородцев П. И. Восстановление святынь // Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 579.

## **Непостижимое у Сократа<sup>160</sup>**

*Возвращение к Сократу (тезисный план) – О Сократе без иронии*

---

<sup>160</sup> Данная статья объединяет две схожие по содержанию, но разные по форме работы, посвященные осмыслению феномена сократизма.

## Возвращение к Сократу (тезисный план)<sup>161</sup>

### ***I. Введение. Античная предыстория сократизма***

#### ***1. «Догматический» период греческой философии – натурфилософия:***

1.1. Основной метод – принцип «максимум обобщения» (формула пробуждения философского эроса: все есть одно).

1.2. Основной предмет – «внешний» порядок вещей (происхождение мира в целом и его частей).

1.3. Знание о человеке не выделяется в отличную от всего остального мира область знания.

#### ***2. «Критическая» реакция на противоречия первого периода – софистика:***

2.1. Основной метод – обращение к человеку как источнику всякого рода знания (агностицизм и релятивизм).

2.2. Основной предмет – человеческие отношения (противопоставление природы и закона, критика натурфилософии).

2.3. Первое обращение всеобщего внимания на структуру самого образовавшегося философского знания.

2.4. Выделение его основной проблемы – проблемы истины.

#### ***3. Сократ – кульминация «критического» периода:***

3.1. Создание критического метода.

3.2. Создание положительного учения о человеке.

### ***II. Философское учение Сократа***

#### ***1. Моральная критика знания.***

1.1. Углубление во внутренний мир человека (отказ от исследования бытия) – *Федон*, 99e-100<sup>162</sup>.

1.2. Моральность человека (Сократ говорит, в частности, о любви) – источник его разума:

Способность мыслить коренится в моральной интенциональности человеческой природы, в стремлении человека к (моральному) самоограничению (как способности владеть собой) – «*Ведь рассудительность – это... умение обуздывать свои возжелания и страсти* (курсив мой. – Д.Г.)» (*Пир*, 196c)<sup>163</sup>. Средство очищения интеллекта (отвлечения от чувств) – мужество и справедливость, а также сам разум – *Федон*, 69c<sup>164</sup>. Знание вообще (способность мыслить) определяется в границах (в оппозиции) непознаваемого (божественного), по отношению к которому возможна только интуитивная предикация, или предикация в форме мифа. Непознаваемое не может быть «открыто», знание о нем не может возникнуть в результате исследования, оно до- и вне- разумно, иррационально – *Ион* 175c<sup>165</sup>, *Евтифрон* 6c<sup>166</sup>, *Кратил* 401<sup>167</sup>. Оно появляется из одной моральной потребности человека, как специфический объект

<sup>161</sup> Впервые: Герасимов Д. Н. Возвращение к Сократу (универсальные возможности культурного диалога) // Восток – запад. Диалог культур и цивилизаций: Материалы Второй межвузовской научной конференции молодых ученых. М.: Изд-во РУДН, 2000. С. 297—305.

<sup>162</sup> «После того... как я отказался от исследования бытия...» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 58—59).

<sup>163</sup> Там же. С. 105.

<sup>164</sup> «Между тем, истинное – это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения» (Там же. С. 21).

<sup>165</sup> Невозможно «хоть как-то знать то, что совсем не знаешь» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 370).

<sup>166</sup> Там же. С. 300.

<sup>167</sup> О «них (богах. – Д.Г.) мы ни в коем случае не будем рассуждать, поскольку не считаем себя достойными это делать» (Там же. С. 634).

разума, созданный специально для самоограничения разума («я знаю, что ничего не знаю»), ибо знание о непознаваемом (как горизонт, перспектива знания) определяет собой границы возможного известного (или любого знания), т.е. его истинность. Поэтому справедливость – условие познания в истине (философ ищет не «объяснения», но подлинного бытия, т.е. бытия, которое удовлетворяло бы его моральному чувству) – *Федон* 102<sup>168</sup>.

1.3. Актуализация в разуме морального чувства («я знаю, что ничего не знаю») делает философское познание критическим, рефлексивным – *Апология Сократа* 21 d<sup>169</sup>.

1.4. Итог познания – познание себя как души, как чистой способности мыслить перед лицом божественного непознаваемого. В философском самопознании («познай самого себя») человек достигает предельного морального удовлетворения (для разума) – *Алкивиад I* 131, 133c<sup>170</sup>.

1.5. Моральную функцию «наведения» к истине в познании исполняют:

а. Божественная сила (бог, боги, божественное) через даймония (гения), сны, мифы, обычаи и т. п. – *Апология Сократа* 28e, 31d<sup>171</sup>, *Критон* 44b<sup>172</sup>, *Федон* 60e, 107e<sup>173</sup>, *Феаг* 129e<sup>174</sup>, *Пир* 203<sup>175</sup>.

б. Сам разум (рассудительность) посредством отыскания собственного «предмета», т.е. посредством образования общих понятий (интеллектуальных конструкций, свободных от чувств) – *Филеб* 65c-66e<sup>176</sup>, *Федон* 99e-100<sup>177</sup>.

1.6. «Диалектика» (по Сократу, «маевтика»), или вопросо-ответный метод исследования является наиболее подходящим в смысле создания необходимой моральной (со-общительной, рефлексивной) атмосферы познания – *Гиппий Большой* 292<sup>178</sup>.

2. *Разумные основания морали.*

2.1. Все, что разумно (в истине), то и благо, ибо сама способность мыслить реализуется лишь в модусе моральности. Поэтому, познавая (в истине) разум, философ познает благо – *Менон* 88c-d<sup>179</sup>.

2.2. Продвигаясь в познании истины, человек продвигается в развитии своих моральных качеств: справедливости, мужества и т. д. – *Протагор* 361b<sup>180</sup>.

<sup>168</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 61.

<sup>169</sup> Этого-то «человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я, не зная чего-то, и не воображаю, что знаю эту вещь» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 74).

<sup>170</sup> «Следовательно, тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу», «душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души – мудрость... и тот, кто всматривается в нее и познает все божественное – бога и разум, таким образом лучше всего познает самого себя» (Там же. С. 259, 262—263).

<sup>171</sup> А «слушаться буду скорее бога, чем вас», началось «у меня это с детства: вдруг – какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склоняет к чему-нибудь никогда не склоняет» (Там же. С. 83, 85).

<sup>172</sup> Там же. С. 98.

<sup>173</sup> «В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон», когда «человек умрет, его гений, который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место...» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 10, 69).

<sup>174</sup> Великая «сила этого божественного знаменья распространяется и на тех людей, что постоянно со мной общаются» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 123).

<sup>175</sup> Не «соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев – и наяву и во сне» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 113).

<sup>176</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 76—77.

<sup>177</sup> «Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия... именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 58—59).

<sup>178</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 399.

<sup>179</sup> Если «добродетель – это нечто, обитающее в душе и если к тому же она не может не быть полезной, значит, она и есть разум» (Там же. С. 599).

<sup>180</sup> Пытаясь «доказать, что все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество» (Там же. С. 475).

2.3. Всякое знание о чем-либо есть знание наилучшего этого «что» – *Алкивиад II* 147—147e<sup>181</sup>.

Высшей формой знания вообще является знание добра и зла (понятия, в которых разум опознает своими средствами моральное чувство как собственное основание). В свою очередь, добро и зло воздействуют на разум человека, организуя пространство мыслимого (в истине). Здесь моральное чувство и способность мыслить достигают тождества между собой (перетекают друг в друга). Поэтому вне разума (разума-в-истине, т.е. разума, сознающего свои пределы пред лицом божественного непознаваемого) нет блага – *Хармид* 174c-d<sup>182</sup>.

### 3. Этико-гносеологический синтез.

Разум (способность мыслить в истине) в своем истоке и в пределе своего развития – морален, коренится в моральной природе человека. В свою очередь, моральность человека реализуется в разуме (способность мыслить как необходимый этап в развитии морального субъекта). Поэтому любой человек, если бы он знал, в чем состоит его благо (т.е. если бы он знал о своем незнании этого), не мог бы поступать дурно<sup>183</sup>.

### 4. Религиозное учение.

4.1. Божественное непознаваемо (см. П.1.2.), в отношении него возможна только моральная предикация: молиться богам и можно и нужно, но боги откликаются не на дары и жертвоприношения, а на души – благочестивые и справедливые – *Кратил* 401<sup>184</sup>, *Евтифрон* 14c-d<sup>185</sup>, *Алкивиад I* 117c<sup>186</sup>, *Алкивиад II* 141d, 150<sup>187</sup>.

4.2. Человек – это душа (разум в истине). Душа бессмертна, тело смертно. У каждого человека есть свой гений – *Федон* 64c<sup>188</sup>, *Федр* 245c-246a<sup>189</sup>.

4.3. Бог и бессмертие души – условия справедливого (бытия) и разумного (познания), в смысле предсуществования – *Менон* 86b, 99c<sup>190</sup>, *Федон* 107d<sup>191</sup>, *Алкивиад I* 135d<sup>192</sup>.

4.4. Боги пекутся о людях: через разум (осознанно) и моральное чувство (неосознанно) направляют человека к себе – *Федон* 62b<sup>193</sup>.

4.5. Во всем в конечной инстанции следует полагаться на бога – человек в этом смысле совсем не автаркиен, не отделен от божественного – *Алкивиад I* 135d<sup>194</sup>.

4.6. Тех, кто не успеет «отличиться», ожидает посмертное воздаяние и т. д. – *Федон* 63c<sup>195</sup>, *Горгий* 525—526<sup>196</sup>.

<sup>181</sup> Обладание «прочими знаниями без знания того, что является наилучшим, по-видимому, редко приносит пользу, большей же частью вредит тому, кто владеет такими знаниями» (Там же. С. 136—137).

<sup>182</sup> Что «не сознательная жизнь приводит к благополучию и счастью и не все науки, сколько их есть, но лишь одна эта, единственная наука – о добре и зле» (Там же. С. 369).

<sup>183</sup> Там же.

<sup>184</sup> «Пока мы в здравом уме, для нас существует только один способ, по крайней мере наилучший: сказать, что о богах мы ничего не знаем – ни о них, ни об их именах, как бы там каждого не звали» (Там же. С. 634).

<sup>185</sup> Там же. С. 312.

<sup>186</sup> Знаешь «ли ты, каким образом можно взойти на небо?» (Там же. С. 240).

<sup>187</sup> Там же. С. 129, 139.

<sup>188</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 15.

<sup>189</sup> «Всякая душа бессмертна. ...Раз выяснилось, что бессмертно все движимое самим собою, всякий без колебаний скажет то же самое о сущности и понятии души» (Там же. С. 154—155).

<sup>190</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 596, 611.

<sup>191</sup> Раз «выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 69).

<sup>192</sup> «Если захочет бог» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 267).

<sup>193</sup> «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать... о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, – часть божественного достоинства» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 12).

<sup>194</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 267.

<sup>195</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 13.

4.7. Бог – это само Благо, «и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться ему, нежели стать как можно более справедливым» – *Тезет* 176с<sup>197</sup>.

### **III. Философское значение Сократа.**

В Сократе логос познал свои границы. Эти границы – миф. И оттого миф вошел в структуру самого логоса. В опоре на религию философия обрела истину (возможность познания в истине) и потому стала философией жизни. Но, войдя в структуру логоса, миф сам испытал на себе его мощное обратное воздействие: религия в опоре на философию очистилась от суеверия.

До Сократа «физиологи» рассуждали о богах как о звездах, а «обыватели» – о звездах как о богах. И в том и в другом случае аморальность (неистинность) познавательных отношений очевидна: человек в них выступает как потребитель, и мир существует для него только в той мере, в какой он может что-то взять от него: выпросить, вымолить, отнять хитростью. Сократ восстановил (и теоретически и практически – собственной жизнью) истинный образ отношений Бога и человека в их определении – чувстве благоговения (познающего разума) пред божественной основой (познаваемого) мира, как условия всякого бытия в истине.

### **IV. Философская судьба сократизма**

#### **1. Античность.**

1.1. У Сократа истинность знания (знание в истине) обосновывается не из самого разума (его логической природы), но из морального чувства (до-разумного) в отношении к божественному непознаваемому. Платон подменяет этот моральный критерий истинности знания онтологическим (объективным) критерием. По Платону, в исследовании возможности ложного мнения нужно отправляться не от знания и незнания, а от бытия и небытия – *Тезет* 188d<sup>198</sup>: лишь то, что существует, то и истинно, а подлинно существуют лишь неизменные эйдосы. Таким образом, у Платона душа оказывается причастна эйдосам привходящим образом – они не имманентны ей. Разум отделяется от своего источника моральности, происходит формализация разума. От моральности человека остается лишь идея, понятие Блага.

1.2. У Сократа эстетическое (прекрасное) подчиняется моральному (Благу) — *Горгий* 497d<sup>199</sup>, у Платона прекрасное уравнивается с добродетелью и становится одним из путей мудрости (путь Эрота) – одной из идей, образующих Благо – *Филеб* 65<sup>200</sup>, *Алкивиад I* 116b-c<sup>201</sup>.

1.3. Если у Сократа в разуме познает себя моральный дух человека, то у Платона в разуме познает себя сам разум, отделенный от сверхразумной основы жизни. Отсюда открывается возможность операционального (формального) подхода к истинному знанию, когда моральная природа самого «оператора» не принимается в расчет. Логика и основанная на ней философская конструкция поднимаются над жизнью и подчиняют ее себе (утопическая установка мысли).

1.4. У Сократа жизнь находит свое предельное выражение в философии, у Платона – философия «снимает» проблему жизни, преодолевает саму жизнь (убивает человека, объективируя его как субъекта). Это возвращение к Пармениду посредством Демокрита.

---

<sup>196</sup> «Кара от богов... оказывается на благо тем, кто совершает проступки, которые можно искупить... иным способом невозможно очистить себя от несправедливости» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 571—572).

<sup>197</sup> «Истина же гласит так: бог никоим образом не бывает несправедлив» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 232—233).

<sup>198</sup> Там же. С. 247.

<sup>199</sup> Удовольствие «и страдание прекращаются одновременно, а благо и зло – нет, потому что они иной природы» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 539—540).

<sup>200</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 75.

<sup>201</sup> Хорошее «и прекрасное – это одно и то же... те, кто поступают справедливо, в силу необходимости поступают прекрасно» (Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 238).

1.5. Поскольку же для доказательства самостоятельного бытия эйдосов не достаточно сенсуалистского учения Гераклита (в негативном смысле) и логического само-мышления разума, постольку сюда привлекается миф. Но если у Сократа миф связывает философию с жизнью, то у Платона, напротив, разъединяет. У Платона миф необходим для утверждения рациональной автономии от жизни.

1.6. Аристотель в окончательной редакции сократического критицизма отбрасывает и сам миф как такое вспомогательное средство (точнее, между мифом и логосом стирается граница). У него разум (Ум) уже диктует жизни собственные законы, является ее онтологической причиной. И потому эйдосы у Аристотеля входят в структуру бытия чувственных вещей. А это возврат к «догматической» установке натурфилософии, хотя и обогащенной достижениями «критического» периода античной философии.

1.7. Сократ – философия жизни, Платон – философское бегство от жизни, Аристотель – господство философии над жизнью, аналогично тому, как активная форма ограничивает собой пассивную материю (научная установка мысли).

## 2. Средние века.

2.1. Сократический дискурс наиболее полно воспроизводит Блаженный Августин, но лишь в его «догматической» части: в учении о неисповедимости последних глубин в Боге и в человеке и о познании Бога через душу, а души – через Бога. Поэтому истина трактуется Августином в сократическом духе – как граница возможных рассуждений рассудка, граница, с помощью которой интеллект судит, и сам оценивается ею.

2.2. Диалогический (моральный) характер философии Сократа переносится Августином во внутренний мир субъекта, однако радикальная интроверсия моральности (как способ обнаружения личности) означает отрыв последней от познавательной (рациональной) сферы человека: а) отождествление моральности и святости; и б) признание платоновских идей (как мыслей Бога).

2.3. Критическая направленность сократизма элиминируется Августином посредством теологических рационализации сферы непознаваемого (доказательства существования истины и Бога, тринитарная проблематика, теория разумных семян и т.д.). Августин как основоположник западной схоластики.

## 3. Новое время.

Лишь Новое время дает фигуру в идейном смысле сопоставимую с Сократом – это Иммануил Кант:

3.1. Пропедевтический и педагогический по преимуществу характер его философии.

3.2. Отказ от догматической установки рационального исследования предельных вопросов бытия и критика способности познания.

3.3. Моральный характер этой критики, т.е., по Канту, главенство практического разума над теоретическим.

3.4. Учение о непознаваемом как критерии истинности познания («вещь в себе» и «априорность») соответствует П.4.1. Сократа, а также моральной формуле самоограничения разума «я знаю, что я ничего не знаю», т.е. «все мое знание покоится на непознанных основаниях»: «В тот миг, когда это станет для вас ясным, вы прекратите искать» – *Федон* 107b<sup>202</sup>.

3.5. Учение о моральной природе разума (принцип тождества нравственной воли и спекулятивного разума).

3.6. Своеобразное решение Кантом сократических проблем делает возможным гносеологический («трансцендентальный») отрыв философии от жизни, сходный по своей рационально-идеальной форме с платоническим (в частности, в отношении эстетического, которое, по Канту, свободно как от логического, так и от морального): учение о трансцендентальной

<sup>202</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 68.

апперцепции и чувственное ограничение опытной сферы, учение об автономии нравственной воли и деантропологизация моральной философии. Этот отрыв находит свое завершающее определение (через возвращение к натурфилософии у Фихте и Шеллинга) в панлогизме Гегеля.

4. *Наше время.*

4.1. Философское преодоление Канта (в сократическом смысле) может основываться на разработке проблемы личности как центральной гносеологической и этической проблемы (впервые так поставленной Кантом).

4.2. Важнейшее значение здесь приобретают: нравственная философия В. С. Соловьева (учение о моральных чувствах), гносеология С. Л. Франка (учение о непостижимом как мета-логической основе жизни и познания), философия творчества Н. А. Бердяева (учение о свободе и личности) и в целом – традиция русского философствования, впервые концентрированно выраженная в учении о «цельном разуме» И. В. Киреевского (как реакции на кантовский рационализм).

4.3. Для нас *возвращение к Сократу* означает отказ от платонической, кантианской и всякой иной объективации познающего субъекта и утверждение в качестве главного условия познавательного предстояния человека пред целым мира – необходимости нравственного бытия человеком, т.е. утверждение такого единства нравственной и познавательной сфер в человеке, при котором становится *понятна и зрима* недоступная для иных средств *непознаваемая основа мира*.

## О Сократе без иронии

Философская деятельность Сократа традиционно оценивается и осмысливается преимущественно *через* Платона, как наиболее вдумчивого и наиболее талантливого (едва ли не единственного) интерпретатора-пересказчика его философских идей. И вряд ли самого Платона, сохранившего для нас бессмертный образ учителя, можно считать целиком ответственным за так называемый «этический рационализм», столь упорно приписываемый Сократу. Но так или иначе, *платонический Сократ для нас*, кажется, на самом деле обречен соединять в себе черты, с одной стороны, отвлеченного диалектика-рационалиста, а с другой – нравственного педагога, учителя жизни, одним словом, типичного моралиста и проповедника добродетели. При этом философская значимость его деятельности ставится в прямую зависимость от того, что следует считать главным в связке «этический рационализм»: предикат «этический» или субъект «рационализм». Только последнее, с точки зрения школьной философии, *теоретически* сближает Сократа с Платоном – ровно настолько, чтобы он мог стать главным объектом нападков со стороны таких видных представителей иррационализма, как Ф. Ницше и Л. Шестов.

Сократ действительно не выходит за рамки античной ментальности и соответственно – умозрительного, созерцательного способа бытия родового сознания. Он – рационалист, в той мере, в какой априорными (безусловными) оставались обыденные формы полисной жизни. Даже *топографически* он (подобно Иммануилу Канту) привязывается к одной точке пространства, а хронологически останавливает время на себе, разделив его на то время, которое было до него (эпоха досократиков) и то другое, которое начинается только с его появлением (эпоха классической философии). Но здесь-то впервые и возникает настоящая *проблема Сократа*. Ибо философское дело его, как и дело И. Канта, оказывается одновременно и разрушением и созиданием, сродни онтологическому перевороту, прерывности, революции, таинственному «скачку» истории, который стал камнем преткновения в философии Гегеля. *Настоящий Сократ* – это живое противоречие не в сознании только, не в теории и в «идеалах», а гораздо глубже – в том, что наивное мышление безнадежно пытается свести к категориям всеобще-универсального – в самом бытии, в *действительности* бытия.

По аналогии с Кантом, период до Сократа может быть назван «догматическим» как по предмету, так и по способу философствования. В натурфилософии досократиков совершается осознание и сакрализация необходимости (несвободы) человеческого бытия в мире, постепенно сакральное *отделяется* от обыденного (отчасти это намечается уже у Гомера и Гесиода), но нет еще главного – метода осознания (через самосознание), не открыт еще основной алгоритм обыденного мышления. Есть уже философия «природы» – умопостигаемой сущности бытия, но не открыто еще само бытие умопостигаемого. Как и в исходном мифологическом мышлении, т.е. в состоянии «вещности», «предметности» обычного человеческого восприятия, в качестве основного предмета натурфилософии выступает «внешний» порядок вещей – происхождение, генезис («история») мира в целом (т.е. «мира», сокрытого в мышлении) и его частей *в единстве* их отношения к этому целому. Человек и знание о нем (антропология) не выделяются в отличную от «всего» область бытия и знания.

Собственно философский – критический – элемент с наибольшей силой начинает проявляться лишь в пространстве выявленных противоречий описательно-умозрительных «теорий» мудрецов «физиса». Именно софисты, двигавшиеся в теории познания в направлении агностицизма и релятивизма, становятся зачинателями нового, «критического» периода в истории античной философии. Они последовательно разрушают естественную человеческую установку на вещный мир и впервые обращаются к самому человеку как источнику всякого рода знания. Протагорское «человек есть мера всех вещей в том, что они существуют, и в том, что

они не существуют» – *Тезет* 152a<sup>203</sup>, звучит как отрицание по отношению к тезисам элейской школы. Здесь основным предметом интереса становится уже не «все» («космос»), а лишь «человеческое» – отсюда явное или скрытое противопоставление природы и закона, постоянная критика натурфилософии. Софисты обращают внимание на *структуру* образовавшегося «знания», выделяют его главную проблему – проблему «истины». На этом фоне кульминацией критического периода становится появление Сократа.

Отказываясь от исследования *бытия* – *Федон* 99 – 100<sup>204</sup>, и углубляясь в «человеческое», Сократ открывает в последнем новую реальность, отличную как от бытия «физиков», так и от небытия софистов. И это новое есть *нравственное измерение человека*. Именно нравственность, мораль в широком смысле, делает человека существом *несводимым* к умопостигаемым реалиям «природной» (*lumen naturale!*) философии как в ее позитивной («физики»), так и в ее негативной (софисты) познавательной установке. Язычество, как всякое вообще обыденное сознание, не знает нравственного как самостоятельного «бытия», как «первоначала» или источника «всего». Напротив, с наивно-рациональной точки зрения нравственное всегда функционально, всегда вторично, всегда «надстройка» над каким-нибудь «базисом», которая выводится из устройства «мира», из миропорядка, предустановленного даже не богами, а царящей над всем безличной необходимостью (судьбой, Ананке и т.п.). Обыденное понимание нравственного сводится в пределе к рациональному *сокрытию* его действительности, к низведению его до уровня средства, которое по достижении некоей универсальной (родовой) цели отбрасывается как лишнее. В том и состояло замечательное открытие Сократа, что он впервые показал, что все, что в человеке есть человеческого и в чем он как особая, своя собственная действительность противостоит другой, чуждой ему действительности «мира», и есть нравственное его существо. Открытие, засвидетельствованное жизнью (и смертью), *личностью* Сократа, самым сократовским духом, так поразившим современников<sup>205</sup>. Античная культура после него не в философии только, но и в области искусства, литературы получила новый, необычайно мощный и плодотворный импульс к дальнейшему развитию.

Но, кажется, никто из его современников так до конца и не понял, что Сократ на самом деле впервые говорит о непознаваемом, *о том, что не может быть познано никогда*, т.е. не может быть выражено ни в какой рациональной форме, будучи непосредственно (*опытно!*) переживаемо, *как о необходимой предпосылке человеческого бытия-знания в мире*. Это и есть та зияющая брешь, которую Сократ легко пробил в рациональной сокрытости «мира», та «дырка» в родовом сознании, в которую оно фатально проваливается как опытно беспредпосылочное. То, что у софистов было причиной аморализма, то у Сократа становится *нравственным условием познания в истине*.

С точки зрения Сократа, знание вообще, т.е. не частное, а общее знание, иными словами – *сама способность мыслить*, возникает, определяется только *пред лицом*, в границах того, что не может быть познано никогда. А таковым является все «божественное», по отношению к которому возможна лишь интуитивно-внерациональная предикация. Непознаваемое не может быть «открыто», знание о нем не может возникнуть в результате исследования, оно и есть то, что есть «по ту сторону» рационального (т.е. опыт) — *Ион* 175c<sup>206</sup>, *Евтифрон* 6c<sup>207</sup>, *Кратил* 401<sup>208</sup>. По аналогии с Кантом, можно сказать, что оно появляется из одной моральной потребности человека, как специфический объект разума, созданный специально для *само-*

<sup>203</sup> Там же. С. 203.

<sup>204</sup> Там же. С. 58—59.

<sup>205</sup> Обаяние личности Сократа было настолько велико, что Плотин, говоря об общей идее человека, намеревался даже ввести наряду с ней еще какую-то «идею Сократа», несводимую целиком к идее человека вообще.

<sup>206</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 370.

<sup>207</sup> Там же. С. 300.

<sup>208</sup> Там же. С. 634.

ограничения разума («я знаю, что ничего не знаю»), ибо знание о непознаваемом (как горизонт, перспектива знания) определяет собой границы возможного известного (или любого знания) – его истинность. Поэтому справедливость – условие *познания в истине* (философ ищет не «объяснения действительности», а «действительности изъяснения»). Поскольку непосредственное переживание нравственного не есть ни интеллигибельное, ни тем более сенсительное (по Сократу, это не чувственный опыт!), постольку предварительным условием познания в истине и является отделение чувственности от разума («знания вообще»). Средство отвлечения от чувств – «античные добродетели», мужество и справедливость, а так же сам разум – *Федон* 69c<sup>209</sup>, но лишь в той мере, в какой он предстоит непознаваемому, т.е. только если «он знает, что ничего не знает», или, иначе говоря, знает, что все его знание покоится на непознанных основаниях (сама способность к познанию коренится в том, что не может быть познано никогда) – парадоксальный тезис, поспешно сведенный школьной философией к «иронии» Сократа – этому профессорскому анекдоту.

Специально же нравственную функцию «наведения» к истине в познании исполняет, согласно Сократу, *божественная сила* (бог, боги, божественное) через даймония (гения), сны, мифы, обычаи и т. п. – *Апология Сократа* 28e, 31d<sup>210</sup>, *Критон* 44b<sup>211</sup>, *Федон* 60e, 107e<sup>212</sup>, *Феаг* 129e<sup>213</sup>, *Пир* 203<sup>214</sup>. При этом, если молиться богам и можно и нужно, то боги откликаются не на дары и жертвоприношения, а на души – благочестивые и справедливые – *Кратил* 401<sup>215</sup>, *Евтифрон* 14c-d<sup>216</sup>, *Алкивиад I* 117c<sup>217</sup>, *Алкивиад II* 141d, 150<sup>218</sup>; ибо боги пекутся о людях – через разум, *укорененный* в нравственном переживании, направляют человека к себе – *Федон* 62b<sup>219</sup>. Во всем в конечной инстанции следует полагаться на бога – человек в этом смысле совсем не автаркиен, не отделен от божественного – *Алкивиад I* 135d<sup>220</sup>, ибо бог – это и есть само Благо – *Тезет* 176c<sup>221</sup>. Наконец, «диалектика» (по Сократу, «маевтика»), или вопросо-ответный метод исследования является наиболее подходящим в смысле создания необходимой моральной (со-общительной, рефлексивной) атмосферы познания – *Гиппий Большой* 292<sup>222</sup>, атмосферы *любви* как условия понимания. Строго говоря, Сократ показывает, что вне *живого* диалога, вне субъект-субъектного отношения<sup>223</sup> и не может быть никакого «познания». Делом жизни Сократа и было идти *навстречу* афинянам, вырывать их из состояния обыденной «монадности», вызывать к диалогическому сопротивлению и самостоянию в действительности – *к общению*, за что, быть может, его больше всего и не любили граждане, представлявшие в своем лице не самих себя, а некий род человека вообще, и тем более презирали Сократа, чем более сознавали социальную значимость и природную необходимость самих себя<sup>224</sup>. Сам

<sup>209</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 21.

<sup>210</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 83, 85.

<sup>211</sup> Там же. С. 98.

<sup>212</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 10, 69.

<sup>213</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 123.

<sup>214</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 113.

<sup>215</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 634.

<sup>216</sup> Там же. С. 312.

<sup>217</sup> Там же. С. 240.

<sup>218</sup> Там же. С. 129, 139.

<sup>219</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 12.

<sup>220</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 267.

<sup>221</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 232—233.

<sup>222</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 399.

<sup>223</sup> Т.е. *нравственного* отношения.

<sup>224</sup> Как разительно – своей естественной простотой и безыскусностью – данное объяснение причин судилища, устроенного над Сократом, отличается от того, например, что писал по этому поводу В. С. Соловьев в своей «Жизненной драме Платона».

Сократ называл себя оводом – *Апология Сократа* 31a<sup>225</sup>, источником постоянных беспокойств для окружающих. Сократический диалог в этом смысле радикально противостоит традиционной для античности *речи ритора*, как монологу универсального разума, изъясняющего самому себе себя же.

Если не возводить семантический смысл девиза «Познай самого себя!» к исходному, жреческому, заимствованному прямоком из дельфийского храма, наивно-рационалистическому его истолкованию, а судить о нем в контексте сократического дискурса, то и известное положение Сократа, за которое ему инкриминируется «этический рационализм», также приобретает действительно сократический смысл, а именно: «любой человек, если бы он знал, в чем состоит его благо, *имеющее природу, отличную от непосредственного знания*<sup>226</sup> (т.е. если бы он знал о своем незнании этого), не мог бы поступать дурно» – *Менон* 88d<sup>227</sup>.

Разумеется, Сократа можно интерпретировать в платоническом духе, «сняв» коренное для его мысли противоречие между тезисом о непознаваемом как перспективой знания (т.е. целью познания не является само познание, как у Платона), с одной стороны, и страстью к конструированию общих понятий, с другой, с помощью простого приписывания последним некоторой самостоятельности по бытию и, следовательно, релятивируя или полностью устраняя «непознаваемое». Что, собственно, и происходит при априорно-умозрительном *обособлении* познавательной установки посредством устранения всевозможных видов опыта и тем самым – через утрату глубочайшим образом присущего Сократу нравственного переживания действительности. Кроме всего прочего, сам Сократ не знает еще личности как центральной нравственной категории: для него, как и для Платона и для всех античных греков, человек есть прежде всего родовой (т.е. несвободный) индивид – «гражданин», сначала полиса, затем – мира. Потому и разграничение сфер применимости «незнаемой перспективы знания» у Сократа лишь интуитивно, а не дефинитивно: он нигде специально не уточняет, что нравственное самоограничение разума применимо не ко «всему» (космосу, объекту, вещам), а лишь к *существованию*, субъекту, или, как сказал бы Н. О. Лосский, к субстанциональному деятелю. Такая дефиниция станет возможной лишь в контексте христианского духовного опыта.

И все же концептуальное значение философии Сократа трудно переоценить. До него «физиологи» рассуждали о богах как о звездах, а «обыватели» – о звездах как о богах. Софисты отбросили как сомнительное и звезды, и богов. Сократ же восстановил (и теоретически и практически – собственной жизнью) истинный образ отношений Бога и человека в их определении – чувстве *благоговения* (познающего разума) пред божественной основой (познаваемого) мира.

Сама истинность знания обосновывается Сократом не из разума, а из нравственного переживания действительности – из опытного отношения к божественному непознаваемому. *Но такая познавательная установка вступала в нравственное противоречие со всем строем жизни языческого мира.* Личная трагедия Сократа не могла не потрясти Платона<sup>228</sup>. И, может быть, в поисках более прочного, с точки зрения «мирской» (обыденной) необходимости, основания, он подменяет моральный критерий истинности знания умозрительным (объективным) – *нравственно безразличным* – критерием. По Платону, в исследовании возможности ложного мнения нужно отправляться не от «знания» и «незнания», а от «бытия» и «небытия» – *Тезет*

<sup>225</sup> Если «вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли» (Там же. С. 85).

<sup>226</sup> Удовольствие «и страдание прекращаются одновременно, а благо и зло – нет, потому что они иной природы» (Там же. С. 539—540).

<sup>227</sup> Добродетель «коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум» (Там же. С. 599).

<sup>228</sup> Ср.: Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

188d<sup>229</sup>: лишь то, что «существует», то и «истинно», а подлинно существуют (и в этом удостоверяет нас наш *разум*) лишь неизменные эйдосы, по отношению к которым душа человека оказывается полностью несвободной<sup>230</sup>. Именно отсюда открывается возможность операционального (формального) подхода к истинному знанию, когда моральная природа самого «оператора» не принимается в расчет. В результате логика (математика) и основанная на ней философская конструкция поднимаются над жизнью и подчиняют ее себе (утопическая установка мысли), от действительности «человеческого» остается лишь «идея», понятие Блага. Как следствие, эстетическое (прекрасное) *уравнивается* с добродетелью и становится одним из путей мудрости (путь Эрота) – одной из идей, образующих Благо – *Филеб* 65<sup>231</sup>, *Алквиад I* 116b-c<sup>232</sup>. Умозрительно «сняв» проблему жизни, Платон окончательно отрывается, «убегает» от действительности, объективируя человека как субъекта (пишет «Государство», «Законы»...). Круг сомкнулся: через Демокрита Платон *возвращается* к Пармениду. Не довольствуясь уже отвлеченной диалектикой чистого разума, для доказательства самостоятельного бытия эйдосов он привлекает обыденный опыт родового сознания (в форме мифа). То, что у Сократа связывало философию с жизнью, то у Платона их разъединяет: в платоническом мифе необходимо утверждается рациональная автономия *от* жизни. Наконец, Аристотель в последней редакции сократического критицизма обращает обыденный миф в логос, соединяя их точно так же, как соединяет пассивную материю с активной формой, бытие чувственно воспринимаемых вещей с умопостигаемыми эйдосами. И тем самым теоретически закрепляет платоническое возвращение к «догматической» установке натурфилософии, хотя и обогащенное достижениями «критического» периода античной философии.

В средние века сократический дискурс наиболее полно – в той мере, в какой его не заслоняет собой Платон – воспроизводит Блаженный Августин: в учении о неисповедимости последних глубин в Боге и в человеке и о познании Бога через душу, и души – через Бога. Поэтому истина трактуется Августином в сократическом духе – как *граница* возможных рассуждений рассудка, граница, с помощью которой интеллект судит, и сам оценивается ею. Однако диалогический (нравственный) характер философии Сократа переносится Августином (в точном соответствии с основным алгоритмом обыденного мышления!) во внутренний мир субъекта: радикальная интроверсия моральности (как способ обнаружения личности) ведет к *умозрительному* отрыву последней от познавательной (рациональной) сферы человека. Отсюда, с одной стороны, отождествление моральности и святости, а с другой – признание платоновских идей (как мыслей Бога)<sup>233</sup>. В целом критическая направленность сократизма элиминируется Августином посредством теологических рационализаций сферы непознаваемого (доказательства существования истины и Бога, тринитарная проблематика, теория разумных семян и т.д.). В теологической переработке платонизированного Сократа Августин предстает как истинный основоположник западной схоластики.

Лишь Новое время дает фигуру в идейном смысле сопоставимую с Сократом – это Иммануил Кант. Это и пропедевтический и педагогический по преимуществу характер его философии, и отказ от догматической установки рационального исследования предельных вопросов бытия, и критика способности познания. Наконец, моральный характер этой критики,

<sup>229</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 247.

<sup>230</sup> В рамках общеупотребительной классификации применительно к античному дискурсу различие между «бытием» и «знанием» едва ли представляется существенным, в связи с чем и возникает целый ряд недоразумений системного характера, ведущих обычно к смешению разнородных философских позиций. Однако поскольку даже Платон, излагая воззрения учителя, считает необходимым провести это различие, постольку нельзя сомневаться в том, что и сам Сократ придавал ему первостепенное значение.

<sup>231</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 75.

<sup>232</sup> Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 238.

<sup>233</sup> Как раз благодаря гипостазированию всякого рода ханжество, как правило, и облекается в морально репрессивную (вообще – «рестриктивную», «законническую») форму «нравственного идеализма».

т.е., по Канту, главенство практического разума над разумом теоретическим. Вместе с тем, кантовские «вещь в себе» и «априорность» в такой же мере противоположны «непознаваемому» Сократа и его нравственной формуле самоограничения разума («я знаю, что ничего не знаю»), в какой вообще чистый разум противоположен живому опыту, что яснее всего на примере кантовского учения о моральной природе разума, базирующегося на принципе тождества нравственной воли и спекулятивного разума. Рационалистическое решение Кантом проблемы, поставленной Сократом, гносеологически («трансцендентально») отрывает познающего субъекта от познаваемой им действительности, ведя к результатам, аналогичным у Платона (в частности, в отношении эстетического, которое, по Канту, *свободно* от морального в той же мере, в какой независимо и от логического). Вместе с тем, ряд противоречий кантовской мысли указывает на достаточную близость ее к мысли Сократа: учение о трансцендентальной апперцепции и чувственное ограничение опытной сферы, учение об автономии нравственной воли и деантропологизация моральной философии и т. д. В целом кантовский рационализм (как научность познания любой ценой, даже в ущерб его подлинности) задал философии такое направление, какое завершилось, вопреки желанию самого Канта (через возвращение к натурфилософии у Фихте и Шеллинга) – в панлогизме Гегеля.

В истории европейской философии, кажется, до сих пор осталось «незамеченным», что открытие Сократа *до неприличия* расходится с общими принципами рационального познания действительности, устанавливая новое пространство *метарациональной* духовности, преобладающей в опыте бытийную (природную) несвободу родовых установок обыденного мышления. К примеру Ф. Х. Кессиди, упоминая о фундаментальном различии науки и нравственности, выявленном расхождении между сущим и должным, по сути сводит различие между Сократом и Аристотелем более к «различию умонастроений, чем их конкретных взглядов», полагая «правдоподобным взгляд, согласно которому Сократ, не отрицая очевидных фактов, давал им собственное толкование и потому употреблял термин „знание“ в необычном смысле... Аристотель же апеллировал к обычному языку»<sup>234</sup>. Однако, с учетом радикальных поправок на духовный опыт, связанный с христианством, открытие Сократа на самом деле означает открытие духовного «инобытия» (инверсии) разума – *духовности* как «опытности», отличной по бытию от рациональности привычных и «общезначимых» форм сознания.

Опыт жизни и деятельности Сократа учит, что философский акт в основе своей как личный духовный опыт всегда непостижим, произволен – *единственен в своем роде*, и в силу этого обладает всей полнотой духовного творчества (вдохновения), духовного прозрения сквозь предвзятые, предзаданные мышлением границы человеческого бытия в мире. Не рационально, не природно, а губительно – огненно и духовно – личность проходит сквозь все «мирские» определенности родовой жизни, высвечивая собой их относительный (к субъекту) и вместе с тем необходимый (к миру, к объекту) характер. Философские «смыслы» – предельные, губительные *состояния* человеческого бытия в мире, его *прохождения* над разрывами собственной непотаенности. Напротив, обыденность сплошь абстрактна и понятийна. «Быт» насквозь рационален и необходим. Их торжество и характерно для догматических периодов в истории философии. Но рано или поздно эти периоды обречены сменяться творческими взлетами духа, несущими с собой онтологическое прозрение человеческой свободы – ее неотмирности и недискурсивности.

1999—2000

<sup>234</sup> Кессиди Ф. Х. Сократ. М.: Мысль, 1988. С. 230.

## К христианским истокам (Против метафизики всеединства)<sup>235</sup>

Исторически проблема соответствия христианской философии собственным духовным первоистокам обнаруживает себя в моменты творческого пробуждения *самобытной* христианской мысли, отчетливо формулируется в периоды «теургического беспокойства» (Н. А. Бердяев) и церковного брожения, когда возникает необходимость самоопределения относительно новых реалий как внутрицерковной, так и общесоциальной жизни. В целом ее постановка свидетельствует о внутренней силе и жизнеспособности христианства. Так было и в момент наивысшего расцвета русской философии – в период религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX вв., с самого начала проходившего под знаком *обновления* религиозного и церковного сознания. Даже тот факт, что, вопреки ожиданиям, результатом грандиозных философских построений Вл. Соловьева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского и еще целой плеяды талантливых русских мыслителей, так и не явилось создание официальной православной философии по типу томистской в католицизме<sup>236</sup>, косвенно – опять же через постановку указанной выше проблемы – свидетельствует о *внутренней неисчерпанности* русской религиозной мысли (хотя внешне и прерванной катастрофическими событиями XX века).

Теоретически в основе наиболее значимых и определяющих идей русской философии указанного периода, продвинувших ее к *новым* познавательным рубежам, т.е. прежде всего связанных с *представлением о Софии Премудрости Божией* и носящих общее название «софиологии»<sup>237</sup>, лежат определенно *нехристианские* религиозно-философские интуиции. Полумистическая и сверхрациональная интуиция всеединого бытия, или сознания, столь характерная для многих русских мыслителей, включая тех из них, кто не принадлежал непосредственно к направлению «метафизики всеединства», связанному с именем В. С. Соловьева, не только не является определяющей для христианского сознания (с тем, чтобы на ее основе можно было строить христианскую философию), но даже наоборот – вступает в явное противоречие с конституирующими данными христианского духовного опыта. Вопреки мнению философов, принадлежащих к данному направлению, *никакое всеединство, никакое органическое целое не может быть выведено ни из Нагорной проповеди, ни из апостольских посланий, ни из Откровения Иоанна Богослова – их просто нет в составе духовных переживаний последовавших за Христом.*

Духовная нерелевантность «объективно-идеалистической» философии и, в частности, философии всеединства<sup>238</sup> и обусловлена прежде всего нехристианскими источниками, лежащими определенно в сфере природно-космической – языческой – религиозности и прямо с ней связанной рационалистической метафизики платоновского и неоплатоновского типа. При этом, платонизм, на протяжении всей истории отечественной мысли служивший мощным

<sup>235</sup> Первоначально – «К проблеме аутентичности христианской мысли в границах русской религиозной философии».

<sup>236</sup> В то же время, само обозначение «православная философия», очевидно, применимо не только к отдельным мыслителям, но и к целым течениям русской мысли, далеко раздвинувшим интеллектуальные и культурные горизонты философии духовных академий.

<sup>237</sup> Это и учение о Вечной Женственности, о Душе мира как посреднице между Богом и человеком, о самом мире как «божественной плоти» Абсолюта, т.е. о мире как «втором», «становящемся» и проходящем все стадии натуральной эволюции Абсолюта и т.д., а также учения об андрогинности человеческого существа, об эротической природе познания, увлечение мистической доктриной имяславия и т. п. – все, что составляет «софиологический крен» русской мысли, или иначе, «христианский космизм».

<sup>238</sup> См., к примеру, критические замечания у В. В. Зеньковского, присутствующие в разных местах его большого труда по истории русской философии и особенно резюмирующие статьи этой книги.

катализатором религиозно-философского пробуждения и вдохновения<sup>239</sup>, привносился в нее не только через собственно философскую традицию – тексты Платона, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского, немецкую спекулятивную мистику, немецкую классическую философию (в которой выделяется влияние Шеллинга) и т.д., но также и более всего – через богословие, в котором, помимо всего прочего, всегда содержался значительный философский элемент. Писания греческих Отцов Церкви и практически весь корпус средневековой православной богословской и богослужебной литературы, составившие основной фонд для последующей философской рефлексии, несут на себе печать неоплатонического дискурса. Даже в канонических текстах Евангелий заметно использование характерного для неоплатоников и греческой мудрости в целом, абстрактно-понятийного аппарата, оперирующего понятиями типа «все в одном» или «единое во всем», специфически греческими понятиями о Логосе, впервые адаптированными у Филона Александрийского, о «пневме» и т.п., что, очевидно, свидетельствует в пользу той точки зрения, что христианство с момента своего возникновения и до времени доктринального оформления в IV – VI вв. могло воспользоваться и с необходимостью воспользовалось наиболее развитым философским инструментарием, более всего способным на тот момент в доступно-рациональной форме передать основные данные нового религиозного Откровения. Каковым и явилось *на тот момент* учение Плотина, что, впрочем, не исключало иных влияний, например, стоических, но доминирующим был именно платонизм. Однако все это – то как раз и не является достаточным основанием для того, чтобы *самостоятельная* христианская философия в связи с особенными историко-культурными условиями своего возникновения была бы принуждена тем самым и в дальнейшем следовать путями, подготовленными ей неоплатонизмом и приходиться к результатам, аналогичным у Платона или Плотина.

Формально, усвоение русским православием определенных способов мышления как единственно истинных и единственно возможных было обусловлено уже самим по себе, сознательным или бессознательным, возведением древнегреческого языка в ранг образцового – своего рода онтологической матрицы для всех остальных «языков», в том числе и древнерусского, или церковнославянского, поскольку этот «онто-язык» транслировался через соответствующие ему «образцовые» формы организации античной жизни и особенно – греко-византийской церкви.

У молодого Владимира Соловьева есть мысли, интересные для нас своей попыткой обоснования того общераспространенного мнения, согласно которому смысл отдельных положений христианской философии должен выводиться из их первоначального звучания на языке «оригинала». В данном случае Соловьев исходит из констатации *превосходства* одних языков над другими, в части касающейся скрытой в них выразительной силы и глубины *умозрения*<sup>240</sup>, иначе говоря, существования некой *иерархии* языков, всецело обусловленной степенью их умозрительности и с необходимостью предполагающей наиболее совершенный из языков, стоящий на вершине лестницы – язык-образец, или «онто-язык». Само собой разумеется, что таким языком мог бы быть только язык родины философии, язык, на котором было впервые сформулировано родовое философское понятие – понятие бытия, а внутри этого языкового пространства – язык самого «божественного» из философов – философский язык Платона.

Однако вопрос о том, насколько верен данный вывод, утрачивает самостоятельное значение в связи с пониманием той простой и бесспорной истины, что христианское откровение на самом деле *никак не зависит* от форм мышления, предлагаемых пусть даже самым совершенным из существующих языков. В границах христианского духовного опыта вообще *нет* никаких незыблемых и *априорных* логико-лингвистических оснований, точно так же, как нет

<sup>239</sup> Сербиненко В. В. Русская религиозная метафизика (XX век): Курс лекций. М.: Изд-во РОУ, 1996. С. 7—8.

<sup>240</sup> Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 287—288.

и жестких этнопсихологических детерминаций, важных с точки зрения определения его отличительных особенностей и значимого содержания. Ибо так говорит апостол, что отныне нет больше «ни эллина, ни иудея», нет больше и шестовских «Афин» и «Иерусалима»<sup>241</sup>. *Событие пятидесятницы* убедительно продемонстрировало несводимость христианского духовного опыта и откровения к каким-либо *заранее* данным способам мышления, обусловленным соответствующими «языками», и одновременно – возможность их полного и адекватного выражения *через посредство* любого из существующих языков. Очевидно, что линия разделения христианства и нехристианства проходит гораздо глубже простых, эмпирически данных различий, и, во всяком случае, – *не там, где мы ее мыслим*. Формальные границы любого мышления задаются выразительными возможностями соответствующего им языкового, или смыслового, пространства, и потому никакое мышление и соответствующее ему этнокультурное пространство, взятые сами по себе, т.е. в своей ограниченной исключительности, еще не могут гарантировать нам образцового, или «единственно верного» христианства. Не только в отрицании собственной исключительности, собственного языка и мышления (как думал, в частности, Вл. Соловьев), но *в отрицании всякой исключительности и всяких вообще априорно-смысловых определений, мы можем в полной мере открыть для себя и действительный мир подлинного христианства*.

В силу перечисленных выше обстоятельств в русской религиозной философии сложилась абсурдная и во всех смыслах недопустимая ситуация, когда вопрос о верности православию зачастую сводился к вопросу о верности платонизму. Конечно, этому могут быть даны самые различные объяснения, например, то, что большинство русских мыслителей приходило к традиционному религиозному мировосприятию через трансцендентализм и уже имея за плечами определенный интеллектуальный багаж, сформированный в рамках мировоззренческих систем, чуждых православию, а *в философском отношении* ориентированных более на Аристотеля, нежели на Платона. Между тем, содержательный анализ христианства и платонизма устанавливает их полную *духовную несовместимость*.

Главное отличие, как известно, и на что неоднократно указывал Н. А. Бердяев, полагается в сфере внутренней жизни субъекта – в том, что составляет самое интимное и сокровенное для христианства. Язычество (греко-римское, еврейское, славянское, китайское или индийское) как *самосознающая себя*, или сакрализованная, *обыденность* не просто не знает личности, *лица человека* (ибо покоится на безраздельном господстве природной, кровнородственной жизни, на главенстве интересов рода), но и *активно противостоит*

---

<sup>241</sup> Признание шестовской дихотомии в качестве имеющей место быть означало бы возврат к ветхозаветному мировоззрению.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.