



Сергей Булгаков

**Свет невечерний.  
Созерцания и умозрения**

«Public Domain»

1917

## **Булгаков С. Н.**

Свет невечерний. Созерцания и умозрения /  
С. Н. Булгаков — «Public Domain», 1917

Книга выдающегося русского мыслителя и богослова Сергея Булгакова (1871–1944) – самая значительная его философская работа, представляющая собой, по словам автора, род духовной автобиографии или исповеди. «Как возможна религия», «вера и чувство», «религия и мораль», «природа мифа», «мировая душа», «природа зла», «пол в человеке», «грехопадение», «спасение падшего человека», «власть и теократия», «общественность и церковность», «конец истории» – таковы лишь некоторые из многочисленных вопросов, которые С. Булгаков рассматривает в своей книге, давно ставшей библиографической редкостью.

© Булгаков С. Н., 1917

© Public Domain, 1917

## Содержание

От автора	5
Введение	10
1. Как возможна религия?	10
2. Трансцендентное и имманентное	26
3. Вера и чувство	42
4. Религия и мораль	50
5. Вера и догмат	55
6. Природа мифа	63
7. Религия и философия	74
Отдел первый	91
I. Основная антиномия религиозного сознания	91
II. «Отрицательное (апофатическое) богословие»	97
I. Отрицательное богословие у Платона и Аристотеля	97
II. Плотин (III в. по Р. Х.) [296]	100
III. Филон Александрийский (I век) [304]	103
IV. Идеи отрицательного богословия в Александрийской школе [315] христианского богословия (III век по Р. Хр.)	105
V. Отцы церкви: св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский (IV век)	106
VI. Areopagitica	110
VII. Св. Максим Исповедник (VII век)	113
Конец ознакомительного фрагмента.	116

# С. Н. Булгаков

## Свет Невечерний.

### Созерцания и умозрения

*Памяти отшедших:  
отца моего, г. Ливен протоиерея, о. Николая Васильевича  
Булгакова и матери моей Александры Косминичны урожд. Азбукиной  
с чувством духовной верности посвящается*

## От автора

В этом «собрание пестрых глав»<sup>1</sup> мне хотелось выявить в философствовании или воплотить в умозрении религиозные созерцания, связанные с жизнью в Православии. Такая задача хотя и подавляет непомерностью, но и овладевает душой с неотступностью. И подобный замысел не ограничивается литературой, им предполагается и творческий акт духовной жизни: книга, но уже и не книга, не только книга! Лишь краем души касаемся мы жизни Церкви, отягченные грехом, затемненные «психологизмом», но даже и из таких касаний почерпаем силу, которая живет и оплодотворяет творчество. В свете религиозного опыта, как ни скудна его мера, зрится и оценивается «мир сей» с его тревогами и вопрошаниями.

Господи!  
Путь наш меж камней и терний,  
Путь наш во мраке.  
Ты, Свет Невечерний, Нас осияй!

*(А. С. Хомяков. Вечерняя песня<sup>2</sup>)*

Скудно взыскуется и слабо брезжит в душе этот свет через темное облако греха и смятенности, труден путь чрез современность к Православию и обратно. Однако от всякой ли можно освободиться трудности и должно освобождаться? Сколь ни страстно жажду я великой простоты, белого ее луча, но отрицаюсь столь же лживого, самообманного упрощения, этого бегства от духовной судьбы, от своего исторического креста. И лишь как искатель религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного, выступаю я в этой книге. Пусть духовное существо современности изъязвлено проблемами и источено сомнениями, но и в ее сердце не оскудевает вера, светит надежда. И мнится, что в мучительной сложности

---

<sup>1</sup> Цитата из Посвящения к «Евгению Онегину» А. С. Пушкина.

<sup>2</sup> Стихотворение А. С. Хомякова «Вечерняя песня» (1853), по словам С. Н. Булгакова стало для всей его книги «своего рода музыкальным императивом. Стихотворение пронизано чувством просветленной скорби по умершей в начале 1852 г. жене А. С. Хомякова и, может быть, поэтому оказалось особенно созвучным настроению Булгакова, пережившего в 1909 г. смерть сына. По этой причине здесь уместно привести стихотворение Хомякова полностью: Солнце скрылось; дымится долины; Медленно сходят к ночлегу стада; Чуть шевелятся лесные вершины, Чуть шевелится вода. Ветер приносит прохладу ночную; Тихою славой горят небеса. . . Братья, оставим работу дневную, В песни сольем голоса. . . Ночь на востоке с вечерней звездой; Тихо сияет струей золотою Западный край. Господи, путь наш меж камней и терний, Путь наш во мраке. . . Ты, свет не вечерний, Нас осияй! В мгле полунощной, в полуденном зное, В скорби и радости, в сладком покое, В тяжкой борьбе – Всюду сияние солнца святого, Божия мудрость и слава и слово, (Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. М., 1969. С. 132) «Не правда ли, что эти стихи поют? – писал Хомяков в нисьме к П. М. и П. А. Бестужевым. – Я ими очень доволен. Они не переложение церковной песни, но отчасти напоминают чувство, которое выражено в песне «Свете тихий». Впрочем, они грустные и не так торжественны; но вечер и молитва, кажется, выражены» (там же, с. 568).

этой таится своя религиозная возможность, дана особая задача, свойственная историческому возрасту, и вся наша проблематика с ее предчувствиями и предвестиями есть тень, отбрасываемая Грядущим<sup>3</sup>. Осознать себя со своей исторической плотью в Православии и чрез Православие, постигнуть его вековечную истину чрез призму современности, а эту последнюю увидеть в его свете – такова жгучая, неустранимая потребность, которая ощутилась явно с 19 века, и чем дальше, тем становится острее<sup>4</sup>.

Руководящие идеи этого философствования объединяются не в «системе», но в некоторой сизигии<sup>5</sup>, органической сочлененности, симфонической связанности. От такого философско-художественного замысла требуется, с одной стороны, верность и точность саморефлексии в характеристике религиозного опыта, при выявлении «мифа», а с другой – нахождение соответственной формы, достаточно гибкой и емкой для его раскрытия. Но и при наличии этих условий остаются нелегко уловимы внутренние ритмы мысли, ее мелодический рисунок и контрапункт, характер отдельных частей композиции: философское искусство принадлежит к числу наименее доступных. Это приходится сказать даже о Платоне, явившем недостижимые образцы философской поэзии в своих диалогах, где не столько доказывается истина, сколько показывается ее рождение. Конечно, такое искусство не есть лишь неотъемлемая принадлежность одной философской музы Платона, оно вообще связано с определенным стилем философствования. Такого стиля инстинктивно и сознательно ищет и русская религиозная философия, и для нее это искание диктуется не притязательностью, но внутренней необходимостью, своего рода музыкальным императивом.

В связи с общим замыслом чисто исследовательская часть в изложении сведена к минимуму: автор сознательно отказывается от стремления к исчерпывающей полноте библиографического и ученого аппарата. Внимание читателя привлекается лишь к таким страницам истории мысли, которые имеют прямое значение для более отчетливого выявления собственных идей автора (хотя, конечно, при этом и прилагается забота, чтобы при эпизодическом изложении не было существенных пробелов). В интересах четкости и стройности изложения в книге введено два шрифта, причем историко-литературные экскурсы и сопоставления напечатаны более мелко и могут быть даже опускаемы при чтении без разрыва целостной ткани мысли.

Книга эта писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911–1916 годов), а заканчивалась она уже под громы мировой войны. Для гуманистического мировоззрения, победно утвердившегося в «новое время», война эта поистине явилась духовной катастрофой, неожиданной и опустошительной. Она разбила обветшавшие скрижали и опрокинула общечтимые идола. Напротив, в религиозном мироощущении катастрофа эта внутренне предугадывалась, как надвигающаяся вместе с созревaniem исторической жатвы. Во всяком случае, последние события нас не заставили ни в чем существенном пересмотреть или изменить основные линии мировоззрения, верований, устремлений, отразившихся в этой книге, они даже придали им еще большую определенность и трагический пафос. Грандиозность происходящего не вмешается в непосредственное сознание участников, а катастрофическому чувству жизни упрямо (и по-своему даже правомерно) противится обыденное, «днев-

---

<sup>3</sup> Ср. с высказыванием Т. Моммзена, которое любил повторять В. И. Иванов: «Мировые события, идя на землю, бросают вперед свои тени» (Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 84).

<sup>4</sup> Ср. с мыслью В. И. Иванова, которую он впервые высказал 10 февраля 1911 г. на торжественном заседании московского Религиозно-философского общества, посвященном памяти В. С. Соловьева (статья «Религиозное дело Владимира Соловьева»): «Труднейшее постижение для русской интеллигенции (и в этом, по-видимому, может, трагическая вина ее так называемой «оторванности» от народной души) – есть ясное уразумение идеи Церкви» (Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 298).

<sup>5</sup> «Сизигия» в переводе с древнегреч. буквально означает «соединение», «сопряжение».

ное» сознание с его привязанностью к «месту»<sup>6</sup>. Лишь насколько нам удастся в религиозном созерцании подняться выше своей эмпирической ограниченности и слабости, мы ощущаем наступление великих канунов, приближение исторических свершений. «Когда ветви смоковницы становятся мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» (Мф. 24:32). Историческое время оплотнилось, и темп событий становится все стремительнее. Не по внешним знамениям, но по звездам, восходящим на небе духовном, внутренним зрением нужно ориентироваться в этой сгущающейся тьме, прорезаемой зловещими молниями. И если может показаться иным, что неуместно во время всеобщего землетрясения такими «отвлеченностями», то нам, наоборот, представляется обострение предельных вопросов религиозного сознания как бы духовной мобилизацией для войны в высшей, духовной области, где готовятся, а в значительной мере и предрешаются внешние события. В частности, давно уже назревало и то столкновение германства с православно-русским миром, которое внешне проявилось ныне, не теперь только началась война духовная. С германского запада к нам давно тянет суховей, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга, став ощутительной с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию<sup>7</sup>, к началу этого века сделалась угрожающей. И, конечно, существеннее было здесь не внешнее «засилие» Германии, но духовное ее влияние, для которого определяющим стало своеобразное преломление христианства через призму германского духа. Это – арианское монофизитство<sup>8</sup>, все утончающееся и принимающее разные формы: «имманентизма»<sup>9</sup> и «монизма» – от протестантизма до социалистического человекобожия<sup>10</sup>. И для сознательного противления нужно прежде всего познать и понять угрожающую стихию, столь многоликую и творчески могучую. Лютер, Бауэр, А. Ричль, Гарнак, Эккегарт, Я. Беме, Р. Штейнер; Кант с эпигонами<sup>11</sup>, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен – все эти столь далеко расходящиеся между собою струи германства в «имманентизме», однако, имеют общую религиозную основу. Столь слабо ощущается в нем расстояние между Творцом и творением, что он роковым образом приближается к миро-и человекобожию разных оттенков и проявлений. Но все это в то же время есть не что иное, как многоликое хлыстовство<sup>12</sup> западного типа, религиозно-соот-

<sup>6</sup> «Любовь к месту» (amor loci) как синоним мешанства С. Н. Булгаков подробно анализирует и критикует в брошюре «Война и русское самосознание» (М., 1915).

<sup>7</sup> Замечание С. Н. Булгакова о том, что «Петр прорубил свое окно в Германию», а не в Европу, является не случайной оговоркой. Незадолго до смерти зимой 1941/42 г. в статье «Расизм и христианство» он писал: «Есть особая предустановленность во взаимоотношении Германии и России, род эроса, поработительного со стороны германской и пассивно-притягательного с русской...» (Подробнее см.: Булгаков С. Н. «Христианство и еврейский вопрос». Paris, 1991. С. 110–112)

<sup>8</sup> Арианство – ересь, возникшая в IV в. н. э.; основатель ереси Арий, александрийский протопресвитер, учил, что Иисус Христос является творением Бога, но не Богом. Монофизитство – христианское религиозно-философское учение, отрицающее возможность смешения в Иисусе Христе двух природ: божественной и человеческой. Согласно этому учению, Иисус Христос был не богочеловеком, а Богом. Говоря об «арианском монофизитстве», С. Н. Булгаков употребляет последний термин в его этимологическом, а не историческом значении.

<sup>9</sup> Под «имманентизмом» С. Н. Булгаков подразумевает здесь не только так называемую имманентную школу (В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман и др.), но и неокантианство; сторонники «имманентизма» в духе учения И. Канта считали, что предметный мир не объективно дан, а конструируется сознанием (т. е. «имманентен», внутренне присущ сознанию), отрицая вместе с тем существование «вещи в себе».

<sup>10</sup> Критике «социалистического человекобожия» посвящен ряд статей С. Н. Булгакова в книге «Два града» (в 2 т. М., 1911): «Религия человекобожия у Л. Фейербаха», «К. Маркс как религиозный тип» (т. 1); «Героизм и подвижничество» (т. 2).

<sup>11</sup> Под «эпигонами Канта» С. Н. Булгаков имеет в виду неокантианцев. Неокантианство как направление в немецкой идеологической философии сформировалось в конце XIX в. после выхода в свет книги О. Либмана «Кант и эпигоны» (1865). Наибольшую известность получили в дальнейшем Баденская (В. Вин-дельбанд, Г. Риккерт, Э. Ласк и др.) и Марбургская (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др.) школы неокантианства. В России идеи неокантианства активно пропагандировала и развивала группа философов, издателей журнала «Логос» (Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун, С. И. Гессен и др.).

<sup>12</sup> Хлыстовство – религиозное мистическое сектантство, возникшее в России в конце XVII – начале XVIII в. Хлысты (искаж. «христы») считают возможным прямое общение со Св. Духом и воплощение Духа в наиболее праведных людях,

носительное, а до известной степени и эквивалентное в тоне<sup>13</sup> своем нашему русскому хлыстовству. Последнее же представляет собой всегда подстерегающий соблазн православия и в этом смысле как бы нормальный от него уклон в сторону мистического человекобожия, «христовства», т. е. тоже монофизитства. Если западное, германское хлыстовство зарождается и культивируется в дневном сознании и потому вообще страдает интеллектуализмом, то русское хлыстовство гнездится в ночном подсознании, его стихия враждебна рассудочности, – чужда интеллектуализма: в нем открывается глубина хаоса, первобездна, издревле ведомая Востоку. И таинственно перекликаются столь несходные и, однако, религиозно созвучные голоса: тезис и антитезис хлыстовства.

Хлыстовство соблазняется божественностью мира и человека: антропология подменяется антрополатрией<sup>14</sup>, молитва – радением или медитацией, око веры – интеллектом, таинство – экстазом, религия мистикой. И однако здесь есть диалектически оправданная ступень религиозного самознания, хотя задерживаться и утверждаться только на ней – значит впасть в религиозную реакцию, в которой сгущаются мистические сумерки. В них же подготавливается и назревает предельное явление хлыста-человекобога, имеющего вступить в открытое соперничество с Богочеловеком: уже слышится понемногу эта «музыка будущей»<sup>15</sup>. Но тем с большей решительностью притязаниям «гнозиса»<sup>16</sup>, нисколько он хочет заместить собой триединство веры, надежды и любви, должно противопоставляться смирение верующей любви, которая одна «никогда не престанет, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:8).

И однако пантеистическая правда «имманентизма» не должна быть просто отринута. Православие не в том, чтобы отрицать мир в его подлинности, но в том, чтобы делать центром человечности обращенное к Богу, молитвенно пламенеющее сердце, а не автономное мышление и не самоутверждающуюся волю: вне этого центра и мир перестает быть космосом, творением и откровением Божиим, но становится орудием для искусителя, оболыщающим кумиром. Мироотрицание, с которым связано нечувствие истории, к сожалению, вообще легко вкрадывается в православное сознание, образуя в нем тоже свой уклон к монофизитству («трансцендентизму»<sup>17</sup>) или приближая его к дуализму манихейства (богумильство<sup>18</sup>). Именно наличием такого уклона диалектически и оправдывается его антитезис – «имманентизм». Соединить же правду того и другого, Найти не «синтез», но жизненное единство, в живом опыте познать Бога в мире, а мир в Боге – это предельная

---

которые таким образом становятся «христами». Собрания хлыстов имеют форму радений т. е. молений, сопровождающихся коллективными плясками, доводящими до иступления и «пророчеств». До революции 1917 г. хлыстовство существовало в 30 губерниях России. О хлыстовстве в понимании Булгакова см. в его статьях: «Человечность против человекобожия» // Русская мысль. 1916. № 5/6. С. 24–25; «На пиру богов» // В сборнике «Из глубины». М., 1991. С. 307; «Агония» // Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 306–309.

<sup>13</sup> Тонос – букв.: напряжение, в переносном смысле «сила»; понятие стоической философии, означающее напряжение, интенсивность космического духа (пневмы).

<sup>14</sup> Т. е. обожествление человека (от греч. *antropos* – человек и *latreia* – почитание, служение).

<sup>15</sup> Название статьи Р. Вагнера (1860) (см.: Вагнер Р. Избранные работы. М., 1978. С. 494–539).

<sup>16</sup> Гнозис – в пер. с греч. означает «знание», «познание», здесь: вообще наука.

<sup>17</sup> Термин «трансцендентизм» С. Н. Булгаков образует от термина «трансцендентный» и употребляет не в строго философском значении. У Канта понятие «трансцендентного» (выходящего за пределы возможного опыта) противоположно понятию «имманентного» (целиком находящегося в пределах опыта) (см.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 3. С. 338). Кроме того, понятие «трансцендентное» соотносится у Канта с понятием «трансцендентальное»; к последнему он относит все формальные предпосылки познания (априорные формы чувственности: пространство и время; категории рассудка: субстанция, причинность и т. д.), хотя сам Кант иногда допускал смешение понятий «трансцендентное» и «трансцендентальное». Об употреблении этих терминов С. Н. Булгаковым см. наст. изд. С. 24 (прим.).

<sup>18</sup> Богумильство – болгарско-византийская ересь, возникшая в X в. и в дальнейшем под разными названиями (манихеи, павликиане, катары, альбигойцы, стригольники), получившая значительное распространение в Европе. Богумилы отрицают христианский догмат троичности Бога, допускают дуализм добра и зла, материи и духа, презирают телесную природу человека, требуют строгого соблюдения безбрачия.

задача религиозного сознания, поставленная его историей. Но ранее нового откровения рождается взыскующий его новый человек, его творчество есть воля к этому откровению. Не должны быть закрываемы пути этого творчества, и, однако, должно быть аскетически блюдом послушание веры, святоотеческое православие. Возможно ли? не раскалывается ли этим наш дух? не обрекается ли на безысходную хилость, раздвоенность, гамлетизм? не есть ли это просто нерешительность, стояние на перепутье? У нас нет своего ответа на эти укоры, он и не может быть дан человеческими силами, но невозможное человеку возможно для Бога. Вера и надежда говорят нам о чуде, т. е. о новом откровении, о творческом акте Бога в человеке. И напряженные вперьям взоры в обставшую мглу. Все чернее ложатся тени, обуевая сирые, немощные души; глубже бороздят трещины иссыхающую землю; все явнее уходит Церковь с исторического горизонта в пески пустыни. Но тем исступленнее рвется из сердца стонающий вопль: ей, гряди! повели волнению, помоги утопающим! Не нам, не нам, но Имени Твоему дай славу! И ответно слышатся сердцу обеты неложные, и «восклоняются» главы склоненные. Пусть же и эти страницы, тусклая запись о великих предвестиях, подобно письму в засмоленной бутылке, брошены будут в свирепеющую пучину истории. Лично для автора эта книга представляет собой род духовной автобиографии или исповеди. Она является обобщающим постижением, как бы итогом всего мною пройденного, столь ломаного и сложного – слишком сложного! – духовного пути, я в ней благодарно его озираю. В жизни час вечеряющий на небосклоне духовном тихо восходит «звезда светлая и утренняя», и дальний доносится благовест из храма Света Незаходимого. Но зноем палящим томит еще день, круто подымается в гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди...

*В декабре 1916 года. Москва*

# Введение

## Природа религиозного сознания

### 1. Как возможна религия?

Современному философу, изощренному в «трансцендентальном методе», должен быть понятен смысл этого вопроса, который, как ни странно, доселе, однако, почти не ставился в трансцендентализме. Его постановка первоначально имеет в виду исключительно критический анализ религиозного сознания, вскрытие предпосылок, суждений, категорий – словом, всего того, что дано в этом сознании, в нем как бы подразумевается и не может быть из него удалено. Поэтому речь идет здесь о формальной или, так сказать, «трансцендентальной» природе религии, а не о том либо ином содержании религиозных представлений; далее, не о психологической стороне религии, но об условиях объективной значимости ее содержания, по отношению к которому психология представляет собой только среду, обстановку, фактическую наличность.

Проблема религии, поставленная «трансцендентально», быть может, всего удобнее вводит в философию религии, причем она представляет собой полную аналогию основным проблемам, исследованным в трех критиках: Канта. Вопрос, который ставится в «Критике чистого разума», таков: как возможна наука в качестве объективного, общезначимого знания, если, конечно, оно возможно? Само ее существование устанавливается при этом единственно силою факта, именно наличностью математического естествознания, на котором, как известно, «ориентировался» Кант. Фактической предпосылкой для наукоучения Канта явился, несомненно, Ньютон, и общий вопрос о возможности науки для Канта конкретно формулировался так: как возможен Ньютон, если и поскольку он возможен? Отвечая на этот чисто аналитический и критический вопрос, Кант установил, как ему это казалось (а многим кажется и до сих пор), основу общезначимых суждений для науки и в своем учении об опыте попытался выковать броню, предохраняющую от скептицизма, причем фактические условия познания были возведены им в ранг основоположных, категориальных синтезов.

Самый факт науки предшествует анализу и дает для него материал (критика приходит всегда *post factum*<sup>19</sup>), но она стремится удалить из этого факта то, что в нем есть фактического, генетического, психологического, и выделить из него то, что образует в нем познавательную схему, значимость, смысл; другими словами, критика рассматривает факт лишь как место категорий или частный случай категориального синтеза. Установление категорий и их исследование, расценка, систематизация и составляют дело критики, но она никоим образом не в силах породить из себя какого бы то ни было факта, возникая лишь по поводу факта. И, строго говоря, вне отношения к этому факту ее выводы теряют приложимость и общезначимость: схемы Канта годны, чтобы характеризовать не человека вообще со всей неисчерпаемой полнотой его духа, но только «научного Человека», т. е. всего одну сторону этого духа и его деятельности.

Еще более аналогичным представляется наш вопрос содержанию «Критики практического разума», которая стремится нащупать рациональный скелет этического переживания или установить логику этики. Фактическая обусловленность и второй критики Канта еще более очевидна, чем даже в первом случае, ибо речь идет здесь уже не о познании, логика которого кажется для всех более или менее принудительной, но о направлении воли, при-

---

<sup>19</sup> После свершившегося факта, задним числом (лат.).

рода которой состоит в свободе. Этика существует только для того, кто хочет быть этичным, но она совершенно не писана для *insanitas moralis*<sup>20</sup>, также как и для святости, т. е. для всех тех, кто находится по ту сторону добра и зла, выше или ниже этики. Следовательно, трансцендентальная характеристика этического суждения неразрывно связана с фактом этики, который может рассматриваться и по своей объективной значимости или смыслу, но может трактоваться и как простой психологизм, допускающий для себя лишь причинное или генетическое истолкование. Если этические суждения не имеют фактической принудительности науки или логической принудительности математики, то и все те гносеологические, метафизические и религиозные выводы, которые делает Кант на основании анализа этического переживания («практического разума»), лишены самостоятельной основы и держатся на этической интуиции. Свобода просачивается и подмывает твердый грунт логической необходимости, на котором стремился воздвигнуть плотину против скептицизма и интуитивизма Кант в своей «Критике практического разума».

Наибольшую близость наша проблема имеет к содержанию третьей критики Канта, именно к анализу эстетического суждения, облеченному в чрезмерно схоластическую и не соответствующую своему предмету форму. Как возможно опознание красоты и суждение о ней, «*Geschmacksurtheil*»<sup>21</sup>, конечно, насколько оно возможно, и насколько красота нам доступна? Каковы неустранимые свойства эстетического суждения? Очевидно, что если возможно, с известной логической правоммерностью, отрицать принудительность этики, как коренящейся в свободной воле, то уже совершенно естественно подвергать сомнению общезначимую эстетику и объективный характер красоты. Огромное количество людей остается как бы слепорожденными или непробужденными в области красоты, другие отрицают объективный смысл красоты, сводя ее к прихоти вкуса, к чистому субъективизму или «психологизму»; огромное количество людей способно скучать перед «Сикстинской»<sup>22</sup> и за Бетховеном и услаждаться дешевой олеографией и слащавым вальсом. Если это и не умаляет царственной природы красоты и не должно влиять на ее оценку для тех, кому она ведома, то этим, конечно, вносится элемент фактической обусловленности, интуитивности в трансцендентальный анализ чувства прекрасного. Страницы, посвященные Кантом анализу эстетического чувства, в этом смысле принадлежат симптоматически к числу наиболее у него интересных, ибо здесь с полной ясностью обнаруживается недостаточность его рационализма. Эстетическое чувство признается Кантом «совершенно неопределимым путем логических доказательств (*Beweisgründe*), как будто бы оно было только субъективным» (*Kritik der Urtheilskraft*, Reclam, 145)<sup>23</sup>, и в то же время оно притязает на объективность и общезначимость своих оценок, что и приводит Канта к постановке вопроса: «как возможны синтетические суждения а priori в области эстетики?» Художественный вкус поэтому становится у Канта «*Vermögen*»<sup>24</sup> и рассматривается как аналогичная разуму способность

<sup>20</sup> Морально неменяемые (лат.).

<sup>21</sup> Суждение вкуса (нем.) – термин И. Канта.

<sup>22</sup> Подобное отношение к любимому творению Достоевского продемонстрировал Л. Н. Толстой. Вспоминая свою встречу с ним в Гаспре в 1902 г., С. Н. Булгаков писал: «Я имел неосторожность выразить свои чувства к Сикстине, и одного этого упоминания было достаточно, чтобы вызвать приступ задыхающейся, богохульной злобы, граничащей с одержанием. Глаза его загорелись недобрым огнем, и он начал, задыхаясь, богохульствовать. «Да, привели меня туда, посадили на Forterbank (скамью для пыток), я тер ее, тер ж..., ничего не высидел. Ну что же: девка родила малого, девка родила малого, только всего, что же особенного?» И он искал еще новых кощунственных слов, тяжело было присутствовать при этих судорогах духа» (Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 109). Правда, когда в 20-х годах у Булгакова состоялась его «вторая встреча» с «Сикстинской Мадонной», он, по его словам, «увидел и почувствовал нечистоту, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность» (там же).

<sup>23</sup> «Суждение вкуса вовсе не определимо доводами, как если бы оно было чисто субъективным» (Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 296).

<sup>24</sup> Способность, возможность, сила (нем.).

a priori оценивать сообщаемость (Mittheilbarkeit) чувств, которые связаны с данным представлением (без посредства понятия) (160)<sup>25</sup>.

Нас здесь, однако, не интересует собственно эстетическая теория Канта и вообще принципы «Критики силы суждения»<sup>26</sup>. Мы отмечаем лишь то своеобразное употребление трансцендентально-аналитического метода, которое он получает здесь в руках своего творца, и особенно то расширенное его понимание, при котором ему ставится задача вскрыть условия не только научной и этической, но и эстетической значимости, причем анализ этих сторон сознания ведется не в субъективно-психологической, а в трансцендентальной плоскости. Трансцендентальное априори есть то, что присутствует во всяком отправлении данной деятельности сознания, без чего она вообще невозможна, именно не со стороны материи или содержания, но формы или категорий. С таким же правом, как относительно науки, этики и эстетики, может быть поставлена и трансцендентальная проблема религии. Раскрыть трансцендентальную природу религии, выявив категории религиозного сознания, установив здесь «синтетические суждения a priori» (как выразился бы Кант), и должен анализ религиозного сознания. К этому и сводится вопрос: как возможна религия? Для того чтобы правомерно поставить этот вопрос в трансцендентальном смысле, не нужно еще предрешать вопроса о характере религии и данном ее содержании; достаточно лишь того, чтобы можно было и относительно религии поставить то же самое если, какое подразумевается относительно науки, этики, эстетики: если. она есть. Для трансцендентального анализа религии довольно лишь условного предположения или допущения ее существования; наперед и a priori отвергнуть это скромное допущение вряд ли возможно даже в наш скептический век. Религия представляет собой настолько универсальный факт человеческой жизни, что просто его отрицать никому невозможно; если и скажут, что религия не может в настоящее время считаться свойственной в одинаковой мере всему человечеству, то ведь не надо забывать, что этот же аргумент еще в большей степени применим к эстетике, этике, даже науке.

Скепсис в отношении к постановке трансцендентальной проблемы религии, к возможности особой, еще четвертой, «критики» может, однако, с большей правдоподобностью основываться на другом соображении. Возможно оспаривать автономность, первообразность религиозного сознания, признавая за религией только гетерономное существование в качестве производного атрибута или же видя в ней лишь преходящую ступень развития сознания. Пример подобного отношения являет тот же Кант, который в число своих систематически распланированных критик, по мысли его, имеющих обследовать все основные направления и исчерпать все содержание сознания, не включил, однако, особой «критики силы религиозного суждения», между тем как известно, что трансцендентальная характеристика религии запрятана у него во все три его критики<sup>27</sup>. И это потому, что он не видел в религии самостоятельной области духа, и не считал религиозного сознания совершенно особой, самобытной стихией сознания вообще, но рассматривал религию исключительно в плоскости этики, считая ее как бы музыкой морали и, пожалуй, ее восполнением. Вне же

<sup>25</sup> «Вкус можно было бы даже определить как способность суждения о том, чему наше чувство придает всеобщую сообщаемость без посредства понятия» (Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 309).

<sup>26</sup> Современный перевод названия трактата И. Канта – «Критика способности суждения». Перевод С. Н. Булгакова, тем не менее, вполне правомерен. «У Канта в его третьей «Критике», – писал А. В. Гулыга, – в первую очередь речь идет о способности (или даже точнее о силе) оценки, приговора, который прямо или косвенно человек выносит окружающей действительности и самому себе» (Философия Канта и современность. М., 1974. С. 268–269).

<sup>27</sup> Нам могут возразить, что таковая четвертая критика у Канта в действительности имеется, это именно трактат «Die Religion innerhalb der blossen Vernunft» (написанный в 1793 году, т. е. уже после всех критик), в наибольшей степени дающий ему право на титул «философа протестантизма». Это сочинение в наших глазах является самым важным для понимания духа кантовской философии, ее интимного религиозного мотива, но оно задумано им не как особая «критика», что для Канта и характерно, но лишь как систематическое применение выводов трех критик к христианской догматике.

этики религия, по Канту, не имеет и не должна иметь особого бытия: независимая от морали религиозность, непосредственное почитание Бога, связанное с положительной религией, неизменно клеймится Кантом как «Abgötterei, Fetischmachen, Afterdienst»<sup>28</sup> и под. (см., напр., в *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, Reclam, 193 и passim), и лишь ограничение понимания религии рамками чистой морали предохраняет, по его мнению, теологию от превращения в «теософию или демонологию», а «религию – в теургию или идололатрию» (*Kritik der Urtheilskraft*, Reclam, 358)<sup>29</sup>. Религия вне морального ее трактования кажется ему идолопоклонством – Abgötterei<sup>30</sup>. Такое доктринальное предубеждение против самостоятельного трактования сущности религии и эта догматическая нетерпимость в отношении к религии, конечно, составляют личную особенность Канта и не имеют под собой твердой опоры даже в его собственном философствовании. В своем отношении к общей проблеме религии Кант был ослеплен и загипнотизирован собственной религиозной доктриной и потому не мог посвятить трансцендентальному исследованию этой проблемы того внимания, которого именно от нее требовала бы логика трансцендентализма и простая последовательность. Кант является, конечно, не единственным, кому доктринальная предубежденность закрывает глаза на самостоятельную проблему религии. Не говоря уже о многочисленных представителях слепого, фанатического атеизма, у которых практическое отношение к религии выражается в ненависти к ней (*écrasez Finfame*)<sup>31</sup>, здесь в первую очередь следует назвать представителей немецкого идеализма Фихте (периода *Atheismusstreit*)<sup>32</sup> и Гегеля, которые одинаково низводят религию с принадлежащего ей места и отдают в подчинение этике<sup>33</sup> либо философии. Особенно показателен в этом отношении Гегель, для коего религия обозначает лишь ступень, и не самую высшую, в самосознании духа, и потому она преодолевается в философии.

Для того чтобы поставить трансцендентальную проблему религии, нужно только не иметь никакой предубежденности, ни метафизической или спекулятивной, ни догматической, ни эмпирической: нужно смотреть на жизнь открытыми, простыми глазами и уделить всемирно-историческому факту религии то внимание, которое ему естественно принадлежит, даже хотя бы в силу ее распространенности.

И прежде всего, что такое религия? в чем выражается своеобразие религиозного переживания? в чем состоит качество религиозного вообще? При ответе на этот вопрос в тех многочисленных определениях религии, которые делаются в религиозно-философской литературе, в большинстве случаев делается попытка установить те или иные черты (или задачи) истинной религиозности, иначе говоря, высказывается нормативное суждение о том, чем должна или может быть религия в наиболее совершенной форме. Напро-

<sup>28</sup> Идолопоклонство, фетишизм, пережиток (нем.).

<sup>29</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 496–497

<sup>30</sup> «Идолопоклонство в практическом смысле – это все еще та религия, которая мыслит высшее существо со свойствами, по которым и нечто другое, а не моральность сама по себе может быть подходящим условием для того, чтобы сообразоваться с его волей во всем, что в состоянии делать человек» (там же С. 497).

<sup>31</sup> «Раздавите гадину!» (фр.) – слова Вольтера по поводу католической церкви.

<sup>32</sup> «Спор об атеизме» (нем.) – так называется литературный скандал, разразившийся в Иене в 1799 г. по поводу статьи И. Г. Фихте «Об основании нашей веры в божественное управление миром», опубликованной в 1798 г. в редактируемом Фихте «Философском журнале». В итоге Фихте вынужден был уйти в отставку с поста редактора журнала и переселиться в Берлин. «Спором об атеизме» завершается ранний, так называемый «иенский период» философского творчества Фихте.

<sup>33</sup> Мораль и религия образуют абсолютное единство: обе устремлены к сверхъестественному, первая – через образ действий, вторая – через образ мыслей... Религия без морали является суеверием, достойным сожаления, как ложная надежда, не способная увенчаться успехом. Мнимая мораль без религии, может быть, помогает вести добропорядочный образ жизни, поступать правильно, уклоняться от зла, но только из страха перед наказанием в чувственном мире, а совсем не из любви к добру, и существует из самой себя (нем.). В дальнейшем, однако, Фихте значительно изменил свою точку зрения. В «Наставлении к блаженной жизни» религиозная точка зрения противопоставляется им моральной как мистическая – дуалистической (см.: Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. С. 215–222).

тив, данная нами постановка вопроса преследует пока чисто формальные цели, так сказать, трансцендентального анализа религии. Мы хотим установить те черты, без которых невозможна религия, гаснет религиозное сознание, которые его, следовательно, конституируют. Мы стремимся обнаружить – *sit venia verbo*<sup>34</sup> – основные категории религиозного суждения. Направление, в котором следует искать такое определение, дано уже в самом слове, выражающем основное существо религии и содержащем поэтому суммарную мысль о ней: *religio* – *religare* – связь, связывать, соединять. В религии устанавливается и переживается связь, связь человека с тем, что выше человека. В основе религиозного отношения лежит поэтому основной и неустранимый дуализм: в религии, какова бы она ни была в своей конкретной форме, есть всегда два начала, два полюса. Религия (как это справедливо заметил Фейербах) всегда есть раздвоение человека с самим собой, отношение его к себе как к другому, второму, не-одному, не-единственному, но связанному, соединенному, соотносящемуся<sup>35</sup>. В религии человек ощущает, что его видят и знают, прежде чем он сам себя узнал, но вместе с тем он сознает себя удаленным, отторгнутым от этого благого источника жизни, с которым стремится восстановить связь, установить религию. Итак, в самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. Если эту религиозную формулу перевести на язык философский, она получит такое выражение: религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного. Не следует бояться логической противоположности этих признаков, ибо то, что ими выражается, в своем живом процессе гибче и пластичнее, нежели угловатые, неподвижные логические определения. Впрочем, на пути точного трансцендентального анализа здесь и нет выбора – в религии неизбежно приходится иметь дело с этой сопряженностью противоположных логических полюсов, их взаимоотталкиванием и постоянным притяжением: в категориях религии трансцендентно-имманентное есть основное формальное понятие, в котором осознается связь с божеством. Таково общечеловеческое понимание религии, *communis opinio gentium*<sup>36</sup>, таково же и ее «трансцендентальное» определение, которое нам надлежит далее анализировать.

Для того чтобы утверждать своеобразную свою природу (а не быть только музыкой этики, или же незрелым, несовершенным философствованием), религия должна обладать своим особым органом. Религиозное переживание должно качественно отличаться от смежных и соприкасающихся с ним областей жизни духа. Религия должна иметь как бы свою особую логику, устанавливать свою собственную достоверность (как имеет ее хотя бы чувство прекрасного, орган эстетического восприятия), она должна иметь око умного видения, проникающего к действительности высшей, куда не достигает ни умственное, ни физическое око. Религиозное переживание удостоверяет человека в реальности иного, божественного мира не тем, что доказывает его существование или разными доводами убеждает в необходимости последнего, но тем, что приводит его в живую, непосредственную связь с религиозной действительностью, ему ее показывает. На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, кто реально на своей жизненной дороге встретился с божеством, кого настигло оно, на кого излилось превозмогающей своей силой<sup>37</sup>. Религиозный опыт в своей непосред-

<sup>34</sup> С позволения сказать (лат.).

<sup>35</sup> Эту мысль Л. Фейербах неоднократно высказывает в «Сущности христианства» и в «Лекциях о сущности религии». Например, в третьей «Лекции о сущности религии» он пишет: «Существо, которое человек противопоставляет себе в религии и теологии как совершенно иное, от него отличное, есть его собственное существо» (Фейербах Л. Избранные философские произведения / М., 1955 Т. 2. С. 517).

<sup>36</sup> Общечеловеческое мнение (лат.).

<sup>37</sup> «Дважды рожденные» у Джемса. Точнее было бы сказать «у Френсиса Ньюмена», у которого У. Джемс заимствовал термин «дважды рожденные» (см.: Джемс У. Многообразии религиозного опыта. М., 1910. С. 71). «Тип «один раз рож-

ственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью. Чтобы постигнуть религию, познать *specificum* религиозного в его своеобразии, нужно изучать жизнь тех, кто является гением в религии (как и для эстетики, законы красоты устанавливаются ведь не курсами профессоров эстетики, но творческими созданиями художественного гения). Жизнь святых, подвижников, пророков, основателей религий и живые памятники религии: письменность, культ, обычай, словом, то, что можно назвать феноменологией религии, – вот что, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование.

Зовы и встречи<sup>38</sup>. «Мне шел 24#й год, но уже почти десять лет в душе моей подорвана была вера, и, после бурных кризисов и сомнений, в ней воцарилась религиозная пустота. Душа стала забывать религиозную тревогу, погасла самая возможность сомнений, и от светлого детства оставались лишь поэтические грезы, нежная дымка воспоминаний, всегда готовая растаять. О, как страшен этот сон души, ведь от него можно не пробудиться за целую жизнь! Одновременно с умственным ростом и научным развитием душа неудержимо и незаметно погружалась в липкую тину самодовольства, самоуважения, пошлости. В ней воцарялись какие-то серые сумерки, по мере того как все более потухал свет детства. И тогда неожиданно пришло то... Зазвучали в душе таинственные зовы, и ринулась она к ним навстречу...

Вечерело. Ехали южною степью, овеянные благоуханием медовых трав и сена, озолоченные багрянцем благостного заката. Вдали синели уже ближние кавказские горы. Впервые видел я их. И вперя жадные взоры в открывавшиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа давно привыкла с тупою, молчаливою болью в природе видеть лишь мертвую пустыню под покрывалом красоты, как под обманчивой маской; помимо собственного сознания, она не мирилась с природой без Бога. И вдруг в тот час заволновалась, зародовалась, задрожала душа: а если есть... если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец, Его риза, Его любовь... Сердце колотилось под звуки стучавшего поезда, и мы неслись к этому догоравшему золоту и к этим сизым горам. И я снова старался поймать мелькнувшую мысль, задержать сверкнувшую радость... А если... если мои детские, святые чувства, когда я жил с Ним, ходил пред лицом Его, любил и трепетал от своего бессилия к Нему приблизиться, если мои отроческие горения и слезы, сладость молитвы, чистота моя детская, мною осмеянная, оплеванная, загаженная, если все это правда, а то, мертвящее и пустое, слепота и ложь? Но разве это возможно? разве не знаю я еще с семинарии, что Бога нет, разве вообще об этом может быть разговор? могу ли я в этих мыслях признаться даже себе самому, не стыдясь своего малодушия, не испытывая панического страха пред «научностью» и ее синедрином?<sup>39</sup> О, я был, как в тисках, в плену у «научности», этого вороньего пугала, поставленного для интеллигентской черни, полуобразованной толпы, для дураков! Как ненавижу я тебя, исчадие полуобразования, духовная чума наших дней, заражающая юношей и детей! И сам я был тогда зараженный, и вокруг

---

денного» сознания... развивается прямолинейно и естественно – без всяких душевных кризисов, без болезненного отчаяния...» (там же. С. 73). «Дважды рожденный» (напр., ап. Павел) обращается к Богу под влиянием сильного душевного потрясения, в одно мгновение ока совершается полный разрыв между старой жизнью и новой» (там же. С. 205).

<sup>38</sup> Из истории одного обращения. «История одного обращения» носит автобиографический характер. Подробнее см.: Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 36–37. Свой переход «от марксизма к идеализму» С. Н. Булгаков объясняет двумя причинами: любовью к Иисусу Христу, привитой ему с детства, и духовным влиянием Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева. К числу этих причин следует, разумеется, отнести и его «чудесную» встречу с «Сикстинской Мадонной», о которой он рассказывает в «Истории одного обращения».

<sup>39</sup> Верховный суд иудеев, приговоривший Иисуса Христа к распятию. Здесь употребляется в ироническом смысле как собрание ученых, обладающих истиной.

себя распространял ту же заразу... Закат догорел. Стемнело. И то погасло в душе моей вместе с последним его лучом, так и не родившись, – от мертвости, от лени, от запуганности. Бог тихо постучал в мое сердце, и оно расслышало этот стук, дрогнуло, но не раскрылось... И Бог отошел. Я скоро забыл о прихотливом настроении степного вечера. И после этого стал опять мелок, гадок и пошл, как редко бывал в жизни.

Но вскоре опять то заговорило, но уже громко, победно, властно. И снова вы, о горы Кавказа! Я зрел ваши льды, сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарей, в небо вонзались эти пики, и душа моя истаевала от восторга. И то, что на миг лишь блеснуло, чтобы тотчас же погаснуть в тот степной вечер, теперь звучало и пело, сплетаясь в торжественном, дивном хорале. Передо мной горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное днесь. Ныне отпускаеши<sup>40</sup>, звучало в душе и в природе. И нежданное чувство ширилось и крепло в душе: победы над смертью! Хотелось в эту минуту умереть, душа просила смерти в сладостной истоме, чтобы радостно, восторженно изойти в то, что высылось, искрилось и сияло красой первоиздания. Но не было слов, не было Имени, не было «Христос воскрес», воспетого миру и горным высям. Царило безмерное и властное Оно, и это «Оно» фактом бытия своего, откровением своим, испепеляло в этот миг все преграды, все карточные домики моей «научности». И не умер в душе этот миг свидания, этот ее апокалипсис, брачный пир, первая встреча с Софией<sup>41</sup>. Я не знал и не понимал тогда, что сулила мне эта встреча. Жизнь дала новый поворот, апокалипсис стал превращаться во впечатления туриста, и тонкой пленкой затягивалось пережитое. Но то, о чем говорили мне в торжественном сиянии горы, вскоре снова узнал я в робком и тихом девичьем взоре, у иных берегов, под иными горами. Тот же свет светился в доверчивых, испуганных и кротких, полудетских глазах, полных святыни страдания. Откровение любви говорило об ином мире, мною утраченном<sup>42</sup>.

\* \* \*

Пришла новая волна упоения миром. Вместе с «личным счастьем» первая встреча с «Западом» и первые пред ним восторги: «культурность», комфорт, социал-демократия... И вдруг нежданная, чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь в Дрездене, Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от Твоего зова.

Проездом спешим осенним туманным утром, по долгу туристов, посетить Zwinger<sup>43</sup> с знаменитой его галереей. Моя осведомленность в искусстве была совершенно ничтожна, и вряд ли я хорошо знал, что меня ждет в галерее. И там мне глянули в душу очи Царицы Небесной, грядущей на облаках с Предвечным Младенцем. В них была безмерная сила

---

<sup>40</sup> «Ныне отпускаешь раба Твоего» – слова Симеона (Лк. 2:29), которому было предсказано Св. Духом, что он не умрет, пока не увидит Иисуса Христа.

<sup>41</sup> Для понимания «первой встречи с Софией» С. Н. Булгакова важное значение имеет поэма В. С. Соловьева «Три свидания», в которой он поэтически описывает свои, аналогичные булгаковской, три «встречи» с Софией (см.: Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 118–124).

<sup>42</sup> Имеется в виду Елена Ивановна Токмакова, ставшая 14 января 1898 г. женой С. Н. Булгакова. «Настоящим письмом, – писал Булгаков своему другу М. О. Гершензону 9 января 1898 г., – имею известить Вас, что свадьба моя окончательно назначена на вечер 14#го января. Утром пятнадцатого мы едем, заедем в Ливны и 21#го в Москве (22#го у меня лекция). О своей жизни здесь не распишешься: такие моменты или дни не выражаются словами» (ОР РГБ. Ф. 746. К. 29. Ед. хр. 22. Л. 23). Свадьба состоялась в Кореизе (в Крыму), где в последующие годы С. Н. Булгаков проводил летние месяцы в имении своего тестя, крымского винодела И. Ф. Токмакова. Из Крыма же в канун Нового, 1923 г. Булгаков вместе с семьей был выселен за пределы России по решению советского правительства.

<sup>43</sup> Цвингер – название барочного архитектурного ансамбля, в котором размещается Дрезденская галерея.

чистоты и прозорливой жертвенности, – знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещая жертвенность виделась в недетски мудрых очах Младенца. Они знают, что ждет Их, на что Они обречены, и вольно грядут Себя отдать, совершить волю Пославшего: Она «принять орудие в сердце»<sup>44</sup>, Он Голгофу... Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была встреча, новое знание, чудо... Я (тогда марксист!) невольно называл это созерцание молитвой и всякое утро, стремясь попасть в Zwinger, пока никого еще там не было, бежал туда, пред лицо Мадонны, «молиться» и плакать, и немного найдется в жизни мгновений, которые были бы блаженнее этих слез...

Я возвратился на родину из-за границы потерявшим почву и уже с надломленной верой в свои идеалы. Земля ползла подо мной неудержимо. Я упорно работал головой, ставя «проблему» за «проблемой», но внутренне мне становилось уже нечем верить, нечем жить, нечем любить. Мною владела мрачная герценовская резиньяция... Но чем больше изменяли мне все новые боги, тем явственнее подымались в душе как будто забытые чувства: словно небесные звуки только и ждали, когда даст трещину духовная темница, мною самим себе созданная, чтобы ворваться к задыхающемуся узнику с вестью об освобождении. Во всех моих теоретических исканиях и сомнениях теперь все явственнее звучал мне один мотив, одна затаенная надежда – вопрос: а если? И то, что загорелось в душе впервые со дней Кавказа, все становилось властнее и ярче, а главное – определеннее: мне нужна была не «философская» идея Божества, а живая вера в Бога, во Христа и Церковь. Если правда, что есть Бог, то, значит, правда все то, что было мне дано в детстве, но что я оставил. Таков был полусознательный религиозный силлогизм, который делала душа: ничего или... все, все до последней свечечки, до последнего образка... И безостановочно шла работа души, незримая миру и неясная мне самому. Памятно, как бывало на зимней московской улице, на людной площади, – вдруг загорался в душе чудесный пламень веры, сердце билось, глаза застилала слеза радости. В душе зрела «воля к вере», решимость совершить наконец безумный для мудрости мира прыжок на другой берег, «от марксизма» и всяких следовавших за ним измов к... православию<sup>45</sup>. О, да, это конечно, скачок к счастью и радости, между обоими берегами лежит пропасть, надо прыгать. Если придется потом для себя и для других «теоретически» оправдывать и осмысливать этот прыжок, потребуются много лет упорного труда в разных областях мысли и знания, и всего этого будет мало, недостаточно. А для того чтобы жизненно уверовать, опытно воспринять то, что входит в православие, вернуться к его «практике», нужно было совершить еще долгий, долгий путь, преодолеть в себе многое, что налипло к душе за годы блужданий. Все это я отлично сознавал, не теряя трезвости ни на минуту. И тем не менее в сущности вопрос был уже решен: с того берега смотрел я на предстоящий мне путь, и радостно было сознавать это. Как это совершилось и когда, – кто скажет? Кто скажет, как и когда зарождается в душе любовь и дарит ей свои прозрения? Но с некоторого времени я со всею достоверностью узнал, что это уже совершилось. И от того времени протянулась золотая цепь в душе. Однако шли годы, а я все еще томился за оградой и не находил в себе сил сделать решительный шаг – приступить к таинству покаяния и причащения, которого все больше жаждала душа. Помню, как однажды, в Чистый Четверг, зайдя в храм, увидел я (тогда

---

<sup>44</sup> Неточная цитата из Евангелия от Луки: «И благословил их Симеон и сказал Марии, матери Его: се, лежит сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, – и Тебе самой оружие пройдет душу, – да откроются помышления многих сердец» (2:24).

<sup>45</sup> Об идейной эволюции С. Н. Булгакова «от марксизма к... православию» см.: Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб., 1903; Его же. From marxism to sophiology // Revue of Religion. 1937. Vol. 1. № 4. P. 361–368.

«депутат»<sup>46</sup>) причащающихся под волнующие звуки: «Вечери Твоя тайная»... Я в слезах бросился вон из храма и, плача, шел по московской улице, изнемогая от своего бессилия и недостойности. И так продолжалось до тех пор, пока меня не восторгла крепкая рука...

Осень. Уединенная, затерянная в лесу пустынь. Солнечный день и родная северная природа. Смущение и бессилие по-прежнему владеют душой. И сюда приехал, воспользовавшись случаем, в тайной надежде встретиться с Богом. Но здесь решимость моя окончательно меня оставила... Стоял вечерню бесчувственный и холодный, а после нее, когда начались молитвы «для готовящихся к исповеди», я почти выбежал из церкви, «изшед вон, плакася горько». В тоске шел, ничего не видя вокруг себя, по направлению к гостинице и опомнился... в келье у старца. Меня туда привело: я пошел совсем в другом направлении вследствие своей всегдашней рассеянности, теперь еще усиленной благодаря подавленности, но в действительности – я знал это тогда достоверно – со мной случилось чудо... Отец, увидав приближающегося блудного сына, еще раз сам поспешил ему навстречу. От старца услышал я, что все грехи человеческие как капля пред океаном милосердия Божия. Я вышел от него прощенный и примиренный, в трепете и слезах, чувствуя себя внесенным словно на крыльях внутрь церковной ограды. В дверях встретился с удивленным и обрадованным спутником, который только что видел меня, в растерянности оставившего храм. Он сделался невольным свидетелем совершившегося со мной. «Господь прошел», – умиленно говорил он потом...

И вот вечер, и опять солнечный закат, но уже не южный, а северный. В прозрачном воздухе резко вырисовываются церковные главы и длинными рядами белеют осенние монастырские цветы. В синеющую даль уходят гряды леса. Вдруг среди этой тишины, откуда-то сверху, словно с неба, прокатился удар церковного колокола, затем все смолкло, и лишь несколько спустя он зазвучал ровно и непрерывно. Звонили ко всенощной. Словно впервые, как новорожденный, слушал я благовест, трепетно чувствуя, что и меня зовет он в церковь верующих. И в этот вечер благодатного дня, а еще более на следующий, за литургией, на все глядел я новыми глазами, ибо знал, что и я призван, и я во всем этом реально соучаствую: и для меня, и за меня висел на древе Господь и проливал пречистую Кровь Свою, и для меня здесь руками иерея уготавливается святейшая трапеза, и меня касается это чтение Евангелия, в котором рассказывается о вечери в доме Симона прокаженного и о прощении много возлюбившей жены-блудницы, и мне дано было вкусить святейшего Тела и Крови Господа моего»<sup>47</sup>

\* \* \*

Итак, в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством, и в этом заключается единственный источник ее автономии. Как бы ни кичилась мудрость века сего; бессильная понять религию за отсутствием нужного опыта, за религиозной своей бездарностью и омертвлением, те, которые однажды узрели Бога в сердце своем, обладают совершенно достоверным знанием о религии, знают ее сущность. Связь же между религией и другими

---

<sup>46</sup> С. Н. Булгаков был избран депутатом II Государственной Думы от Орловской губернии как беспартийный «христианский социалист». Он девять раз поднимался на ораторскую трибуну: 24 февраля, 5 марта, 7 марта, 12 марта, 15 марта, 27 марта, 7 мая, 15 мая и 17 мая 1907 г. (см.: Государственная Дума. Второй созыв. Стенографический отчет. СПб., 1909. Т. 1. Стб. 27–28, 84–85, 210–212, 397–401, 546–548, 1245–1249; Т. 2. Стб. 281–284, 577–580, 749–759). II Думе посвящены две статьи С. Н. Булгакова: «Церковный вопрос в Гос. Думе», «Из думских впечатлений. Прения о военно-полевых судах» // Век. 1910. № 10, 12. Об участии С. Н. Булгакова в работе II Государственной Думы и о его встрече (вместе со Струве, Челноковым и Маклаковым) с П. А. Столыпиным накануне ее закрытия см.: Маклаков В. А. Вторая Государственная Дума. Воспоминания современника. London, 1991. С. 246–247.

<sup>47</sup> См.: Мф. 26: 6-13.

сторонами жизни духа, которая несомненно существует, имеет не первообразный, но производный, не онтологический, но психологический характер.

Религия зарождается в переживании Бога (под каким бы обликом ни совершилось это богооткровение). Но, чувствуя Бога, человек тем самым ощущает себя в «мире», другими словами, для него открывается основная религиозная антитеза, неизменно сопровождающая религиозную жизнь, – противоположность Бога и мира. Как будто от луча света, упавшего с высоты и свыше озарившего собою мир, загорается в душе сознание мира божественного, а вместе и устанавливается грань между горним и дольным, их разделяющая, но вместе и соединяющая. И в этом свете по-иному является этот мир, получается совершенно другой вкус, новое ощущение бытия – чувство мира как удаленного от Бога, но вместе с тем от Него зависящего. В душе человеческой появляется сознание неабсолютности и внебожественности, а следовательно, относительности и греховности своего бытия, но одновременно зарождается и стремление освободиться от «мира», преодолеть его в Боге; другими словами, вместе с религиозным самосознанием в человеке рождается и чувство зла, вины, греха, отторженности от Бога, а равно и потребность спасения и искупления. Подняться из плена мира к Богу, из поработченности в царство свободы – такую жажду пробуждает в душе всякая религия, и тем глубже, чем выше и совершеннее она сама. Поэтому религиозное мироощущение неизменно сопровождается известным разочарованием в этом мире, пессимизмом в отношении к данному его состоянию, тем, что иногда зовется «мировой скорбью», но в то же время пессимизм этот есть только тень, которую бросает свет радостной веры, сулящей победу над миром, подающей надежду на освобождение и спасение. Мир утрачивает свою безусловность и свою единственность: над миром и в мире есть Бог, такова радостная весть всякой религии. Потому вообще религия – конечно, живая религия – есть радость всех радостей, хотя она и связывается с относительным пессимизмом, пробуждением от сна самодовольства и миродовольства.

Впрочем, если осознанная потребность искупления и спасения, как и мировая скорбь, психологически располагает к религии, однако сама по себе она еще не является ею, как поставленный вопрос, хотя уже предполагает возможность разрешения, все же сам не становится еще ответом. Для религиозного самоощущения решающим остается одно: прикосновение Божества, вера, «яко есть»<sup>48</sup>.

Основное переживание религии, встреча с Богом, обладает (по крайней мере на вершинных своих точках) такой победной силой, такой пламенной убедительностью, которая далеко позади оставляет всякую иную очевидность. Его можно позабыть или утратить, но не опровергнуть. Вся история человечества, что касается религиозного его самосознания, превращается в какую-то совершенно неразрешимую загадку или просто нелепость, если не признать, что она опирается на живой религиозный опыт, т. е. если не принять, что все народы как-то видели и знали свои божества, знали о них не из одного «катехизиса». У пророков Израиля мы постоянно встречаем такие слова: и сказал мне Бог. Приходилось ли нам когда-нибудь задумываться над этими словами? Пытались ли мы понять их, хотя отдаленно переводя эти слова на свой религиозный опыт? «И сказал мне Бог!» Что это: неужели же только галлюцинация, самообман, шарлатанство, литературный прием, или?.. А если правда... если правда, что написано в этих книгах: Бог говорил, а человек слушал,

---

<sup>48</sup> На значение пессимизма и потребности искупления указывают с особой настойчивостью философы пессимизма Гартман и Древе. В глазах последнего «alle Religion ihrem Wesen nach ist Erlösungsreligion», и для религиозно-философского исследования ставится поэтому задача показать, «wie das religiöse Verhältniss gedacht werden muss, um dem Erlösungswillen ohne Widerspruch mit sich selbst die erstrebte Befriedigung zu verschaffen» (Drewe A. Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes. 1906. S. 62). Всякая религия есть по сути религия спасения... как следует мыслить религиозное отношение, чтобы через спасение добиться желаемого удовлетворения без противоречия с самим собой (нем.). Чрезмерная подчеркнутость этого мотива в их построениях всецело связана с их общей и религиозной метафизикой.

слышал... Бога, конечно, не физическим органом слуха, но слышал сердцем, всем существом своим, и слово Божие звучало громче, чем все громы мира, убедительнее и достовернее, чем все его разумение..

Из интимного письма<sup>49</sup>. «Я не хочу прощать небу его страданий, его распятия. Как я могу простить то, чего я не умею понять! Я и не должен прощать, ибо Бог осудил ведь своих «адвокатов» около Иова, которые все объяснили и обо всем рассудили<sup>50</sup>. Мне казалось, – кажется и теперь, через много лет спустя, – что Бог и не хотел от меня легкого примирения, ибо я должен был принять орудие в сердце. Нелегка ты, жертва Авраама», не из благополучной, но из растерзанной души исторгался пред лицом невинной жертвы вопль мой: прав Ты, Господи, и правы суды Твои! А я это говорил всем сердцем своим! О, я не бунтовал и не роптал, ибо жалок и малодушен был бы бунт, но я не хотел мириться, ибо постыдно было бы и примирение. Отец молча ответил мне: у изголовья его тела стало Распятие Единородного Сына. И я услышал этот ответ и склонился пред ним, но неповинные страдания и чей-то сарказм густым, непроницаемым облаком легли между Распятием и его телом, и – я твердо знаю это – здесь, в этом облаке, тайна и моей собственной жизни. Знал я и тогда, что очень легко, соблазнительно легко постараться забыть об этом облаке, обойти его как-нибудь, – ведь неприятно же носить в душе нечто совсем непонятное, да и пристойнее жить в мире с важными особами... Иначе же – только подвигом, крестом целой жизни могу я рассеять это облако, – оно может рассеяться, это я тоже знал достоверно, оно есть тень моего собственного греха, ибо ведь я сам распял его своими грехами. И об этом говорил он мне в ту голгофскую ночь: «Неси меня, папа, кверху, – пойдем с тобою кверху!» О, пойдем, пойдем, дитя мое, мой вождь, учитель, ангел-хранитель мой!

Но здесь начинается невыразимое словом....

Святой мой, у святых твоих, у чистого твоего тела, белый мой, светлый мальчик, узнал я, как говорит Бог, понял, что значит: Бог сказал! В новом, никогда доселе неведомом ясновидении сердца – вместе с крестной мукой сходила в него небесная радость, и с тьмою богооставленности в душе воцарялся Бог. Сердце мое отверзлось на боль и муку людей, – пред ним раскрывались доселе чуждые и потому закрытые сердца с их болью и горем. Единственный раз в жизни понимал я, что значит любить не человеческой, себялюбивой и корыстной любовью, но божескою, какою Христос нас любит. Как будто завеса, отделявшая меня от других, спала, и мне открылся в сердцах их весь мрак, горечь, обида, озлобление, страдание. И в несказанном восторге, иступлении, самозабвении говорил я тогда, – ты помнишь это, мой белый! – говорил я: мне Бог сказал, я так же просто, и тебя слыша, прибавлял, что и ты мне сказал. И Бог говорил мне тогда, и ты говорил! О, теперь я живу опять во мраке и холоде и лишь по памяти могу говорить об этом, но я уразумел, что это значит: Бог сказал. Тогда раз навсегда я узнал, что Бог действительно говорит, а человек слышит и – не испепеляется. Я знаю теперь, как Бог говорит пророкам. О, ангел мой светлый! Это может показаться безумием и самоослеплением, хулой и кощунством, но ведь ты же знаешь, что это не так, тебе я не могу сказать неправды. Я знал тогда с последней достоверностью, что Бог говорил мне, и так говорил Он и пророкам. О, иное и иначе говорил пророкам, и они были иные, – неизмеримую бездну между мною и ими знал и ощущал я

---

<sup>49</sup> Отрывок «Из интимного письма» также носит автобиографический характер: 27 августа 1909 г. умер от нефрита сын С. Н. Булгакова. «Как изобразить Вам пережитое? – писал он 27 сентября 1909 г. Г. А. Рачинскому. – Скажу одно: я еще никогда не переживал такой муки в своей в общем благополучной, хотя и не свободной от утрат жизни. Мальчик этот наш (Ивашек, 3 л. 7 мес.) был особенный, необыкновенный, с небесным светом в очах и улыбке. Всегда вспоминаю, что родился он в Христову ночь, когда к заутрене звонили колокола. Вестник неба и ушел на небо» (РГАЛИ. Ф. 427. Оп. 1. Ед. хр. 2689. Л. 2).

<sup>50</sup> Иов. 42:7.

тогда, не меньше знаю и теперь. Но Бог – один, и Его безмерное к нам снисхождение одинаково, и пусть между моей темной, греховной душой и святою душою пророка лежит великая бездна, но ведь еще неизмеримее та бездна, которая лежит между Богом и всякою тварью, – и, как тварь, ведь и я, и пророки – одно, и Он говорит твари... Забыть это и усомниться после этого значит для меня умереть духовно. Можно потерять свое сокровище, испугаться пред его защитой, но и недостойно брошенное и утраченное, оно есть все-таки сокровище...

«Вем человека о Христе, который вознесен был на третье небо»<sup>51</sup>... Читали ли эти слова? задумывались ли, что они означают? Если это не бред или самообман, если правда то, что здесь написано, и было, как написано, то что же это значит для выдавшего? каким взором должен был он смотреть на мир после виденного, когда небо открылось!..

О, мой светлый, мой белый мальчик! Когда несли мы тебя на крутую гору, и затем по знойной и пыльной дороге, вдруг свернули в тенистый парк, словно вошли в райский сад; за неожиданным поворотом сразу глянула на нас своими цветными стеклами ждавшая тебя, как ты прекрасная, церковь. Я не знал ее раньше, и, как чудесное видение, предстала она, утонувшая в саду под сенью старого замка. Мать твоя упала с криком: «Небо раскрылось!» Она думала, что умирает и видит небо... И небо было раскрыто, в нем совершался наш апокалипсис. Я чувствовал, видел почти восхождение твое. Обступили тебя олеандры, розовые и белые, как райские цветы, только того и ждавшие, чтобы склониться над тобой, стать на страже у твоего гроба... Так вот что! Все становилось понятно, вся мука и зной растворились, исчезли в небесной голубизне этой церкви. Мы думали, что только там, внизу, в зное происходят события, и не знали, что есть эта высь, а оказывается – здесь ждали... И глубоко внизу, вдали остались зной, муки, стенания, смерть, – на самом же деле не это было, потому что есть то, и теперь раскрыто...

Шла литургия. Не знаю, где она совершалась, на земле или небе<sup>52</sup>... «Ангельскими невидимо дориносимачинми», привычные, уже примелькавшиеся святые слова... но кто это в алтаре направо... разве не сослужитель небесный? А эти страшные демонские лики, с такой неведомой мне, превосходящей мое воображение злобою на меня смотрящие и... тоже из алтаря... Но не боюсь я вас, ибо к небу он восходит, мой белый мальчик, и вы бессильны пред его защитой, пред его светом...

Слушаю «апостол» о воскресении и всеобщем внезапном изменении<sup>53</sup>... и впервые понимаю, что это так и будет и как это будет.

Нужно ли верить, что литургия совершается в сослужении ангелов, когда я это... видел. Не так же ли видел ангела священник Захария около кадильного алтаря, или сослужащий с преподобным Сергием видел ангела, литургисающего с ним (как повествует его житие)?<sup>54</sup> Но и здесь не дерзновенно ли, возможно ли делать такие сопоставления? Должно! Ибо не себя ведь, не темноту свою греховную сравниваем мы, но виденное по Божественному усмотрению...

Так вот к чему звал меня этот звон с высоты, который так настойчиво слышался мне то лето. Ты пришел к нам в Рождественскую ночь, под звон колоколов, славивших родившегося Христа<sup>55</sup>. Духовное твое рождение совершилось в день празднования собора Крестителя, «величайшего между рожденными женою», Господня Предтечи, к его лику принадлежишь

---

<sup>51</sup> 2 Кор. 12:2.

<sup>52</sup> Ср. с рассказом «девяти мужей», посланных князем Владимиром в Византию накануне крещения Руси: «И пришли мы в землю Греческую, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой...» (Изборник. М., 1969. С. 69).

<sup>53</sup> Мф. 24:23–32.

<sup>54</sup> См.: Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 67–68. Глава «О видении ангела, служаща с блаженным Сергием».

<sup>55</sup> Сын Булгакова Ивашек родился 25 декабря (ст. ст.) 1905 г.

ты, вестник небес. И мнится и верится, станешь ты у смертного изголовья с печалью молчаливого укора, иль с радостью вечного свиданья, светозарным ангелом смерти.

\* \* \*

Если бы люди веры стали рассказывать о себе, что они видели и узнавали с последней достоверностью, то образовалась бы гора, под которой был бы погребен и скрыт от глаз холм скептического рационализма. Скептицизм не может быть до конца убежден, ибо сомнение есть его стихия, он может быть только уничтожен, уничтожить же его властен Бог Своим явлением, и не нам определять пути Его или объяснять, почему и когда Он открывается. Но знаем достоверно, что может Он это сделать и делает...

Кто не допускает особого религиозного удостоверения и отрицает особый орган религиозного ведения, тот должен в изумлении остановиться пред всемирно-историческим фактом религии как каким-то повальным, массовым гипнозом и помешательством<sup>56</sup>. Кто не хочет принять здесь единственно простой и естественной (но почему-либо для него метафизически недопустимой) гипотезы религиозного реализма, тот должен противопоставить ей теорию массовых галлюцинаций и иллюзий или же... «выдумки жрецов»! *Ecrasez l'infame* – эта цель, кажется, оправдывает все средства, однако кроме глупых, это же средство – глупое.

Итак, в религиозном переживании дано – и в этом есть самое его существо – непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, притом не вообще, *in abstracto*, но именно для данного человека; человек в себе и чрез себя обретает новый мир, пред которым трепещет от страха, радости, любви, стыда, покаяния. Религия не есть только музыка души, она звучит для меня, но и вне меня, надо мною, она не субъективна, но объективна, вернее, субъективно-объективна. Ей присуща наибольшая серьезность реализма. В этом ее реализме состоит главное отличие религии от беспредметной, субъективной, эстетизирующей религиозности, которою не прочь развлечься, как пикантным соусом настроений, современная эстетизирующая переутонченность. Моя религия не есть мое создание, иначе она вовсе не есть религия; она убеждает силою непосредственной своей достоверности, притом иною, высшею убедительностью, чем факты внешней действительности, напр., ощущение этого стола, этой стены, этого шума. Поэтому нельзя устранить из религии реальности Бога, как из искусства нельзя устранить объективной красоты (которая столь же отличается от красоты, как религия от религиозности). Бог есть – вне меня, но и для меня, – превыше моей субъективности, однако сообщаясь ей. Это положение есть не только аналитическое суждение, выведенное на основании рассмотрения понятия религии, но вместе с тем и религиозное синтетическое суждение *a priori*<sup>57</sup>. **ЕСИ**<sup>58</sup> – это в религии стоит прежде всякого анализа, а вместе

---

<sup>56</sup> Интересно наблюдать, в какие безысходные трудности попадают те из историков «культуры», которые лишены внутреннего понимания религии, но и не имеют достаточно прямолинейности, чтобы совершенно отмести, как хлам и пред-рассудки или «надстройку» на каком-нибудь «базисе», религиозные верование и культ.

<sup>57</sup> Синтетические суждения *a priori* – в системе Канта такие суждения, которые увеличивают данное познание и при этом проистекают не из опыта, а из свойств человеческого мышления.

<sup>58</sup> ЕСИ – буквальный перевод на церковнославянский греческой надписи на дельфийском храме: *Ei* (букв.: «ты есть»). Специальную статью на эту тему («Ты еси») написал В. И. Иванов (см.: Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 263–268). Такое же название носит вторая часть «мелопеи» В. И. Иванова «Человек» (там же. С. 206–221). В своей статье В. И. Иванов писал: «То, что есть религия, воистину родилось из «Ты», которое человек сказал в себе тому, кого ощутил внутри себя сердцем...» (там же. С. 265). Впоследствии он еще раз высказал эту же мысль: «В том, что обычно зовут диалектикой исторического процесса, я вижу подобный спору Иова диалог между Человеком и Тем, Кто вместе с образом Своим и подобием даровал ему и Свое отчее Имя АЗ ЕСМЬ, дабы земной носитель этого Имени, блудный сын, мог в годину возврата сказать Отцу: Воистину ТЫ ЕСИ, и только потому емь аз» (там же. С. 743).

и как предмет для анализа. Пред лицом этого **ЕСИ**, этого синтетического религиозного суждения а priori, конечно, безмолвствуют так наз. «доказательства бытия Божия». Они могут иметь известное значение (в чем бы оно ни состояло) в философии, в спекулятивном богословии, вообще вне собственной области религии, в этой же последней царит радостное непосредственное **ЕСИ**. Доказательства бытия Божия вообще уже самым появлением своим свидетельствуют о наступлении кризиса в религиозном сознании, когда по тем либо иным причинам иссякают или затягиваются песком источники религиозного вдохновения, непосредственно сознающего себя и откровением, но та вера, которая призывается сказать горе: «двинься в море»<sup>59</sup>, не имеет, кажется, ровно никакого отношения к доказательствам. Конечно, также и по чисто спекулятивным основаниям следует отвергнуть идею доказательства бытия Божия<sup>60</sup>, ибо здесь, очевидно, есть внутреннее противоречие в самой постановке задачи: соображениями относительными, основанными на законе причинности и анализе причинных рядов, утверждается бытие абсолютного, возвышающегося над относительным и свободного от причинности. Очевидно, на поле кантовского опыта мы не встретим Бога, ибо «для науки Бог есть совершенно ненужная гипотеза» (Лаплас), а так наз. доказательства бытия Божия сводятся лишь к более или менее удачному постулированию Бога или же к раскрытию с разных сторон философского понятия о Боге. Единственным же путем реального, жизненного познания Бога остается религиозный опыт. **ЕСИ**, синтетическое религиозное суждение а priori, есть единственная опора религии, без которой она не существует, подобно тому как искусство не существует без красоты или мораль без различия добра и зла. И тем самым религия становится независимой от этики, эстетики, теоретического познания, философии и науки, ибо имеет свою собственную опору, свой собственный орган восприятия.

Но этим полагается, слышу я возражение, в основу религии «психологизм», субъективная настроенность, каприз воображения, которому придается трансцендентальное значение. Под видом психологизма или логического фетишизма, гипостазирующего идеи и настроения, в наши дни нередко вовсе выпроваживается за дверь религия, ей предьявляется формальный отвод, она рассматривается как до конца растворяющаяся в религиозность. И, однако, для этого отвода нет никакого достаточного основания. Религия есть психологизм в том только смысле, что она представляет совокупность фактов психологической жизни, осуществляющихся в конкретной индивидуальной психике. Но в этом смысле в психологизме могут считаться повинны решительно все деятельности духа: разве познание не есть также факт душевной жизни, разве мораль не имеет своей психологии (более придирчивые критики и рассматривают мораль лишь как психологический факт)? «Разъяснить» же красоту в смысле психологизма нет ничего легче. И однако, если мы всюду применяем генетическое и трансцендентальное рассмотрение и от факта отличаем его смысл и значение, то совершенно то же самое должно иметь место и в религии. И здесь мы отличаем субъективный религиозный процесс от его трансцендентальной характеристики и утверждаем не только психологическую своеобразность религии (что значило бы ломиться в открытые двери, ибо этого пока никто и не отрицает), но и самостоятельную «способность религиозного суждения». В религии человеческому духу становится доступно то, чего он не постигает ни в науке, ни в этике, ни в эстетике (хотя каждая из них в отдельности и может указывать путь к религии, да и действительно это по-своему делает).

<sup>59</sup> «Иисус же сказал им в ответ: ...если будете иметь веру и не усомнитесь... то... если и горе сей скажете: поднимись и ввергнись в море, – будет» (Мф. 21:21).

<sup>60</sup> Имеются в виду следующие системы доказательств бытия Божия: 1) космологическая (Аристотель); 2) телеологическая (Платон); 3) онтологическая (Ансельм Кентерберийский); 4) историческая или психологическая (Декарт); 5) нравственная (И. Кант). Подробнее см.: Гегель. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 337–495.

Итак, на предварительный и общий вопрос «как возможна религия?» отвечаем: религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие. Без такого органа было бы, конечно, невозможно то пышное и многоцветное развитие религии и религий, какое мы наблюдаем в истории человечества, а также и все ее своеобразие<sup>61</sup>. Всякая подлинная, живая религия знает свою объективность и опирается на нее, – она имеет дело с Божеством, произносит Ему **ЕСИ**; психологизмом является лишь «религия настроения», т. е. религиозность, бессильная подняться до религии и светящая чужим, отраженным светом. БОГ – вот основное содержание и основная «категория» религии.

Во избежание недоразумений прибавим, что понятие «божество, бог» берется нами пока в самом широком и неопределенном смысле, охватывающем различные религии, как формальная категория, применимая ко всевозможному содержанию. Существенным признаком, устанавливающим природу религии, является объективный характер этого поклонения, связанный с чувством трансцендентности божества. Такому требованию, думается нам, удовлетворяют все исторические религии, ибо такова природа религии вообще. В этом смысле понятие безбожной религии содержит *contradictio in adjecto*<sup>62</sup>, внутренне противоречиво, ибо существо религии именно и состоит в опытном опознании того, что Бог есть, т. е. что над миром имманентным, данным, эмпирическим существует мир иной, трансцендентный, божественный, который становится в религии доступным и осязаемым: «религия в пределах только разума»<sup>63</sup>, или имманентная религия субъективного идеализма, вовсе не есть религия, а лишь одна из многочисленных ее подделок и суррогатов.

Однако я слышу обычное в таких случаях возражение: возможна и существует атеистическая религия<sup>64</sup>, утверждающая своей основой не Бога, но небытие, ничто, и религия эта имеет мировое значение, считает сотни миллионов последователей: это – буддизм. Трудно уверенно судить о буддизме, столь далеком и чуждом христианскому миру, и во всяком случае нужно отличать религиозную практику от богословской спекуляции. Известно, что народный, экзотерический<sup>65</sup> буддизм, которому, собственно, и обязана эта религия обширностью своего распространения, отнюдь не ограничивается одной «нетовщиной», но содержит в себе элементы конкретного политеизма, даже фетишизма. Сверх того, – и это самое главное, – буддийское ничто, небытие, нирвана, всеединство безразличия (*tat twam asi* – это есть ты<sup>66</sup>), отнюдь не представляет собой только отрицательного понятия, но вполне подходит под наше общее определение Божества. Ибо и это ничто не есть круглый нуль, но является величиной в высшей степени положительной: именно здесь разумеется то, что существует под покрывалом Майи<sup>67</sup>, которое только застилает наш взор миром яв-

<sup>61</sup> Нам приятно отметить, что к опытному истолкованию религии приходит в результате всего своего колоссального изучения религий Макс Мюллер (в разных своих сочинениях, см., напр., *Natürliche Religion*. Leipzig, 1890. Лекции II–V). Его формула такова: *nihil est in fide, quod non ante fuerit in sensu*. Нет ничего в вере, чего бы не было раньше в ощущении (лат.) – парафраз известной формулы сенсуалистов: «Нет ничего в сознании... etc.». (под последним Мюллер разумеет опытный характер религии, хотя, конечно, этот опыт и отличается от чувственного).

<sup>62</sup> «Противоречие в определении» (лат.) – логическая ошибка; напр.: «круглый квадрат».

<sup>63</sup> Название трактата И. Канта (1793).

<sup>64</sup> Термин Э. Геккеля, употребленный им в его популярной книге «Мировые загадки».

<sup>65</sup> Экзотерическое (экзотерическое) учение – явное, открытое для всех (в отличие от эзотерического – тайного, для посвященных).

<sup>66</sup> Формула выражения единства субъекта и объекта в индийской философии (Чхандогья-Упанишада, VI, 12). См.: Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972. С. 117–118. Название «дистиха» В. И. Иванова: В страждущем страждешь ты сам: вместе сораспяться живому. В страждущем страждешь ты сам: мужествой, милуй, живи. (Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 642). «*Tat twam asi*», по объяснению Иванова, значит: «Это (именно, каждый отдельный индивидуум) – ты (сам)» (там же. С. 861).

<sup>67</sup> В древнеиндийской философии Майа означает иллюзорность бытия; под «покрывалом Майи» скрывается истинная

ний; это положительное ничто и составляет подлинную, хотя и трансцендентную для нас действительность, по отношению к которой и устанавливается типически религиозное отношение. В замкнутом субъективизме, имманентизме и психологизме неповинна поэтому даже и эта религия, как бы ни было скудно ее положительное учение о Боге<sup>68</sup>.

Можно еще указать, что существуют разные виды религиозных суррогатов, как, напр., религия прогресса или человечества. Однако и здесь, поскольку мы имеем дело с отношением религиозным, оно связано именно с устремлением за эмпирическую данность к некоему трансцендентному ноумену<sup>69</sup>, – Grand Etre О. Конта<sup>70</sup>. Можно считать такое обожествление собирательного понятия логическим фетишизмом и видеть в нем низшую ступень религиозного сознания, но нельзя отвергать религиозных черт, ему присущих. Известную аналогию дает здесь грубый фетишизм<sup>71</sup> (крайности сходятся!), при котором в деревянном чурбане тоже чтится не дерево, но трансцендентное ему существо, и чурбан фактически является как бы некоей его иконой.

---

сущность вселенной.

<sup>68</sup> На это справедливо указывает Гартман, у которого вообще мы находим чрезвычайно отчетливую постановку проблемы религии в ее общей форме: он устанавливает, что «всякий объект религиозной функции есть бог; бог есть не научное, но религиозное понятие; наука может заниматься им, лишь поскольку она есть наука о религии. Мы можем определить поэтому религиозную функцию как отношение человека к богу. Это определение как будто теряет свою силу тогда, когда атеизм отрицает существование бога и вместе с тем, как буддизм, остается чрезвычайно интенсивной религией; но нетрудно распознать, что эта видимость проистекает лишь из предвзятого реалистического взгляда на существо божие, которое не подходит к буддийскому абсолютному иллюзионизму. И в буддизме ничто есть 1) абсолютное основание мира, именно положительная причина полагающей мир иллюзии, 2) абсолютное существо (хотя и ничто), которое лежит в основе феноменального мира, 3) абсолютная цель мира, к которой стремится мировой процесс и в котором он находит абсолютное искупление и 4) носитель и источник религиозно-нравственного миропорядка, который представляет единственно истинное и постоянное в иллюзии и лишь который делает иллюзорный мировой процесс действительным процессом спасения. Ничто в каждом из этих четырех отношений есть объект религиозной функции или предмет религиозного отношения. Таким образом, буддизм есть атеизм не в том смысле, чтобы он отрицал бога, т. е. предмет религиозного отношения, но только в том, что он ничто, и privativum, делает богом. Если бы он совершил первое, он перестал бы быть религией: но так как он делает последнее, он остается религией и лишь ставит нам проблему, как возможно обожествлять ничто» (E. Hartmann. *Die Religion des Geistes*, 3-te Aufl., 4–5). Поэтому и буддизм не нарушает правила, что «keine Religion ohne Gottesvorstellung» (6). – Нет религии без представления о Боге (нем.).

<sup>69</sup> Ноумен – умопостигаемая сущность, в отличие от «феномена» – объекта чувственного содержания. В философии И. Канта – «ноумен» – синоним «вещи в себе».

<sup>70</sup> Высшее существо (фр.) – бог «позитивной религии» О. Конта, которым объявляется общество или совокупное человечество и которое должно почитаться каждым отдельным человеком.

<sup>71</sup> Поклонение материальным предметам – фетишам, которые наделяются сверхъестественными свойствами. Подробнее см.: Ш. де Бросс. О фетишизме М 1973.

## 2. Трансцендентное и имманентное

Пара соотносительных понятий «трансцендентное – имманентное» играет существеннейшую роль в определении религии. Понятия эти чрезвычайно многозначны; можно всю историю философской мысли изложить как историю этих понятий, или, частнее, как историю проблемы трансцендентного. Кроме того, они соотносительны: если один полюс соответствует трансцендентности, на другом помещается имманентность, но и наоборот. Очевидно, необходимо всегда наперед условливаться об их значении. Имманентным для нас является то, что содержится в пределах данного замкнутого круга сознания; то, что находится за этим кругом, трансцендентно или не существует в его пределах. Однако трансцендентное не есть и ничто, или круглый нуль, потому что иначе и имманентное не сознавало бы себя имманентным, самозамкнутым, ограниченным, без такой границы. Трансцендентное есть, по меньшей мере, некоторая пограничная область для имманентного, его предел. В известном смысле можно считать (гносеологически) трансцендентным сознанию всякую транссубъективную действительность: внешний мир, чужое «я», гору Эльбрус, Каспийское море, всякую неосуществленную возможность нового опыта. Каким бы философским утонченностям ни подвергалось это определение, практически, в непосредственном чувстве жизни, дана некоторая мера имманентности, актуальной и потенциальной. Получая новые впечатления от жизни, будет ли то Ледовитый океан или остров Цейлон, эскимосы или зулусы, бразильские бабочки или вороны, Большая Медведица или Солнце, – во всем этом человек ощущает себя в имманентном мире, едином во всем многообразии. Для него это свой мир, и притом единственный мир для имманентного самосознания, как окачественная связность бытия. Существует особое космическое чувство, обычно глухое и тупо сознаваемое, однако поднимающее свой голос при всяком его раздражении. Есть ли этот «мир» единственный, а его имманентность абсолютно замкнутая, или же существуют иные «миры», трансцендентностью своей облекающие нашу имманентность и – о, ужас! – в нее врывающиеся?

Как океан объемлет шар земной,  
Земная жизнь кругом объята снами...  
Настанет ночь, и звучными волнами  
Стихия бьет о берег свой<sup>72</sup>.

Есть ли иные миры, есть ли вообще трансцендентное? На это нельзя ответить одним умозрением (как обычно принято думать) или же опытом имманентным, на это можно ответить лишь новым опытом, расширением и преобразованием опыта, предполагая, конечно, что наше космическое естество узнает особым, совершенно неопределимым и ни к чему не сводимым чувством область иного мира, для него «сверхъестественную». Здесь начинается область «мистики», а равно и путь «окультизма», или «науки, как достигнуть познания высших миров» (Штейнер). Весь оккультизм есть расширение имманентного в сторону доселе трансцендентного, причем человек, преобразуя самого себя, и сам становится существом иного мира, именно того, который он познает. Впрочем, поскольку «духовное знание» есть действительно знание, т. е. методически совершающееся развертывание проблем, утончение наблюдений, обогащение, усовершенствование, упорядочение опыта, постольку оно еще относится к области знания, имманентной этому миру. «Высшие миры», которых достигать учит «духовное знание», строго говоря, есть наш же собственный мир, воспри-

---

<sup>72</sup> Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Сны» (1830) (Тютчев Ф. И. Соч.: В 2 т. М., 1920. Т. 1. С. 56).

нимаемый лишь более широко и глубоко; и как бы далеко ни пошли мы в таком познании, как бы высоко ни поднялись по лестнице «посвящений», все же оно остается в пределах нашего мира, ему имманентно<sup>73</sup>. То, что постигается здесь, трансцендентно лишь гносеологически, т. е. в силу ограниченности нашей, а не по сущности (как тригонометрия является нам трансцендентной, пока мы ей не научились или, вернее, пока она в нашем сознании еще не пробуждена: имманентный характер математического познания в этом смысле с такой силой был указан еще Платоном в его «Федоне»). На пути оккультного познания, как и всякого познания вообще, при постоянном и бесконечном углублении в область божественного, в мире нельзя, однако, встретить Бога, в этом познании есть бесконечность – в религиозном смысле дурная, т. е. уводящая от Бога, ибо к Нему не приближающая. И в этом заключается глубокое отличие оккультного и религиозного путей, которое может при известных условиях стать и противоположностью, и уже во всяком случае нельзя их смешивать, подменивать, выдавая один за другой, как это часто делается теперь.

Таким образом, хотя имманентное: «мир» или «я», макрокосм и микрокосм, внутри себя также имеет ступени относительной трансцендентности, заданности, но еще не данности, – тем не менее оно противоположно трансцендентному, как таковому. Трансцендентное как  $\xi\omicron\eta\upsilon$ <sup>74</sup>, как религиозная категория<sup>75</sup>, не принадлежит имманентному, – «миру» и «я», хотя его касается. К нему нет пути методического восхождения (ибо путь религиозного подвига не имеет в виду познания, не руководится познавательным интересом), оно вне собственной досягаемости для человека, к нему можно стремиться и рваться, но нельзя планомерно, методически приходить. Путь религиозный в этом смысле необходимо есть путь чуда и благодати.

<sup>73</sup> Эта мысль находит ясное выражение в книге Эмиля Метнера. Размышления о Гете. I. М., 1914, стр. 329–330, 347–401 – Эмилий Карлович Метнер (1872–1936) – основатель и руководитель московского книгоиздательства «Мусагет», которое в 1910–1913 гг. выпускало также журнал «Логос» – главный орган русских неокантианцев. Группа писателей и философов, сотрудничавших в «Мусагете», находилась в постоянной полемике с книгоиздательством «Путь», вокруг которого сплотились в основном философы «неославянофильского» направления (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Е. Н. Трубецкой и др.). «Основной вопрос «Пути», – писал впоследствии Ф. А. Степун, – был – «како веруеши», основной вопрос «Мусагета» – «владеешь ли своим мастерством?» (Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Лондон, 1990. Т. 1. С. 282). Перед самым началом войны 1914 г. между обоими направлениями наметилось некоторое сближение, которое, по-видимому, и стало бы «магистральной линией» развития русской философии, если бы развитие это не было прервано разразившейся в 1917 г. катастрофой. Ссылка С. Н. Булгакова на книгу Э. К. Метнера в этом смысле очень симптоматична. В начале войны Метнер оказался в Германии, был интернирован и затем поселился в Швейцарии. В 1915 г. он написал С. Н. Булгакову письмо. Ответное письмо Булгакова от 19 апреля 1915 г. сохранилось. «Очень был рад Вашему письму, – писал Булгаков, – как дружескому рукопожатию в такую минуту, когда события разделяют даже и близких по симпатиям людей. Заочно, отчасти по слухам, отчасти по интуиции, я представлял себе и Ваше настроение, и Ваше понимание текущих событий. Многого в них я не могу ни принять, ни разделить, но в то же время ощущал всю неразрывность Вашей связи с Россией, а следовательно, с моей верой и любовью...» (ОР РГБ. Ф. 167. К. 13. Ед. хр. 21. Л. 1–2).

<sup>74</sup> По преимуществу (греч.).

<sup>75</sup> Философы могут предъявить протест, зачем мы употребляем многозначные и притом чисто философские термины «трансцендентное» и «имманентное» в применении к религиозным переживаниям. – Такой «протест» действительно не замедлил явиться в статье Л. И. Шестова «Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадничества» (1916) (Шестов Л. Власть ключей. Берлин, 1923. С. 228–229). Они будут правы в своем упреке, если только и сами не будут забывать, что в этих понятиях и для них самих не содержится никакого определенного смысла, – он вкладывается только данной философией; другими словами, проблема трансцендентного (и соотносительного с ним имманентного) представляет собой последнюю и наиболее обобщающую проблему философии и, следовательно, уже включает в себя всю систему. Поэтому определенного терминологического значения с употребляемыми нами выражениями не связано, и мы вольны пользоваться ими и в своем особом смысле, при условии, конечно, твердо держаться раз принятого значения. Религия, в отличие от философии, не кончается трансцендентным, но им начинается, и лишь в дальнейшем ее развитии постепенно раскрывается его смысл и значение. Трансцендентное в самом общем смысле, т. е. превышающее всякую меру человеческого опыта, сознания и бытия, вообще «этого мира», дано в первичном религиозном переживании, поскольку в нем содержится чувство Бога, – это есть основная музыка религии. Можно, конечно, для обозначения этого чувства сочинить новый термин, но, нам кажется, в этом нет никакой нужды, ибо в своем предварительном и формальном определении трансцендентное религии пока еще не отличается от трансцендентного философии: это больше логический жест, чем понятие (каковым, впрочем, и неизбежно будет всякое логическое понятие трансцендентного, т. е. того, что находится выше понятий).

Бог есть Трансцендентное. Он премирен или сверхмирен. Он есть единственное и подлинное Не-я; поскольку же я (фихтевское)<sup>76</sup> включает в себя все, весь мир, Он есть и Не-мир, причем, однако, это Не-я отнюдь не полагается нашим собственным я, как у Фихте, и не есть в этом смысле некое под-я, но есть абсолютное и подлинное Не-я, т. е. сверх-я, выше-я. Эту основную полярность религиозного сознания, напряженную противоположность трансцендентного и имманентного, можно выражать в разных терминах: «Бог и мир», «Бог и природа», «Бог и человек», «Бог и я» и под<обное>. Между миром и Богом лежит абсолютное, непреодолимое для мира расстояние, которое, если и преодолевается, то незакономерно, прерывно, свободно, чудесно, благодатно. Всякая имманентность Трансцендентного, прикосновение Божества, есть акт, поистине чудесный и свободный, акт милости и любви, но не закономерности и необходимости.

Бог, как Трансцендентное, бесконечно, абсолютно далек и чужд миру, к Нему нет и не может быть никаких закономерных, методических путей, но именно поэтому Он в снисхождении Своем становится бесконечно близок нам, есть самое близкое, самое интимное, самое внутреннее, самое имманентное в нас, находится ближе к нам, чем мы сами<sup>77</sup>: Бог вне нас и Бог в нас, абсолютно трансцендентное становится абсолютно имманентным. Поэтому-то нет и не может быть никакого «духовного знания», опирающегося на метод, для познания Бога (а не одного лишь божественного). Ибо перед абсолютным расстоянием, пред бесконечностью, изничтожается всякая конечная величина и всякий путь: Бог может послать Ангела Своего Валаамовой ослице, опалить огнем и светом Своего явления окаяннго грешника, может настичуть на пути в Дамаск Своего гонителя<sup>78</sup> и тем не менее остаться недоступным самым напряженным методическим усилиям. Ибо Бог есть Чудо и Свобода, а всякое знание есть метод, необходимость.

Говоря так, мы отрицаем лишь обязательность, закономерность видения Бога для Его ищущих. Но искание Бога, приуготовление себя, раскрытие в себе божественного совершается человеческим усилием, которого ожидает от нас Бог, – «Царствие Божие силою нудится»<sup>79</sup>. Об этом свидетельствует вся аскетика. Возможно, что для известной эпохи жизни человечества или для известного духовного уклада и философия, и «духовное знание» оказываются таким путем приуготовления. Однако только опознанное в религиозном опыте Трансцендентное, сущее выше мира, открывает глаза на трансцендентное в мире, другими словами, лишь непосредственное чувство Бога дает видеть божественное в мире, познавать мир как откровение Божие, научает в имманентном постигать трансцендентное, воспринимать мир как Бога, становящегося и открывающегося. Логика религиозного сознания требует, чтобы Бог был найден как безусловный не-мир, а мир как безусловный не-Бог, чтобы затем узреть мир в Боге и Бога в мире. (Разумеется, речь идет не о хронологическом, но трансцендентально-логическом соотношении.) Один и тот же мир предстает пред нами то как механизм, чудовищный в своей дурной бесконечности, глухо молчащий о своем

<sup>76</sup> То есть «я» субъективного идеализма; «Я», порождающее из себя весь мир. Подробнее о Фихте см.: Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 16–18.

<sup>77</sup> Эту мысль с особенной яркостью в мистической литературе из восточных церковных писателей выражает Николай Кавасила (XIV век), из западных Фома Кемпийский (О подражании Христу). Оба говорят это особенно по поводу соединения со Христом в таинстве Евхаристии. – Евхаристия (причащение) – христианское таинство, заключающееся в том, что верующие едят хлеб и пьют вино, которые превратились («пресуществились») в истинное тело и кровь Иисуса Христа; тем самым верующие соединяются с Христом и становятся сопричастными «жизни вечной». «Еда, – писал Булгаков, – есть натуральное причащение – приобщение плоти мира» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 71). К принявшим таинство Евхаристии Христос стоит даже ближе, чем они сами к себе, так как Он делается для них другим, более совершенным – их собственным «Я» (Епископ Алексей. византийские церковные мистики 14#го века. Казань, 1906, стр.61).

<sup>78</sup> Имеются в виду эпизоды Библии: ослица, проговорив человеческим голосом, остановила безумие пророка Валаама (Числ. 22, 23–24); обращение Савла (ал. Павла) на пути в Дамаск (Деян. 9:1–6).

<sup>79</sup> Точнее: «Царство Божие нудится»; в совр. переводе «Царство Небесное силою берется» (Мф. 11:12).

смысле, то как откровение тайн Божества, или источник богопознания. И миропознание – будет ли это естествознание (в широчайшем, всеобъемлющем смысле слова) или «духовное знание» при свете веры в Бога получает совсем новое значение. Решающим моментом остается встреча с Богом в человеческом духе, соприкосновение трансцендентного с имманентным, акт веры. Бог есть, вот что раздается в человеческом сердце, бедном, маленьком, детском человеческом сердце; Бог есть – поет небо, земля, мировые бездны; Бог есть, откликаются бездны человеческого сознания и творчества. Слава Ему!

Если основная данность религиозного вообще есть трансцендентное, то основной формой религиозного достижения *χατ' ἐξοχήν* является молитва. Молитва до сих пор остается недостаточно понята и оценена в ее религиозно – «гносеологическом» значении, как основа религиозного опыта. Что представляет собою молитва по своему «трансцендентальному» составу? прежде всего, устремление всех духовных сил человека, всей человеческой личности к Трансцендентному: всякая молитва (конечно, искренняя и горячая, а не внешняя только) осуществляет веление: *transcende te ipsum*<sup>80</sup>. Человек делает в ней усилие выйти за себя, подняться выше себя: в молитве Трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, именно как Бог, а не мир, не человек, как нечто абсолютно потустороннее. И в то же время, когда молитва «услышана», когда она горяча и вдохновенна, когда достигается ее устремление – коснуться Трансцендентного, дохнуть им, она содержит в себе и достаточное, даже единственно возможное удостоверение в существовании Трансцендентного и в Его снисхождении к людям: она получает Трансцендентное как имманентное, причем оно становится соприсушим имени Божию, в котором призывается Трансцендентное. Имя Божие – есть как бы пресечение двух миров, трансцендентное в имманентном, а потому «имяславие»<sup>81</sup>, помимо общего своего богословского смысла, является в некотором роде трансцендентальным условием молитвы, конституирующим возможность религиозного опыта. Ибо Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, именование Его, а Он как бы подтверждает это наименование, признает имя это Своим, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя в нем. Религиозный гений необходимо есть и великий молитвенник, и, в сущности, искусству молитвы только и учит вся христианская аскетика, имеющая высшей целью непрестанную («самодвижную») молитву, «молитву Иисусову» или «умное делание»<sup>82</sup>, т. е. непрестанное устремление

<sup>80</sup> Превзойди себя самого (лат.) – тезис философии Августина (Об истинной религии XXXIX, 72)

<sup>81</sup> Течение в православии, которое возникло в среде афонских монахов в 1912–1913 гг. Поводом послужила книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (3-е изд., Киев, 1912), в которой, в частности, утверждалось: «В имени Божиим присутствует Сам Бог – всем своим существом и всеми своими бесконечными свойствами» (с. 16). Официальная церковь осудила «имяславие». «Кажется, впервые за все время существования русской церкви, – писал впоследствии Булгаков, – в недрах ее самой, а не Византии возник серьезный догматический вопрос, требующий серьезного догматического обсуждения, – о почитании имени Божия. Сначала вопрос этот хотели хулиганизировать, по методу митрополита Антония, газетной презрительной руганью, а затем схватились за более реальное средство церковного единения – увещания с военной экспедицией и пожарной кишкой. И сейчас тошно вспоминать об этом безобразии» (Булгаков С. Н. У стен Херсониса // Символ. 1991. № 25. С. 210). Подробнее см.: Флоренский Л. А. Имяславие как философская предпосылка // Сочинения. Т. 2: У водоразделов мысли. М., 1990. С. 281–321; см. также комментарий игумена Андроника (Трубачовэ) (там же. С. 424–433). Булгаков по поводу имяславия написал статью «Афонское дело» (Русская мысль. 1913. № 9), а позднее (в 1920 г.) монографию «Философия имени» (Париж, 1953).

<sup>82</sup> Учением о молитве полны произведения церковной аскетике, в частности творения св. Макария Великого, Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Тихона Задонского, церковных писателей: еп. Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника и многих других. См. также сборники: «Добротолубие» в 5-ти томах, «Святоотеческие наставления о молитве и трезвении», составленные еп. Феофаном и др.; аналогичные сборники, конечно, существуют и в католической церкви. Церковная литература о молитве, можно сказать, прямо неисчерпаема. Сюда же должно отнести и литургические богатства Востока и Запада. Даже для поверхностного «психологического» исследования религии все это дает драгоценнейший материал, однако, почти нетронутый. Феноменологический анализ молитвы (для которого также можно найти изобильный материал в религиозной литературе) отсутствует совершенно. Отчасти это объясняется и тем, что среди людей, живущих религиозно, мало найдется вкуса и интереса к такому анализу; у людей же нерелигиозных нет для него достаточного понимания да и тоже мало интереса.

к трансцендентному Божеству имманентным сознанием. Господь молился, часто и подолгу, то радостно-торжественно («славлю Тебя, Отче неба и земли<sup>83</sup>), то напряженно-мучительно (Гефсиманская молитва<sup>84</sup>), и молитве Господней<sup>85</sup> научил Своих учеников (как и Иоанн научил своих). Громовый факт молитвы – как в христианской, так и во всех религиях – должен же быть, наконец, понят и оценен и в философском своем значении. В способности к молитве человек имеет как бы специальный орган религиозного восприятия. Она соответствует чувству прекрасного или способности эстетического суждения в эстетике и нравственной воле в этике. Она не может быть, впрочем, приурочиваема к какой-либо отдельной стороне психики, ибо связана с самой основой человеческой личности в ее нераздробляемом целом.

Где нет молитвы, там нет религии<sup>86</sup>. Не надо притом смешивать с молитвой ее теософических суррогатов: «концентрации, медитации, интуиции», которые все-таки имеют дело не с Богом, но с миром, погружают человека не в Трансцендентное, но в имманентное, божественным хотят подменить Бога, – обман или самообман. К тому же, в «окультном» пути целью восхождения всегда является ближайшая в порядке «эволюции» иерархическая ступень. Молитвенное же дерзновение – и в этом чудо и благодать молитвы – идет прямо к престолу Всевышнего, минуя все «иерархии». При обращении же за помощью к святым последние отнюдь не являются в качестве таких промежуточных иерархий, заполняющих пропасть между человеком и Богом (ибо эта бездна незаполнима никаким «эволюционным» процессом и никаким иерархическим восхождением), но лишь как близкие нам и, вместе с нами, предстоящие престолу Господа силы. Коснеющее в грехах и темноте создание Божие дерзновенно говорит в молитве прямо с Господом, и Господь соизволяет на это дерзновение. И все «иерархии», насколько они имеют значение в молитве, светят лишь отраженным светом Солнца солнц. Такова молитва.

Итак, тому, кто хочет непредубежденным и воистину критическим оком исследовать религию в ее «трансцендентальной» характеристике, необходимо спросить себя: что же такое молитва? И, если только он не поддастся лукавому соблазну *ratio ignava et obscura*<sup>87</sup>, не объявит все это психологизмом или психопатизмом и не отмахнется от этого пренебрежительным жестом, то он спросит себя: «как возможна молитва?» Об этом, однако же, не пожелал *lege artis*<sup>88</sup> вопрошить критицист Кант, без разговоров объявивший молитву «*Abgötterei*», «*Afterdienst*», и под. За ним последовал и Фихте, увидавший в молитве лишь унижение человеческого достоинства. В сравнении с таким отсутствием религиозного вкуса нельзя не отметить относительной проницательности у Гегеля, который в «Философии религии» дает высокую оценку значению «культы», а в его составе, конечно, и молитвы<sup>89</sup> (хотя общая его точка зрения радикального имманентизма, конечно, не благоприятствовала пониманию центрального значения молитвы в религии).

<sup>83</sup> Неточная цитата из Евангелия от Матфея, 11:25 (то же – Лк. 10:21).

<sup>84</sup> Или «моление о чаше»: «Да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:26; Мк. 14:36; Лк. 22:42).

<sup>85</sup> «Отче наш...» Мф. 6:9-13.

<sup>86</sup> Недаром самодельские, даже «атеистические» религии стремятся иметь хотя какой-нибудь культ, а следовательно, и молитвенную практику. В частности, напр., О. Контом руководил совершенно правильный религиозный инстинкт, когда он установил культ для своего божества «*Grand Etre*»; мне пришлось в Лондоне присутствовать на богослужении «*Humanitarian Church*», – кажется, она же иногда называется и «*atheistic church*». – Гуманитарная церковь, атеистическая церковь (англ.), где читались молитвы человечеству, были установлены, судя по *Prayer-book*. – Молитвослов (англ.), и обряды крещения, брака и тому подобные.

<sup>87</sup> Малодушный и сомнительный довод (лат.).

<sup>88</sup> По закону искусства (лат.).

<sup>89</sup> См.: Гегель. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 371–409.

Самобытность религии основана на том, что религия обладает своим способом опознания Божества, или органом трансцендентного, своим удостоверением или (если распространить на область религиозной жизни понятие опыта, как сделал это Джемс) своим особым опытом. «Сердце имеет свои законы, которых не знает ум», – сказал Паскаль<sup>90</sup>, имея в виду эту особую природу религиозной очевидности и достоверности. Обычно это религиозное опознание называется верой, которая и получает поэтому столь центральное значение в гносеологии религии: анализ природы веры есть своего рода «критика религиозного разума».

Чтобы оценить значение веры, нужно прежде всего принять, что вера хотя и не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания, однако тем самым еще не низводится на степень субъективного верования, вкуса или прихоти, ибо такое истолкование противоречит самому существу веры: это была бы неверующая вера. Между тем вера по-своему столь же объективна, как и познание. «Есть ли Бог?» «Бог живет в моей душе». «Нет, есть ли Бог!» «Он есть в моей душе». Привожу этот диалог (в действительности имевший место в 1903 году и Штутгарте между мною и П. Б. Струве<sup>91</sup>) как характерный для постановки вопроса о вере. Вера, на которой утверждается религия, не может ограничиваться субъективным настроением, «Богом в душе», она утверждает, что Бог есть, как трансцендентное, есть вне меня и лишь потому есть во мне<sup>92</sup>. В вере не человек создает Бога, как говорит неверие (Фейербах), но Бог открывается человеку, а потому и человек находит в себе Бога или себя в Боге. Вера с объективной стороны есть откровение, в своем содержании столь же мало зависящее от субъективного настроения, как и знание, и, подобно последнему, лишь искажается субъективизмом<sup>93</sup>.

Но не есть ли, слышится голос скептицизма, эта объективность веры – иллюзия, галлюцинация, психологизм? Но в таком случае не есть ли, поставим мы перекрестный вопрос, такая же иллюзия вот это море, которое я вижу, и этот его шум, который я слышу, эта синева неба, которую я созерцаю? Конечно, возможно допустить, что я могу заблуждаться в своем чувственном опыте, возможно, что это не море и не его шум, а мне только показалось, и что никакой синевы неба в действительности нет, а я ошибся. Но в этом я могу убедиться, только опираясь на чувственное или эстетическое восприятие, его исправляя и углубляя, логическими же доводами никто не может обессилить непосредственной силы и убедительности моего впечатления. Таким же образом доводами рассудка нельзя разрушить и непосредственной очевидности веры как самостоятельного источника религиозного восприятия, ее возможно потушить, обессилить, но не разубедить. Это отразилось и на словоупотреблении, по крайней мере, русского языка, зовущего религию верой. Нельзя изгнать веры из веры. Разум принимает за истину только то, что может быть доказано, обнаружено как необходимое звено в причинной связи. Логическая необходимость – такова основа знания. Вера

<sup>90</sup> Цитата из «Мыслей» Б. Паскаля (Фр. 423): Pascal B. Oeuvres completes. P., 1963. P. 532.

<sup>91</sup> Разговор Булгакова с П. Б. Струве мог иметь место в июле 1903 г., так как 20–28 июля (2–4 августа) этого года они вместе участвовали на встрече земцев и «лиц свободных профессий» с целью образования тайной либеральной организации («Союза освобождения» – ядра будущей кадетской партии). Во встрече, состоявшейся в Швейцарии, кроме Булгакова и Струве, участвовали: П. Долгоруков, С. А. Котляревский, Н. Н. Львов, Д. И. Шаховской, В. И. Вернадский, Ф. И. Родичев, П. И. Новгородцев, И. М. Гревс, В. В. Водовозов, Б. А. Кистяковский, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, С. И. Прокопович, Е. Д. Кускова и др. (см.: Петрункевич И. И. Из записок общественного деятеля. Прага, 1934; Шаховской Д. И. «Союз освобождения» // Зарница. 1909. № 2). На этой встрече Булгаков сделал доклад по аграрному вопросу (Шацилло К. Ф. О предыстории «Союза освобождения» // Археографический ежегодник за 1977 год. М., 1981. С. 333).

<sup>92</sup> Понятие «есть» в применении к Богу употребляется здесь только в предварительном и условном значении, в противопоставлении субъективизму. В дальнейшем мы увидим, что категория бытия к Божеству сама по себе не приложима.

<sup>93</sup> «Вера всегда есть следствие откровения, опознанного за откровение; она есть созерцание факта невидимого в факте видимом; вера не то что верование или убеждение логическое, основанное на выводах, а гораздо более. Она не есть акт одной познавательной способности, отрешенной от других, но акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живую истиной откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится и чувствуется вместе; словом, она не одно познание, но познание и жизнь» (А. С. Хомяков. Сочинения. II, стр. 62).

есть путь знания без доказательств, вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности. Вера есть *hiatus*<sup>94</sup> в логике, безумное сальто-мортале: «будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор. 3:18), говорит она человеку. Вера свободна от ига рассудочности (не хочу сказать: разума, ибо она является выражением высшей разумности), рассудок презирает, в лучшем случае игнорирует и не понимает веры. Такое положение было бы нестерпимо и совершенно раскалывало и обессиливала бы наше сознание, если бы вера и рассудок имели одну и ту же задачу, один и тот же предмет. Но в действительности этого нет: то, во что можно верить, нельзя знать, оно выходит за пределы знания, а в то, что можно знать, нельзя и не должно верить. Кто верит в таблицу умножения или Пифагорову теорему? ее знают. И кто знает Бога, включая Его в число предметов научного знания? В Него верят и познают верой. Вера же, по определению апостола Павла, есть «уверенность в невидимом как видимом, ожидаемом и уповаемом как настоящем». То, чего нет и не может быть дано для рассудочного знания, то может знать вера, оно ей доступно. Отсюда следует практическая максима: все, что может стать предметом познания, должно быть познаваемо. Вера поэтому не враждует с знанием, напротив, сплошь и рядом сливается с ним, переходит в него: хотя она есть «уповаемых извещение, вещей обличение невидимых» (Евр. 11:1), но уповаемое становится, наконец, действительностью, невидимое видимым. Вера в этом смысле есть антиципация<sup>95</sup> знания: *credo ut intelligam*<sup>96</sup>, хотя сейчас и не опирающаяся на достаточное основание: *credo quia absurdum*<sup>97</sup>. Вера перескакивает через закон достаточного основания, логической самоотчетности: основания ее недостаточны, или вовсе отсутствуют, или же явно превышаются выводами. И, однако, это отнюдь не значит, чтобы вера была совершенно индифферентна к этой необоснованности своей: она одушевляется надеждой стать знанием, найти для себя достаточные основания<sup>98</sup>.

Антиципация возможного опыта и превышение оснований вовсе не означает пренебрежения ими. В вере есть свобода, но вовсе нет произвола, вера имеет свою «закономерность». И, прежде всего, вера никогда не возникает без некоторого, хотя для обоснования ее содержания и недостаточного, но для ее зарождения достаточного знания в предметах веры. Вера в Бога рождается из присущего человеку чувства Бога, знания Бога, и, подобно тому как электрическую машину нельзя зарядить одной лекцией об электричестве, но необходим хотя бы самый слабый заряд, так и вера рождается не от формул катехизиса, но от встречи с Богом в религиозном опыте, на жизненном пути. И вера верит и надеется именно на расширение и углубление этого опыта, что и составляет предмет веры как невидимое и уповаемое. Но человек сам должен совершать это усилие, осуществлять это устремление, поэтому вера есть жизненная задача, подвиг, ибо она может становиться холоднее или огненнее, беднее или богаче. А потому и предмет веры, – ее догматическое содержание, – всегда превышает наличный религиозный опыт. Является величайшим заблуждением думать (вместе с духоворами, квакерами<sup>99</sup> и им подобными представителями сродных им антидогматиче-

<sup>94</sup> Пробел, зияние (лит.).

<sup>95</sup> Антиципация (от лат. *anticipatio* – предвосхищаю) – в самом общем смысле слова означает способность предвосхищения (чаще всего какого-либо события).

<sup>96</sup> Верю, чтобы понимать (лат.) – изречение, предписываемое Ансельму Кентерберийскому (1033–1109).

<sup>97</sup> Верю, ибо это нелепо (лат.) – слова, предписываемые Тертуллиану.

<sup>98</sup> Так, пришествие на землю Спасителя мира было предметом веры для ветхозаветного человечества, но вот как о нем говорит новозаветный служитель Слова: «о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни (ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам), о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам» (1 поел. св. Иоанна. 1:1–3).

<sup>99</sup> Духоборы – христианская секта в России, выделившаяся в XVIII в. из хлыстов; духоборы считают Иисуса Христа простым человеком, православному культу противопоставляют веру по внутреннему убеждению. Квакеры – разновидность протестантизма, основанная английским ремесленником Джорджем Фоксом (1624–1691); квакеры отрицают религиозные

ских и анархических течений в религии), что только реальное содержание наличного религиозного опыта или личного откровения составляет предмет веры, всякое же предание, письменное или устное, литургическое или обрядовое, как таковое, уже противоречит живой вере. Рассуждающие таким образом, под предлогом мистики, совершенно устраняют веру ради религиозно-эмпирической очевидности; при этом своеобразном мистическом позитивизме (который, впрочем, чаще всего оказывается, кроме того, и иллюзионизмом) совершенно устраняется подвиг веры и ее усилия, а поэтому отрицается и самая вера, а вместе с нею и неразрывно связанные с ней надежда и любовь, место которых занимает откровенное сомнение.

На этом основании можно и должно научиться вере, и правая вера, правые догматы, «православие», есть и задача для религиозной жизни, а не одна только эмпирическая ее данность. Разумеется, если эти догматы останутся на степени отвлеченных положений, не имеющих убедительности для ума, но и не получающих жизненной силы веры, тогда они становятся просто сухой соломой, которая легко сгорает. Но они получают жизненное значение, поскольку становятся предметом деятельной и живой веры, надежды и любви, регулятивом религиозной жизни. Поэтому содержание веры всегда превышает личный религиозный опыт, вера есть дерзание и надежда. (Ниже, в связи с учением о догмате, нам еще придется коснуться вопроса о значении предания для веры.)

Как и повсюду, подмены возможны и здесь. Легко вера подменяется неверующим догматизмом, т. е. нерациональным рационализмом, порождаемым леностью ума, косностью и трусостью мысли. Борьба с знанием под предлогом веры проистекает именно из такого отношения к последней. Вера не ограничивает разума, который и сам должен знать свои границы, чтобы не останавливаться там, где он еще может идти на своих ногах.

Хотя собственная область веры есть свышепознаваемое, трансцендентное Божество, но она распространяется и на то, что принципиально не недоступно для знания, однако таково лишь для данного момента: таковы не наступившие еще, но имеющие наступить события, вообще будущее, или же прошедшие, но вне человеческого ведения лежащие события – прошлое. Наконец, вере может быть доступно даже настоящее, поскольку дело идет о неизвестных рассудку его законах<sup>100</sup>.

Однако все отдельные верования, относящиеся и к области имманентного, здешнего мира, проистекают из центрального содержания веры, являются его отдельными приложениями и разветвлениями; а главным, в сущности единственным предметом веры, остается одно: **ЕСИ**. «Веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть, и взыскающим Его мздовоздатель бывает» (Евр. 11:6)<sup>101</sup>. И то, что составляет собственный предмет веры, по самой своей природе не может стать знанием. Вера есть функция человеческой свободы, она не принуждает, как принуждают нас законы природы. Внешняя принудительность истин веры не отвечала бы основным требованиям религиозного сознания, и достоинству чуждого нашу свободу Божества не соответствовало бы насиловать нашу личность, хотя бы даже логическим принуждением или насилием знания. Знание принадлежит «миру сему», оно ему имманентно, религия же основывается на поляризации сознания, напряженном чувстве противоположности трансцендентного И имманентного, богосознания и мирознания. Религия знаменует собой не только связь, но и удаленность человека от Бога. Она и сама в этом смысле есть, до известной степени, выражение греховного отпадения мира от Бога, ущербленного богосознания.

---

обряды, таинства, не признают церковной иерархии и духовенства.

<sup>100</sup> Во II главе Послания к Евреям вере дано истолкование и в том и в другом смысле: «верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (ст. 3); дальнейшее содержание главы говорит о вере как основе не мотивированных разумом и оправдываемых только верою поступков (см. всю эту главу).

<sup>101</sup> В рус. переводе: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаст».

Вера есть функция не какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа. В этом смысле религия есть в высшей степени личное дело, а потому она есть непрестанное творчество. Она не может сообщаться внешне, почти механически, как знание, ею можно лишь заражаться – таинственным и неисследимым влиянием одной личности на другую; в этом тайна значения религиозных личностей, – пророков, святых, самого Богочеловека в земной Его жизни. Бог не навязывается и не насилует. Он «стучит в дверь» человеческого сердца, не откроется ли она, но и во всем Своем всемогуществе Он не может открыть ее силой, ибо это значило бы уничтожить свободу, т. е. самого человека. Лишь в царстве будущего века, когда «Бог будет всяческая во всех»<sup>102</sup>, станет более имманентен миру, нежели в этом веке, а потому и самая возможность религии, в значении ее как ущербленного богосознания, упразднится, лишь тогда человеческой свободе уже не дано будет знать или не знать Бога, верить или не верить в Него. Вера станет очевидностью, подобной необходимости природной, на долю свободы останется лишь хотеть Бога или не хотеть, любить Его или враждовать к Нему. Отсюда следует, что вера дается только ищущим ее. Кто вполне удовлетворен этим миром и духовно не алчет, тот совершенно не понимает веры, органически ее чужд. В этой отчужденности от веры заключается одна из поразительных особенностей нашей эпохи, благодаря которой одни, умы более грубые, видят в вере род душевного заболевания, а другие – «психологизм», субъективизм, настроение, но одинаково те и другие не хотят считаться с гносеологическим значением веры как особого источника ведения и в религиозном опыте видят только материал для «религиозной психологии» или психиатрии. Такое состояние современного человечества, конечно, имеет свои духовные причины, но благодаря ему теперь трудно быть понятым и даже просто выслушанным в вопросе о вере.

Однако если вера может родиться только у ищущих ее (и притом тоже не всегда: для современного духа именно характерна утрата способности находить веру, но не искать ее, ибо исканиями полна наша эпоха), то не значит ли это и впрямь, что вера есть психологизм и субъективизм? Однако разве же этим дается основание для подобного скептицизма? Ведь даже научная, а уж тем более философская истина не открывается людям, чуждым умственной жизни, равным образом и художественное творчество недоступно людям, лишенным эстетического восприятия. Вера не только рождается в свободе исканий, но и, так сказать, питается этой свободой. Поэтому она динамична, ибо не дает раз навсегда определенного знания, как знание мирское, но имеет различную интенсивность, от простой вероятности до полной очевидности, от головной почти идеи до превосмогающей действительности. По часто повторяющемуся в аскетике сравнению, Бог подобен огню, а душа – металлу, который может оставаться холодным, чуждым огня, но, раскаляясь, может становиться как бы одно с ним. Вера имеет свои степени и возрасты, свои приливы и отливы. Это знает по собственному опыту каждый, живущий религиозной жизнью, и это же свидетельствуется в религиозной письменности<sup>103</sup>. В религиозной жизни нет застоя и неподвижности, как нет и неотъемлемых достижений и мертвых точек, здесь все и всегда в движении, вверх или вниз, вперед или назад, а потому мертвому успокоенному догматизму здесь не может быть места.

<sup>102</sup> «Да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

<sup>103</sup> В Послании к Евреям начальником и совершителем веры называется сам Христос. Ему в высочайшей степени принадлежит подвиг веры: «Вместо предлежавшей Ему радости претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную Престола Божия» (Евр. 12:2). Конечно, остается недоступной человеческому уму тайной боговоплощения, каким образом воплотившийся Бог мог так закрыть Божество человечеством, чтобы оказаться способным и совершить подвиг веры в Бога, и испытать человеческое чувство богооставленности, но это показывает именно на глубочайшую человечность веры, ее исключительное значение и неустрашимость подвига веры для человека.

Итак, вера имеет две стороны: субъективное устремление, искание Бога, религиозная жажда, вопрос человека, и объективное откровение, ощущение Божественного мира, ответ Бога. В вере Бог нисходит к человеку, устанавливается лестница между небом и землей<sup>104</sup>, совершается двусторонний, богочеловеческий акт. И это объективное содержание веры имеет для верующего полную достоверность, есть его религиозное знание, полученное, однако, путем откровения. Вера предполагает, в качестве своего объекта, а вместе и источника, тайну. Это не та область таинственного, до которой падки суеверные люди, сплошь и рядом чуждые веры; это не область тайн или секретов, которые оберегаются от непосвященного («Geheimwissenschaft»<sup>105</sup> или «сокровенное знание», для которого, собственно говоря, принципиально нет никакой тайны); это – тайна, безусловно недоступная человеку, ему трансцендентная, а потому необходимо предполагающая откровение. «Бог во свете живет неприступном, его же никтоже видел есть из человек, ниже видети может» (1 Тим. 6:16). «Бога никтоже виде нигдеже, Единородный Сын, сый в лоне Отчи, той исповеда» (Ио. 1:18). Он «показал Отца», «явив Имя Его человекам» (Ио. 17:6).

Тайна и есть трансцендентное, она может приоткрываться лишь в меру вхождения трансцендентного в имманентное, актом самообнаружения, откровения трансцендентного<sup>106</sup>. Откровение входит как необходимый гносеологический элемент веры. Знание, как бы оно ни было глубоко и широко, в последнем счете есть самопознание. Человек, когда познает мир, в сущности, познает самого себя, ибо он сам есть весь этот мир, как микрокосм. И в этом познании нет принципиальной разницы между его самым элементарным актом и последними достижениями. Знание строго монистично, – в его пределах, которые суть в то же время и пределы имманентного, гносеологически нет места вере, она не имеет здесь себе онтологического основания. Насколько трансцендентное есть «трансцендентальный объект религии», настолько же вера есть неустранимая и непревосходимая ее основа. Трансцендентное опознается, как таковое, только верою. Трансцендентное всегда лежит за пределами познания, вне его, поверх его. Ошибочно поэтому думать, что вера соответствует лишь детскому состоянию религиозного сознания, а в более зрелом возрасте заменяется и вытесняется знанием – философией и наукой (хотя и «духовной»), вообще гнозисом. Отношение между верой и гнозисом вообще принадлежит к тончайшим вопросам религиозной гносеологии. Вера не отрицает гнозиса, напротив, она порождает его и оплодотворяет: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею (т. е. волею), и всем разумением твоим (т. е. гнозисом)» (Мф. 22:37), и, конечно, дух, загоревшийся верою, принесет ее огонь и свет во все области своего творчества. Однако мотив, природа, ориентировка веры и гнозиса вполне различны. Вера есть акт свободы, безумия, любви и отваги<sup>107</sup>, это есть

<sup>104</sup> Имеется в виду «лестница Иакова», которую Иаков увидел во сне: «...лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божий восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему» (Быт. 28:12–13). В 1929 г. в Париже С. Н. Булгаков издал книгу «Лестница Иаковля. Об ангелах», в заключении которой писал: «Между небом и землею восходят и нисходят непрестанно святые ангелы. Они соединяются с нами в наших молитвах. Ангельские воинства непрестанно славят Творца миров. Ангелы, предстоящие престолу Божию, живут общей жизнью с нами, соединенные узами любви» (с. 229).

<sup>105</sup> Букв.: тайное знание, тайноведение (нем.). Название книги Р. Штейнера (рус. пер.: Очерк тайноведения. М., 1916).

<sup>106</sup> В этом смысле дается определение веры у св. Максима Исповедника (*Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia*, centena II, 12–13, Migne, patr. curs. compl., ser. gr. XC, 1225): «Вера есть недоказуемое знание (*опаро δεκτος γυβος*); если же знание недоказуемо, вера превышает, стало быть, природу; помощью ее неведомым образом, но явно мы вступаем в единение с Богом, превосходящее разумение (*νοησιν*). Когда ум входит в непосредственное единение с Богом, сила мышления (*του νοειν και του νοεισθαι*) совершенно бездействует. Но насколько он из него выходит и делает предметом размышления что-либо из вещей божественных (*των μετα θεον*), рассекается это единение, которое превыше разумения, и в коем, находясь в соединении с Богом, по сопричастности Божеству, он и сам становится Богом и слагает с себя естественный закон своей собственной природы».

<sup>107</sup> По определению Николая Кузанского, «*credere est cum ascensione cogitare*», «*posse credere est maxima animae virtus*. – С веры начинается всякое понимание, обладание верой есть высшая добродетель души (лат.). См.: Николай Кузанский.

загадывание конца жизненной нити в небо, в уверенности, что он повиснет там без всякого укрепления. Вера имеет дело с недоступным: «Верь тому, что сердце скажет, нет залогов от небес»<sup>108</sup>. Вера есть подвиг сердца, верующей любви. «Залоги» и гарантии ей не нужны, они противоречили бы ее существу, ибо она хочет Бога, любит только Бога, отвергается мира, т. е. всего данного, ради неданного, трансцендентного. Она есть высшая и последняя жертва человека Богу – собой, своим разумом, волей, сердцем, всем своим существом, всем миром, всею очевидностью, и есть подвиг совершенно бескорыстный, все отдающий и ничего не требующий. Это любовь человека к Богу исключительно и ради самого Бога, это спасение от самого себя, от данности своей, от имманентности своей, это – ненависть к себе, которая есть любовь к Богу. Это – немой, умоляющий, ищущий жест, это – одно устремление: *sursum corda, sursum, sursum, sursum, excelsior!*<sup>109</sup> Здесь приносится жертва собою и миром (что означает тут одно и то же) ради сверхмирного и премирного, – ради Отца, который на небесах. Это не метод познания с его верной, рассчитанной поступью, это безумие для мира сего, и его хочет Бог. И этот незримо совершающийся в душе жертвенный акт, непрерывная жертва веры, которая говорит неподвижной каменной горе: *ввергнись в море*, и говорит не для эксперимента, а лишь потому, что не существует для нее эта каменность и неподвижность мира, – такая вера есть первичный, ничем не заменимый акт, и лишь он придает религии ореол трагической, жертвенной, вольной отдачи себя Богу. И герои веры велики именно этой жертвой, безмерностью своей отдачи. И их-то поминает св. апостол Павел в своем гимне вере (Евр. Гл.11). Их почитает святыми Церковь. И лишь за этой жертвенной смертью следует воскресенье, так, как за ночью день: радость и победа веры, новое обретение своей погубленной души. Вне этого момента не рождаются к религии: вероятно, вполне возможно быть философом, богословом, мистиком, гностиком, оккультистом, но при этом... не верить в Бога, не пережив этой свободной отдачи себя.

В истории философии понятию веры придается иногда расширенное гносеологическое значение, этим именем называется всякая интуиция, устанавливающая транссубъективное бытие, – внешнего ли мира или чужого «я». Значение веры в этом смысле выдвинуто было в полемике с Кантом уже Якоби, который считал областью веры не только бытие божественного мира, но и эмпирического, и таким образом профанировал или, так сказать, секуляризировал понятие веры<sup>110</sup>. Такая постановка вопроса вытекала из кантовского учения об опыте, понятого как субъективизм или иллюзионизм. Для того чтобы схемы понятий наполнялись жизненным содержанием и в сети разума уловлялась действительная, а не воображаемая рыба, надо, чтобы познание имело орган такого удостоверения действительности, чувство реальности, которая не разлагается на отдельные признаки вещи, но их связывает собой в бытии. Это эмпирическое чувство реальности, опирающееся на интуицию, иногда называется верой или же «мистическим эмпиризмом»<sup>111</sup>. Так, напр., Вл. Соловьев в своей первой теории познания, развитой в «Критике отвлеченных начал»<sup>112</sup>, говорит о вере как устанавливающей бытие предмета и скрепляющей собой эмпирические показания и их

Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 173..

<sup>108</sup> Цитата из стихотворения Фр. Шиллера «Желание» в переводе В. А. Жуковского. В поэме «Великий инквизитор» эти слова цитирует Иван Карамазов. См.: Достоевский Ф. М. Собр. соч. М., 1982. Т. 11. С. 291.

<sup>109</sup> *Sursum corda* (лат.) – Горе имеем сердца, т. е. возвысимся духом (Плач Иеремии. 3:41). *Excelsior* (англ.) – вперед и выше; название баллады Г. Лонгфелло, в которой этот призыв повторяется как рефрен. Ср. со словами Заратустры: «Горе имейте сердца ваши, братья мои, выше, выше» (Ницше Ф. Полное собрание сочинений. М., 1900. Т. 1. С. 323).

<sup>110</sup> «Durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben (!) und dass ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung (!!))» (Jacobi's Werke IV, I, 211). – Через веру мы знаем, что мы имеем тело и что вне нас имеется другое тело и другое мыслящее существо. Поистине, чудесное откровение (нем.).

<sup>111</sup> У Лосского в «Обосновании интуитивизма». – См.: Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 100–101. (впрочем, термин этот принадлежит Шеллингу: *Philosophie der Offenbarung*, I, 115–119, 130, 143).

<sup>112</sup> См.: Соловьев В. С. Соч. М., 1988. С. 581–750.

логическую связь: согласно этому учению, акт веры присутствует в каждом познавательном акте<sup>113</sup>. Сходную точку зрения развивает в своих ранних гносеологических работах кн. С. Н. Трубецкой (особенно в «Основаниях идеализма»). Благодаря этому терминологическому смешению может показаться, что в обоих случаях – имеется ли в виду интуиция эмпирической действительности или же религиозная вера – речь идет об одном и том же. Между тем, строго говоря, между религиозной верой и «мистическим эмпиризмом» столь же мало общего, как и вообще между верой и познанием, в составе коего интуиция есть, действительно, совершенно неустранимый элемент. Справедливо, что всякая реальность, будет ли то чужое «я» или внешний мир, устанавливается не рассудочно, но интуитивно, причем интуиция действительности имеет корни в чувстве действительности, т. е. не гносеологические, но праксеологические<sup>114</sup>. Для рассудка («чистого разума») такое удостоверение, может быть, и является «мистическим» и устанавливается «верою», но это показывает только всю условность и недостаточность отвлеченно-рассудочного понимания познания, ибо корень познания жизненно-прагматический, и понятие эмпирии должно уже наперед включать в себя признак действительности, ощупываемой вещи и отличающей идеальности от реальностей (кантовские «талеры» в воображении или в кошельке)<sup>115</sup>. Этим праксеологическим моментом и устанавливается экзистенциальное суждение. Можно, конечно, эту интуицию называть и верой, и «мистическим эмпиризмом», но при этом все-таки не надо забывать основного различия, существующего между этой интуицией и религиозной верой: такая интуиция вполне остается в пределах эмпирически данной действительности, области «мира сего». Она подлежит всей принудительности этой действительности, железной ее необходимости; от моей воли, от моей личности несколько не зависит «верить» или «не верить» в существование этого стола: довольно мне его пощупать или об него стукнуться, чтобы стол предстал предо мной во всей непререкаемой действительности. Равным образом вовсе не находится в моей власти верить или же отрицать существование лица, написавшего это несимпатичное для меня сочинение. И это откровение внешнего мира (по столь неудачному и фальшивому выражению Якоби) одинаково принудительно для всякого нормально организованного сознания. Напротив, религиозная вера удостоверяет нас в существовании иной, трансцендентной, действительности и нашей связи с нею. Следовательно, объект ее качественно иной. Он опознается не принудительностью внешних чувств, не насильственно, но свободным, творческим устремлением духа, исканием Бога, напряженной актуальностью души в этом направлении. Другими словами, элемент свободы и личности, т. е. творчества, неустраним из религиозной веры: я выступаю здесь не как отвлеченный, средний, безличный, «нормально» устроенный представитель рода, но как конкретное, неповторяемое, индивидуальное лицо. Вера требует любви, волевого сосредоточения, усилия всей личности. Моя вера не есть пассивное восприятие, но активное выхождение из себя, совлечение с себя тяжести этого мира. Если мы посмотрим, как описывают свою душевную борьбу люди, шедшие путем веры, напр., блаж. Августин (Исповедь), Томас Карлейль (S. Resartus), Паскаль (Мысли), Л. Толстой (Исповедь), Достоевский (Pro и contra в «Братьях Карамазовых») и др., если каждый из нас заглянет в свою собственную душу, рвущуюся к Богу среди мрака сомнений, душевной немощи и отяжеления, мы поймем, какой актуальности требует вера, притом не только в первые моменты своего зарождения, но и в каждый миг своего существования. Всегда готов ослабеть и погаснуть ее трепетный огонь, и только на вершинах, у подвижников веры, сияет он ровным, невечереющим светом. Вот почему, вообще говоря, так трудно

<sup>113</sup> Эта теория подвергнута разбору проф. А. И. Введенским в его сборнике «Философские этюды» в очерке под заглавием: «Мистическая теория познания Соловьева».

<sup>114</sup> Ср. мою «Философию хозяйства», главу о «природе науки».

<sup>115</sup> Имеется в виду рассуждение И. Канта в «Критике чистого разума» (Кант И. Соч. · · В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 522). На это рассуждение (Ссылается Гегель в «Науке логики» (М., 1970. Т. 1. С. 145).

определить момент уверования или утраты веры, ибо и действительности уверование всегда и непрерывно вновь совершается, есть единый растянутый во времени акт, и всегда неверие, как темная трясина, подстерегает каждое неверное движение, каждое колебание на пути веры<sup>116</sup>. Сказанное дает основание и для суждения о пределах религиозного гнозиса, или вообще о гностическом направлении в религии, которое всегда существовало, в настоящее же время проявляется с наибольшей силой, с одной стороны, в метафизическом рационализме, а с другой – в так называемом теософическом движении, точнее, в современном оккультизме. Метафизический гностицизм получил самое крайнее выражение в философии Гегеля. Гегелевский панлогизм есть вместе с тем и самый радикальный имманентизм, какой только знает история мысли, ибо в нем человеческое мышление, пройдя очистительный «феноменологический» путь, становится уже не человеческим, а божественным, даже самим божеством. Если логика, по известному выражению «Wissenschaft der Logik», есть «die Wahrheit wie sie ohne Hüllen, an und für sich selbst ist» и в этом смысле «die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist»<sup>117</sup>, если диалектика есть достаточно надежный мост, ведущий человека к свышечеловеческому бытию, к абсолютному духу, то очевидно, что мир и есть этот же самый дух, находящийся на соответственных ступенях своего диалектического саморазвития. Поэтому религия с своими несовершенными формами «представления» и веры есть также лишь ступень развития его самосознания, которая должна быть превзойдена, притом именно в философии. Отсюда известное воззрение Гегеля, выраженное им уже в «Феноменологии духа», что философия выше религии, ибо для нее в совершенной и адекватной форме логического мышления ведомы тайны Бога и мира, точнее, она и есть самосознание Бога. Здесь, правда, еще не утверждается, что человек и есть бог (как провозгласил ученик Гегеля Фейербах)<sup>118</sup>, напротив, человек должен преодолеть свою эмпирическую человечность, совлечь себя, став оком мирового разума, абсолютного духа, слившись с его самомышлением. Но в то же время процесс этого феноменологического очищения и панлогического восхождения отличается непрерывностью и связностью на всех ступенях, он может быть проходим во всех направлениях, подобно тому как из любой точки круга мы можем пройти всю окружность и возвратиться к исходной точке или же из центра провести радиус ко всем точкам окружности. Здесь нет полярности трансцендентного и имманентного, нет места сверхлогическому откровению, сверхзнанию или незнанию меры, ее «docta ignorantia»<sup>119</sup> (по выражению Николая Кузанского), здесь нет тайны ни на небе, ни на земле, ибо человек держит в руках своих начало смыкающейся цепи абсолютного, точнее, он сам есть ее звено. Панлогизм Гегеля может быть понят только в том смысле, что для него познание – миро-и самопознание, есть вместе с тем и богопознание. Религия, связь человека с божеством, имеет для него значение не связи двух миров, но выражает лишь определенную стадию развития духа<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> Отсюда следует, между прочим, в какой иллюзии находятся некоторые протестантские секты (баптисты, методисты), внушающие последователям своим умеренность в их совершившейся уже спасенности; и насколько мудрее и здесь оказывается православие, которое остерегает от этой уверенности как губительной иллюзии («прелести»), указывая на необходимость постоянной борьбы с миром, «списания», но не «спасенности».

<sup>117</sup> Wissenschaft der Logik. Erster Theil, 2-te Aufl. Berlin, 1841, стр.33. – «Логика... есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой... изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (Гегель. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 103).

<sup>118</sup> Имеется в виду афоризм Л. Фейербаха: «Человек человеку бог» (Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 308). Критику этого положения см. в статье С. Н. Булгакова «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (Два града. М., 1911. Т. 1).

<sup>119</sup> Ученое незнание (лат.).

<sup>120</sup> Сродным интеллектуализмом был заражен уже Фихте, и притом не только в ранний период («спора об атеизме»), но и в поздний, эпохи «Anweisung zum seligen Leben» 1806 года. Именно в этом сочинении мы встречаем совершенно гегелевскую мысль о том, что религия представляет подготовительную ступень к философии, увенчивающей духовное развитие человека: «für sie (Wissenschaft) wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist. Die Religion ohne

В родстве с гегельянским имманентизмом в рассматриваемом отношении несомненно находится и религиозная философия оккультизма. Основная мысль оккультизма, именно, что область возможного и доступного человеку опыта и количественно и качественно может быть углублена и расширена путем соответствующей психической тренировки, «развития высших способностей», сама по себе еще не приводит непременно к имманентизму. Оккультизм есть лишь особая область знания, качественно отличающегося от веры<sup>121</sup>, всякое же знание есть самопознание, т. е. имманентно. Человек рассматривается здесь как представляющий собой совокупность нескольких оболочек или «тел» и принадлежащий в этом качестве к нескольким мирам или «планам». Однако в связи с этим проскальзывает и иная мысль, именно: что, переходя из одного низшего мира в высший, человек достигает в конце концов мира божественного. Для теософического гностицизма, для «(ieisteswissenschaft)<sup>122</sup>, принципиально познаваемо все, Бог и мир, так же как и для гегельянства. Места для веры и откровения здесь не остается, и если и можно говорить об откровениях высших сфер в смысле «посвящения», то и это посвящение, расширяя область опыта, качественно ее не переступает, ибо и иерархии эти принадлежат тоже еще к «миру», к области имманентного. Следует различать между расширением нашего опыта, открывающим нам новые миры (безразлично, будет ли это мир, изучаемый телескопом или же астральным ясновидением), и его прорывом, которым является соприкосновение с началом, трансцендентным миру, т. е. с Богом. Вступление в новые плоскости мира, конечно, разбивает прежнюю ограниченность, оно разрушительно для грубого материализма (хотя на его место, быть может, ставит материализм же, лишь более утонченный), но оккультизм может оставаться атеистичен, поскольку, расширяя мир, он еще более замыкает его в себе. Вообще путь оккультного и даже мистического постижения мира отнюдь не есть необходимо путь религиозный, хотя и может соединяться с ним. Теософия притязает (в более откровенных своих признаниях) быть заменой религии, гностическим ее суррогатом, и в таком случае она превращается в вульгарную псевдонаучную мифологию. Она эксплуатирует мистическое любопытство, люциферическую пытливость холодного, нелюбящего ума. Общение с существами иных миров, если оно действи-

---

Wissenschaft ist irgendwo ein blosser, demuhngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen» (V, 472). – То, что она (наука) добывает путем доказательств, для религии является просто абсолютным фактом. Религия без науки в чем-то ущербна, но тем не менее остается непоколебимой верой: наука возвышает любую веру и превращает ее в очевидность (нем.).

<sup>121</sup> Для примера вот одно из многих суждений этого рода: «Тайное знание» подчиняется тем же законам, как и всякое человеческое знание. Оно представляет собой тайну для среднего человека в таком же смысле, в каком письмо – тайна для не научившегося писать. И так же, как каждый может научиться писать, избрав для этого правильный путь, так же может каждый сделаться тайным учеником и даже учителем, если изберет для этого соответственный путь» (Штейнер. Путь к посвящению, стр.45. Курс. мой. Ср. его же. Die Geheimwissenschaft, passim). Еще отчетливее имманентный характер оккультного знания выражен в следующих словах Штейнера: «Тайновед исследует духовные законы в том же точно роде, как физик или химик исследует законы материальные. Он делает это в том роде и с тою строгостью, как это подобает в духовной области. Но от этих великих духовных законов зависит развитие человечества. Подобно тому как кислород, водород и сера ни в каком будущем не вступят в соединение вопреки законам природы, так и в духовной жизни не произойдет, конечно, ничего противного законам духовным. И кто знает эти последние, тот может, таким образом, прозревать в закономерность будущего. Для того, кто уяснит себе эту действительную точку зрения оккультизма, отпадает также и возражение, будто чрез то, что положение вещей в известном смысле предопределимо, становится невозможной какою-либо свобода человека. Определено заранее может быть лишь то, что подлежит какому-либо закону. Но вовсе не определяется законом, от воли человека может зависеть установление условий, при которых может действовать этот закон. Так будет и с грядущими мировыми событиями и судьбами человека. Как тайноиспытатель, видишь их заранее, хотя они и должны быть сначала вызваны человеческим произволом. Оккультный исследователь предвидит именно также и то, что еще будет совершено человеческой свободой... Одно только существенное различие надо себе уяснить в предопределении путем физической науки или путем духовного познания. Физическая наука покоится в рациональном понимании, и потому пророчество ее бывает также рассудочным, опирающимся на суждения, заключения, соображения и т. д. Пророчество же духовного познания исходит, напротив, из действительного высшего зрения или восприятия. Тайноиспытатель должен даже строжайшим образом избегать всяких представлений, основывающихся на одном только размышлении, сообщении, усмотрении и т. д.» (Штейнер. Из летописи мира. М., 1914. «Духовное знание». Стр.138–139).

<sup>122</sup> Науки о духе (нем.) – термин В. Дильтея и неокантианцев.

тельно возможно и совершается, само по себе может не только не приближать к Богу, но, напротив, даже угашать и душе религиозную веру. Принцип иерархизма, который настойчиво выдвигается при этом, имел бы основание лишь в том случае, если бы и Бог входил в ту же иерархию, образуя ее вершину, так что она представляла бы собою реальную и естественную лестницу восхождения к Богу. Но такое учение есть пантеистический имманентизм и религиозный эволюционизм, который составляет первородный грех оккультизма. Мир (или миры) для него представляет собой реальную эволюцию самого божества; божество включено здесь в механизм мира и доступно раскрытию и постижению методическим, закономерным путем, хотя для него требуются иные методы, нежели для изучения, напр., мира микроскопического. При таком положении вещей оккультизм со своими иерархиями миров неуклонно ведет к политеизму, причем оккультический Олимп имеет ряд ступеней и градаций, поэтому ему соответствует поликосмизм и полиантропизм: меняются миры, меняется и человек. Теперешний человек соответствует настоящей стадии в развитии земли; предыдущие ступени его существования духовно и физически отличаются от теперешней, и еще более надо это же сказать про последующие мировые эпохи: человек есть только звено, его не было и он должен быть преодолен; эволюция ведет не к сверхчеловеку, но от человека и за человека. Эта эволюция не имеет конца и предела; абсолютное для этого радикального эволюционизма существует лишь в качестве возможности беспредельного движения, т. е. «дурной бесконечности»<sup>123</sup>, между тем как религия имеет дело с положительной бесконечностью, с трансцендентным и абсолютным Богом, подающим нам вечную жизнь, упокоющим и спасающим от распаленного колеса «дурной бесконечности», этой бешеной, ненасытной «эволюции».

Последовательный гностицизм, несмотря на все свое пристрастие к таинственному, есть радикальный имманентизм, в этом совпадающий с гегельянством. Здесь стирается характерное различие между верою и знанием: соблазн оккультизма заключается именно в полном преодолении веры знанием (*eritis sicut dei scientes bonum et malum*<sup>124</sup>, – отсюда культ Люцифера, более или менее общий для всех оттенков оккультизма). «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ио. 20:29) – эти слова Господа Фоме не могут достигнуть слуха гностиков; для них это не блаженство, а в лучшем случае детское состояние, низший духовный ранг, «вера угольщика». Но вера не различается по своей природе у угольщика и философа. Герои веры, религиозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями, иногда же и со всем не были одарены в этом отношении, и, однако, это не мешало их чистому сердцу зреть Бога, ибо путь веры, религиозного ведения, лежит поверх пути знания<sup>125</sup>, хотя бы и оккультного, «мудрости века сего»<sup>126</sup>. Вере свойственна

<sup>123</sup> «Дурная, или отрицательная, бесконечность, – по Гегелю, – есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только долженствование снятия конечного» (Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 232). «Относительно этой формы бесконечности прогресса верно прежде всего то, что мы раньше заметили относительно качественно бесконечного прогресса, а именно, что он не есть выражение истинной бесконечности, а есть та дурная бесконечность, которая не выходит за пределы долженствования и, таким образом, на деле остается в конечном» (там же. С. 252).

<sup>124</sup> Будете, как боги, знать добро и зло (лат.). – Быт. 3:4–5.

<sup>125</sup> Вот какими чертами описывается религиозное ведение у одного из светильников веры. «Человек имеет в единой душе и ум, и слово, и единое чувство, хотя оно по пяти естественным потребностям тела делится на пять чувств. В отношении к телесному оно нераздельно разделяется посредством пяти частных чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, и, будучи изменяемо, неизменно проявляет действительность свою... В отношении же к духовному нет необходимости, чтобы это общее чувство разделялось на пять чувств, как бы на пять окон... но, пребывая всецело единым чувством, оно имеет с собой и в себе пять чувств (или, точнее сказать, более), поколику все они едино суть... Итак, когда единый всяческих Бог является через откровение единой разумной душе, тогда открывается ей всякое благо и в одно и то же время созерцается (ощущается) всеми вместе чувствами ее. Сие единое и всякое вместе благо и видимо бывает ею, и слышимо, и услаждает вкус и т. д... Итак, кто познается Богом, тот знает, что и Бог видит его. Но кто не видит Бога, тот не знает, что Бог видит его, так как сам не видит Его, хотя хорошо видит все прочее. Итак, которые удостоились увидеть зараз всеми вместе чувствами, как одним из многих чувств, сие всеблагое, которое и единое есть и многое, поелику есть всеблагое, те,

детскость, не как отсутствие зрелости, но как некое положительное качество: детям принадлежит Царство Божие. «Кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Лк. 18:17).

---

говоря, поелику познали и каждодневно познают разными чувствами единого чувства разные вместе блага, как единое, не сознают во всем сказанном никакого различия, но созерцание называют ведением, и ведение созерцанием, слух зрением, и зрение слухом» (Слова преп. Симеона Нового Богослова. I, 475).

<sup>126</sup> «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:19).

### 3. Вера и чувство

В своих «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» Шлейермахер ради того, чтобы убедить этих «образованных людей», в конце концов утопил мужественную природу религии в женственном сентиментализме. Как известно, главная мысль Шлейермахера состоит в том, что собственная область религии есть чувство, которое по природе своей религиозно. Правда, риторическое и расплывчатое изложение Шлейермахера, особенно при дальнейшем развитии его мысли, допускает различные истолкования, приближающие его учение то к спинозизму (Франк)<sup>127</sup>, то к христианской ортодоксии, от которой лично он вообще не отступал и особенно приблизился к ней в позднейших своих сочинениях. В некоторых местах рядом с чувством у него появляется и интуиция (*Anschauung*), которая, впрочем, как замечает Пфлейдерер<sup>128</sup>, исчезает без последствий. Но нас интересуют здесь не оттенки учения Шлейермахера в его подробностях, но центральная его идея *Gefühlstheologie*<sup>129</sup>.

Напомним основные черты учения Шлейермахера. Религиозная жизнь, по Шлейермахеру, является третьей стороной жизни, существующей рядом с двумя другими, познанием и действием, и выражает собой область чувства, ибо «такова самобытная область, которую я хочу отвести религии, и притом всецело ей одной... ваше чувство... вот ваша религиозность... это не ваши познания или предметы вашего познания, а также не ваши дела и поступки или различные области вашего действия, а только ваши чувства... Таковы исключительно элементы религии, но вместе с тем все они и принадлежат сюда; нет чувства, которое не было бы религиозным (курс. мой), или же оно свидетельствует о болезненном и поврежденном состоянии жизни, которое должно тогда обнаружиться и в других областях. Отсюда само собою следует, что, напротив, понятия и принципы, все без исключения, сами по себе чужды религии. Ибо если они должны иметь значение, то они принадлежат к познанию, а что принадлежит к последнему, то уже лежит в иной, не религиозной области жизни» («Речи о религии», перев. С. Л. Франка, стр.47). «Религия не имеет никакого отношения даже и к этому знанию (т. е. такому, в котором «естествознание восходит от законов природы к высочайшему и вселенскому Управителю» и II котором «вы не познаете природы, не постигая вместе с тем и Бога»), ее сущность постигается вне участия последнего. Ибо мера знания не есть мера благочестия» (35). «Для религии, правда, существенно размышление... но оно не направлено... на сущность высшей причины самой по себе или в ее отношении к тому, что одновременно есть и причина и следствие; напротив, религиозное размышление есть лишь (!) непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное в вечном и через него. Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать и непосредственном чувстве саму жизнь лишь как такое бытие в бесконечном и вечном – вот что есть религия... И потому она, конечно, есть жизнь и бесконечной природе целого, во всеедином, в Боге, жизнь, обладающая Богом но всем и всем в Боге. Но она не есть знание и познание ни мира, ни Бога; такое знание она лишь признает, не отождествляя себя с ним» (36). Итак, чувство есть соб-

---

<sup>127</sup> Имеется в виду предисловие С. Л. Франка к переведенным им «Речам о религии к образованным людям, ее презирающим» Ф. Шлейермахера (М., 1911).

<sup>128</sup> O. Pfleiderer. *Geschichte der Religionsphilosophie*, 3-te Aufl. Berlin, 1893, стр. 309. Ср. вообще всю главу о Шлейермахере.

<sup>129</sup> Теология чувства (нем.).

ственная область религии. «Так утверждает оно (благочестие) свою собственную область и свой самобытный характер лишь тем, что оно всецело выходит за пределы и науки, и практики, и лишь когда оно стоит рядом с последними, общая сфера духа всецело заполнена, и человеческая природа с этой стороны завершена» (38). «Истинная наука есть законченное созерцание; истинная практика есть самопроизвольное развитие и искусство; истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному» (39. – Курс. мой). В этом смысле Шлейермахер неоднократно сравнивает религию с музыкой, искусством без слов, из одних чистых настроений (53, 62–63). «Человек не должен ничего делать из религии, it должен все делать и осуществлять с религией; непрерывно, подобно священной и музыке, религиозные чувства должны сопровождать его деятельную жизнь, и нигде и никогда он не должен терять их». Религия разделяет с музыкой ее алогичность, к ней неприменимы понятия истинного и ложного. «Непосредственно в религии все истинно; ибо как иначе могло бы в ней что-либо возникнуть? Непосредственно лишь то, что еще не прошло сквозь понятие, а выросло только в чувстве» (56). Даже идеи Бога и бессмертия, которые Шлейермахер считает «элементами религии», не являются главным содержанием религии. Ибо к религии может принадлежать из того и другого только то, что есть чувство и непосредственное сознание, но Бог и бессмертие, как они встречаются в таких учениях, суть понятия (101). «Итак, – продолжает Шлейермахер, – может ли кто-либо сказать, что я изобразил вам религию без Бога, когда я именно и изучал непосредственное и первичное бытие Бога в нас в силу нашего чувства? Разве Бог не есть единственное и высшее единство? Разве не в нем одном исчезает все частное? Мы не притязаем иметь Бога в чувстве иначе, чем через впечатления, возбужденные в нас миром, и только в этой форме я мог говорить о Нем... тот, кто это отрицает, с точки зрения своего чувства и переживания будет безбожником» (102, ср. далее 103). Поэтому у Шлейермахера появляется уклон к адогматизму, составляющему естественный вывод из общего его не только антиинтеллектуализма, но и антилогизма в религии. «Что мы ощущаем и воспринимаем в религиозных переживаниях, есть не природа вещей, а ее действие на нас. Что вы знаете или мните о природе вещей, лежит далеко в стороне от области религии: воспринимать в нашу жизнь и вдохновляться в этих воздействиях (вселенной) и в том, что они пробуждают в нас, всем единичным не обособленно, а в связи с целым, всем ограниченным не в его противоположности иному, а как символом бесконечного – вот что есть религия; а что хочет выйти за эти пределы и, напр., глубже проникнуть в природу и субстанцию вещей, есть уже не религия, а некоторым образом стремится быть наукой... Бесспорно, вся сущность религии состоит в том, чтобы ощущать все, определяющее наше чувство в его высшем единстве, «как нечто единое и тождественное, а все единичное и особое как обусловленное им, т. е. (!!) чтобы ощущать наше бытие и жизнь в Боге и через Бога» (50–51). Во всех этих определениях бросается в глаза, что религия чувства, основанная на ощущении бесконечного, космического единства, отнюдь не содержит в себе идеи Бога, которая тем не менее постоянно подразумевается Шлейермахером и вводится посредством «т. е.», как в приведенной тираде, причем делается Спинозовское уравнение: *deus sive natura*<sup>130</sup>. Но то, что естественно для рационалиста Спинозы, совершенно непозволительно для антиинтеллектуалиста Шлейермахера, который делает здесь философски неоправданное позаимствование из своего пасторского мировоззрения, как-выми, кстати сказать, вообще кишат «Речи о религии». Это маскируется благодаря бесспорной личной религиозности и религиозному темпераменту Шлейермахера, который сам, несомненно, религиознее своей философии, представляющей собой (подобно якобиевскому учению о вере) просто *pis aller*<sup>131</sup>, попытку спасти древнее благочестие от натиска рацио-

<sup>130</sup> Бог или природа (лат.) – выражение из «Этики» Б. Спинозы.

<sup>131</sup> Вынужденная замена того, что является недоступным; неизбежное зло (фр.).

нализма и критицизма. Шлейермахеровский агностицизм уподобляется при этом защитной окраске, усвояемой некоторыми животными (мимикрия), его апологетика руководится благочестивым желанием увлечь религией «образованных людей, ее презирающих» возможно легким способом. Отсюда и все противоречия, сглаживаемые, а не обостряемые в этих речах. Отсюда и такое исповедание веры, которое, собственно говоря, есть чистый атеизм, эмоционально окрашенный религиозностью, – под этим исповеданием легко могут подписаться и Геккель, и Оствальд, и «союз монистов»<sup>132</sup>. «Обычное представление о Боге как отдельном существе вне мира и позади (?) мира не исчерпывает всеобщего предмета религии и есть редко чистая и всегда недостаточная форма выражения религиозного сознания... Истинную же сущность религии образует не это и не какое-либо иное понятие, а лишь непосредственное сознание Божества, как мы находим Божество одинаково и в нас самих и в мире. Среди конечного сливаться с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение – в этом бессмертии религии» (110–111).

Нельзя не признать, что учение Шлейермахера носит явные черты двойственности, которая позволяет его истолковывать и как философа субъективизма в религии (как и мы понимаем его здесь вслед за Гегелем)<sup>133</sup>, и как философа веры. Двойственные влияния Канта и Якоби отразились на молодом проповеднике, несогласованные и непримиренные. С одной стороны, он разделял свойственный эпохе испуг пред Кантом, закупорившим человека в мире явлений и провозгласившим на новых началах религиозный агностицизм или скептицизм. С другой стороны, он вместе с многими другими (как впоследствии и Фихте) спасался от Канта в противоположную крайность, в философию веры Якоби, в которой истинные черты религиозной веры стирались чрезмерно широким ее применением во всех познавательных актах. Поэтому философия чувства принимает черты то «Критики практического разума», в ее постулатах, то учения Якоби. Для нас интересна здесь та сторона учения Шлейермахера, в которой он наиболее оригинален, а таковой является его религиозная гносеология чувства И над всеми его «Речами о религии» веет скептически-пантеистическим исповеданием Фауста: полуверой, полуневерием – под предлогом непознаваемости.

Wer darf ihn nennen  
 Und wer bekennen:  
 Ich glaub'ihn?  
 Wer empfinden  
 Und sich unterwinden  
 Zu sagen: glaub'ich ihn nicht?  
 Der Allumfasser, der Allererhalter  
 Fasst und erhalt er nicht dich, mich, sich selbst?..  
 Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott!  
 Ich habe keinen Namen dafür!  
 Gefühl ist Alles,  
 Name ist Schall und Rauch!<sup>134</sup>

<sup>132</sup> «Союз монистов» был основан в 1906 г. Э. Геккелем; «Союз» ставил своей целью борьбу с религией и пропаганду материализма. В 1912 г. «Союз монистов» возглавил В. Оствальд.

<sup>133</sup> Бывает, что «я» находит в субъективности и индивидуальности собственного мирозерцания свое наивысшее тщеславие – свою религию», – писал о Ф. Шлейермахере Гегель в «Лекциях по истории философии» (Гегель. Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 482).

<sup>134</sup> Кто, на поверку, Разум чей Сказать осмелится: «Я верю»? Чье существо Высокомерно скажет: «Я не верю»? В него, Создателя всего, Опоры Всего: меня, тебя, простора И самого себя?.. И это назови потом Любовью, счастьем, божеством. Нет подходящих соответствий, И нет достаточных имен, Все дело в чувстве, а названье Лишь дым, которым блеск сиянья Без надобности затемнен. (Гёте И. В. Фауст. М., 1969. С. 160. Пер. Б. Л. Пастернака).

Если признать, что действительно чувство, во всей его неопределенности, есть главный или существенный орган религии, то это значило бы не только лишить религию принадлежащего ей центрального, суверенного значения и поместить ее рядом и наравне с наукой, моралью, эстетикой, а в действительности даже и ниже их, но, самое главное, сделать религию слепой сентиментальностью, лишить ее слова, навязать ей адогматизм и алогизм. Чувство может прорываться, но само по себе всегда составляет музыку души, лишь сопровождающую то или иное представление, воление, вообще данное содержание сознания. Между тем замысел учения Шлейермахера в том именно и состоит, чтобы отвести религии область чувства в его обособленном существовании. Теория Шлейермахера, выражаясь современным философским языком, есть воинствующий психологизм, ибо «чувство» утверждается здесь в его субъективно-психологическом значении, как сторона духа, по настойчиво повторяемому определению Шлейермахера (см. ниже), а вместе с тем здесь все время говорится о постижении Бога чувством, другими словами, ему приписывается значение гносеологическое, т. е. религиозной интуиции<sup>135</sup>, а именно это-то смещение гносеологического и психологического и определяется теперь как психологизм. Конечно, это значит оставить религию в *clair obscur*<sup>136</sup>, где-то на границе сознания, в сладкой неопределенности. Но эта неопределенность и алогичность религии есть совершенный *nonsens*, неосуществимая утопия, и как ни воздерживается сам Шлейермахер от каких-либо высказываний о предмете религии, но и у него неизбежно получается хотя минимальная и расплывчатая, но все-таки отнюдь не алогическая догматика, приближающая его то к Спинозе, то к пиетизму<sup>137</sup>. Он поочередно или же сразу говорит и о чувстве бесконечного, или космическом чувстве, к о чувстве божества (в позднейших сочинениях у него появляется, в качестве основного признака, чувство исключительной зависимости – «*das schlechtinnige Abhängigkeitsgefühl*»). Только полное отсутствие определенности и выдержанности основной точки зрения маскирует всю беспомощность и, самое главное, всю безрелигиозность, атеистичность *Gefühlstheologie*. Ибо чувство само по себе, чистое чувство, совершенно не способно дать то, без чего нет и не может быть религии: **ЕСИ**, ощутить Бога, связь с которым и есть религия. Если уж где следует видеть самый безнадежный имманентизм и психологизм, так это в *Gefühlstheologie* Шлейермахера, где религия сознательно и заведомо подменяется религиозностью, «настроением». Это сеть религиозное декадентство, импрессионизм, который может прийтись по вкусу разве только любителям «мистического анархизма»<sup>138</sup>.

Шлейермахеровское «настроение» есть соус к рагу из зайца, ранее чем пойман самый заяц, – по известному сравнению у Достоевского (разговор Шатова с Ставрогиным в «Бесах») <sup>139</sup>. Это есть не наивный, но утонченный атеизм (я разумею здесь, конечно, не лич-

<sup>135</sup> Только эта двойственность и неясность учения Шлейермахера могла подать повод Франку истолковать «чувство» как религиозную интуицию, а не «сторону» психики (предисл. XXIX–XXX) и тем онтологизировать психологизмы Шлейермахера, а представителя субъективизма и имманентизма изобразить пик глашатая «религиозного реализма» (V).

<sup>136</sup> Полумрак (фр.).

<sup>137</sup> Пиетизм (от лат. *pietas* – благочестие) – направление в религии, ставящее религиозное чувство выше религиозных учений.

<sup>138</sup> Направление в русском символизме, связанное с именем Г. И. Чулкова (1879–1939), книга которого «Мистический символизм» вышла в С. – Петербурге в 1906 г. со вступительной статьей В. И. Иванова «Неприятие мира». В 1906–1907 гг. вокруг «мистического символизма» развернулась полемика, с которой началась поляризация символистских литературных сил. Подробнее см.: Лавров А. В. Переписка Г. И. Чулкова с Блоком // Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. IV (Литературное наследство. Т. 92). М., 1987. С. 374–376. С Г. И. Чулковым С. Н. Булгаков полемизировал по поводу его статьи «Поэзия Владимира Соловьева» (Вопросы жизни. 1905. № 4/5). Булгаков ответил на нее статьей «Без плана» (там же, № 6; перепечатана: Альманах поэзии. М., 1990. № 56).

<sup>139</sup> «Чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога», – высказывание Ставрогина {Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч. Л., 1974. Т. 10. С. 200}. Анализу романа «Бесы» посвящена статья Булгакова «Русская трагедия» (Русская мысль. 1914. Кн. 4; затем в сб. «Тихие думы» (М., 1918); см. также: О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 193–214).

ную религиозность Шлейермахера, которая не подлежит сомнению, но религиозную философию его «Речей»). Вообще в истории мысли это есть предельный пункт унижения религии под видом ее защиты, ибо мужественнее и естественнее прямо признать, что религии нет и она вообще невозможна, нежели в самый темный угол сознания, пользуясь его сумерками, упрятывать религию. Исторически совсем наоборот. «Речи о религии» сделались событием и явились делом мужества и энтузиазма со стороны их автора, который, впрочем, подчинился в них влиянию немецкого романтизма, а еще более – немецкого пиетизма. По существу же шлейермахеровский субъективизм является лишь одной из разновидностей протестантского субъективизма (ибо протестантизм вообще есть победа имманентизма, а следовательно, и субъективизма) и в той или другой форме продолжает жить в протестантской теологии. Это проявляется вообще в ее антидогматизме, который она смешивает с антиинтеллектуализмом и проповедует под предлогом борьбы с инородными религии элементами. Таково, напр., самое влиятельное и типичное направление немецкого богословия – ричлианство<sup>140</sup>. Согласно основной мысли Ричля, к области религии принадлежат только «ценности», устанавливаемые «суждениями о ценности», причем этот религиозный прагматизм соединяется с весьма скептическим отношением к догмату, почитая его «метафизикой», воспрещенной Кантом. Вообще «настроение», «переживание», понимаемое в совершенно имманентном смысле, доминирует в религиозной жизни Германии XIX века; достаточно назвать двух современных представителей имманентизма в религии – Трельча и Германа<sup>141</sup>.

Религиозный алогизм Шлейермахера, являющийся следствием его имманентизма, вызвал гневную и резкую критику со стороны представителя противоположного, панлогического полюса в имманентизме – именно Гегеля, для которого религия покрывается областью логического мышления. Гегель в своей «Философии религии» подверг учение Шлейермахера суровой, но во многом справедливой критике. Радикальный рационализм Гегеля, конечно, приводит его к полному пренебрежению чувства (как и вообще непосредственного переживания, – вспомним первую главу «Феноменологии духа»), в нем он видит одну лишь субъективность. Чувство может иметь самое разнообразное и притом случайное содержание: «Бог, если он открывается (ist) в чувстве, не имеет никакого преимущества перед самым дурным, но на той же почве рядом с сорной травой вырастают и царственные цветы» (Hegel's Religionsphilosophie, Diederichs, 75)<sup>142</sup>. «Поэтому, если существование Бога доказывается в нашем чувстве, то и оно является столь же случайным, как и все другое, чему может быть приписано бытие. Это мы называем субъективизмом, притом в самом дурном смысле»<sup>143</sup>. Чувство, по мнению Гегеля является у человека общим с животным, которое не имеет религии (причем Гегель, конечно, прибавляет, что *Gott ist wesentlich im Denken*<sup>144</sup>, и так как мышление свойственно только человеку, то ему же свойственна и религия). «Все в человеке, для чего почвой является мысль, может быть облечено в форму чувства: право, свобода, нравственность и т. д. ... но это не есть заслуга чувства, что содержание его является истинным... Это есть заблуждение относить на счет чувства истину и добро» (77)<sup>145</sup>. «Soll daher

<sup>140</sup> Богословская школа в рамках немецкого либерального протестантизма, названная так по имени ее основателя Альбрехта Ричля. Критике этой школы посвящена статья Булгакова «Современное арианство» (в сб. его статей «Тихие думы». М., 1918).

<sup>141</sup> Воззрения Трельча изложены в ряде его статей в различных протестантских энциклопедиях и во 2-м томе полного собрания его сочинений: Ernst Troeltsch. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913. Для характеристики воззрений Германа см.: Hermann. Ethik. Его же. Die religiöse Frage der Gegenwart (в сборнике «Das Christentum», 1908).

<sup>142</sup> Ср.: Гегель. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 305.

<sup>143</sup> Ср. там же. С. 305–306.

<sup>144</sup> «Бог существенно есть в религии» (там же. С. 306).

<sup>145</sup> Ср. там же. С. 306–307.

die Religion nur als Gefühl sein, so verglimmt sie zum Vorstellunglosen wie zum Handlungslosen und, verliert sie jeden bestimmten Inhalt» (78)<sup>146</sup>.

Аргументацию Гегеля воспроизводит, а в некоторых отношениях и углубляет Е. v. Hartmann в «Die Religion des Geistes» с точки зрения своего метафизического учения. Главный упрек, который и Гартман делает теории Шлейермахера, есть религиозный алогизм, слепота и аморфность голого чувства. «Как бы ни было справедливо, что религиозное чувство составляет самое внутреннее зерно религиозной жизни, все же истинно религиозное чувство есть лишь такое, которое возбуждается религиозными представлениями объективной (хотя бы и относительной) истины. Религия не может существовать без религиозного мирозерцания (курс, мой), а это последнее без убеждения в его трансцендентной истине» (31). «Для того чтобы сделаться связной истиной, представления, являющиеся предпосылкой религиозного чувства, должны быть извлечены из темной, неясной их связности в чувстве, соотнесены между собою и приведены в систематическую связь – словом, развиты и переработаны в религиозное мировоззрение» (32). Злоупотребления, проистекающие вследствие одностороннего развития чувства в религии, Гартман различает троякого рода: чувственные, эстетические и мистические. Под первыми он разумеет эксцессы чувственности в религии, под вторыми – замену серьезной религиозности эстетизмом, а под третьими – мистицизмом.

Замечания Гартмана, касающиеся современного эстетизма как симптома религиозного бессилия, чрезвычайно метки и справедливы. «Для эпох неудержимого упадка определенной религии характерно, что исполнения религиозного искусства процветают здесь как никогда при иных обстоятельствах, между тем как творческая способность к созданию религиозных произведений подлинного величия и настоящей глубины угасает вместе с неомрачимым доверием и непоколебимой силой веры. Например, никогда классическая церковная музыка не исполнялась ревностнее и увлекательнее, чем теперь в наше нецерковное время, и притом это имеет место именно среди нецерковных, проникнутых неверием сословий» (37). «Ревностное и доставляющее наслаждение занятие христианским искусством не только не говорит о положительном отношении к религиозному его содержанию, напротив, свидетельствует о таком отчуждении и отдалении от его живого религиозного содержания, что уже исчезла склонность к оппозиции против связанного с ним искусства и уступила место объективному историко-эстетическому отношению» (41). «Поэтому эстетическое религиозное чувство не есть подлинное и серьезное религиозное чувство» (39), хотя, конечно, этим не отрицается вспомогательная роль искусства для религии. Особенно же горячо, в соответствии общему своему интеллектуализму, нападает Гартман на мистицизм, под которым разумеет одностороннее преобладание мистического чувства. «Мистическое чувство есть самое неопределенное, неясное из всех чувств; несказанность и неизреченность, которые, в последнем счете, свойственны всякому чувству, никому не свойственны в такой степени, как мистическому. Кто погружается в свое мистическое религиозное чувство, тот как бы смотрит в темную бездну, в которой он ничего не может различить и распознать: или, что то же самое, он видит словно всенаполняющий блеск абсолютного света, ослепляющего его зрение. Мистическое чувство имеет сознание того, что оно содержит в себе всю религиозную истину и не заблуждается в этом, но оно содержит ее исключительно как аффицирующую чувство<sup>147</sup>, стало быть, как бессознательную и доступную сознанию только чрез аффект чувств» (44). Религия, которая останавливается на мистицизме и равнодушна к религиозному познанию, дефектна, она склоняется, с одной стороны, к эвдемонизму, к услаждению своим мистическим экстазом, а с другой – легко подпадает

<sup>146</sup> «Поэтому, если религия существует только как чувство, она угасает, превратившись в нечто, лишенное представления и не связанное с действиями, и теряет всякое определенное содержание» (там же. С. 308).

<sup>147</sup> Т. е. воздействующую на чувство (от лат. afficio – причиняю, влияю, действую).

влиянию какой-либо церковной ортодоксии (в глазах Гартмана – смертный грех). Впрочем, это не мешает Гартману считать, что «мистическое и религиозное чувство собственно и есть творческое начало в религии, подобно эстетическому чувству в искусстве» (44). Общее заключение Гартмана (к главе «Die religiöse Funktion als Gefühl»)<sup>148</sup> таково: «Ценность религиозного чувства содержится не в чувстве как таковом, но в бессознательном процессе мотивации, в котором оно сигнализирует как симптом резонанса в сознании, а ценность этого процесса мотивации заключается в фактическом результате, который оно производит» (53). Чувство находится, следовательно, на пороге религиозного сознания и подготавливает содержание его актов; оно есть, так сказать, топливо для действия аппарата, но не самый аппарат!

Сказанным не исчерпывается, конечно, общий вопрос о религиозном значении чувства. Здесь мы имели в виду лишь отличить и противопоставить учение о чувстве как основе религии учению о вере, причем главное отличие первого мы видим в субъективности, бесформенности, аморфности религиозного чувства, его алогичности, переходящей в антилогичность, в его адогматизме и религиозной слепоте. Если справедливо сравнение чувства в религии с музыкой, то ведь музыка не есть высший род искусства и вообще деятельности духа, ибо оно бессловесно, бессмысленно, алогично. Потому приведение к музыке иного искусства, имеющего свое слово, означало бы его принижение (хотя это и чрезвычайно распространено в наши дни).

Может показаться неожиданным, если в «теологии чувства» рядом с Шлейермахером мы поставим Канта. Однако сколько бы ни были они далеки в теоретической философии, в понимании природы веры они сближаются. Если Шлейермахер областью религии признает чувство вообще, то Кант за таковую область считает моральное чувство, которое и является органом веры. Правда, нравственная воля называется у Канта «практическим разумом», для которого устанавливается свой особый канон, причем этот «разум» постулирует основные религиозные истины: бытие Бога, свободу воли и личное бессмертие, но каким бы именем мы ни называли веру, ее существо от этого не изменится: **ЕСИ** производит только она, постулаты же лишь постулируют, но сами по себе бессильны утверждать бытие Божие, это составляет, конечно, дело веры. Да и сам Кант говорит<sup>149</sup> «о вере чистого разума» (как ни противоречиво это словосочетание, ибо разум не верит, но доказывает, вера же, хотя и не противоразумна, но, так сказать, вне разумна). Близость Канта с Шлейермахером определяется тем, что и Кант религиозному (т. е. у него моральному) чувству стремится придать алогический или, на его языке, «практический» характер. В область понятий (т. е. «чистого разума») не должно ничего просачиваться через скважину веры, открывающуюся в практическом разуме. Кант впадает при этом не только в алогизм, но и, в сущности, в антилогизм. Но само собою разумеется, антилогизм есть логическая утопия, нечто невозможное для человеческого духа, просвещенного светом логоса, неосуществимое для мышления задание: рассуждать так, как будто бы Бога, опознанного «практическим разумом», совсем не существовало для теоретического. В действительности Канту, после того как Бог был найден, все равно каким путем и каким «разумом», нужно было бы зачеркнуть всю свою «Критику чистого разума», как построенную вне гипотезы Бога и даже при ее исключении,

<sup>148</sup> Религиозная функция как чувство (нем.).

<sup>149</sup> «Признавать бытие Божие... – субъективная моральная необходимость, т. е. потребность, а не объективная, т. е. не долг, ибо не может быть долгом признавать существование какой-либо вещи (это касается только теоретического применения разума). Под этим нельзя понимать и того, что необходимо признавать бытие Божие как основу всякой обязательности вообще... Это признание для теоретического разума может быть названо гипотезой, а по отношению к пониманию объекта, данного нам путем морального закона (высшего блага), значит по отношению к потребности в практическом направлении, верой и притом верой чистого разума, ибо только чистый разум (как в его теоретическом, так и в практическом применении) есть тот источник, откуда оно возникает» (Кант. Критика практического разума, пер. Н. М. Соколова, стр.130–131). – Ср.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 457–459.

и написать заново свою философскую систему. Так вода, через какую бы щель она ни ворвалась, наполняет все закрытое помещение и проникает во все пустоты и поры. Кант хочет удержать религиозную веру на той степени сознательности, какую вмещает «практический разум», и, делая ее слепой и алогичной, низводит на степень шлейермахеровского чувства. Конечно, это облегчается благодаря рационалистическому предрассудку доктрины Канта, по которой вера есть «разум», хотя и второго сорта, т. е. «практический»; следовательно, над ней тяготеет контроль и деспотическое правительство теоретического разума, сковывающего права веры и ограничивающего ее компетенцию. Такое законодательство разума в области веры содержит в себе нестерпимое противоречие, которое разрешается или полным и окончательным утверждением прав веры, т. е. всего построения «Критики практического разума» (путь большинства неокантианцев), или же ее приматом во всех областях, а в таком случае становится невозможно брать всерьез «Критику чистого разума». Учение Канта о «разумной вере» страдает половинчатостью, это полувера-полуразум: хотя ею переступается область познаваемого разумом, но в то же время разум не хочет отказаться от своего господства и контроля и в этой чуждой ему области<sup>150</sup>.

<sup>150</sup> Для противоречивости и двойственности идей Канта в вопросе о вере характерна глава «Критики практического разума» под заглавием: «Каким образом возможно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного?» Здесь «теоретическое познание чистого разума еще не получает прироста. Прирост состоит здесь только (?) в том, что эти понятия, прежде проблематические (только мыслимые), теперь ассерторически». – Здесь: вполне определенно, «утвердительно» (от лат. *assego* – утверждаю). В логике ассерторическим называется суждение, в котором констатируется наличие или отсутствие у предмета того или иного признака, но не выражается его непреложной логической необходимости. Признаются за такие, которым действительно присущи объекты, так как практический разум неизбежно нуждается в существовании этих объектов для возможности своего, и притом практически безусловно необходимого, объекта высшего блага и через это дает теоретическому разуму право предполагать их. Но это расширение теоретического разума не есть расширение спекуляции, т. е. не дает права делать из этих понятий позитивное употребление в теоретическом отношении (?), так как здесь практический разум делает то, что эти понятия становятся реальными и действительно получают свои (возможные) объекты. Раз нам отнюдь не даны их созерцания, то на почве этой допускаемой их реальности невозможно никакое синтетическое суждение. Следовательно, это открытие решительно ничего не дает нам в спекулятивном отношении... Но теоретическое познание, хотя и не этих объектов, но вообще разума (?), здесь все-таки расширяется, именно постольку, поскольку этим идеям, путем практических постулатов, даются объекты, а через это мысль, только проблематическая, получает объективную реальность. Следовательно, это не есть расширение познания о данных сверхчувственных предметах, но расширение теоретическою разума и его познания по отношению к сверхчувственному вообще, поскольку это побуждает нас допустить, что есть такие предметы, хотя мы и не имеем возможности определить их точнее, значит расширить наше познание об объектах. Этим успехом, следовательно, чистый теоретический разум, для которого все эти идеи трансцендентны и не имеют объекта, обязан исключительно своей чистой практической способностью. Здесь они становятся имманентными и конститутивными, так как это основы возможности того, чтобы сделать действительным необходимый объект чистого практического разума (высшее благо). Без этого это только трансцендентные и регулятивные принципы спекулятивного разума, которые побуждают его не допускать новый объект вне опыта продолжать свое применение в опыте до возможной полноты. А если опыт и получает это расширение, то спекулятивный разум с этими идеями может приступать к делу только отрицательно, т. е. не расширяя понятия, но разясняя его» (там же, 140–141). – Ср.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 468–70. Расширяется или не расширяется область разума завоеваниями практической его способности? Кант запутывается в противоречиях, благодаря, с одной стороны, нежеланию признать общепознавательное значение «постулатов», а с другой, не будучи в силах их отвергнуть.

## 4. Религия и мораль

Вообще при сведении существа религии к нравственности, которое столь обычно в рационалистическом уклоне религиозной мысли (Кант, Фихте, Л. Толстой и др.), игнорируется собственная природа религии. Справедливо, что нравственность коренится в религии. Внутренний свет, в котором совершается различение добра и зла в человеке, исходит от Источника 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.

Ты всегда меня видишь! Хорошо знаю я это, скрываюсь ли от Тебя со стыдом и страхом или внемлю Тебе с восторгом и трепетом. Чаще же – увы! – только мыслью помню о Тебе, но холодна бывает душа моя. И тогда бываю я свой, а не Твой, замыкается небо, один остаюсь в своем ничтожестве, на жертву ненасытного и бессильного я. Но Ты зовешь, и радостно вижу, что только я отходил от Тебя, и Ты всегда меня видишь.

Ты всегда меня видишь: в жутком бессилии порывов к Тебе, как в робкой и хладной молитве моей, в расплавленной муке дробящегося сознания и в жгучем стыде греха моего. Ты зришь потаенные помыслы, что от себя я со страхом скрываю. Ты во мне знаешь и холодного себялюбца и унылого труса. Ты ведаешь и лукавого похотливца и корыстного завистника. О, страшно думать, что Тебе все мое ведомо, ибо Ты всегда меня видишь!

Ты всегда меня видишь! И Ты знаешь, как хочу я любить Тебя, хоть и бессильна любовь моя. Хочу любить только Тебя, ничего я помимо Тебя не хочу. Но не умею хотеть, извиваюсь в безвольном усилии. А Ты ждешь молчаливо и строго, печально и терпеливо. Но Ты не отнимаешь надежды моей, ибо веришь мне больше, чем я сам себе верю. Ты всегда меня видишь!

Веления совести, которые человек считает для себя законом, получают и религиозную санкцию, и это тем острее, чем глубже религиозное сознание: они облакаются в форму религиозных заповедей, нарушение которых ощущается как грех (а это есть уже религиозно-нравственная категория). «Делание заповедей» становится путем к Богу, а вместе и возможностью религиозного преткновения для человека, ибо, по слову ап. Павла, от закона или заповеди рождается грех, а вне закона греха не существует<sup>151</sup>. Но нравственность, предполагающая греховное раздвоение, борьбу добра и зла в человеке, не может иметь безусловного религиозного значения, она есть Ветхий Завет, период подзаконности, который преодолевается (хотя и не отменяется) Новым Заветом, царством благодати<sup>152</sup>. Как связанная не с субстанциальностью, но модальностью человеческого существа, как плод первородного греха, нравственность вообще не представляет собой вершины, абсолютной грани, она преодолима, ибо святость, хотя в себя и включает «делание заповедей», но сама находится уже «по ту сторону добра и зла»; также и дети, состояние которых, по слову Спасителя, является живой нормой Царствия Божия<sup>153</sup>, свободны от уз нравственности.

<sup>151</sup> «Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона... Ибо без закона грех мертв» (1 Кор. 6:7). «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона... Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление» (1 Кор. 5:13, 20).

<sup>152</sup> В русской литературе «сравнительный анализ» Ветхого и Нового заветов впервые был произведен митрополитом Иларионом (XI в.) в «Слове о Законе и Благодати». «Прежде был дан Закон, а потом – Благодать, прежде – тень, а потом – истина», – писал Иларион (Златоструй). Древняя Русь X–XIII веков. М., 1990. С. 107). См. также: Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати. Париж, 1931.

<sup>153</sup> «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3).

Больше того, религия, которую хотят целиком свести к морали, в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее: мораль существует для человека в известных пределах, как закон, но человек должен быть способен подниматься и над моралью<sup>154</sup>. Пускай вдумаются в смысл тех рассказов Библии, когда Бог, для целей религиозного строительства или для испытания веры, разрешал или даже повелевал деяния, нравственности заведомо противоречившие: жертвоприношение единственного сына, кровавое истребление целых народов, обман, воровство. Этими примерами ведь полна ветхозаветная история, притом именно эпоха подзаконности (чем так и соблазняются при чтении Библии Толстой, М. Арнольд и многие другие, в нерелигиозном своем морализме видящие и в Боге сентиментального гуманиста по их собственному образу и подобию). Но Библия, хотя и содержащая в себе закон, свободна от морализма и сентиментальности, и воля Божия, когда она сталкивается с голосом человеческой нравственности, здесь открыто поставляется выше нравственности. А это и значит, что нравственность имеет силу только для человека в его греховной ограниченности и не имеет абсолютного значения. Добро – от Бога, Он есть источник Добра, но Бог не есть Добро, если понимать его в ограничивающем и исключительном смысле, – Бог выше Добра и в этом смысле остается свободен и от Добра. Добро есть то, что хочет от нас Бог, что мы сознаем как Его веление. Иначе сказать, в морали религиозно ценна и существенна ее санкция, более, нежели ее содержание. Религия дает место этике и ее обосновывает, но сама не исчерпывается ею и даже не определяется ею (не «ориентируется» по ней). Потому, между прочим, религиозный «закон» шире нравственности, включая в себя требования обрядовые и вообще культовые, которые с точки зрения нравственности совершенно не нужны и представителями этической религии отвергаются как идолопоклонство и суеверие (Afterdienst и Abgöttereі у Канта).

Мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т. е. религиозна, ее санкция. Она имеет корни в религиозном сознании. Но что получается, если перевернуть отношение между религией и моралью вверх ногами и провозгласить, что Добро (в этическом смысле) и есть Бог, иначе говоря, что религия исчерпывается этикой? Следует прежде всего заметить, что говорить еще о религии вдобавок к этике, которая сама себе довлеет, – прибегать к религиозной санкции там, где этическая вполне достаточна, представляется как будто излишним. Впрочем, это делается не столько ради придания религиозного букета этике, сколько ради нейтрализации религии. Этика при этом получает значение совершенно независимой самоцели и самооценности: то, что находится по ту сторону добра и зла, – святость или детскость, теряет всякую ценность, ибо ценно лишь проходящее через этическое сознание, лишь совершаемое ради долга (за это высмеивал Канта еще Шиллер)<sup>155</sup>. Ветхозаветное законничество снова восстает здесь против новозаветной благодати и выдвигает исключительные свои притязания. Но тем самым совершенно теряется, так сказать, место морали в религии, она получает подчиненное значение. В этой подмене религии этикой кроется коварный умысел религиозного имманентизма, именно скрытое отрицание религии. Трансцендентный Бог, многократно и многообразно открывающийся человеку, заменяется здесь нравственным законом, соответствующим определенному состоянию греховного человеческого сознания. В действительности под этикетом абсолютной морали обожествляется одна определенная сторона человеческого сознания. Моральная теология Канта есть именно тот

<sup>154</sup> Одним из наиболее ярких примеров преодоления морали является война, поэтому так трудно морально принять и оправдать войну, и остается только религиозное ее оправдание. – Попытку такого определения можно найти у В. С. Соловьева (глава «Смысл войны» в «Оправдании добра» и «Три разговора» // Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1. С. 462–484; Т. 2. С. 677–679. Отчасти в русле идей В. С. Соловьева написана и статья С. Н. Булгакова «Война и русское самосознание» (М., 1915).

<sup>155</sup> В эпиграмме: «Сомнение совести» Ф. Шиллер писал: Ближним охотно служу, но – увьи! – имею к ним склонность. Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я? Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг. (Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243).

дурной антропоморфизм или психологизм в религии, которому им якобы объявляется война, ибо тварное и человеческое выдается здесь за божественное, причем этот воинствующий психологизм принимает явно враждебный религии характер, как это достаточно ярко обнаруживается и в религиозных трактатах Канта, а особенно Фихте (периода *Atheismusstreit*). Религиозный имманентизм, к которому и сводится сущность психологизма в религии, враждебно направляется против веры в трансцендентного Бога и тем самым уничтожает своеобразную природу религии, подвергая при этом ложному и насильственному истолкованию основные религиозные понятия. Этика же превращается в фарисейское законничество, гордое своим ригоризмом и своей дурной бесконечностью, в которой оно как раз и видит проявление безусловности нравственного закона. Поэтому там, где пути Промысла не совпадают с этикой, а божественная любовь, безмерно прощающая блудному сыну, не считается с законнической справедливостью, этика неизменно должна ставить свое veto. По определению Канта, религия есть этика с той особенностью, что заповеди последней при этом рассматриваются как веления Бога. Но можно и даже должно спросить, каков же этот Бог, если Он только и существует в этическом сознании, которое само себе довлеет? Не есть ли эта идея лишь ненужное удвоение нравственного закона, и не является ли поэтому недоразумением вообще отличать Бога от этического сознания, устанавливающего систему нравственных целей, постулирующего нравственный миропорядок? Этот неизбежный вывод «моральной теологии» и был сделан Фихте в известном «*Atheismusstreit*»<sup>156</sup>. Нравственный миропорядок для Фихте и есть «божественное, которое мы воспринимаем». «Этот живой и действующий моральный порядок есть сам Бог, мы не нуждаемся в ином Боге и не можем иного постигнуть». «Понятие о Боге, как особой субстанции, невозможно и противоречиво». «Порождай лишь в себе сообразное долгу настроение, и ты познаешь Бога и, тогда как для ближних своих ты будешь представляться еще в чувственном мире, для себя самого ты окажешься в вечной жизни»<sup>157</sup>.

Если одни, ссылаясь на автономность этики, отождествляют с нею религию, то другие, исходя из той же самой автономности, хотят ее сделать от религии совершенно независимой. Таковы разные построения утилитарной, эволюционной, позитивной этики. Возможна ли такая этика «без санкции и долга»? Здесь нужно прежде всего сделать строгое различие между этикой и этосом, или нравственностью и нравами, т. е. воспитанностью, совокупностью полезных и выгодных навыков, известной дрессировкой, которая проводит столь глубокую разницу и между животными – культурными и прирученными. Из совокупности подобных навыков образуется то, что в новейшее время называется «гуманностью». Поведение, руководимое себялюбивым и холодным расчетом, может диктовать и партийную солидарность, и экономическую взаимопомощь. Но если иметь в виду не нравы, а нравственность, то кто же решится утверждать, что «цивилизованные» народы добрее и нравственнее нецивилизованных? Области этической оценки подлежит ведь только личное усилие, борьба и подвиг, а не безличная дрессировка, между тем как сплошь и рядом эти области смеси-

<sup>156</sup> В статье Forberg «*Entwicklung des Begriffs der Religion*» (1798), подавшей повод к «спору об атеизме» и представляющей собой доведение «моральной теологии» до Геркулесовых столпов, имеется следующий характерный вопрос и ответ: «*Wie verhält sich die Religion zur Tugend? Antwort: Wie der Theil zum Ganzen*». Как религия относится к добродетели? Ответ: как часть к целому (нем.). Статья Фридриха Форберга «Развитие понятия религии» была опубликована в «Философском журнале», редактируемом Фихте. Хотя Фихте предпослал статье Форберга собственную статью, в которой возражал против высказанных Форбергом сомнений в бытии бога, власти расценили обе статьи как атеистические. Фихте ответил двумя резкими статьями и дерзким письмом к Фойгту. По поводу этого письма «Гёте сказал, что правительство не должно позвонить угрозу \*по своему адресу» (Гегель. Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 461). Дело кончилось отставкой Фихте.

<sup>157</sup> J. G. Fichte. *Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798). *Ausg. W.*, III, 129–130 (*WW. V*, 185–186). *Appellation an das Publikum* (1799) *A. W. III*, 169–170 (*WW. V*, 210).

ваются между собою и всякого рода утилитарная годность принимается за моральную ценность.

Нравственность неизбежно разлагается вместе 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. Автономная этика 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. Исполненную величавого, возвышеннейшего пафоса характеристику религиозный идеал праведности получает в 118 псалме: «Блаженны непорочный, в путь ходящий заповедей Господних». Здесь дан недостижимый идеал религиозной праведности, добродетели не ради кантовского «добра», но для Бога, не во имя мертвого долга, но всецело из любви к Творцу и заповедям Его.

...Блаженни испытующие свидения Его, всем сердцем взыщут Его (2).

Ты заповедал еси заповеди Твоя сохранить зело (4).

Всем сердцем моим взысках Тебе, – не отрини мене от заповедей Твоих (10).

Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим (12).

Возлюби душа моя возжелати судьбы Твоя на всякое время (20).

Путь заповедей Твоих текох, внегда расширил еси сердце мое (32).

Се возжелах заповеди Твоя, в правде Твоей живи мя (40).

И поучахся в заповедех Твоих, яже возлюбих зело (47).

И воздвигох руце мои к заповедем Твоим, яже возлюбих, и глумляхся в оправданиях Твоих (48).

Благ еси Ты, Господи, и благостию Твоею научи мя оправданием Твоим (68).

Благ мне закон уст Твоих паче тысящ злата и серебра (72).

Руце Твои сотвориште и создаете мя: вразуми мя и научуся заповедем Твоим (73).

Буди сердце мое непорочно в оправданиях Твоих, яко да не постыжуся (80).

Исчезает во спасение Твое душа моя, на словеса Твои уповах (81).

Во век, Господи, слово Твое пребывает на небеси (89).

В род и род истина Твоя: основал еси землю и пребывает (90).

Яко аще бы не закон Твой поучение мое был, тогда убо погибл бых во смирении моем (92).

Во век не забуду оправданий Твоих, яко в них оживил мя еси (93).

Твой есмь аз, спаси мя, яко оправданий Твоих взысках (94).

Коль возлюбих закон Твой, Господи, весь день поучение мое есть (97).

Коль сладка гортани моему словеса Твоя, паче меда устом моим (104).

Раб Твой есмь аз, вразуми мя, и увем свидения Твоя (125).

Сего ради возлюбих заповеди Твоя паче злата и топазия (127).

Призри на мя и помилуй мя, по суду любящих имя Твое (132).

Стопы моя направи по словеси Твоему, и да не обладает мною всякое беззаконие (133).

Избави мя от клеветы человеческия, и сохранию заповеди Твоя (134).

Лице Твое просвети на раба Твоего, и научи мя оправданием Твоим (135).

Праведен еси, Господи, и прави суди Твои (138).

Разжжено слово Твое зело, и раб Твой возлюбил е (140).

Правда Твоя, правда во век, и закон Твой истина (142).

Близ еси Ты, Господи, и вси путие Твои истина (152).

Неправду возненавидех и омерзих, закон же Твой возлюбих (164).

Сохрани душа моя свидения Твоя, и возлюбил я зело (167).

Сохрани заповеди Твоя и свидения Твоя, яко вси путие мои пред Тобою, Господи (168).

Да приблизится моление мое пред Тя, Господи, по словеси Твоему вразуми мя (169).

Да внидут прошения моя пред Тя, Господи, по словеси Твоему избави мя (170).

Да будет рука Твоя еже спасти мя, яко заповеди Твоя изволих (172).

Вожелах спасение Твое, Господи, и закон Твой поучение мое есть (173).

Жива будет душа моя, и восхвалит Тя, и судьбы Твои помогут мне (175).

Заблудих яко овча погибшее, възши раба Твоего: яко заповедей Твоих не забых (176).

Молитвенный пламень этого псалма через тысячи лет с прежней силою зажигает душу. Вот настоящая конкретная религиозная этика, и перед лицом ее с какою силой чувствуется убожество и безвкусице автономно-этических построений, – этики, притязающей быть религией или желающей обойтись совсем помимо религии. Псалмопевец обличает Канта.

## 5. Вера и догмат

Мы определили содержание веры как откровение трансцендентного мира, или переживание Божества. Каково бы ни было наше суждение о вере по существу, но в себе содержание веры именно таково: вне ощущения реальности и объективности переживаемого нет места вере. Вера необходимо ощущает себя, сознает себя как откровение, притом коренным образом отличающееся от знания, которое получается в пределах этого мира. Откровение по самому понятию своему предполагает то, что открывается. Вера содержит в себе опознание не только того, что трансцендентное есть, но и что оно есть; она не может ограничиться голым экзистенциальным суждением, а включает и некоторое содержание: к ЕСИ всегда присоединяется некоторый, хотя бы и минимального содержания, предикат, или к подлежащему – сказуемое. Божество открывается вере не вообще, но конкретно, окачествованно. Другими словами, акт веры приносит с собой и оставляет за собой, как свой след в сознании, индивидуальном и коллективном, суждение не только экзистенциальное, но и содержательное, – впрочем, чисто экзистенциальное суждение без всякой содержательности было бы даже невозможно, ибо было бы бессубъектно. Такое, опорожненное от всякого содержания, бытие неизбежно превратилось бы в небытие, как показал это Гегель<sup>158</sup>, и, чтобы не подвергнуться очистительной и убийственной карме<sup>159</sup> дальнейшего диалектического процесса, на который обречено отвлеченное от всякого содержания или окачествования бытие у Гегеля, надо с самого же начала спасти его от превращения в ничто определенным что. Это и делает вера. Поэтому совершенно несправедлива такая характеристика веры, согласно которой ее ограничивают только экзистенциальным суждением, как это делают некоторые гносеологи, представители «мистического эмпиризма». Вера не абстрактна, но конкретна: это значит, что вера необходимо родит догмат того или иного содержания, или же, наоборот, догмат есть формула того, что опознается верою как трансцендентное бытие.

Акт веры, приводящий к рождению догмата, полагающий определенное догматическое содержание, необходимо притязает на качество объективности или трансубъективности; он всю энергию своей отрицает психологизма или субъективизма. Догмат выстрадывается как истина, взыскуемая всеми силами души, а не есть какая-то прихоть или каприз. В наш век трудно уверить людей, что вера есть чуждый своеволия, субъективизма и каприза путь искания религиозной истины, причем добытое на этом пути имеет за собой всю принудительность объективной истины, требующей самоотверженного себе служения. Без этого качества объективности вера совершенно теряла бы свой серьезный и трудный характер, свою суровость, которая всегда приносит трагическую ломку жизни героям веры: так не капризничают, так не переживают минутные «настроения» раздраженной фантазии. Тяжелый и мрачный ореол «фанатизма», обычно облекающий веру, вся эта бесконечная история мученичества и мучительства за веру становятся совершенно непонятны, если веру понимать в духе современных декадентских «настроений». Вера есть, быть может, наиболее мужественная сила духа, собирающая в одном узле все душевные энергии: ни наука, ни искусство не обладают той силой духовного напряжения, какая может быть свойственна религиозной вере. И, конечно, это возможно только потому, что ей в совершенно исключительной степени присуще качество объективности: сама суровая и величественная истина глядит через нее своим вечным, недвижимым оком на человека. Сила веры,

---

<sup>158</sup> «Бытие, неопределенное, непосредственное, есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто» (Гегель. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 140).

<sup>159</sup> Карма – букв.: «деяние», «поступок» – одно из главных понятий индийской философии, обозначающее в самом широком смысле совокупность всех человеческих поступков и их последствия в его последующих существованиях.

ее, так сказать, гениальность измеряется именно той степенью объективности, какую в ней получает религиозно открываемая истина: такая вера призывается двигать горами, от нее требуется свою объективность религиозной истины ставить выше объективности эмпирического знания, которое говорит, что гора неподвижна: *crede ad absurdum*<sup>160</sup>, таков постулат веры. «Маловерные!» – сказал Спаситель испугавшимся во время бури на озере апостолам<sup>161</sup>, а ведь им было так естественно испугаться, ибо непосредственная опасность утонуть была на самом деле велика. Конфликт между содержанием веры и знания, превращающий одно для другого в абсурд, может наступить, а может и не наступить, но объективность веры такова, что совершенно не считается с возможностью такого конфликта. Это сознание своей единственности есть неизбежное качество объективности: истина не есть истина, если допускает рядом с собою или вместо себя другую истину; объективность ревнива и, если угодно, «фанатична», «сильна, как смерть, любовь, и люта, как преисподняя, ревность». Да вера и есть любовь, ибо истину нельзя познавать, не любя ее: она открывается только любви. С другой стороны, вера есть, по существу своему, не что иное, как любовь, но любовь стремящаяся, жгучая, испепеляющая все ей чуждое. «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк. 12:49). Огонь жжет, это его естественное и неотъемлемое качество, и странно было бы упрекать его за эту жгучесть или желать, чтобы он ее лишился. Ревность – сила любви (свящ. Флоренский)<sup>162</sup>, любовь и не может быть неревнивой, хотя любовь, обращенная в ревность, лишается своей мягкости и нежности, становится требовательной и суровой<sup>163</sup>. «Аз есмь огонь пополающий», «Бог ревнитель»<sup>164</sup>, – говорит о Себе Бог в Ветхом Завете.

Обычно восхваляют «фанатиков науки» и враждебно презрительны к «фанатизму» веры. Но ведь истина всегда нетерпима и несговорчива, и недорого стоит иная терпимость. Слишком легко проповедовать терпимость и быть терпимым, не имея ничего за душой, но попробуйте быть терпимым, горячо веря в определенную истину. Скажут: истина не боится соревнования, но это не она, а мы должны бояться, мы, перед которыми в беспорядочной куче лежит все это «многообразии» религиозного опыта<sup>165</sup>, весь этот пантеон богов и религий, целый ассортимент истин, предлагающихся на выбор любителю, где наша истина лежит рядом со всяческой ложью, внешне, формально ей равноправною. Надо быть рыцарем истины, всегда готовым к бою за всякое умаление чести Прекрасной Дамы.

Так называемая терпимость может быть добродетелью, и становится даже высшею добродетелью, чем нетерпимость, лишь тогда, когда она питается не индифферентным «плюрализмом», т. е. неверием, но когда она синтетически (или, если угодно, «диалектически») вмещает в себе относительные и ограниченные полуистины и снисходит к ним с высоты своего величия, однако отнюдь не приравниваясь к ним, не сводя себя на положение одной из многих возможностей в «многообразии религиозного опыта». Можно в качестве примера указать на отношение ап. Павла (см. особенно Посл. к Римл., гл. 12) к воскормившему его и оставленному им иудейству: вот пример положительной терпимости и положительной нетерпимости.

<sup>160</sup> Верь до абсурда (лат.)

<sup>161</sup> См.: Мф. 8:22–26.

<sup>162</sup> «Ревность есть необходимое условие и неременная сторона любви... она признается лишь необходимым выражением, или, точнее сказать, лишь необходимою стороною сильной любви» (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 469, 481).

<sup>163</sup> «Положи меня (говорит любовь), как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою: ибо крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность; стрелы ее – стрелы огненные; она – пламень весьма сильный. Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее» (Песнь Песней. 8:6–7).

<sup>164</sup> Точнее, «огонь поедаящий» (Ис. 30, 27). «Ибо Господь, Бог твой, есть огонь поедаящий, Бог ревнитель» (Втор. 4:24).

<sup>165</sup> «Многообразии религиозного опыта» – название трактата У. Джемса (рус. пер.: М., 1910).

Любовь не есть «терпимость». Разве это не Учитель любви говорил: горе вам, книжники, фарисеи, лицемеры, порождения ехидны, гробы повапленные<sup>166</sup>, – все эти гневные и беспощадные, именно в своей правде беспощадные, слова? Разве это терпимость в нашем кисло-сладком, плюралистическом смысле? Ведь это же «буйство», «фанатизм», на взгляд проповедников терпимости... Боже, пошли же нам ревнивую нетерпимость в служении святой правде Твоей!

Поскольку содержанию веры свойственно качество объективности, постольку оно получает и атрибут универсальности и всечеловечности – кафоличности<sup>167</sup>, которая есть лишь иное выражение объективности. Если в вере для меня открывается сама истина, если я выхожу из скорлупы своей субъективности и соприкасаюсь с чем-то неизмеримо огромным, то, очевидно, соприкасаюсь я не тем, что во мне индивидуально и особно, но тем, что универсально, всеобще, кафолично. Как родовое существо, как человек, предстаю я перед Божеством; человеческая сущность, человек вообще, ощущает себя во мне в этом акте. В этом своеобразная парадоксия религиозного восприятия: будучи из всех жизненных актов наиболее индивидуальным, лично выстраданным, лично обусловленным, оно в то же время оказывается и наиболее универсальным – явный знак того, что между индивидуальным и универсальным нет противоположности; истинно индивидуальное и есть истинно универсальное, или же наоборот, истинно универсальное существует и познается лишь как индивидуальное.

Нельзя обладать истиной индивидуально: разумеется, фактически она может быть в тот или иной момент доступна лишь ограниченному числу лиц или даже единичному человеку, но и он, этот единственный, имеет истину не как свою, но как всеобщую, к которой он лишь содеялся причастен. И если индивидуальная истина есть вообще *contradictio in adjecto* даже в области познания, то уж тем более в области религии, где каждый отдельный индивид перед лицом Бога ощущает себя как человек или как человечество. Религия, *religio*, есть связь не только человека с Божеством, но и человека с человечеством, или последнее и предельное его утверждение в своей человечности, притом связь эта крепче, онтологичнее, нежели всякая иная: поэтому «религиозный индивидуализм» есть горячий лед, круглый квадрат. Эту универсальную природу религии часто не понимают социологи, которые полагают, что человечество социализируется политическим, правовым, хозяйственным общением, и не замечают при этом, что ранее, чем возникают все эти частные соединения, для того чтобы они стали возможны, человечество уже должно быть скреплено и цементировано религией, и если народность есть естественная основа государства и хозяйства, то самая народность есть прежде всего именно вера. Только религия подлинно социальна и в этом качестве есть основа социальности, хотя, как самая глубокая основа, она всего реже в этом значении усматривается. Даже когда сознательно хотят от нее освободиться, все-таки сохраняют ее созданный и ей принадлежащий идеал «человека», чтобы получить из него и «гражданина». С другой стороны, признаком незрелости или же болезненного упадка является индивидуализм в религии. В настоящее время, когда вкус к серьезной и мужественной религии вообще потерян и капризом субъективности с ее прихотливо сменяющимися настроениями дорожат белее, нежели суровой и требовательной религией, не терпящей детского своеволия, религиозный индивидуализм находится в особой чести: те, кто еще снисходят до религии, чаще всего соглашаются иметь ее только индивидуально; личное своеволие явным образом смешивается при этом со свободой, которая достигается именно победой над своеволием. Протестантизм весь болен таким индивидуализмом, который точит его,

---

<sup>166</sup> Мф. 23:13–16, 25–27, 33.

<sup>167</sup> «Кафолический, – по определению П. А. Флоренского, – есть всеединый» (Флоренский П. А. Понятие церкви в Священном Писании // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 128–130). – 52 133 О понимании С. Н. Булгаковым социологии см. в параграфе «Социологизм и историзм» в седьмой главе «Философии хозяйства» (М., 1990. С. 201–207). См. также: Булгаков С. Н. Христианская социология // Вестник РХД, 1991. № 161. С. 5–59.

как червь, и религиозно обессиливает. Всего труднее поверить истине, что она – истина, т. е. требует преклонения перед собой и самоотвержения; гораздо легче эту истину воспринять как мое мнение, которое я полагаю как истину: «род лукавый и прелюбодейный» даже из истины делает средство тешить свое маленькое я. Религиозная истина универсальна, т. е. кафолична (καθόλου), сообразна с целым, а не с частностями; по внутреннему ее устремлению, в истине все обретаются как один, или один во всех: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы»<sup>168</sup>. Вследствие этого она соборна, ибо соборность есть только следствие кафоличности, ее выражение, но отнюдь не внешний ее критерий. Очень важно отличать кафолическую соборность от коллективности или внешней общественности, именно ввиду того, что смешение это очень распространено. Дело в том, что провозглашение истины, согласно православному вероучению, принадлежит собору, который, однако же, действует и авторизуется Церковью не как коллектив, общепархиальный съезд или церковный парламент, но как орган самого «Духа Истины», Духа Святого (отсюда соборная формула: «изволися Духу Св. и нам»). Соборное провозглашение истин веры вытекает из единения в целокупной и целокупящей истине: здесь решает не большинство голосов (даже если внешне оно и применяется как средство обнаружения мнений), но некоторое жизненное единение в истине, вдохновение ею, приобщение ей. Потому здесь не имеет решающего значения и количественный критерий: едва ли хоть один вселенский собор был действительно вселенским в том смысле, чтобы на нем были представители всех поместных церквей, и наоборот, собор, имевший внешние признаки вселенского, мог оказаться «разбойничьим» и еретическим (Ефесский<sup>169</sup>). И теперь, когда христианская церковь расколота, по крайней мере, на две части, значит ли это, что вовсе не может быть провозглашена кафолическая истина, хотя теперь внешне и не возможен вселенский собор? Католики отнюдь не неправы в том, что не считают остановившимся догматическое развитие из-за внешнего раскола церквей, – иначе ведь надо было бы признать, что очень легко человеческими дрязгами и ссорами преградить путь действия Духа Святого на Церковь. Их грех и вина против кафоличности совсем не в этом, а в том, что они исказили самую идею кафоличности, связав ее с внешним авторитетом, как бы церковным оракулом: соборность, механически понятую как внешняя коллективность, они подменили монархическим представительством этой коллективности – папой, а затем отъединились от остального христианского мира в эту ограду авторитета и тем изменили кафоличности, целокупящей истине, церковной любви. Но столь же католически или внешне понимают кафоличность и те их антагонисты, которые считают раскол церквей достаточным основанием прекратить искание догматической истины под предлогом, что вселенский собор теперь невозможен, а потому можно спать спокойно. Из понятия кафоличности (соответствующего и непреложному обетованию: «где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди их»<sup>170</sup>), а, стало быть, в них почиет и ум Христов, т. е. сама истина) следует, что внешний масштаб соборности имеет значение скорее для признания истины, чем для ее нахождения: вселенский собор, притом не по имени только, но реально, возможен и теперь несколько не меньше, чем прежде. Если собрание «двух или трех верую-

<sup>168</sup> Слова православной молитвы, которую читает дьякон за литургией верных перед «Верую». См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 86. «Три голоса громче других слышатся в Европе, – писал А. С. Хомяков в 1858 г. – «Повинуйтесь и веруйте моим декретам» – это говорит Рим. «Будьте свободны и постарайтесь создать себе какое-нибудь верование», – говорит протестантство. А церковь < Православия. – В. С. > вызывает к своим: «Возлюбим друг друга да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа» (Хомяков А. С. Сущность западного христианства. Montreal, 1974. С. 205)

<sup>169</sup> На Эфесском соборе 449 г. под председательством александрийского епископа Диоскора было осуждено учение папы Льва I о двух природах в одном лице («дифизитство») и отлучен константинопольский епископ Флавиан. 40 епископов были изгнаны с собора. Была также сделана попытка отлучить от церкви папу Льва I. Подробнее см.: Поноев М. Э. История Христианской церкви. Брюссель, 1964. С. 407–411.

<sup>170</sup> Мф. 18:20.

щих» ощутит себя реально кафоличным и на самом деле будет таковым, то зерно вселенского собора тем самым уже дано, а признание его есть дело дальнейшей церковной истории<sup>171</sup>.

Итак, истинная вселенскость, кафоличность, не считается ни с какими внешними формами и установлениями, которые создаются людьми и для людей и в себе не имеют ничего непререкаемого или неизменного. Измена кафоличности заключается именно в преувеличении внешних ее атрибутов. «Не мерою дает Бог духа»<sup>172</sup>, и, когда огненные языки возгораются над головами, при каких бы внешних обстоятельствах они ни возгорелись, является достоверным, что религиозное сознание становится при этом вселенским, кафоличным. Этим рассуждением я отнюдь не имею в виду подрывать важность и необходимость церковной дисциплины или же одобрять склонность к догматическому легкомыслию, в которое легко впадает религиозный дилетантизм. Нет ничего легче, как выдумывать новые догматы, раздражение собственной фантазии принимая за веяние духа. Известное недоверие к современным догматотворцам должно почитаться требованием хорошего религиозного вкуса, повелевающим, подобно ньютоновской максиме: *hypotheses non fingo*<sup>173</sup> – руководиться правилом: *dogmata nprn fingo*. Впрочем, выдуманные догматы всегда недолговечны и, как игрушка, быстро перестают интересовать даже и самих их авторов.

Из кафоличности, как общего качества религиозного сознания, следует, что в религиозном сознании, по самой его, так сказать, трансцендентальной природе, уже задана идея церковности, подобно тому как в гносеологическом сознании задана идея объективности знания. Искание церковности, подлинной кафоличности составляет неустранимую черту религиозного сознания, оно же есть искание истинной Церкви: одно неразрывно связано с другим. Религиозное сознание церковно по своей природе. Идея церкви родилась не в христианстве, она существует и раньше, и вне христианства. Поэтому можно (хотя бы в формальном и, так сказать, религиозно-трансцендентальном смысле) говорить о церкви иудейской, о церкви языческой, буддийской и пр. Каждая религия, как только она становится не достоянием отдельного человека, ее основателя, но сообщается и другим (а сообщаться она стремится неудержимо), организует особую общину; нет религии, нет даже самой ничтожной секты, которая бы не организовалась в *ecclesia*<sup>174</sup> или *ecclesiola*. Эти положения имеют необыкновенную важность для понимания исторического развития религии. Ими устанавливается законность и неустранимость церковного предания, этой утверждающейся кафоличности, иначе говоря, намечается путь к положительной церковности: религии не сочиняются по отвлеченным схемам одиноким мыслителем, но представляют собой своеобразный религиозно-исторический монолит или конгломерат, имеющий внутреннюю связность и цельность. Существующие религии являются как бы готовыми уже системами догматов или своеобразными догматическими организмами, живущими своей особой жизнью. Зачинатель новой религии полагает свой личный религиозный опыт в ее основу, затем этот последний обрастает созвучным соборным опытом ее последователей, каждый религиозно живой человек приносит камешек за камешком для этого здания, коллективность перерождается в кафоличность, переплавляется в церковность, возникает религия, «вера». Религиозный опыт каждого отдельного человека не дает ощутить всю полноту религии, однако обычно бывает достаточно живого касания к религиозной реальности, которое дается верою, в одном только месте, и тогда принимается, как постулат, как надежда, как путь, и все остальное содержание религии, все ее обетования. Кто однажды встретил Христа Спаси-

<sup>171</sup> Разве же св. Афанасий Великий с горстью своих сторонников не являлся носителем подлинного кафолического сознания Церкви в то время, когда количественное ее большинство упорствовало в ереси?

<sup>172</sup> Ин. 3:34.

<sup>173</sup> Гипотез не измышляю (лат.)

<sup>174</sup> В Древней Греции *ecclesia* означала народное собрание; в христианстве – церковь.

теля на своем личном пути и ощутил Его божественность, тот одновременно принял и все основные христианские догматы – и о рождении от Девы, и о боговоплощении, и о пришествии во славе, и о пришествии Утешителя, и о Св. Троице. Поэтому совершенно нет нужды каждому в своем личном опыте веры иметь все содержание данного религиозного учения, подобно тому как нет необходимости для того, чтобы постигнуть природу науки, пройти весь научный путь человечества в своем личном опыте, достаточно познать ее на любом частном случае.

Сказанное приводит нас к уразумению исторического в религии. Двойкою природой религиозной веры – с одной стороны, ее интимно-индивидуальным характером, в силу которого она может быть пережита лишь в глубочайших недрах личного опыта, и, с другой стороны, пламенным ее стремлением к сверхличной кафоличности – устанавливается двойственное отношение и к религиозной эмпирии, к исторически-конкретным формам религиозности. Они могут получить жизненное значение лишь после того, как интимное, лично-религиозное переживание откроет их живой смысл, причем кафолическая природа религии побуждает особенно чтить историческое предание. Всякой религии свойственно некоторое старообрядчество, привязанность к старине; произвольно, по личной прихоти или вкусу, без дерзновения пророческого не должна быть изменена «йота от закона»<sup>175</sup>. Вот почему естественно внушают себе особенное чувство религиозного почтения и трепета старые церкви, старые книги, старая утварь, старые иконы. Старость есть крепость, сила кафоличности, которая как бы сосредоточивается от времени на отдельных объектах.

Потому религия исторична по своей природе, вернее сказать, она возвышает историческое до кафолического, и тот, кто не ведает этого, кто брезгает исторической эмпирией под предлогом свободы вдохновения, тот недоросль в религии. Такими недорослями являются, между прочим, и «просветители», которые выдумывали и продолжают еще выдумывать «естественную», антиисторическую религию. Они не замечают при этом, что сегодняшняя «естественная религия» завтра станет уже исторической, и даже более того, до известной степени становится уже ею в тот самый момент, когда ощущает себя объективной и кафолической. Также и все гонители традиционного обряда не замечают, что и действительности они вводят только... новый обряд; так квакеры, отвергавшие всякую внешность молитвы, фактически вводили ритуал голых стен молельни и «молчаливые митинги»; так протестантизм, подняв дерзновенную руку на вековой и эстетически прекрасный католический обряд, только заменил его другим, бедным и сухим, прозаичным обрядом, в пределах которого, однако, возможно быть старообрядцем несколько не меньше, чем при самом пышном ритуале; так наши сектанты божественную красоту православной литургики заменяют скучными и бездарными «псалмами», сухим протестантским обрядом.

«Естественная», абстрактная, внеисторическая религия есть *Unding*<sup>176</sup>, нечто не существующее, – отрицательное понятие, не имеющее положительного содержания, но почерпающее его лишь из того, что им отрицается. Это – головное измышление религиозно бездарных эпох, знакомое уже древности с ее «евгемеризмом» и синкретизмом<sup>177</sup>. «Религии вообще» не существует, есть только определенные, конкретные религии.

Особую разновидность естественной религии, или «религии вообще», составляет так наз. теософическая доктрина, согласно которой все религии имеют общее содержание, говорят одно и то же, только разным языком, причем надо отличать эзотерическое учение, ведо-

<sup>175</sup> Имеются в виду слова Иисуса Христа: «... доколе не пройдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:18).

<sup>176</sup> Бессмыслица (нем.).

<sup>177</sup> Евгемеризм – учение о происхождении религии из почитания и обожествления древнейших царей и героев; название произошло от имени Евгемера из Мессины (ок. 340 – ок. 260 до н. э.). Синкретизм – смешение идей и образов различных религий, главным образом путем идентификации богов.

мое лишь посвященным, и экзотерическое, существующее для *profanum vulgus*<sup>178</sup>; различия символики и обряда, обуславливаемые историческими причинами, существуют только во втором, но не в первом. Это учение опирается на смелые аналогии и отождествления, особенно же на сближения моральных учений, в которых, вообще говоря, легче найти эту близость, нежели в догме и обряде. Таким образом, оригинальные краски исторических религий обесцвечиваются, все конкретное отходит в экзотеризм, а в качестве эзотерического содержания подставляется доктрина теософического общества, столь озабоченного распространением универсального религиозного волапюка<sup>179</sup> (в действительности же под маской религиозного эсперанто, ведущего пропаганду буддизма и вообще индуизма на европейско-христианской почве, однако предпочитающего, вместо открытого выступления и прямой борьбы с христианством, обходную тактику его ассимиляции и нейтрализации).

Конкретные черты религии устанавливаются ее положительным содержанием, точнее – тем откровением, которое она содержит (или, по крайней мере, считает, что содержит). Религия основывается не на смутном и неопределенном ощущении Божества вообще или трансцендентного мира вообще, к чему сводит ее, с одной стороны, адогматическая мистика и *Gefühlstheologie*, с другой – рационалистическое просветительство, но на некотором, вполне определенном знании этого мира, самооткровении Божества. Всякая религия догматична, она устанавливает отношение не к Божеству вообще, но к определенному, имеющему свое «имя» Богу. В этом смысле догмат есть интегральная часть религии. Что же такое догмат! Можно различать это понятие в более узком и более обширном смысле. В первом смысле догмат есть формула, кристаллизующая в образах или понятиях религиозное суждение. Логические грани, устанавливаемые такой формулой, обычно имеют практическое происхождение. Их провозглашение чаще всего вызывается потребностью борьбы с какой-либо ересью. Оно есть поэтому не только вероучительное определение Церкви, но и ее действие – осуждение и отсечение ереси (напр., никейская формула имела антиарианский характер, IV собора – против Македонии, VII – антииконоборческого характера и под.)<sup>180</sup>. Но догматическая формула есть только приблизительная, притом неизбежно односторонняя, в силу указанного своего происхождения, попытка выразить в понятиях религиозное содержание. Не догматическая формула родит догмат, но религиозное содержание, или живой догмат, порождает догматическую формулу (или формулы).

Если божественный мир действительно открывается религиозному сознанию и трансцендентное становится ему имманентно<sup>181</sup> в некоторой догматической определенности, то, очевидно, должен быть мост, оба мира соединяющий; должны быть письмена, которыми начертываются божественные откровения, и язык, на котором они могут быть высказаны. Но если обычно слова наши служат для понятий этого мира, его предметов и соотношений, то как же могут они оказаться пригодными для содержаний иного, трансцендентного, мира? Эта трансцендентность не влечет ли за собой и неизреченности и недомыслимости для человека? Мы уже достаточно говорили о том, что божественный мир не может быть предметом дискурсивного знания и постигается только верой. Догматы если и возможны,

<sup>178</sup> Непосвященная толпа (лат.) – выражение Горация («Оды», II, 1,1)

<sup>179</sup> Волапюк (от англ. world – мир и speak – язык) – первый искусственный международный язык, созданный в 1880 г. Иоганном Мартином Шлейером (1831–1912).

<sup>180</sup> Никейская формула» или, точнее, Никейский символ веры был принят на I Вселенском соборе в 325 г. в Никее, собор осудил арианство как ересь. III Вселенский собор состоялся в 451 г. в Халкидоне, отменил решения Эфесского собора (см. прим. 137) и осудил как ересь учение Македонка, возглавлявшего так наз. пневматомахов (духоборцев), последователей Ария. VII Вселенский собор (786–787, Константинополь, Никея) осудил иконоборчество – еретическое течение в Византии, возникшее под влиянием иудаизма и ислама, запрещающих изображать Бога.

<sup>181</sup> Ср. Шеллинг: Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transzendente, er ist das Immanente, d. h., zum Inhalt der Vernunft gemachte Transzendente (Scheüine. Philosophie der Offenbarung, I, 170, WW., 2. III). Бог не есть трансцендентное, как многие себе представляют, он есть имманентное, т. е. трансцендентное, ставшее содержанием разума (нем.).

то не в смысле логических и диалектических выводов, но лишь как религиозное ведение. Чтобы подойти к пониманию природы этого ведения, следует вспомнить о рождении художественных образов в искусстве. Художник есть вещун некоей нездешней действительности, которая открывается ему в художественных образах. Носитель религиозного откровения (он может быть и единоличным и коллективным) постигает высшую действительность через посредство религиозных образов, которые сродни с художественными своей непосредственностью, но отличаются от них своим религиозным характером. Их соединяют образность, символизм, но различает содержание этой символики и ее источник.

Религиозные образы, реализующие и выражающие религиозное содержание, представляют собою то, что обычно называют мифом. Мифу в религии принадлежит роль, аналогичная той, какая свойственна понятию или суждению в теоретической философии: от его понимания зависит оценка религиозно-догматического сознания.

Итак, что же такое миф как «трансцендентальная» категория?

## 6. Природа мифа

Прежде всего следует отстранить распространенное понимание мифа, согласно которому он есть произведение фантазии и вымысла. Сторонникам подобного понимания мифа не приходит даже на мысль такой простой, а вместе с тем и основной вопрос: чем же был миф для самих мифотворцев, в сознании которых он зарождался, что они сами думали о рождающемся в них мифе? Или, быть может, скажут, что они его сознательно выдумывали, чтобы потом обманывать других? Ведь утверждали же серьезно, что жрецы сами выдумали религию и, следовательно, утвердили ее на сознательном и заведомом обмане. Однако в таком случае им пришлось бы прежде всего обманывать и самих себя, ибо сами-то они верили в мифы, придавали объективное значение их содержанию, отнюдь не считая его только порождением поэтической фантазии. Лишь при таком предположении и становится понятна роль мифотворчества в истории человечества, где «*Dichtung*» мифа нередко объясняет полновесную «*Wahrheit*»<sup>182</sup> истории.

Итак, следует прежде всего признать, что и мифу присуща вся та объективность или кафоличность, какая свойственна вообще «откровению»: в нем, собственно, и выражается содержание откровения, или, другими словами, откровение трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно в мифе, он есть те письмена, которыми этот мир начертывается в имманентном сознании, его проекция в образах.

Можно сказать (применяя кантовский термин), что миф есть синтетическое религиозное суждение а priori<sup>183</sup>, из которого далее уже аналитически выводятся апостериорные суждения. Зародившийся миф содержит в себе нечто новое, дотоле неизвестное самому мифотворцу, причем это содержание утверждается как самоочевидная истина. Эта самоочевидность порождается именно опытно-интуитивным характером ее происхождения. Мифу присуща своя особая достоверность, которая опирается не на доказательства, но на силу и убедительность непосредственного переживания. В мифе констатируется встреча мира имманентного – человеческого сознания (как бы мы его ни расширяли и ни углубляли), и мира трансцендентного, божественного, причем трансцендентное, сохраняя свою собственную природу, в то же время становится имманентным, а имманентное раскрывается, чувствуя в себе внедрение трансцендентного. Мифу необходимо присуща активность, известная инициатива со стороны трансцендентного, которое хочет этой встречи, и в реальности этой встречи и заключается сила убедительности мифа. В этом и состоит его объективность. Он есть событие, которое совершается на грани двух миров, в нем соприкоснувшихся (Вяч. Иванов). Он есть нечто «благодатное» (беря понятие благодать в общем и формальном смысле). Если же миф есть событие, то и мыслить его надо сугубо реалистически: иначе сказать, в мифе речь идет не об отвлеченных понятиях, но о самих реальностях. Содержание мифа всегда конкретно, речь идет в нем не о боге вообще и человеке вообще, но об определенной форме или случае определенного богоявления. Подлежащее мифа, его субъект, может быть обозначено только «собственным», а не «нарицательным», родовым именем. Миф есть, или, вернее, должен быть, поэтому отрицанием всякого субъективизма или психологизма (хотя, конечно, возможны ошибки и иллюзии мифотворческого сознания, а потому и субъективные или ложные мифы). Напротив, сознание, что в человека входит нечеловеческая сила и в нем совершаются превышающие его собственную меру события, одно только и создает жизненную убедительность мифа. Не человек действует или «полагает» («*setzt*»)

---

<sup>182</sup> Вымысел, поэзия, истина, правда (нем.).

<sup>183</sup> Ср. с высказыванием В. И. Иванова: «Миф есть синтетическое суждение, где сказуемое-глагол присоединено к подлежащему-символу» (Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1974. Т. 2. С. 608).

здесь, как это имеет место в субъективно-идеалистических построениях, но в человеке происходит, полагается, в нем говорят высшие сущности и силы. Стремление оккультистов путем медитации услышать голос самих вещей, как и вера Гегеля, что в мышлении, после того как им, путем философского медитирования, преодолены низшие, феноменологические, ступени самосознания духа и действует уже сам Логос, – формально сродны с «мифотворчеством». В частности, Гегель хотел быть подлинным мифотворцем в логике, ибо стремился к тому, чтобы в ней и чрез нее действовало само логическое, для человека в его субъективности или человечности пребывающее трансцендентным. Пафос логики Гегеля именно и состоит в переживании такой встречи трансцендентного Логоса и имманентного или имманентирования трансцендентного, причем сама логика получает уже явно теургический и несомненно сверхлогический смысл. Этот мифотворческий пафос Гегеля, может быть, лучше всего объясняет, почему он ставил философию выше религии, ибо философское ведение для него ощущалось как подлинный миф, а философия как истинная мифология. Логическое созерцание становится у него оком для постижения ноуменального мира (отсюда понятна вражда Гегеля к кантовскому учению о вещи в себе и ее непознаваемости, вообще резкий и патетический имманентизм его учения). Слабая сторона гегельянства с этой точки зрения сводится к тому, что в мифообразовании у него вся энергия принадлежит человеку – мифотворцу. Философия Гегеля есть самооплодотворение, пародия на бессеменное зачатие, мифотворчество в имманентном (ибо, по Гегелю, достаточно пройти закономерный искус феноменологии и вступить в царство логики, как Логос уже и достигнут). Напротив, в философии Канта, именно в его учении об «идеях» как предельных понятиях, а равно и в учении о различении суждений практического разума от теоретического разума и «силы суждения» заключается *implicite*<sup>184</sup> целая теория мифотворчества, хотя и отрицательного или агностического содержания. По этой теории, *Ding an sich*<sup>185</sup> хотя и трансцендентна, но все-таки отпечатлевается в сознании в качестве «идей» или предельных понятий. Однако эти идеи отличаются от мифов тем, что они не только свидетельствуют у Канта о реальном присутствии или откровении трансцендентного, но содержат в себе даже меньше реальности, чем опытное познание, суть только схемы, теневые следы, не более. Мы знаем, к каким роковым последствиям приводит этот агностицизм в богословии Канта, где он ко всему мифическому относится не только без всякого понимания, но и с злобным презрением, сам ограничиваясь имманентной моральной теологией. (Ложное понимание природы мифа, связанное с общим иконоборческим устремлением, отличает и Лютера и весь вообще протестантизм с его имманентизмом и рационализмом.)

И тем не менее даже и в этом учении Канта об идеях как имманентных проекциях *Ding an sich* заключается драгоценное зерно теории мифотворчества: *Ding an sich*, трансцендентная теоретическому познанию, все же познаваема, и притом своим особым путем, отличным от имманентно-опытного; кантовские постулаты практического разума, его «разумная» вера, есть также не что иное, как мифотворчество. На гносеологическом языке миф и есть познание того, что является запредельной *Ding an sich* для разума, и кантовское учение о непознаваемой вещи в себе содержит поэтому некий философский миф агностического содержания. Всегда отмечалась философская противоречивость этого кантовского учения: *Ding an sich* является одновременно и трансцендентна и имманентна разуму, есть для него зараз и ничто, и нечто. Однако эта противоречивость становится совершенно естественной, если понять кантовское учение в его надлежащем смысле – не как философему, но как миф или религиозное постижение, ибо в противоречивом с точки зрения спекулятивной философии

<sup>184</sup> Неявно, в скрытом состоянии (нем.).

<sup>185</sup> Вещь в себе (нем.).

фии определении трансцендентно-имманентного, Ding an sich, именно и выражается самое существо религиозного переживания.

Религиозное мифотворчество надо отличать от сродных с ним областей постижения. Именно в ближайшем средстве с ним находится художественное творчество, поскольку оно основывается на подлинном «умном видении»: образы для художника имеют в своем роде такую же объективность и принудительность, как и миф. Образы владеют творческим самосознанием художника, он же должен овладеть ими в своем произведении, творчески закрепить их в имманентном мире. Его задача – надлежащим образом видеть и слышать, а затем воплотить увиденное и услышанное в образе (безразлично каком: красочном, звуковом, словесном, пластическом, архитектурном); истинный художник связан величайшей художественной правдивостью, – он не должен ничего сочинять<sup>186</sup>. Строго говоря, разницы между художником и мифотворцем по «трансцендентальной» природе их ведения и не существует. Различие здесь устанавливается их областью или предметом. Мы уже указывали, что трансцендентное, в своей соотносительности имманентному, имеет различные ступени или различную глубину, и, помимо трансцендентного в собственном смысле, т. е. области религиозной, существуют еще многие слои относительно-трансцендентного, открывающегося в имманентном; рассуждая формально-гносеологически, во всех подобных случаях мы имеем наличность мифического прозрения или мифотворчество. Различные природные стихии (лешие, водяные, русалки, эльфы, гномы и т. д.) открывают о себе в мифе, и народные сказки в известной части своей суть такие натуральные мифы, зарождающиеся, конечно, в пору наибольшей непосредственности и чуткости к голосам из области запредельного чувства. Природа в многоголосности своей говорит в темных преданиях и верованиях, в сказке, фольклоре, в «фантазии» художника; иногда она вещает прямо своей мистической глубиной (так возникает мистика природы и в древнее и новое время; к ее представителям относится такой, напр., мыслитель, как Я. Беме, мифотворец природы, которого надлежит поэтому называть не боговдохновенным, но природовдохновенным. Таков поэтический ясновидец «хаоса» Тютчев). Вообще виды «откровения», как и предметы его, могут быть различны: и природные, и божественные, и демонические (так наз. у отцов церковных «прелесть»); оно может исходить из разных миров и иерархий, и само по себе «откровение» с выражающим его мифом, понимаемое в смысле формально-гносеологическом, может иметь различное содержание: и доброе и злое, и истинное и обманное (ибо ведь и сатана принимает вид ангела света), поэтому сам по себе «откровенный» или мистический характер данного учения говорит только об интуитивном способе его получения, но ничего еще не говорит об его качестве. Принципиально возможность заблуждения и обмана здесь вовсе не исключена. В этом-то и заключается опасность прельщения ложными откровениями, принимаемыми за истину только потому, что гносеологически они имеют характер откровения, не дискурсивны, но интуитивны. Откровение, мифотворчество, есть, следовательно, и та форма, в которой совершается также и откровение Св. Духа, но и оно еще не связано само по себе с данной формой, как таковой, ибо вполне возможно, что, при всем формальном подобии «откровения», последнее оказывается пустым и ложным, лишенным подлинно духовного содержания. Поэтому осторожность, проверка, внимательность в мистике и откровении нужны не меньше, если не больше, чем в дискурсивном знании. Необходимо личные интуиции выверять по церковному преданию, раз только Церковь уже опознана как «столп и утверждение истины»<sup>187</sup>, а не наоборот – поверять церковное предание по личной интуиции. И здесь снова выступает огромное значение уже кристаллизованного, отлившегося

<sup>186</sup> Не могу не привести здесь для иллюстрации слышанный мною от Л. Н. Толстого рассказ, как одна пушкинская современница вспоминала, что сам Пушкин в разговоре с ней восхищался Татьяной, так хорошо отделившей Евгения Онегина при их последней встрече.

<sup>187</sup> 1 Тим. 3:15.

в догматы, культ и быт церковного предания, исторической церкви, которая всегда умеряет самозванные притязания от имени «церкви мистической», т. е. нередко от имени своей личной мистики (или же, что бывает еще чаще и особенно в наше время, одной лишь мистической идеологии, принимаемой по скудости мистического опыта за подлинную мистику). Здесь, как и во многих случаях в религиозной жизни, мы наталкиваемся на антиномию: голый историзм, внешняя авторитарность в религии есть окостенение церковности, своевольный же мистицизм есть ее разложение; не нужно ни того, ни другого, а вместе с тем нужно и то, и другое: как церковный авторитет, так и личная мистика. Находить здесь правую меру, для которой нет внешних критериев, а есть только внутренний (так сказать, религиозно-эстетический), и есть задача «духовного художества», руководимого лишь духовным вкусом, чувством духовного такта...

Содержание мифа представляет собой суждение, утверждающее известную связь между подлежащим и сказуемым. На каком же языке высказывается это содержание? Есть ли это язык понятий, подлежащих философской обработке не только в своем значении, но и в самом своем возникновении, или же это суть знаки иной природы и строения, находящиеся в таком же примерно отношении к философским понятиям, как образы искусства: о них можно философствовать дискурсивно, но в наличности своей они даны мышлению. Очевидно, такова природа и образов религиозного мифа, его символика. Содержание мифа выражается в символах. Что же такое религиозный символ? Этот вопрос стал особенно близок новейшей русской литературе (Вяч. Иванов, А. Белый)<sup>188</sup>. Символизм может иметь различное значение. Так, символ в рационалистическом применении берется как условный знак, аббревиатура понятия, иногда целой совокупности понятий, конструктивная схема, логический чертеж; он есть условность условностей и в этом смысле нечто не сущее; он прагматичен в своем возникновении и призречен вне своего прагматизма; он возникает по определенному поводу, цепляется за вещи лишь в предуказанных точках, его реализм частичен, акцидентален. Такова до известной степени символика математики, такова в особенности символика научных понятий. В этом смысле символична вся наука, но символизм этот оказывается синонимом прагматизма, субъективизма и, в последнем счете, скептицизма или иллюзионизма. Будучи прагматичной, наука психологична в своем естестве, вся она есть, огромный психологизм, хотя и имеющий основу в объективной сущности вещей<sup>189</sup>. Противоположностью этому символизму условных знаков и прагматических схем является символизм в религии и искусстве, которые одинаково пользуются символом (чем намечается их таинственная близость). Символизм, по известному определению В. Иванова, идет *a realibus ad realiora*<sup>190</sup>, от *ὄν* к *ὄντως ὄν*,<sup>191</sup> поэтому ему чужд психологизм. В отличие от прагматически-условного характера научных понятий, содержание символа объективно и полномерно, в противоположность понятиям – «скорлупам», не имеющим своего содержания, или словам, внутренне чуждым слова. Нельзя художественно солгать, и нельзя мифотворчески покривить душой: не человек создает миф, но миф высказывается чрез человека.

Таково гносеологическое значение мифа: параллельно с дискурсивным мышлением и наукотворчеством, рядом с художественным творчеством стоит религиозное мифотворчество как особая, самозаконная область человеческого духа; миф есть орудие религиозного ведения. Само собою разумеется, то, что отлагается в сознании в форме мифа, вступая

<sup>188</sup> Об отношении С. Н. Булгакова к творчеству Андрея Белого см. в его письмах, написанных по поводу романа «Серебряный голубь» в 1910–1911 гг. (Новый мир. 1989. № 10. С. 238–241).

<sup>189</sup> Ср. характеристику науки в главе о «хозяйственной природе науки» в моей «Философии хозяйства».

<sup>190</sup> От реального к реальному (лат.; греч.) – лозунг реалистического символизма. См.: Иванов В. И. По звездам. Опыты философские, эстетические и критические. СПб., 1909. С. 305; см. также: Иванов В. Собр. соч. Брюссель. Т. 2. 1974. С. 553, 560, 611, 665.

<sup>191</sup> От «бытия» к «подлинному бытию» (греч.).

в общее человеческое сознание, затрагивает все способности души, может становиться предметом мысли, научного изучения и художественного воспроизведения. Но остов религиозного мифа, существенное его содержание не создается мышлением и не творится воображением, – он рождается в религиозном опыте. Содержание мифа относится к области бытия божественного, на линии соприкосновения с человеческим. Возможно прозрение в божественный мир и чрез оболочку эпирического, изнутри. В таком случае человеческая история, не переставая быть историей, в то же время мифологизируется, ибо постигается не только в эмпирическом, временном выражении своем, но и ноуменальном, сверхвременном существе; так наз. священная история, т. е. история избранного народа Божия, и есть такая мифологизированная история: события жизни еврейского народа раскрываются здесь в своем религиозном значении, история, не переставая быть историей, становится мифом.

Но единственный в своем роде пример такого соединения ноуменального и исторического, мифа и истории, несомненно представляют евангельские события, центром которых является воплотившийся Бог – Слово, Он же есть вместе с тем родившийся при Тиверии и пострадавший при Понтии Пилате человек Иисус: история становится здесь непосредственной и величайшей мистерией, зримой очами веры, история и миф совпадают, сливаются через акт боговоплощения.

Миф возникает из религиозного переживания, почему и мифотворчество предполагает не отвлеченное напряжение мысли, но некоторый выход из себя в область бытия божественного, некое богодействие, – другими словами, миф имеет теургическое происхождение и теургическое значение<sup>192</sup>. При этом мифотворчество есть не единичный, но многократно повторяющийся акт. По своей теургической природе миф имеет необходимую связь с культом как системой сакральных и теургических действий, богодейством и богослужением. Отсюда первостепенное значение культа для религиозного сознания, и не только практическое, но и теоретическое, даже гносеологическое. Культ есть переживаемый миф, – миф в действии. Отсюда универсальное значение богослужения, культа во всякой религии, ибо его живая, реальная символика есть не только средство для упражнения благочестия, но и сердце религии, и око ее, – активное мифотворчество. Иконоборческие вкусы нашего века, связанные с его абстрактностью и рационализмом, совершенно затемнили для современного человека, привыкшего с горделивым и слепым пренебрежением произносить слово обряд, религиозное и религиозно-гносеологическое значение культа. Это зависит все от того же основного греха в понимании символизма вообще и культа в частности – антропоморфического субъективизма или психологизма. Такое понимание культа приводит к тому, что в его символическом действе видят лишь произвольно установленные аллегорические символы, или театральные жесты, возбуждающие известное настроение или выражающие известную идею (почти такое значение получил обряд и в современном протестантизме, где даже евхаристия понимается как некая символическая аллегория). Богослужение получает при таком понимании значение религиозного спектакля, в котором «представляются» дидактические пьесы (и в изобилии произносятся поучения и проповеди). Утрата вкуса к эстетике культа делает, к тому же, эти «представления» утомительными и непонятными, рационализм объявляет войну культу за его пышность, красоту, мнимую театральность (таковы господствующие настроения всей реформации, особенно кальвинизма, пуританизма, квакерства). В культе видят или театральные церемонии, или же «языческий» магизм, «мистагогию»<sup>193</sup> (достаточно почитать современных протестантских богословов, напр., хотя бы историю догматов Гарнака). Православие, как церковь литургическая по преимуществу, в этом отноше-

<sup>192</sup> По определению В. С. Соловьева, задача «свободной теургии» – «осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы» (Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1. С. 743).

<sup>193</sup> В Древней Греции – введение или посвящение в таинство.

нии подвергается особым нападениям, даже сравнительно с католичеством, имеющим, при большей пышности культа, сравнительно не столь богатую литургику.

Чтобы понять значение культа, нужно принять во внимание его символический реализм, его мифотворческую энергию: для верующих культ не есть совокупность своеобразно избранных символов, но совершенно реальное богодействие, переживаемый миф или мифологизирование действительности. Правда, оно ограничено местом (храм, священные места), предметами (святыни) и временем (богослужение, священные времена), оно образует поэтому лишь теургические точки на линии времени, но эта частичность ведь вообще соответствует природе религии:

хотя религия стремится иметь Бога как «всяческая во всех», слить трансцендентное и имманентное воедино и тем преодолеть их взаимную полярность, но она и возникает именно из этой напряженности и существует только ею и вместе с нею, и в этом смысле религия есть некоторое переходное состояние – она сама стремится себя преодолеть, сама ощущает себя «ветхим заветом». Когда Бог станет «всяческая во всех», не будет религии в нашем смысле, станет не нужно уже воссоединять (*religare*) разъединенного, не будет и особого культа, ибо вся жизнь явится богодейственным богослужением. Недаром в Апокалипсисе читаем о Новом Иерусалиме, сошедшем с неба: «Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его и агнец» (Апок. 21:22). Культ создает предварение и частичное переживание божественного в эмпирическом, притом, как и все в религии, не отвлеченно, не «вообще», но окачествованно, конкретно, в связи с определенным мифом – догматом. Поэтому богослужение, культ есть живая догматика, мифы и догматы в действии, в жизни. Отсюда понятна всеобщая распространенность культа, ибо нет религии без культа, это можно выставить как аксиому; и разнообразию религий соответствует и разнообразие культов, а миграция религий сопровождается и миграцией культов. Вместе с тем культ есть и средство постоянного догматического поучения, оживления догматических истин. Можно сказать, живо и жизненно в религии только то, что есть в культе, а отмирает или нежизнеспособным является то, чего нет в культе.

В центре богослужения, очевидно, стоит молитва, значение которой для мифотворчества ясно из предыдущего. Молитвенная жизнь получает развитие и выражение в литургическом творчестве, в котором церковное предание накапливает драгоценные перлы молитвенной поэзии и воодушевления. Отсюда понятно первостепенное значение вообще литургики – церковных песнопений, молитв, обрядов, для мифотворческого самосознания: такое же значение имеют и другие стороны символики культа, кроме выражаемой в слове. На первое место здесь следует поставить иконографию; помимо религиозного значения иконы, как таковой, этого мифа-вещи, в которой эмпирическая вещь таинственно соединяется с трансцендентной сущностью, она всегда имеет вполне определенное содержание, это есть мифология в красках, камне или мраморе. Отсюда такое первостепенное значение иконографии для развития религиозной жизни и самосознания, одинаково как для христианской, так и для внехристианских религий. Иконоборчество и упадок иконографии большей частью знаменуют собой и упадок религии. Вообще, миф завладевает всеми искусствами для своей реализации, так что писаное слово, книга, есть в действительности лишь одно из многих средств для выражения содержания веры (и здесь выясняется религиозная ограниченность протестантизма, который во всем церковном предании признает только книгу, хочет быть «Buch-Religion»<sup>194</sup>).

Наряду с литургией и иконографией следует поставить символические действия, имеющие теургическое значение: чин богослужения, жертвы, таинства. В богослужебном ритуале, естественно возникающем в каждой религии, символически переживается содер-

---

<sup>194</sup> Книжная религия (нем.).

жание мифа, догмат становится не формулой, но живым религиозным символом. Самое центральное место в культе занимают, конечно, таинства. Таинственный характер, согласно указанному, принадлежит, строго говоря, всему богослужению, однако эта таинственность сгущается и, так сказать, кристаллизуется в отдельных актах, которые и составляют таинства в собственном смысле. Таинство отнюдь не означает собою сообщения каких-либо тайн или секретов и не имеет никакого отношения к «сокровенному знанию», оккультизму и магии. Таинство представляет собой столь же необходимый и даже, можно сказать, гносеологически неустранимый атрибут религии, как и молитва; поэтому, помимо их религиозного постижения, следует понять и этот их гносеологический смысл. Религия вытекает из чувства разрыва между имманентным и трансцендентным и в то же время напряженного к нему влечения: человек в религии неустанно ищет Бога, и небо ответным лобзанием прикается к земле. Чтобы была возможна религия не только как жажда и вопрос, но и как утоление и ответ, необходимо, чтобы эта полярность, эта напряженность иногда уступала место насыщенности, чтобы трансцендентное делалось ощутимым, а не только искомым, приобщало собой имманентную действительность. Таинственный элемент в таинстве и заключается в этом жизненном общении с тем миром, который остается для нас закрытым, причем здешний мир ощущается тогда как вместилище того, другого мира; короче, таинство есть переживание трансцендентного в имманентном, сообщение «благодати» творению в определенных таинственных актах. И поскольку таинству присуща эта черта, очевидно, в общем процессе мифотворчества оно составляет самую интенсивную точку. Понятно все принципиальное различие таинства от «магизма»: магия есть расширенная, утонченная и углубленная мощь человека над природным миром помощью высшего его знания, магия есть то же, что и наука, лишь на иной ступени, с иными методами. Как и она, магизм ограничивается областью имманентного, он космичен и натурален, в нем нет никакой «благодати» в собственном смысле этого слова, помимо естественной, разлитой во всем мире; и он вечен, поскольку он всецело опирается на мощь человека, на его силу и энергию. Напротив, таинство всецело основано на благодати, осуществляется изливанием трансцендентного, сверхприродного начала в мир природный. Этим признаком различаются истинные таинства и ложные, представляющие собою не что иное, как разновидность магизма (природные таинства). Христианину надлежит верить, что в языческом мире хотя и живо ощущалась потребность в таинстве, ибо она не устранима из религии по самому ее существу, и хотя она утолялась по-своему<sup>195</sup>, но не было таинств истинных, «питающих в жизнь вечную», которые могли явиться лишь в христианстве, после воплощения Бога-Слова, давшего Свою Плоть и Кровь в живот вечный. Их предварения были уже в ветхозаветной церкви Израиля.

Догматическая формула есть попытка высказать содержание религиозного мифа в слове, выразить его в понятиях. Догмат, в смысле формулы, всегда приходит после мифа или из мифа, т. е. он не рождается в формуле и вместе с формулой, а лишь ею фиксируется, вносится в опись. Догматика есть как бы бухгалтерия религиозного творчества, а ее формулы суть продукты рефлексии по поводу религиозной данности. История догматов показывает, что поводом для их установления и провозглашения чаще всего являлись те или иные ереси, т. е. уклонения не только религиозной мысли, но и, прежде всего, религиозной жизни (ведь очевидно же, напр., что арианство есть совершенно иное восприятие христианства, нежели церковно-православное). Догмат, отклоняя лжемудрование, ставит на место его правую формулу, и эта формула есть логическая грань, ограда догмата. Она определяет ту его внешнюю границу, за которую невозможно отклоняться, но она отнюдь не адекватна догмату, не исчерпывает его содержания, и прежде всего потому, что всякая догматическая формула, как уже сказано, есть лишь логическая схема, чертеж целостного религиозного пере-

<sup>195</sup> Об этом см. ниже в отделе III.

живания, несовершенный его перевод на язык понятий, а затем еще и потому, что, возникая обычно по поводу ереси, – «разделения» (*αἵρεσις* – разделение), она преследует по преимуществу цели критические и потому имеет иногда даже отрицательный характер: «неслиянно и нераздельно», «одно Божество и три ипостаси», «единица в троице и троица в единице». *Omnis definito est negatio*<sup>196</sup> – эта формула Спинозы особенно приложима к догматике, ибо здесь поводом к *defenitio* чаще всего является *negatio*, высекающая догматы как искры из камня: количество возможных догматических определений в христианстве могло бы быть значительно больше тех, которые формулированы на соборах.

Догматы, рождаясь из спора, имеют характер волевых утверждений. Они отличаются в этом смысле от теоретического познания и психологически сближаются с тем, что носит название «убеждения»<sup>197</sup>. Формы, в которые они облачаются, их логические одежды, заимствуются из господствующей философской доктрины: так, напр., – конечно, не без особой воли Божией, – в истории христианской догматики весьма ощутительно и благотворно сказывается влияние эллинской философии. Однако отсюда никоим образом не следует, чтобы они порождались ею (как полагает Гарнак и др). Вера в Воскресение Христа, «эллинам безумие, иудеям соблазн»<sup>198</sup>, как главная тема христианской проповеди, могла явиться только из полноты религиозного откровения, как «миф» в положительном значении этого слова, и лишь в дальнейшем из этого зерна выросла система догматов учения церкви. Догмат есть имманентизация трансцендентного содержания религии, и это влечет за собой целый ряд ущербов, опасностей, подменов; при этой логической транскрипции мифа неизбежно зарождается схоластика (или «семинарское богословие»), т. е. рационалистическая обработка догматов, приноровление их к рассудочному мышлению, при котором нередко теряется их подлинный вкус и аромат, а «богословие» превращается в «науку как все другие», только с своим особым предметом. Правда, эти другие науки, гордые своим имманентно-опытным происхождением, все время косятся на бедную родственницу, видя в ней приживалку, да и самому богословию не дешево обходится это положение в свете. Нельзя, впрочем, отрицать, что и в этой «научной» работе богословия есть известная польза инвентаризации и своя честность Марфы, которая перестала уже быть Марией<sup>199</sup>.

Между живым религиозным мифом-догматом и его догматом-формулой имеется поэтому заведомое несоответствие, подобное тому, какое существует между каталогом художественного хранилища и произведениями, в нем перечисленными, или программой концерта и самим музыкальным исполнением. Несоответствие это есть следствие не только невыразимости в слове полноты религиозного переживания, но и общей неадекватности понятий тому, что они призваны здесь выражать. Ибо понятиями, возникающими в результате применения категории дискурсивного мышления, в предположении пространственности и временности, здесь условно выражаются сущности мира иного. О Боге приходится говорить в числовых, временных, пространственных определениях, принадлежащих нашему эмпирическому миру. Бог – един, Бог – троичен в лицах: единица, три суть числа,

<sup>196</sup> Всякое определение есть отрицание (лат.) – выражение из письма Спинозы к Яриху Йеллесу от 24 июня 1674 г.

<sup>197</sup> Ср. Schelling. *Philosophie der Mythologie*, II, 104: «Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateinische decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, von Lehrsätzen gebraucht wird, einen Entschluss und dann erst eine Behauptung. Dogma ist etwas, das behauptet werden muss, dass sich also ohne einen Widerspruch (einen Gegensatz) nicht denken lässt». Как латинский декрет нуждается в доказательствах и научных обоснованиях, так и догмат сначала надо обсудить, а потом утвердить. Догмат есть нечто утвержденное, не допускающее по отношению к себе никакого противоречия (антагонизма).

<sup>198</sup> 1 Кор. 1:23.

<sup>199</sup> Сестры Лазаря, известные по евангельскому рассказу о посещении Иисусом Христом Вифании. «Мария... села у ног Иисуса и слушала слово Его. Марфа же заботилась о большом угощении и, подойдя, сказала: Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне. Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10:39–42).

подлежащие всей числовой ограниченности (помощью единицы совсем нельзя выразить единого Божества, ибо единица существует лишь во множественности, и три в св. Троице суть совсем не три в смысле счета: раз, два, три или один – один – один, или один – два). Число выражает здесь то, что есть сверхчисло и сверхвеличина, время – то, что есть сверхвремя, вечность, и пространство – то, что сверхпространственно, повсюдно. Для многих эта заведомая неадекватность категорий разума предмету религии служит мотивом догматического агностицизма (Кант и его школа). Но это соображение имело бы силу лишь в том случае, если бы догматические понятия были непосредственным орудием религиозного познания; для такой цели понятия были бы, конечно, негодным средством. Бог недоступен разуму как предмет познания, есть для него *Ding an sich*, находится вне досягаемости для его категорий. Но догматы и не притязают на это, они лишь констатируют факт откровения, уже совершившегося в религиозной мифе, и только переводят на язык понятий его содержание. Опытное происхождение догмата, своего рода религиозный эмпиризм, делая догмат неуязвимым для критики рассудочного познания, в то же время ведет к тому, что его выражение в понятиях порождает противоречия и нелепицы с точки зрения рассудочного мышления. Не таковы ли почти все основные догматы христианства, и недаром их с таким презрением и негодованием отвергают те, кто рассудочную проверку считают высшим и единственным критерием религиозной истины: пример налицо – Л. Толстой. Его рассудочная критика догматического богословия неотразима, если признать здесь рассудок высшим судьей, но обращается в прискорбное недоразумение, если эту посылку отвергнуть.

Догматика получает от религии сырую массу догматов, которую ей предстоит насколько возможно ассимилировать, классифицировать, систематизировать. Стремление разума к единству, его «архитектонический» стиль, «схоластические» наклонности (ведь схоластика есть в известном смысле добродетель разума, его добросовестность, – разум и должен быть схоластичен) ведут к тому, что этой догматической массе придается та или иная, большей частью внешняя, из потребностей педагогических возникающая система: таким образом получается то, что представляют собой «догматические богословия», «системы догматики», «*summae theologiae*»<sup>200</sup>. Однако если именно таково отношение догматики к мифике, то возможно спросить себя, какую же цену имеет такая рассудочная инвентаризация сверхрассудочных откровений? Нужны ли вообще догматика и догматы? Не есть ли догматизирование скорее болезнь религии, ржавчина, на ней образующаяся, и не нужно ли объявить во имя религии войну догмату? Можно ли выразить неизреченное, да и нужно ли выражать? Не лились ли реки крови из-за догматов, не раздиралась ли церковь из-за йоты?<sup>201</sup> Таковы популярные возражения против догмата, религиозные, философские, житейские. Насколько они исходят из равнодушия и душевной лени, с ними можно не считаться: разумеется, покойнее и проще жить, не интересуясь предметами веры, даже истолковывая это свое равнодушие как превосходство. Кто не имеет убеждений, кто не исповедует никакой истины, которую он чувствовал бы себя обязанным отстаивать всеми силами души своей, тот всегда будет противником догмата, относясь с эпикурейским легкомыслием к «фанатизму» догматиков. С этим адогматизмом людей беспринципных и равнодушных не о чем разговаривать: они ниже догмата и ниже религии, и, хотя в силу количественного своего преобладания они задают теперь тон в общественном мнении, за ними не стоит ни духовной мощи, ни идейного содержания. Другие отвергают догмат во имя религиозного целомудрия: им кажется, что выраженная в догматической формуле вера не есть уже

<sup>200</sup> «Сумма теологии» – главный трактат Фомы Аквинского, в котором излагаются основы католической теологии. «Сумма» (от лат. *summa* – итог) – жанр схоластической философской литературы.

<sup>201</sup> Имеется в виду многовековой спор ариан, противопоставлявших принцип «подобносушности» Бога-Отца и Бога-Сына принципу «единосушности», который был провозглашен в Никейском символе веры. Подробнее см.: Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: В 6 т. Т. 4: История церкви в период вселенских соборов. Пг., 1918. С. 72–85.

вера, как и «мысль изреченная есть ложь»<sup>202</sup>. Но они забывают, что если в известном смысле и верно это изречение, то справедливо и обратное: неизреченное не есть мысль, а потому не может стать истиной и отрицанием лжи. Все, что переживается нами в душевной жизни, становится мыслью, проходит чрез мысль, хотя не есть только мысль и никогда без остатка не выражается в слове. Религиозное переживание, в своей полноте потрясающее все наше существо, а не одну только мыслительную его природу, неизбежно проходит и чрез мысль, стремится выразиться в слове. Всякое переживание Бога необходимо порождает и соответственную мысль о Боге, хотя никогда оно не бывает только мыслью. Миф в полноте своей не есть мысль, как не есть мысль и символика художественного произведения, однако он просится и в мысль, и становится мыслью, облекаясь в слово. Неизреченность не есть синоним бессловесности, алогичности, антилогичности, скорее наоборот, она-то и есть непрерывная изрекаемость, рождающая словесные символы для своего воплощения. Без этого же порождения она есть невоплотившаяся мысль, нечто недоношенное, мысли не превышающее, но не достигающее. И как ничто не может укрыться от лучей солнца, так же ничто не может укрыться и от света разума. Всякое переживание одной стороной есть и мыслительное. Все делается предметом мысли, и в этом смысле все есть мысль, все есть слово, имеет печать ипостаси Логоса. В этой истине, хотя и искаженной односторонностью, заключается правда Гегеля. И эта мыслимость всего сущего, нисколько не противоречащая его недомыслимости, есть имманентная норма жизни духа, и ее не могут нарушить даже и те, кто на словах ее отвергают, ибо и агностицизм всегда есть уже некоторый догматизм, некоторое положительное догматическое учение о Боге, хотя бы и минимального содержания. Мысль первее нашего разума, «в начале бе Слово», и хотя наш теперешний разум вовсе не есть нечто высшее и последнее, ибо он может и должен быть превзойден, но превзойти мысль уже невозможно – она есть онтологическое определение космического бытия, соответствующее второй божественной ипостаси Логоса: «вся тем быша, и без него ничто же бысть, еже бысть» (Ио. 11:3).

Поэтому малодушному и малосознательному, но по-своему тоже догматическому адогматизму мы противопоставляем сознательный (и в этом смысле «критический») и принципиальный догматизм. Религиозное переживание несовершенно, незаконченно, пока оно не выразилось и слове, миф не отчетлив, пока из него не родилась мысль. Ибо только в мысли, в слове религиозное переживание получает определенность, преодолевается сентиментальная расплывчатость (Шлейермахер), и мифу придается последняя чеканка; лишь в мысли и через мысль сознается окончательно его объективность и кафоличность. Поэтому догматы составляют драгоценное богатство религии, ее «высказанное слово», λόγος προφορικός. Религиозное сознание естественно и неудержимо стремится к догмату, и разве искание догмата, «составление убеждений», «поиски мирозозерцания», не составляют предмета постоянной тревоги и стремлений всякой живой души, которая не может удовлетвориться духовной недоношенностью, аморфной неизреченностью чувства? И отсюда не составляют исключения не только скептические пирронисты<sup>203</sup> или кантианцы (как бы ни была скудна их догматика), но и как будто антидогматические «мистики»: об этом свидетельствуют их писания, в которых обычно мы находим более или менее выявленную мистическую систему, т. е. совокупность «догматов», да и возможно ли передать словом то, что совершенно чуждо мысли? Объективный, кафолический характер религиозного переживания, отличающий его от музыки одних лишь настроений, от субъективности с ее психологизмом, именно и требует догматической кристаллизации. Кафолическая природа догмата,

<sup>202</sup> Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium!» (1830) (Тютчев Ф. И. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 63).

<sup>203</sup> Последователи древнегреческого философа Пиррона (IV – нач. III в. до н. э.), основателя скептической школы. В систематическом виде взгляды Пиррона изложены Секстом Эмпириком в «Трех книгах пирроновых основоположений» (Секст Эмпирик. Сочинения. М., 1976. Т. 2. С. 207–380).

в частности, обнаруживается и в том, что лишь в слове и через слово религиозное переживание может быть первично сообщено другим людям, благодаря чему и возможна проповедь религии, «служение слова». Не онеметь в сладкой истоме мистического переживания, но проповедовать и учить повелевает мужественная и суровая природа догмата: «шедше убо научите вся языки» (Мф. 28: 19), повелел Своим апостолам Воскресший. Савл, конечно, не мог до конца выразить в слове того, что пережил он на пути в Дамаск, но из этого неизреченного переживания в Савле родился ап. Павел, который немедленно же пошел на проповедь Христа Распятого, сделался первым христианским догматиком. И даже восхищенный на третье небо, он и там слышит глаголы, которые хотя и не могут быть сказаны на человеческом языке, однако принципиально суть все же «глаголы»<sup>204</sup>.

На основании сказанного следует признать, что догматы суть богатство религии. Их положительное значение, которым искупается многовековая, приостанавливающаяся лишь в эпохи упадка религиозной жизни догматическая борьба, состоит в том, что догматы представляют собой как бы вехи, поставленные по пути правильно идущей религиозной жизни; нормального ее роста. Догматы суть иероглифы религиозных тайн, раскрывающихся лишь в религиозном опыте и в меру этого опыта. Они суть поэтому нормы и задания для этого опыта, не единоличные, но церковно-кафолические. Никогда нельзя сказать про человека, действительно прикоснувшегося к церковной жизни, что для него догматы суть только учение или рациональные схемы, логические символы, ибо прикосновенность эта именно и означает реальную встречу Бога с человеком в живом личном опыте, личное мифотворчество. Из этого опыта, всегда частичного, но допускающего неопределенный и безмерный рост, почерпается общее указание, что догматы действительно свидетельствуют о религиозных реальностях, следовательно, показывают истинный путь. Никто и никогда не может сказать про себя, что в личном достижении своем вместил всю полноту церковного опыта, намеченную в догматах, но и никто не может прикоснуться к церковной жизни вне своего личного опыта, хотя бы и минимального. Потому церковное богатство догматов, как задача, всегда превышает наличность религиозного опыта, но в то же время и всегда в него входит, его определяет. Отсюда проистекает первостепенное регулятивное значение догматики и педагогическое значение обучения истинам веры, в какой бы форме оно ни совершалось. Таким образом устраняется кажущееся противоречие между личным характером религиозного опыта, устраняющим извне принудительно данную догматику (ибо догматика не геометрия), и объективной системой догматов, в которой выражается сверхличное (и как будто безличное), кафолическое, сознание церкви. Противоположная точка зрения, отрицающая догматику под предлогом личного религиозного опыта, отвергает в корне соборность ради религиозного индивидуализма, анархизма, импрессионизма. В понятии догмата диалектически соединены, таким образом, оба момента: начало личное и сверхличное, внутреннее и внешнее, свободы и авторитета, знание и вера. Таким образом устанавливается принципиальная возможность и даже необходимость «символа веры»<sup>205</sup>, для всех членов Церкви общего и обязательного.

<sup>204</sup> См.: Деян. 9:1-20; 2 Кор. 12:2-5.

<sup>205</sup> Краткое изложение основ вероучения, главных догматов какой-либо религии. Христианский символ веры был принят на Никейском вселенском соборе (325 г.), затем дополнялся на Константинопольском соборе (381 г.). В католицизме символ веры пересматривался и редактировался на Тридентском соборе (1545–1563).

## 7. Религия и философия

Догмат есть сигнализация понятиями того, что не есть понятие, ибо находится выше логического мышления в его отвлеченности; в то же время он есть формула, выраженная в понятиях, логическая транскрипция того, что дано в религиозном опыте. Поэтому догмат, входя в мышление, является ему иноприродным и в этом смысле трансцендентным дискурсивному мышлению, не есть его вывод и порождение. Догмат нарушает, вернее, не считается с основным требованием логической дискурсии (с такой отчетливостью формулированным Г. Когеном), именно с непрерывностью в мышлении (*Kontinuität des Denkens*), которая опирается на порождении им своего объекта (*reiner Ursprung*<sup>206</sup>). Мышление само создает для себя предмет и проблему. Трудность философской проблемы догмата и состоит в этой противоречивости его логической характеристики: с одной стороны, он есть суждение в понятиях и, стало быть, принадлежит имманентному, самопорождающемуся и непрерывному мышлению, а с другой – он трансцендентен мысли, вносит в нее прерывность, нарушает ее самопорождение, падает, как аэролит, на укатанное поле мышления.

Пред нами встает во всей трудности вопрос об отношении философии и религии. Возможна ли и в каком смысле возможна религиозная философия? Совместим ли догматизм религии с священнейшим достоянием философствования, его свободой и исканием истины, с его правилом – во всем сомневаться, все испытывать, во всем видеть не догмат, а лишь проблему, предмет критического исследования? Где же здесь место философскому исканию, если истина уже дана в виде догмата – мифа? Где место свободе исследования, если для него руководящей нормой является верность догмату? Где место критике, если царствует догматика? Таковы предубеждения против религиозной философии, благодаря которым и самый вопрос о возможности религиозной философии, или, что то же, философской догматики, чаще всего разрешается отрицательно (по этому случаю иронически припоминается формула схоластики: *philosophia est ancilla theologiae*<sup>207</sup>, причем *ancilla* неизменно понимается как *serva* – не слуга, подсобница и союзница, но раба).

Коренное различие между философией и религией заключается и том, что первая есть порождение деятельности человеческого разума, своими силами ищущего истину, она имманентна и человечна и в то же время она воодушевлена стремлением перерасти свою имманентность и свою человечность, приобщившись к бытию сверхприродному, сверхчеловечному, трансцендентному, божественному; философия жаждет истины, которая есть главный и единственный стимул философствования. Философская идея Бога (какова бы она ни была) есть во всяком случае вывод, порождение системы и *esprit de Systeme*<sup>208</sup>, существует лишь как момент системы, ее часть. Философски Бог непременно определяется и доказывается на основании системы, ее строения, ее развития. «Доказательства» бытия Божия, каковы бы они ни были, все от философии и лишь по недоразумению попадают в догматическое богословие, для которого Бог дан и находится выше или вне доказательств; в философии же, для которой Бог задан как вывод или порождение системы, идея о Нем приводится в связь со всеми идеями учения, существует лишь этой связью. И логическое место Божества в системе определяется общим характером данного философского учения: сравните с этой точки зрения хотя бы систему Аристотеля с его учением о божественной первопричине –

<sup>206</sup> Чистое первоначало (или первоисточник) (нем.) – одно из основных понятий в философии Г. Когена, обозначающее тот или иной исходный элемент, на основе которого формируется все достояние мышления. Таким исходным элементом для Когена является понятие бесконечно малого.

<sup>207</sup> Философия – служанка богословия (лат.) – высказывание итальянского историка XVI в. Цезаря Барония.

<sup>208</sup> Дух системы (фр.)

перводвигателе, с не менее религиозной по общему своему устремлению системой Спинозы, или сравните Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля в их учениях о Боге.

Для философии Бог есть проблема, как и все для нее есть и должно быть проблемой. В своем принципиальном проблематизме она свободна от данности Бога, от какого бы то ни было чисто религиозного опыта; она исследует, сомневается, вопрошает: *dubito, cogito, deduco!* Разумеется, философия неизбежно стремится при этом к абсолютному, к всеединству, или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов и она имеет своей единственной и универсальной проблемой – Бога, и только Бога, она тоже есть богословие, точнее – богоискание, богоисследование, богомышление. Философия, насколько она себя достойна, проникнута *amor Dei intellectualis*<sup>209</sup>, особым благочестием мышления. Но для философии существует лишь отвлеченное абсолютное, только постулат конкретного Бога религии, и своими силами, без прыжка над пропастью, философия не может перешагнуть от «бога интеллектуального» и «интеллектуальной любви к нему» к личной любви к живому Богу. *Amor intellectuales* ведь в том и осуществляется, что предмет его становится проблемой для мысли; это есть пафос исследования. Проблематичность – такова природа всякого объекта философии; любовь выражается здесь в философском сомнении и рефлексии, в вопросительном знаке, поставленном над данным понятием и превращающем его в проблему. Самодостовверным основанием для философии, относительно которого она уже не имеет возможности сомневаться и далее проблематизировать, следовательно, уже принципиально не проблематичным, а догматичным (ибо догматичность и есть философская антитеза проблематичности), является, бесспорно, мышление: *cogito – ergo sum*<sup>210</sup>, говорит о себе философия. Мышление в его самодостовверности есть предмет веры для философии, мышление для нее достовернее Бога и достовернее мира, ибо и Бог, и бытие взвешиваются, удостоверяются и поверяются мышлением. Мышление есть Абсолютное в философии, тот свет, в котором логически возникает и мир, и Бог.

В этом своем проблематизме философия по существу своему есть неутолимая и всегда распаляемая «любовь к Софии»; найдя удовлетворение, она замерла бы и прекратила бы свое существование. Предмет ее стремления находится за пределами ее обладания, есть «*ewige Aufgabe*»<sup>211</sup> (Г. Коген). И это, прежде всего, потому, что Истина вовсе не есть та теоретическая истина, которой ищет философия. Истина в божественном своем бытии есть и «Путь и Живот»<sup>212</sup>. Как жизнь, она есть неизреченная и не разложимая ее полнота. Истина, как высшая действительность, есть тем самым и Добро и Красота в неразрывном триединстве Жизни. Бог есть Истина, но нельзя, однако, сказать, что истина есть Бог (Гегель); Бог есть Добро, но неверно, что добро есть Бог (Кант); Бог есть Красота, но несправедливо, что красота есть Бог (Шиллер, Гете). Истина как предмет теоретической спекуляции не есть уже живая истина, это есть лишь один ее аспект, «отвлеченный» о: неразложимого единства. Сама Истина трагична философии, которая знает лишь ее отблеск, ее аспект – истинность, как вечное искание Истины. Нахождение, живое приобщение к Истине явилось бы тем самым и преодолением философии, ибо сама философия проистекает из той расщепленности бытия, его неистинности, при котором мышление оказывается обособленной областью духа, – «отвлеченным».

Если же философии реально доступна не истина, а лишь истинность, теоретическая причастность сверхтеоретической Истине, этим установляется не только происхождение

<sup>209</sup> Интеллектуальная (познавательная) любовь к Богу (лат.) – положение Спинозы (Этика, 4,5, корол. к теореме 32). См.: Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 610.

<sup>210</sup> Мыслю, следовательно существую (лат.) – одно из основных положений философии Р. Декарта.

<sup>211</sup> Вечная проблема (лат.). Источник выражения указан С. Н. Булгаковым в «Философии хозяйства». М., 1940. С. 19–20 (Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. 1902).

<sup>212</sup> Слова Иисуса Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

ние ее из греховной расщепленности бытия, но и реальная связь с этой Истиной, которая открывается в философии и говорит философствующему разуму на языке, ему доступном. В основе подлинного философствования лежит особого рода откровение, «умное видение» идей, как это навсегда возведено о философии Платоном. Основные мотивы философствования, темы философских систем не выдумываются, но осознаются интуитивно, имеют сверх-философское происхождение, которое определенно указывает дорогу за философию. По своей интуитивной основе философия сближается с искусством, интуитивная природа которого не вызывает оспаривания, философия есть искусство понятий. Философствование есть рефлексия разума на осознанные, в качестве истинных, его узрения, играющие роль исходных аксиом, а вместе и объектов рефлексии, критического исследования, анализа, доказательства. Основные идеи философии не измышляются, но рождаются в сознании, как семена, как зародыши будущих философских систем. Дневное сознание философа оплодотворяется ночными трезами сновидца. Философии тоже не чуждо своеобразное логическое мифотворчество, и в основе действительно оригинальных, творческих философских систем всегда лежит – *horribile dictu*<sup>213</sup> – философский миф. Мифотворческий характер философии открытое выражение находит у Платона, который с соблазнительным для философов безразличием и как будто с преднамеренной беспорядочностью от вершин диалектического исследования переходит к мифу и даже самые основные свои идеи нередко выражает мифом, предоставляя комментаторам решать вопрос, как следует относиться к такого рода изложению, серьезно ли Платон говорит или шутит. Такая манера применяется им во всех почти важнейших диалогах зрелого периода (исключение составляют, кажется, только «Парменид», «Филеб» и «Софист»); напряженнейшая философская спекуляция у него сменяется мифом, отнюдь не занимающим случайное место в качестве литературного орнамента, но играющим определенную роль в развитии мысли, – иногда в форме мифа высказываются самые основные утверждения, имеющие значение необходимого аргумента. (Напомним учение об Эросе в «Пире», о сотворении мира в «Тимее» и «Политике», о небесном происхождении души в «Федре», о загробной жизни в ряде эсхатологических мифов в «Государстве», «Горгии» и др., о бессмертии в «Федоне».) Эта парадоксальная черта Платона составляет настоящий «скандал в философии», с которым каждый справляется по-своему, причем чаще всего мифы отменяются с брезгливой или снисходительной гримасой. Между тем нельзя понять и принять Платона иначе, как смотря прямо в лицо этому факту. Дело в том, что у Платона соединены неразрывно, прикрыты одним куполом чистое философствование и догматическое богословие: Платон все время остается одновременно – и в этом-то и состоит парадоксальность его философского образа – мифологом и философом, догматиком и критицистом, между тем как те, которые держатся за тогу основателя Академии, пугливо или брезгливо отмахиваются от всего «мифического».

На основании сказанного о философии и мифологии легко дать общий ответ на вопрос: кто же был Платон и как понимать его двойственность? Он был философствующим богословом, т. е. догматиком, мифологом, для которого излагаемые им мифы представляли различной ценности, точности и беспорности богословские истины. Платон относился к излагаемым им мифам совершенно серьезно и с верою, вот что надо констатировать со всюю откровенностью. Но по поводу истин, возвещаемых в этих мифах, и в связи с ними Платон еще и философствовал, и эти-то куски его *του διαλέγεσθαι*<sup>214</sup> и составили ту сокровищницу платонизма, которую все более научается ценить и наше время. Поэтому у Платона совершенно отсутствует система и *esprit de Systeme*, и потому же он отец свободной философской диалектики. Платон не систематичен, но тематичен и диалектичен, отсюда проис-

<sup>213</sup> Страшно произнести (лат.).

<sup>214</sup> Букв.: ученая беседа, диалог (греч.) – основной жанр философских сочинений Платона.

текает и фрагментарность его философствования, ибо каждый его диалог, при всем своем художественном совершенстве и музыкальной форме, для системы философии есть только фрагмент, этюд, статья, не более, без потребности в закруглении, в сведении концов с концами в единой целостной системе, к которой у Платона не намечается даже попытки и вкуса. Платон – философский *essay*-ист, который не хочет системы, – любит философствование и не любит философии. Необыкновенно поучительно его сопоставить по типу философского творчества с Аристотелем. Хотя невозможно не видеть религиозного мотива философии и у последнего<sup>215</sup>, однако Аристотель совсем не является богословом, догматиком и мифологом. Аристотель – философ по преимуществу, *Philosophus*, как называли его в средние века, между тем как на «божественном» Платоне всегда лежал ореол чего-то вещного, таинственного, мистического. Если философствование Аристотеля и приводит его к учению о Боге, то это лишь вследствие логики его философствования, а не какой-либо мифотворческой предвзятости. Учение о Боге у Аристотеля есть по преимуществу вывод из его философии. В нем нет ни одной черты, логически не оправданной, так или иначе не доказанной. Рядом с мифотворцем Платоном Аристотель есть представитель чистой философии, с ее стремлением к системе, архитектурной законченности, имманентной непрерывности рационального мышления. И Бог у Аристотеля есть только философская идея, постулат Божества, «доказательство бытия Божия», вне всякого личного к Нему отношения.

И самое учение Платона об идеях как основе познания может быть понято как учение о мифической структуре мысли, миф, касание трансцендентного, «умного бытия», предшествует логически, дает основу для отвлеченного рационального познания<sup>216</sup>. Все знание у Платона, таким образом, мифологизируется, подчиняется мифотворчеству, которому доступно ведение трансцендентных идей. Истолкование учения Платона об идеях в смысле мифотворчества проливает свет на самую центральную и темную проблему платонизма, которая так остро поставилась в современном исследовании (Наторп, Н. Гартман и вообще Марбургская школа<sup>217</sup>): следует ли идеи Платона понимать в трансцендентально-критическом смысле, как формальные условия познания и его предельные грани (кантовские идеи), или же в трансцендентно-метафизическом смысле? Что такое платоновский «анамнезис»<sup>218</sup>? Разумеется ли здесь формально-логическое *a priori*, проявляющееся в каждом отдельном акте познания, или же это есть действительное припоминание о мифотворческом ведении, причем второстепенное значение для разрешения этого вопроса имеет вопрос, когда произошла встреча с трансцендентным: в этой ли жизни или за ее пределами?

Если сказанное об интуитивных корнях философии справедливо, постольку можно и должно говорить и о религиозных корнях философии, а также и об естественной и неустрашимой связи философии с религией. Однако и при этом средстве остается коренное различие между философией и религией. Последняя основывается на откровении трансцендентного, на переживании Божества. Это переживание качественно иное, нежели в философии, ибо оно существует не в виде теоретических постижений, но в своей конкретности, как жизненное восприятие, опыт, и выражением этого опыта являются догматы. Откровения же

<sup>215</sup> Это хорошо показано у Otto Gilben. *Griechische Religionsphilosophie* Leipzig, 1911. S. 356–456.

<sup>216</sup> Ср. свящ. П. Флоренский. *Сущность идеализма*. Сергиев Посад, 1915 (отд. оттиск из юбилейного сборника Московской Духовной Академии). Его же. *Общечеловеческие корни идеализма*, 1909.

<sup>217</sup> Имеются в виду прежде всего работы П. Наторпа «*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*» (Leipzig, 1903), «*Über Platos Ideenlehre*» (Berlin, 1914) и Н. Гартмана «*Platos Logik des Seins*» (Giessen, 1909). Из работ других неокантианцев Марбургской школы следует назвать исследования Г. Когена «*Platos Ideenlehre und die Mathematik*» (Marburg, 1879). Критический анализ неокантианского («трансцендентального») понимания платоновской идеи см. в книгах А. Ф. Лосева: *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1930. Т. I. С. 677–679; *Античный космос и современная наука*. М., 1927. С. 51&-522.

<sup>218</sup> Учение о познании как припоминании («анамнезис») Платон развивает в диалогах «Менон» (81b-86c), «Федон» (72e-76e), «Федр» (250 b-d).

философии суть для нее лишь темы и проблемы, ранее критического исследования не имеющие никакой философской значимости. Религиозная значимость догмата не зависит от проверки: он дан в своей достоверности. Религиозную достоверность не может заменить никакое философствование, которое может доказывать только мыслимость, возможность, даже логическую необходимость Божества, но не дает самого переживания, как никакая теория солнца не заменит мне его луча, подействовавшего на мое зрение и осязание. Философия и религия поэтому никогда не могут заменять одна другую или рассматриваться как последовательные ступени одного и того же процесса. Здесь мы снова сталкиваемся с своеобразным и представляющим огромный принципиальный интерес учением Гегеля о взаимоотношении философии и религии<sup>219</sup>.

Для Гегеля вообще нет сомнения в том, что Бог, предмет религии, составляет и единственно достойный предмет для философии<sup>220</sup>. «Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в самой ее объективности: Бог и ничто кроме Бога и изъяснения Бога. Философия не есть мудрость мира, но познание не-мирового (Nichtweltlichen), не познание внешней меры, эмпирического бытия и жизни, но знание того, что вечно, что есть Бог и что проистекает из его натуры... Философия изъясняет поэтому лишь саму себя, изъясняя религию, а изъясняя себя, она изъясняет религию. Как занятие вечной истиной, существующей *an und für sich*<sup>221</sup>, именно как занятие мыслящего духа, а не произвола или особого интереса к этому предмету, она есть та же самая деятельность, как и религия... Религия и философия совпадают воедино. Философия есть в действительности богослужение, есть религия, ибо она есть такой же отказ от субъективных прихотей и мнений в занятии Богом (Beschäftigung mit Gott)» (Religionsphilos., 7)<sup>222</sup>. Философия религии относится к общей системе философии таким образом, что «Бог есть результат других ее частей. Здесь этот конец становится началом» (12)<sup>223</sup>. «Философия рассматривает, следовательно, абсолютное, во-первых, как логическую идею, идею, как она существует в мысли, как ее содержанием являются сами определения мысли. Далее абсолютное обнаруживается в своей деятельности, в своих продуктах; и это есть путь абсолютного стать для себя самого духом. Таким образом, Бог есть результат философии, о котором познается, что это есть не только результат, но и вечно воспроизводит сам себя, есть происходящее»<sup>224</sup>.

Различие между «положительной» религией и философией принципиально стирается в глазах Гегеля потому, что «не могут существовать два разума и два духа, не может существовать божественный разум и человеческий, божественный дух и человеческий, которые были бы совершенно различны между собою. Человеческий разум, сознание своей сущности есть разум вообще, божественное в человеке, а дух, насколько он есть дух Бога, не есть дух над звездами, за пределами мира, но Бог присутствует вездесущно и как дух во всех духах. Бог есть живой Бог, который деятелен и действителен. Религия есть порождение божественного духа, не изобретение человека, но дело божественного воздействия и влияния на него.

<sup>219</sup> Hegel's Religionsphilosophie (цит. по изд. Diederichs, под ред. Артура Дрекса).

<sup>220</sup> Ср. Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. I Th. Logik (W. W., VI, 2-te Aufl.). S. XXI–XXII, 3 и др.

<sup>221</sup> В себе и для себя (нем.).

<sup>222</sup> Ср.: Гегель. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 219–220. «Познание немирового (Nichtweltlichen)» в современном переводе передано как «познание немирового» в том смысле, в каком в Новом Завете «мудрость века сего» противопоставляется «премудрости Божией» (1 Кор. 2:6–7).

<sup>223</sup> Ср.: Гегель. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 225.

<sup>224</sup> Ср. там же. С. 224–225.

Выражение, что Бог правит миром как разум, было бы неразумно, если бы мы не принимали, что оно относится и к религии и что божественный дух действует в определении и образовании последней... Чем более человек заставляет в разумном мышлении действовать за себя самое дело, отказывается от своей обособленности, относится к себе как к всеобщему сознанию, его разум не ищет своего в смысле особого, и тем менее может он впасть в это противоречие, ибо он, разум, и есть самое дело, дух, божественный дух» (17)<sup>225</sup>. (Ср. справедливое критическое замечание по поводу этого суждения у А. Дрекса: прим. 3, стр.398.) Если в разуме мы имеем непосредственно Бога, то «разум есть то место в духе, где Бог открывается человеку» (24)<sup>226</sup>, «почва, на которой религия единственно чувствует себя дома» (120)<sup>227</sup>, «почва религии есть разумное, точнее, спекулятивное» (ib). «Религия существует только через мышление и в мышлении. Бог есть не высшее ощущение, но высшая мысль» (38)<sup>228</sup>. В этом смысле понимается и идея «откровения» и «откровенной» религии: «откровенная (geoffenbarte) религия есть очевидная (offenbare), ибо в ней Бог стал вполне очевидным. Здесь все сообразно понятию: нет ничего тайного в Боге»<sup>229</sup> (48)<sup>230</sup>.

По сравнению с мышлением низшею формою религиозного сознания является то, что обычно зовется «верою» и что Гегель характеризует как знание в форме «представления» (Vorstellung): на ней лежит печать субъективности, непреодоленной раздвоенности субъекта и объекта. «Представление обозначает, что данное содержание есть во мне, мое» (66)<sup>231</sup>. «Вера есть постольку нечто субъективное, поскольку необходимость содержания, доказанность называют объективным, – объективным знанием, познанием» (67)<sup>232</sup>. И так называемое «непосредственное знание есть не что иное, как мышление, взятое лишь совершенно абстрактно» (69)<sup>233</sup>. Непосредственное знание о Боге может говорить только, что Бог есть. Но так как бытие, по определению «Логики», есть «всеобщность в пустом и абстрактнейшем смысле, чистое отношение к себе без всякой реакции внутри и снаружи» (70)<sup>234</sup>, то «эта тощая непосредственность, которая есть бытие, вершина сухой абстракции, есть самое пустое, скудное определение» (ib). (Очевидно, насколько сила этого аргумента связана с прочностью Логики Гегеля: центральный вопрос о природе и содержании веры решается справкой с параграфом о «бытии»!) Отсюда заключает Гегель, что и «самое скудное определение непосредственного знания религии... не стоит вне области мышления... принадлежит мысли» (70)<sup>235236</sup>.

Основная мысль Гегеля о различии между религией и философией состоит, как мы уже знаем, в том, что «религия есть истинное содержание, но только в форме представления» (94)<sup>237</sup>, «представление мое есть образ, как он возвышен уже до формы всеобщности

<sup>225</sup> Ср. там же. С. 230.

<sup>226</sup> Ср. там же. С. 239.

<sup>227</sup> Ср. там же. С. 366.

<sup>228</sup> Ср. там же. С. 253.

<sup>229</sup> Мысль о том, что в Боге нет тайны, что Он вполне познаваем, встречается не раз на страницах гегелевой философии религии: стр.334, 335–336.

<sup>230</sup> Ср. там же. С. 271: «Религия откровения есть открытая религия, потому что в ней Бог полностью открыл себя. Здесь все соответствует понятию, в Боге нет больше ничего тайного».

<sup>231</sup> Ср. там же. С. 293.

<sup>232</sup> Ср. там же. С. 295.

<sup>233</sup> Ср. там же. С. 297.

<sup>234</sup> Ср. там же. С. 298.

<sup>235</sup> В прим. 39 (стр. 419) А. Дрекс справедливо замечает: «Гегель забывает здесь, что бытие логики обозначает только чистое понятие бытия, а не самое это бытие, что утверждение: Бог есть всеобщее, может обосновать лишь логическое, идеальное, но не реальное бытие Божие».

<sup>236</sup> Ср. там же. С. 299.

<sup>237</sup> Ср. там же. С. 324.

мысли, так что удерживается лишь одно основное определение, составляющее сущность предмета и предносящееся представляющему духу» (84)<sup>238</sup>. В представлении абстракция борется с образностью, «чувственное лишь путем абстракции возводится к мышлению» (86)<sup>239</sup>, и в этой двойственности и противоречивости заключается необходимость перехода к философии, которая то же самое дело, что и религия, делает в форме мышления, тогда как «религия, как, так сказать, непроизвольно (*unbefangen*) мыслящий разум, остается в форме представления»<sup>240</sup>. Только в мышлении достигается «то тожество, при котором знание полагает в своем объекте себя для себя», оно «есть дух, разум, опредмеченный для самого себя» (121). «Таким образом, религия есть отношение духа к абсолютному духу. Лишь таким образом дух, как знающий, становится и познанным. Это есть не только отношение духа к абсолютному духу, но сам абсолютный дух относит себя к тому, что мы положили на другой стороне как различие; и выше религии есть, стало быть, идея духа, который относится к самому себе, есть самосознание абсолютного духа... Религия есть знание абсолютного духа о себе чрез посредство конечного духа<sup>241</sup>...» (121)<sup>242</sup> «Философия имеет целью познавать истину, познавать Бога, ибо Он есть абсолютная истина: постольку ничто другое не стоит труда по сравнению с Богом и Его изъяснением. Философия познает Бога существенно как конкретного, как духовную, реальную всеобщность, которая чужда зависти, но сообщает себя... И кто говорит: Бог непознаваем, тот говорит: он завистлив» (394). (Очевидна вся недостаточность этого аргумента, который скорее может быть приведен в защиту идеи откровения, нежели для подтверждения общей точки зрения Гегеля: для него Бог дан в мышлении, есть мышление, а при этом, строго говоря, некому и нечему открываться, и если сам Гегель и говорит об откровенной религии, то делает это по своей обычной манере пользоваться эмпирическими данными для нанизывания их на пан-логическую схему). «В философии, которая есть теология, единственно только и идет речь о том, чтобы показать разум религии» (394). «Все формы, выше рассмотренные: чувство, представление, могут, конечно, иметь содержанием истину, но сами они не составляют истинной формы, которая необходима для истинного содержания. Мышление есть абсолютный судья, пред которым должно удостоверять себя и упрямочивать содержание. Философии делается упрек, что она ставит себя выше религии. Это уже фактически неверно, ибо она имеет только это же самое, а не иное содержание, лишь дает его в форме мышления; она становится, таким образом, выше формы веры; содержание остается тем же самым» (394). «Философия является теологией, поскольку она изображает примирение Бога с самим собой (*sic!*) и с природой» (395).

Отличительной особенностью философской и религиозной точки зрения Гегеля является то, что мышление совершенно адекватно истине, даже более, есть прямо самосознание истины: мысль о божестве, само божество и самосознание божества есть одно и то же. Человеческое сознание в объективном мышлении не только перерастает себя, но вполне себя трансцендирует, становится не человеческим, а абсолютным. Всякая напряженность имманентного и трансцендентного, познающего и познаваемого, человека и божества, «снимается», преодолевается божественным монизмом, свободным от обособления мира и человека: логика – это «Бог всяческая во всех». Очевидно, что философия, таким образом

<sup>238</sup> Ср. там же. С. 314–315.

<sup>239</sup> Ср. там же. С. 316.

<sup>240</sup> Ср. там же. С. 357.

<sup>241</sup> Недаром Гегель сочувственно цитирует своего мистического предшественника в имманентизме Мейстера Эккегарта: «Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht (139)200.

<sup>242</sup> Ср. там же. С. 367.

понятая, перестает уже быть философией, а становится богодейством, богобытием, бого-сознанием. Это даже не есть и религия, ибо религия предполагает напряженный дуализм имманентного и трансцендентного, соответствует ущербленному, богищущему и как бы богооставленному бытию. Нет, это сверхрелигия, то, что находится по ту сторону религии, когда религия упразднится. Интеллектуалистически истолковывая религию, Гегель берет ее лишь как вид мышления, как плохое, недостаточное философствование, и в этом качестве, конечно, отводит ей низшее место за то, что она сознат истину лишь в виде «представления», т. е. дуалистического противопоставления субъекта и объекта, человека и божества. Панлогистический идеализм договаривает здесь до конца основную мысль субъективного идеализма: именно *esse-percipi*<sup>243</sup>. У Юма она имела субъективно-человеческое значение – «быть для человека», у Беркли получила истолкование как действие Божества в человеческом сознании; у Гегеля она была транспонирована уже на язык божественного бытия: мышление мышления – само абсолютное, единое в бытии и сознании<sup>244</sup>. Поразителен этот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытывать это блаженство богосознания и богобытия, переживая его Логику? Если сам он его действительно переживал, это есть, конечно, в высшей степени важный факт религиозной психологии, точнее, интересный религиозный психологизм. Одно из двух: или теоретическому мышлению в такой степени присущ аромат вечности, касание мира божественного, что его служитель чрез мышление подлинно осязал этот мир в его непосредственности (чего мы, говоря откровенно, не допускаем), или же, наоборот, мы имеем здесь пример крайнего доктринерства, приводящего к самоослеплению и самогипнозу, типичное состояние философической «прелести». Гегелевский логический пантеизм проистекает из основной особенности его мировоззрения, его крайнего интеллектуализма, благодаря чему ему и было суждено сказать последнее слово рационализма в форме идеалистической спекуляции. Так как мысль, мыслимость, мышление составляют, в глазах Гегеля, единственно подлинное бытие вся же алогическая сторона бытия, весь его остаток сверх мышления, представляет собой ряд недоразумений, субъективизм или, как теперь сказали бы, психологизм, то бытие для Гегеля подменяется и исчерпывается понятием бытия, а Бог мыслью о Боге. Вооруженный «диалектическим методом», в котором якобы уловляется самая жизнь мышления, он превращает его в своего рода логическую магию, все связывающую, полагающую, снимающую, преодолевающую, и мнит в этой логической мистике, что ему доступно все прошлое, настоящее и будущее, природа живая и мертвая. В действительности мы знаем, что эта философская дедукция земли и неба совершается посредством фактических позаимствований у эмпирического бытия, которое отнюдь не соглашается быть только понятием<sup>245</sup>. При всей ценности и плодотворности отдельных построений и замечаний Гегеля, его система может служить примером совершенного упразднения религии.

Для Гегеля философская достоверность выше религиозной, точнее, она составляет высшую ее ступень, находясь с нею в одной плоскости. Это мнение у Гегеля проистекает

<sup>243</sup> *Esse «est» percipi* (лат.) – существовать – значит быть воспринимаемым. Это положение впервые сформулировал Дж. Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания» (1710). См.: Беркли Дж. Соч. М., 1978. С. 172.

<sup>244</sup> К этим общим аргументам следует присоединить и то еще соображение, что если религия есть низшая ступень философского сознания, то она отменяется упраздняется за ненужностью после высшего ее достижения, и только непосредственность позволяет Гегелю удерживать религию, соответствующую «представлению», в самостоятельном ее значении, рядом с философией, соответствующей «понятию». На это указывает уже Гартман (*Philos. d. Rel.*, 85).

<sup>245</sup> Совершенно справедливо замечает А. Древе в своих примечаниях к гегелевской философии религии: «Гегель отождествляет сознательное бытие не с сознательной стороной бытия (*Bewusst-Sein*) или идеальным бытием, но непосредственно с реальным и приходит, таким образом, к чудовищному утверждению, что можно посредством конечного, дискурсивного, сознательного бытия продумать процесс абсолютного, вечного, досознательного и сверхсознательного мышления непосредственно как таковой. Гегель забывает, что бытие логики обозначает только чистое понятие бытия, а не самое это бытие, что утверждение: «Бог есть всеобщее, может обосновать лишь логическое, а не реальное понятие Бога» (*Anm.* 39. S. 419).

из общего его убеждения, что возможна абсолютная система, которая была бы не философией, а уже самой Софией, и именно за таковую почитал он свою собственную систему. Трагедия философствования в ней преодолена, рыцарь обрел свою Прекрасную Даму (если только по ошибке не принял за нее дородную Дульцинею), разум достиг преображения и исцеления от своих антиномий. Для Гегеля его система – это Царствие Божие, пришедшее в силу, и эта сила в мышлении, – это церковь в логической славе своей. В таком убеждении сполна обнаруживается люциферическая болезнь этого типа философии, и гегельянство есть в некотором роде предел для этого направления. В современном немецком идеализме эти же мотивы звучат скрыто и нерешительно, хотя неокантианский имманентизм, тоже устраняющий трагедию мысли, постольку есть робкое повторение Гегеля. Вообще «философия» в отвлеченном, а потому и притязающем на абсолютность понимания – рационалистический имманентизм в отрыве от цельности религиозного духа, есть специфически германское порождение, корни свои имеющее в протестантизме.

В действительности же, в противность Гегелю, религиозная достоверность существенно иная, чем философская, поскольку вера отлична от дискурсивного мышления, а мифологема от философемы. Поэтому даже неправильно ставить вопрос о том, которая из них выше или ниже, – они не сравнимы или же сравнимы лишь как разные виды достоверности. Конечно, для философии религия должна казаться ниже ее, как не-философия, но эта, так сказать, профессиональная оценка ничего не изменяет в иерархическом положении религии, которая имеет дело со всем человеком, а не с одной только его стороной, и есть жизненное отношение к божественному миру, а не одно только мышление о нем. Однако едва ли не существеннее различия является сродство и связь между философией и религией. Возвращаясь к нашей исходной проблеме – возможна ли религиозная философия и как она возможна, – мы должны настойчиво указать, что если действительно в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, хотя и не имеющий яркости и красочности религиозного, то всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, и потому невозможна иррелигиозная, «независимая», «чистая» философия. Последняя измышлена в наши дни людьми, которые хотя и «занимаются философией», изоцряясь в философской технике, оттачивая формальное орудие мысли, но сами чужды философской тревоги или философского эроса и потому заменяет основные вопросы философского мирозерцания («метафизики») философской методологией и гносеологией. Как бы ни были сами по себе эти вопросы почтенны и важны, но, конечно, они одни еще не образуют философа. Насколько же при этом от вопросов технических восходят к общим и принципиальным, то и они подпадают тому же закону – религиозной окачественности философии, хотя не всегда легко ее разглядеть<sup>246</sup>. Лишь при исследовании «научных» вопросов философии, т. е. того, что лежит еще за пределами самого философствования, может казаться, что философствование автономно и независимо от всякой внефилософской окачественности; в основе же всегда окажется метафизическая предпосылка, представляющая собой лишь выражение интуитивного мироощущения. Таковы и гносеология и гносеологизирующая философия, это излюбленное детище современности, таково, в частности, и учение Канта, признанного «философа протестантизма». Если иметь в виду эту аксиоматическую или мифическую основу философствования, то философию можно назвать критической или идеологической мифологией, и излагать историю филосо-

<sup>246</sup> Так, напр., нелегко под «чистой логикой» Когена увидеть скрытое в ней острие неояудаизма. На «иудаизм» как один из «корней» неокантианства Булгаков указывает также в «Философии хозяйства» (М., 1990. С. 96), ссылаясь при этом на речь Когена на V конгрессе свободного христианства в Берлине в 1910 г. См. также: Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 74–75.

фии надо не как историю саморазвития понятия (по Гегелю), но как историю религиозного самосознания, поскольку оно отражается в критической идеологии.

Этими общими соображениями дается ответ и на более частный вопрос, именно: возможна ли религиозная философия определенного типа, напр, христианская (или даже частнее: православная, католическая, протестантская философия). Вопрос этот без всякого затруднения разрешается в утвердительном смысле. Ибо если вообще философия, сколь бы ни казалась она критичной, в основе своей мифична или догматична, то не может быть никаких оснований принципиально отклонять и определенную религиозно-догматическую философию, и все возражения основаны на предрассудке о мнимой «чистоте» и «независимости» философии от предпосылок внефилософского характера, составляющих, однако, истинные темы или мотивы философских систем. Разумеется, то или иное построение может быть удачно или неудачно, это вопрос факта, но плохая система христианской философии вовсе не свидетельствует о том, что и не может быть хорошей или что христианская философия вообще невозможна.

Главное опасение, которое рождается при этом у принципиальных ее противников, состоит в том, что здесь подвергается опасности, страдает свобода философского исследования и, так сказать, философская искренность, убивается, таким образом, главный нерв философии, создается предвзятость, заранее обесценивающая философскую работу. Однако достаточно ли считаются утверждающие это с фактом всеобщей интуитивной обоснованности, а следовательно, в этом смысле и неизбежной предвзятости философских систем? И не находятся ли они сами при этом в известном догматическом предубеждении? Ведь философствует-то человек в онтологической его полноте, а не фантастический «трансцендентальный субъект», который есть только регулятивная идея, разрез сознания, методологическая фикция, хотя, может быть, и плодотворная. И философствуют всегда на определенную тему, и только сознательная или бессознательная вражда к христианству заставляет исключать из числа возможных тем философствования христианские догматы. Но для философии эти догматы становятся именно только темами, мотивами, заданиями, проблемами, а в ней они должны стать выводом, конечным результатом философствования. С догматом, который сразу дан в принудительной законченности, нечего делать философскому мышлению, он его связывает; он должен быть с полной философской искренностью превращен в проблему философии, в предмет ее исследования.

С христианской философией упорно и настойчиво смешивают христианскую «апологетику» или догматику. Первая совершенно лишена философского эроса и quasi-философскими средствами стремится к достижению вовсе не философской, но религиозно-практической цели, почему она не философична, но полемична и прагматична по самому своему существу; догматическое же богословие вовсе не есть философское исследование догматов, даже если оно и пользуется в своем изложении философией, но есть лишь их инвентаризация. Если для философии догмат представляет *terminus ad quem*<sup>247</sup>, то для догматики он есть *terminus a quo*<sup>248</sup>. Философия, как уже было указано, есть искусство понятий, которое имеет и своих художников, и в этом искусстве призванному ее служителю невозможно художественно лгать, что было бы неизбежно при преднамеренном, нефилософском догматизме в философствовании, – это было бы, прежде всего, проявлением дурного вкуса, эстетическим грехом. Охотно допускают, что христианский художник может быть искренен в своих художественных исканиях не менее, чем художник, не избирающий тем религиозных, почему же затрудняются допустить это же и относительно художника понятий, т. е. религиозного философа?

<sup>247</sup> Конечный пункт (лат.).

<sup>248</sup> Исходный пункт (лат.).

Отсюда следует, что и религиозная философия требует свободы исследования, а следовательно, и теоретического сомнения совершенно в такой же степени, как и всякая иная философия; на ее стороне имеется при этом даже преимущество остроты критического зрения, потому что она сознает свою религиозную обусловленность и знает ее опасные стороны. Свобода есть нерв философствования. Догмат веры потому не оказывает давления на свободу философского исследования, что его религиозная значимость лежит в иной плоскости и не ставится под вопрос философским сомнением. При философской разработке имеет значение не что, а как, не тема, которая дана, но исполнение, которое задано. Свобода философского творчества выражается и в том, что возможны различные философские системы на одну и ту же тему, возможны (и фактически существуют) разные системы христианской философии, и это нисколько не подрывает ее принципиального значения. Ибо единой, абсолютной философской системы, которая вмещала бы абсолютную истину, вообще не существует. Если философии доступна только истинность, а не сама Истина, открывающаяся человеку в символах религии, то и путь ее есть постоянное постижение, без окончательного постижения, – «*ewige Aufgabe*». Средства философии подлежат историческому развитию, они изменчивы, поэтому и оказываются возможны разные гносеологические и метафизические подходы к одним и тем же темам. В догматической обусловленности философии видят угрозу ее свободе потому, что совершенно ложно понимают, в каком смысле и как даны догматы философу; именно считается, что они навязаны извне, насильственно предписаны кем-то, власть к тому имущим или ее присвоившим. Между тем восприятие догмата тоже есть дело свободы, внутреннего самоопределения человека, его самотворчества. Поэтому догмат оплодотворяет, но не насилует, ибо это есть вера человека, его любовь, его чувство жизни, он сам в свободном своем самоопределении. Поэтому свобода философии не есть пустота и безмотивность, творчество из ничего или из гегелева бытия, которое есть и ничто, из отвлеченности, ни от чего не отвлекаемой, ничем не оплодотворяемой. Свобода философии заключается в ее особом нуги, искании, постижении. То, что человек ведает как религиозный догмат, он хочет познать и как философскую, теоретическую истину, подобно тому как скульптор ищет того же самого в мраморном изваянии. Дело философии делается всерьез, неленостным разумом, и только при условии интеллектуальной честности – искреннего искания и добросовестного сомнения: нельзя же ведь обмануть самого себя и свой собственный разум. Христианская философия есть философствование христиан, которые стремятся философски осознать свое религиозное бытие, подобно тому как и всякая философия есть философия кого-нибудь и о чем-нибудь, а «философия вообще» есть призрак и предрассудок, гегелевский фантом<sup>249</sup>. Поэтому свобода философствования определяет не содержание, но качество философствования, его тонос. Философствование, как и всякое творчество, требует от человека отваги: он должен оставить берег и пуститься в безвестное плаванье, результат не обеспечен, он может не вернуться на берег, потеряться, а то и погибнуть в волнах. Но лишь такое путешествие сулит какие-либо открытия. Свобода философствования, как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство. Религии в философии ценна сотрудница (*ancilla*), но бесполезна раба. Ведь религиозная вера и мифотворчество не может же быть упразднено в своей области какой-либо философемой, и религия существует с большим достоинством вне всякой философии, нежели с несвободной, а потому и неискренней философией, которая как будто хочет показать своей «апологетикой», что сама религия нуждается в апологии, задача апологетики, возомнившей себя религиозной философией, есть поэтому вообще ложная задача, одинаково недостойная и религии, и философии, ибо в ней соединяется отсут-

<sup>249</sup> Подробнее проблему соотношения «философии вообще» и «философии о чем-нибудь» Булгаков развивает в «Философии хозяйства» (М., 1990. С. 13 и сл.).

ствие религиозной веры и свободного философского духа. Конечно, и религиозная философия может иметь «апологетическое» употребление, точнее, она является могучим средством религиозного просвещения, но лишь тогда, когда не ставит этого своей непосредственной практической целью. Истинная философия есть все-таки «пища богов», и всякий утилитаризм, хотя бы и самый возвышенный, противоречит ее свободе и достоинству.

Итак, только при полной искренности, достижимой лишь при полной свободе, и становится возможной религиозная философия. И лишь такая философия имеет ценность для религии. Можно, однако, поставить вопрос: если в мифе религия имеет откровение самой Истины, доступное оку веры, то какое же значение имеет еще философствование о том же? Не становится ли оно умной ненужностью, кичливой мудростью века сего, которой должна быть противопоставлена детская простота? Это соображение часто слышится именно от тех, кто далеко отстоит от этой простоты и детскости и хочет выдать за нее леность и грубость ума, обскурантизм или деспотизм. Ибо ничего общего не имеет детская простота чад Божиих, живущих непосредственным созерцанием неба, с этим манерным, лже-философским опрошением, которое, в сущности, не отказывается от философствования, но хочет иметь его по дешевой цене. Философия имеет свои требования, которыми она не может и не должна поступаться. Можно стоять вне философии и выше нее, вообще, находясь в религии, можно обходиться вовсе без философии, но, переходя в ее собственную область, приходится оставить это пресное опрошение. В этом уничижении философии справедливо одно, именно, что философия не заменяет религии, но она имеет свою самостоятельную задачу, значение которой не надо преувеличивать, но нельзя и преуменьшать. Истины религии, открывающиеся и укореняющиеся в детски верующем сознании непосредственным и в этом смысле чудесным путем, изживаются затем человеком и в его собственной человеческой стихии, в его имманентном самосознании, перерождая и оплодотворяя его<sup>250</sup>. И чем это переживание богаче, разветвленное, глубже, тем жизненнее религиозная истина, которая в противном смысле рискует остаться семенем без почвы или закваской без теста, замереть от неупотребления. Из нашего понимания религиозной философии, как вольного искусства на религиозные мотивы, следует, что не может и не должно быть одного канонически обязательного типа религиозной философии или «богословия»: догматы неизменны, но их философская апперцепция<sup>251</sup> изменяется вместе с развитием философии. Религиозные догматы ищут все новых воплощений в философском творчестве. Поэтому тенденция католического богословия, направленная к тому, чтобы сделать томизм<sup>252</sup> как бы нормой философского творчества, налагает на католических философов бремя ненужного и вредного догматизма, неизбежно приводящего к лицемерию. Мудра была в этом отношении практика эллинской, а также и иудейской религии, которые предпочитали совсем не иметь официаль-

<sup>250</sup> Гартман, среди новейших философов Германии обнаруживающий наибольшее понимание религиозно-философских вопросов, так определяет взаимоотношение между общей философией и религиозной философией: «Религиозная метафизика отличается от теоретической метафизики тем, что она извлекает выводы из постулатов религиозного сознания и развивает необходимые метафизические предпосылки религиозного сознания из отношения, заложенного в религиозной психологии, тогда как теоретическая метафизика идет путем научной индукции. Религиозная метафизика есть, стало быть, метафизическая часть религиозного мировоззрения и должна, согласно вышеуказанному, совпадать с метафизической частью теоретического мировоззрения, хотя и приобретает иным путем; согласие их должно быть тем точнее, чем важнее для религиозного сознания именно метафизическая часть мировоззрения, чем менее содержит она религиозно-индифферентных пунктов» (Hartmann. Philosophie der Religion, 111). Развитое в тексте понимание соотношения между философией и религией дает иное его истолкование и в значительной мере снимает самый вопрос о разнице между религиозной и общей метафизикой, ибо в существе они совпадают и могут различаться скорее в приемах изложения. Особенность «философии бессознательного» Гартмана в том, что она мнит себя построенной на индукции и, стало быть, считает себя завершением науки.

<sup>251</sup> Апперцепция – здесь: восприятие.

<sup>252</sup> Официальная доктрина католической церкви, основы которой разработал Фома (Thomas – отсюда «томизм») Аквинский.

ного богословия и довольствовались непосредственным вероучением в мифе, культе, священных книгах. Но и религиозную философию можно рассматривать как особое религиозное служение, ее успешное развитие служит одним из косвенных свидетельств жизненности религии. И пусть не указывают на то, что религиозной философии почти не было в классическую эпоху религии – в век первохристианства, ибо эта короткая пора первой веры и радости, озаренная Пятидесятницей<sup>253</sup> и залитая ее сиянием, есть золотое время детства, которое не повторится в истории. Уже со II–III веков начинается эпоха богословской работы огромной напряженности, и она продолжается, то замирая, то опять воспламеняясь, до наших дней.

Словом, вера не обрекает на спячку или бездействие за ненужностью, не берет под подозрение философствующий разум, но ставит ему свою задачу, создает особый стимул для деятельности. Логически область веры начинается там, где останавливается разум, который должен употребить все усилия, чтобы понять все, ему доступное. Грани разуму указываются не внешним авторитетом, но его собственным самосознанием, постигающим свою природу. Поэтому-то философия не исходит из догматов веры, но приходит к ним как подразумеваемым и необходимым основам философствования<sup>254</sup>. Поэтому тип религиозной философии есть критический догматизм или, что то же критический интуитивизм. Только истина освобождает, и разум, постигший свою природу, свой естественный догматизм, становится способен понять и оценить надлежащим образом и свою свободу. Поэтому критический догматизм религиозной философии есть, точнее может и должен быть самой свободной и самой критической, философией.

К ведению философии могут быть отнесены слова ап. Павла о естественном богосознании язычников, ибо философия есть «языческое», естественное, имманентное богосознание и самосознание: «Когда язычники, не имеющие себе 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 свидетельствуют совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:14-5). Философия знаменует искание Бога человеком, предоставленным его собственным силам, его имманентной божественности. Ибо Бог «от одной крови произвел весь род человеческий... дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли; хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. Ап. 17:26-7). В царственной свободе, предоставленной человеку, полноте его богосыновства ему предоставлено самое бытие Бога делать проблемой, философски искать Его, а следовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его, т. е. вместе с философским благочестием заложена возможность и философского нечестия.

Итак, мы различаем: 1) внефилософское, религиозное мифотворчество; 2) догматику, представляющую внешнюю систематизацию догматов; 3) религиозную философию как философское творчество на религиозные темы; 4) «общую» философию, которая представляет собой искание «естественного», языческого ума, но, конечно, все же оплодотво-

---

<sup>253</sup> В день Пятидесятницы совершилось сошествие Св. Духа на апостолов (Деян.2:2-Л).

<sup>254</sup> Ср. определение взаимоотношения между верой и «наукой» (под которой он понимает, в первую очередь, философию) у Шеллинга: «Вера не должна быть представляема как необоснованное знание; наоборот, следует сказать, что она есть самая обоснованная, ибо она одна имеет то, в чем побеждено всякое сомнение, нечто столь абсолютно позитивное, что отрезывается всякий дальнейший переход к другому. Именно отсюда следует, что науку нельзя начинать с веры, как многие учат и проповедуют. Ибо достоверность, устраняющая всякие сомнения (а лишь такую можно называть верой), есть только конец науки. Сначала закон, а потом Евангелие. Разум соответствует закону, вера – Евангелию. Но как апостол говорит, что закон был воспитателем ко Христу, так и строгая школа науки должна предшествовать вере, хотя мы только через веру, т. е. через обладание устраняющей всякие сомнения достоверностью, можем оправдаться, т. е. сделаться подлинно совершенными... Вера, таким образом, не отменяет искания, но требует его, ибо она есть конец искания. Но конец искания должен существовать» (Schelling. Philosophie der Offenbarung, 2-ter Th. 15).

ренное какой-либо интуицией; 5) канон философии, ее поэтику и технику, куда относятся разные отрасли «научной философии» (гносеология, логика, феноменология, наукоучение).

В наш «научный» век особое развитие и значение получила наука о религии, заметно вытесняющая даже религиозную философию или же ее заменяющая. Это свидетельствует о развитии духа научности вообще, а вместе с тем и о творческом упадке религии, при котором коллекционирование чужих сокровищ заставляет забывать о своей собственной бедности<sup>255</sup>.

Чтобы определить отношение науки о религии к самой религии, следует обратить внимание на то, как воспринимается наукой религия. Очевидно, прежде всего, что ей доступна лишь эмпирическая феноменология религии, которая и изучается подобно фактам этнографии или истории, регистрируемым, классифицируемым, схематизируемым. Соответственно специальным интересам той или иной науки производится нужный ей религиозно-исторический препарат, и такими препаратами, – засушенными растениями и цветами, раздробленными и разобранными частями организмов, и полны религиозно-исторические музеи. Изошрение внимания, разумеется, достигается при этом огромное, однако в основе всего этого научного изучения лежит вивисекция религии. Поэтому наукой о религии возможно заниматься, при известной методологической тренировке или школе, не имея внутренне никакой религиозной одаренности, относясь к фактам религиозной истории как коллекционер, собирающий, примерно, бразильских бабочек или редких жуков. Наука неоспоримо расширяет знание о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание. Однако это знание о религии остается внешним: религиозное понимание изучаемых фактов может совершенно отсутствовать. Наука изучает религию неверующим глазом, извне, в этом и ее преимущество (с точки зрения целей научного познания), ее непредвзятость (*Voraussetzungslosigkeit*), но и ее ограниченность. Конечно, чрез внешнее просвещивает и внутреннее. Когда заканчивается чисто научная задача систематического собирания материала по истории религии, которое, конечно, безмерно расширяет ограниченный опыт каждого отдельного человека, тогда неизбежно ставится задача и религиозного дешифрирования, и религиозно-философского истолкования собранных фактов. В господствующем научном (религиозно-историческом) направлении под флагом науки обычно везется религиозная контрабанда: свою собственную религию и религиозную философию при своем не критическом догматизме представители науки *bona fide*<sup>256</sup> выдают за выводы «научного» исследования. Дело в том, что наука строится по известным заданиям, она ставит себе лишь определенные проблемы, а соответственно сосредоточивает и свое внимание лишь на известных явлениях, отмечая другие (напр., очевидно, что вся религиозно-историче-

<sup>255</sup> Такое значение развития науки о религии отметил еще Гегель: «Если познание религии понимается лишь исторически, то мы должны рассматривать теологов, дошедших до такого понимания, как конторщиков торгового дома, которые ведут бухгалтерию только относительно чужого богатства, работают лишь для других, не приобретая собственного имущества; хотя они получают плату, но их заслуга только в обслуживании и регистрировании того, что составляет имущество других... С действительным содержанием, с познанием Бога эти теологи не имеют никакого дела» (Hegel's Religionsphilosophie, 22–23)213. Еще в «Феноменологии духа» Гегель дал следующую меткую характеристику «исторического» направления в немецком богословии, которое сделалось столь влиятельно в наши дни: «Просветительство (*Die Aufklärung*) измышляет относительно религиозной веры, будто ее достоверность основывается на некоторых отдельных исторических свидетельствах, которые, если рассматривать их как исторические свидетельства, конечно, не могли бы обеспечить относительно своего содержания даже степени достоверности, даваемой нам газетными сообщениями о каком-нибудь событии; будто бы, далее, ее достоверность основывается на случайности сохранения этих свидетельств, – сохранении, с одной стороны, посредством бумаги, а с другой – благодаря искусству и честности при перенесении с одной бумаги на другую, и, наконец, на правильном понимании смысла мертвых слов и букв. В действительности вере вовсе не свойственно связывать свою достоверность с такими свидетельствами и случайностями; она есть в своей достоверности независимое отношение к своему абсолютному предмету, чистое знание его, которое не вмешивает букв, бумаги и переписчиков в свое сознание абсолютного существа и не опосредствуется такими вещами» (Hegel's *Phenomenologie des Geistes*, Jubiläumsausgabe, Phil. Bibl. Bd. 114. S. 360-361)2'4.

<sup>256</sup> Добросовестно (лат.).

ская наука при ее основоположном и методическом рационализме строится на принципиальном отрицании чуда, и поэтому все элементы чудесного в религии, без которых, быть может, нельзя и понять последнюю, она относит к области легенд и сказок). Поэтому теперешняя религиозно-историческая доктрина представляет собой неразложимую смесь действительно научных, критически произведенных изысканий в области феноменологии религии и определенных религиозно-философских учений. Основной факт, который констатируется наукой о религии, сводится к множественности религий, при наличии между ними известного сродства, внешней и внутренней близости. И то и другое, и многообразие и сродство, составляет одну из важных проблем религиозной философии. И лишь исходя из определенного религиозного мировоззрения, возможно, ответит на вопрос о религиозном смысле и значении этого факта. Наука же принципиально стоит на внерелигиозной и внеконфессиональной позиции (говорю принципиально, потому что фактически это принципиальное требование никогда не исполняется да и неисполнимо, ибо и служители науки, ученые, также конфессиональны и имеют свои религиозные или же антирелигиозные верования). Они относятся к религиозным памятникам как к фольклору, этнографии или «культуре». Торжеством научно-критического метода в применении к священной письменности, в частности к Ветхому и Новому Завету, явилось их филологически-литературное изучение, при котором подвергаются всестороннему анализу тексты, формы, вообще вся внешняя, исторически обусловленная, конкретная их оболочка (не говоря уже о такой работе, как критическое установление самого текста). И, конечно, с этой точки зрения не существует, да и не должно существовать ни малейшей разницы между любым литературно-историческим памятником и, напр., Евангелием. Но вместе с тем ясно, что, хотя изощренность научного внимания позволяет лучше изучить текст священных книг, а это, конечно, не остается безрезультатным и для религиозного их постижения, однако же никакой научный анализ не раскроет в Евангелии того вечного религиозного содержания, которое дается верующему сердцу. Есть коренное различие в отношении к Слову Божию со стороны науки и веры, устанавливаемое даже и, так сказать, методологически. Дело в том, что если науке свойствен метод неверия, холодной, рассудочно-вопрошающей критики, то религии присущ метод благоговения, несовместимый с этой холодной и рассудочной критикой, и наука может не увидеть того, что существует для религии. То самое Евангелие, которое вкрявь и вкось изучается критической наукой, имеет, наряду с этим, и литургическое, богослужебное употребление: оно читается в храме или же в уединенной молитвенной тиши как Слово Божие. Поэтому, напр., рассказ о хождении Христа по водам<sup>257</sup> как предмет критического изучения и как содержание «дневного Евангелия» суть в значительной степени разные вещи; критически исследуемый рассказ о воскресении Христовом, со всеми безнадежными разногласиями «Auferstehungsberichte»<sup>258</sup> и радостная весть Пасхального Воскресения далеко отстоят друг от друга. Кто верит Воскресению и духовно к нему приобщился, для того варианты и разногласия Auferstehungsberichte исчезают, как травка, растущая перед Монбланом и видная только нагнувшемуся над нею. Впрочем, про эту неуязвимость веры наукою приходится говорить лишь с большими оговорками. Слабая религиозная жизнь и мощная научность, сталкиваясь между собою, нередко вызывают потерю религиозного равновесия. Различие методов критики и благоговения не препятствует их соперничеству в человеческой душе.

Слова и письменна, начертанные на человеческом языке со всей исторической конкретностью и обусловленностью, для научного изучения являются только литературно-историческим памятником, для верующего же сознания реально суть Слово Божие, историче-

<sup>257</sup> Имеется в виду одно из «чудес Иисуса Христа», о котором рассказывается в Евангелиях от Матфея (14:25), Марка (6:48–51) и Иоанна (6:19–21).

<sup>258</sup> Рассказы о Воскресении (нем.).

ская оболочка лишь прикрывает их божественное содержание. Слова эти предложены Духом Святым в Слово Божие, они имеют религиозно-символическую природу, т. е. им присуща религиозная реальность. Слово Божие есть религиозный миф в писанном слове, постоянно излучающем его божественный свет. Однако этот свет может быть и не виден научному исследователю, а открывается лишь приобщающемуся Слову Божию в меру его религиозного возраста. Поэтому глубина содержания Слова Божия бесконечна и совершенно несоизмерима с глубиной человеческих книг, хотя последние иногда его превосходят роскошью своего словесного облачения, которое, по промыслению Божию, в священных книгах скромное, а временами и убогое. Эта мысль неоднократно выражалась в различении двоякого или даже тройкого смысла священного писания: буквального (что, собственно, и соответствует предмету научного изучения), аллегорического (смысл коего хотя и прикрит, но видим человеческому глазу) и таинственного, мистического, который открывается лишь при благодатном просветлении. Библия есть одновременно и просто книга, доступная научному изучению, и памятник иудейской письменности, и Книга книг, вечный Символ, раскрывающийся только вере, только молитве, только благоговению. Лица, опытные в духовной жизни, свидетельствуют, что Слово Божие имеет бесконечное и постоянно углубляющееся содержание. Подобным же образом и догматы в том виде, как изучает их *Dogmengeschichte*<sup>259</sup>, суть лишь доктринальные тезисы, *Lehrsätze*<sup>260</sup>, исторически обусловленные в своем возникновении, для религиозного же сознания они суть символы встречи с Божеством, религиозные реальности.

Относительно науки о религии уместно поставить тот же самый вопрос, что и относительно религиозной философии: нужна ли для религии наука о религии, имеет ли она положительный религиозный смысл или ценность? И на этот вопрос возможен утвердительный ответ. Раз уже появилась наука с ее методами, было бы противоестественно, если бы она в силу той или иной догматической предвзятости, клерикальной или атеистической ортодоксии закрыла свои глаза и отвела руки от столь существенной области научного изучения, как феноменология религии. Со стороны науки это было бы лишь выражением полнейшего религиозного индифферентизма и даже нигилизма, и, наоборот, научное изучение религии является выражением своеобразного научного благочестия. Наука приносит к алтарю тот дар, который она имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, ей чужда любовь сердца, но и она ведает *amor Dei intellectualis*, и ей присуща добродетель, соответствующая этой любви, – интеллектуальная честность, вместе с неусыпным труженичеством, аскезой труда и научного долга. И свое бремя закона она приносит как дар в царство благодати.

Научный интерес к религии может быть проявлением религиозного творчества, подобно религиозной философии. То обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает новую область жизненного влияния. Если посмотреть с этой точки зрения на пышное развитие науки о религии за последний век, то первоначально может получиться впечатление полной нерелигиозности науки, даже бесплодности ее для религии. Однако это суждение будет близоруко: надо смотреть поверх случайных и переходящих тенденций данного момента, которые быстро сменяются другими тенденциями, и оценивать факт развития науки о религии в его жизненном значении. Тогда он представится в надлежащем свете, именно как особое проявление религиозной жизни, хотя сухое и рассудочное, как напряженная мысль о религии, связанная с ее изучением, а ведь и мысль, и научное постижение есть тоже жизнь, совершается не вне человеческого духа. Мы отнюдь не видим в науке высшего проявления человеческого духа. Но раз вообще существует наука,

<sup>259</sup> История догматов (нем.) – название фундаментального исследования А. Гарнака (т. 1–3, 1885–1889).

<sup>260</sup> Научное положение, тезис (нем)

то возможно и научное благочестие<sup>261</sup>, которым до известной степени и является наука о религии (и именно в силу этого она может становиться и нечестием, если отступает от своего прямого пути из-за враждебности к религии).

---

<sup>261</sup> Научное благочестие, отличающее новую эпоху, представляет собой полную аналогию художественному благочестию, благочестию в искусстве и через искусство. Искусство тоже не есть религия и ни в каком случае не может ее заменить, но оно, становясь религиозным, может служить религии, и эпохи религиозного подъема естественно и неизбежно запечатлены и подъемом религиозного искусства. Разумеется, искусство глубиннее науки и поэтому стоит ближе к религии, но для нашей аналогии это различие не имеет значения.

## Отдел первый Божественное ничто

### I. Основная антиномия религиозного сознания

Основное содержание религиозного переживания, как касания миру трансцендентному, запредельному, божественному, явным образом содержит в себе противоречие для рассудочного мышления. Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно трансцендентное, иноприродное, внешнее миру и человеку, но, с другой, он открывается религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием. Оба момента религиозного сознания даны одновременно, как полюсы, в их взаимном отталкивании и притягивании. Объект религии, Божество, есть нечто по существу своему трансцендентно-имманентное или имманентно-трансцендентное. Бог абсолютно возвышается над человеком, «во свете живет неприступном, которого никто не видел из людей и видеть не может»<sup>262</sup>, и в то же время бесконечно унижается, снисходит к миру, являет себя миру, вселяется в человека («приидем и обитель у него сотворим»<sup>263</sup>). Премирность, трансцендентность Божества и богоснисхождение, богоочеловечение или же человеко-обожение, составляют основное условие религии. Абсолют, который был бы только премирнен или трансцендентен миру, не был бы Богом для человека, оставаясь для него совершенно нейтральным, равнозначимым чистому ничто. Бог же, который стал бы совершенно имманентен, и только имманентен, не был бы Богом, это был бы человек или мир, взятый в своей последней глубинности. Поэтому чистое и последовательное миробожие или человекобожие и есть безбожие.

Если перевести этот основной и элементарный факт религиозного сознания на язык религиозной философии, мы тотчас же увидим, что перед нами явно противоречивое сочетание понятий, приводящее к антиномии<sup>264</sup>. То, что имманентно, не может быть в то же время трансцендентным и постольку не трансцендентно; то, что трансцендентно, не может быть имманентным сознанию и остается для него запредельным. Если брать эти понятия в статической неподвижности, застывшими в логические кристаллы, то основное понятие религии, идея Божества, есть вообще лишь явное недоразумение, очевидное для всякого, обладающего логической грамотностью, это – горячий лед, круглый квадрат, горький мед. Однако рассудочная невозможность и противоречивость не есть гарантия реальной невозможности (вера в это была подорвана еще греческой философией: Платоном, Зеноном, – а в новое время Гегелем, который в своей «Логике», как бы ни были велики ее заблуждения, навсегда показал невозможность остановиться на любом из рассудочных определений и проявил при этом даже своеобразный пафос противоречий: *der Widerspruch ist Fortleitende!*<sup>265</sup>). И если религиозное самосознание при первых же шагах своих явно сталкивается с рассудочным, то это никоим образом не является еще для него окончательным приговором, напротив, это значит только, что антиномия религиозного сознания должна быть

---

<sup>262</sup> Неточная цитата из Первого послания к Тимофею св. апостола Павла (6:16).

<sup>263</sup> Ин. 14:23.

<sup>264</sup> Проблема антиномизма в мышлении наиболее радикально поставлена в книге свящ. П. А. Флоренского. Столп и утверждение истины. М., 1914. «Путь». Особенно см. «Письмо шестое: Противоречие» (указ, изд., с. 143–165), «К истории термина «антиномия» (там же, с. 582–584) и прим. 208 (там же, с. 686–687).

<sup>265</sup> «Противоречие есть корень всякого движения и жизненности...»; «противоречие... есть... принцип всякого самодвижения» (Гегель. Наука логики. М., 1971. Т. 2. С. 65, 66).

раскрыта и осознана до конца в своих последствиях. Крупнейшей заслугой Канта в теоретической философии было констатирование антиномий рассудка, благодаря которым он неизбежно запутывается в свои собственные сети<sup>266</sup>. Имманентный рассудок, который не знает никакого соприкосновения с миром трансцендентным, вдруг становится трансцендентен для самого себя: оказывается, что в центре его имеется щель, через которую высыпается его содержание. Правда, эти антиномии у Канта благополучно «разъясняются» разумом, однако компетенция этого последнего, после того как обнаружена антиномичность его структуры, может считаться для этого тоже сомнительной, и, что здесь самое важное, этим нисколько не умаляется самый факт рокового антиномизма в мышлении, который явно показывает неадекватность мышления своему собственному предмету. Рассудок оказывается неспособен сделать вполне для себя имманентным бытие, подчинив его законам своего мышления, – между ними и бытием обнаруживается несоответствие, которое и находит свое выражение в антиномиях. Антиномия есть явный знак известной трансцендентности предмета мысли для мышления и вместе с тем крушение рассудочного, гносеологического имманентизма. Антиномическое мышление овладевает своим предметом, делает его себе имманентным только отчасти, лишь до известного предела, который и обнаруживается в антиномии. Полная трансцендентность предмета мышлению делала бы его вполне невозможным как объект мышления, или окончательно немислимым; полная же его адекватность мышлению свидетельствовала бы о полной его имманентности: в божественном разуме, в котором мышление и бытие совпадают в едином акте, нет и не может быть антиномий, болезненных разрывов и hiatus'ов<sup>267</sup>, составляющих естественное свойство разума человеческого. Отсюда, между прочим, выясняется разница между антиномией и противоречием. Противоречие логическое проистекает из ошибки в мышлении, из несоответствия мышления своим собственным нормам, оно имманентно в своем происхождении и объясняется недостаточным овладением предметом мысли со стороны логической формы. Диалектическое противоречие в смысле Гегеля проистекает из общего свойства дискурсивного мышления, которое, находясь в дискурсии<sup>268</sup>, в непрерывном движении, все время меняет положение и переходит от одной точки пути к другой; вместе с тем оно, хотя на мгновение, становится твердой ногой в каждой из таких точек и тем самым свой бег разлагает на отдельные миги, на моменты неподвижности (Зенон!)<sup>269</sup>. Разумеется, при всякой такой задержке в дискурсивном беге обнаруживается вся произвольность каждой остановки, а вместе и необходимость «снятия» ее или дальнейшего движения к новой точке, опять для нового «снятия». Диалектика есть дискурсия дискурсии, и только Гегель мог увидеть в ней преодоление дискурсивности, нечто абсолютное и сверхдискурсивное, между тем как и логика Гегеля есть рабство дискурсии, отличающееся даже воинствующим характером. Поэтому противоречие диалектическое отличается от противоречия логического тем, что оно проистекает не из ошибки, но из критического самосознания формальной мысли, причем диалектика считает себя тем самым и возвышающейся над этими противоречиями. Совсем иное представляет собой антиномия. Она порождается осознанной неадекватностью мышления своему предмету или своим заданиям, она обнаруживает недостаточность сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки. Но скажут: разве предмет мышления может быть неадекватен мышлению?

<sup>266</sup> Имеются в виду антиномии космологических идей в трансцендентальной диалектике Канта, или его трансцендентальная аналитика в «Критике чистого разума».

<sup>267</sup> Пропась, зияние (лат.).

<sup>268</sup> Дискурсия (от лат. *discursus* – довод, аргумент) – рассудочное (или логическое) мышление, мышление с помощью понятий.

<sup>269</sup> Имеются в виду знаменитые апории Зенона, направленные против возможности движения («Ахилл», «Стрела», «Стадий», «Дихотомия»).

Ведь предмет мышления есть мысль, он «порождается» мышлением и потому не может быть ему неадекватен, в этом весь пафос имманентизма от Гегеля до Шуппе и Когена. Мы считаем такое понимание весьма односторонним, за него была покарана еще философия Гегеля, притязавшая философски дедуцировать все эмпирическое бытие и обанкротившаяся на этом притязании (от него был свободен, до известной степени, даже философский отец имманентизма Кант, утверждавший непознаваемую *Ding an sich*<sup>270</sup>, которая есть не что иное, как объект мышления, ему неадекватный). Притязание неокантианцев на всецелое порождение мышлением объекта мысли (*reiner Ursprung*<sup>271</sup>) есть самообман, ибо условно методологические операции мысли, служащие лишь для ассимилирования мыслью ее объекта, здесь смешиваются с самим объектом. Мысль логически расщепляет и приспособляет себе этот объект, но он существует до мышления и от него независимо, поэтому он задан мышлению, он задача задач, к которой ведут все отдельные усилия мысли. Мысль рождается не из пустоты самопорождения, ибо человек не Бог и ничего сотворить не может, она рефлектируется из массы переживаний, из опыта, который есть отнюдь не свободно полагаемый, но принудительно данный объект мысли<sup>272</sup>. Гносеологическому опыту (в кантовском смысле) предшествует жизненный, алогический или сверхлогический опыт, в котором, непостижимо для мышления, уже дается и порождающая мышление материя, и вся эта серая масса опыта постепенно преодолевается и ассимилируется мышлением. Мышление «порождает» свои частные объекты путем логического преодоления жизненно данного ему объекта, не им созданного, но ему властно повелевающего. Так математик может разбить данную площадь в целях ее измерения на какие угодно фигуры и применить при этом какие угодно формулы – в этом заключается свобода «порождения» для его мышления, но он все-таки имеет перед собой определенную, ему данную проблему, которая может притом оказаться и не вполне разрешимой. Антиномия не означает ошибки в мышлении или же общей ложности проблемы, гносеологического недоразумения, которое может быть разъяснено и тем самым устранено. Разуму присущи вполне закономерные антиномии.

Поэтому могут быть случаи, в которых мышление роковым образом запутывается в противоречиях и впадает в антиномию, и вполне естественно, что к таковым областям принадлежит, даже должна принадлежать религия. Если бы религиозных антиномий не оказывалось в наличности, то это значило бы, что их надо усиленно искать. Ибо, если есть область, в которой неадекватность мышления своему предмету ясна уже в самой проблеме, то это, конечно, религия, опирающаяся на единство трансцендентного и имманентного. Поэтому богословие «*more geometrico*»<sup>273</sup>, в котором бы все было приведено к рассудочному единству и ясности, наперед возбуждает к себе подозрительность – недаром такие рациональные построения свойственны были именно нерелигиозному веку деизма<sup>274</sup> и просветительства.

<sup>270</sup> Вещь в себе (нем.) – термин философии И. Канта.

<sup>271</sup> Чистое первоначало (или первоисточник) (нем.) – одно из основных понятий в философии Г. Когена, обозначающее тот или иной исходный элемент, на основе которого формируется все достояние мышления. Таким исходным элементом для Когена является понятие бесконечно малого.

<sup>272</sup> Эту мысль С. Н. Булгаков впоследствии развил в своей работе «Трагедия философии» (1920–1921), о которой писал в предисловии: «Внутренняя тема ее – общая и с более ранними моими работами (в частности, «Свет невечерний») – о природе отношений между философией и религией, или о религиозно-интуитивных отношениях между философией и религией, или о религиозно-интуитивных основах всякого философствования. Эта связь, которая для меня и ранее неизменно намечалась в общих очертаниях, здесь раскрывается более конкретно, и история новой философии предстает в своем подлинном религиозном естестве, как христианская ересеология, а постольку и как трагедия мысли, не находящей для себя исхода» (Вестник РСХД. 1971. № 101–102. С. 87).

<sup>273</sup> Геометрический метод (лат.) – метод построения «Этики» Спинозы.

<sup>274</sup> Религиозно-философское воззрение, возникшее в эпоху Просвещения, отводившее Богу роль «первого толчка» без всякого дальнейшего вмешательства в земные дела.

Итак, к антиномии приводит нас уже самое общее определение объекта религии, в котором содержится *coincidentia oppositorum*<sup>275</sup>, заложено основание для двух рядов мыслей, разбегающихся в противоположных направлениях. Трансцендентный Бог есть навеки неведомая, недоступная, непостижимая, неизреченная Тайна, к которой не существует никакого приближения. Всякая попытка выразить эту тайну в понятиях бытия, измерить неизмеримую пучину Божества – роковым образом безнадежна, как бессильна волна своим порывом подняться к небу, как бы она к нему ни вздымалась. Все свойства, все слова, все качества, все мысли, заимствованные из этого мира, как бы мы их ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно непригодны для характеристики того, что стоит за пределами этого мира. Безусловное отрицание всех определений, всякого да, вечное и абсолютное НЕ ко всему, ко всякому что полагается Абсолютным как единственное его определение: Бог есть НЕ-что (и НЕ-как, и НЕ-где, и НЕ-когда, и НЕ-почему). Это НЕ не есть даже ничто, поскольку и с ним еще связано отношение к какому-либо что (ибо небытие есть лишь спутник бытия, и ничто – тень что, а как самостоятельное понятие вовсе не существует); оно есть Сверх-что. НЕ-что не имеет никаких определений что, является бескачественным<sup>276</sup> или, точнее, сверхкачественным.

Трансцендентность Божества можно выражать одинаково как чрез НЕ-что, так и чрез НЕ-кто; поскольку что есть выражение окачественности бытия, а кто его субъектности или субстанциальности – вся область бытия есть кто, или что, вернее, то и другое вместе. И так как всякая субъектность, всякое кто сопрягается с объектностью, или что, и разделение бытия на субъект и объект, кто и что, прорезает его до самой глубины, то, очевидно, при постижении трансцендентности Божества следует отрицать не только всякое что или кто, но и самое отношение, связь между ними, вытекающую из раздвоения на кто и что. Кто есть что, некто есть нечто (или же более частные суждения: некто  $\chi$  есть определенный некто А, или нечто у есть определенное нечто В) – таковы самые общие положения бытия. Отсюда следует, что и само бытие необходимо есть некоторая ктойность или чтойность, им соотносительно. Потому про Божество в Его трансцендентном аспекте невозможно даже сказать, что Оно есть, ибо, говоря это, мы тем самым превращаем Его в некоторое кто и что или в некто и нечто, между тем как Оно есть НЕ-кто и НЕ-что, а потому и вообще НЕ-есть. Другими словами, приходится признать, что о трансцендентном нельзя утверждать даже бытия. Находится ли что поверх или вне бытия, мы не можем знать имманентным сознанием, ибо бытие есть самое общее определение имманентности, недаром имманентизм разных оттенков одинаково провозглашает формулу идеализма: *esse = percipi, sein = Bewusstsein*<sup>277</sup>. Потому те из представителей «отрицательного богословия», которые, отрицая в применении к Божеству всякое кто или что, тем не менее оставляют в качестве единственного его атрибута бытие, взятое в его противоположности к небытию, неправомерно вводят в трансцендентную идею Божества определение, заимствованное из области имманентного<sup>278</sup>: Божеству не свойственно бытие (хотя это не значит, что Его нет в смысле имманентного самосознания). Оно есть НЕ-бытие, Сверх-бытие. Про Абсолютное нельзя сказать, что Оно есть, как и нельзя сказать, что Его нет: здесь умолкает в бессилии челове-

<sup>275</sup> Совпадение противоположностей (лат.) – термин Николая Кузанского.

<sup>276</sup> Так определяет Бога (*αλοιος*) уже Филон Александрийский: *Leg. Alleg. I. 13. αλοιος γαρ ο θεός ου μόνον ουκ άνθρωπόμορφος. Бескачественен Бог, а не только человекообразен* (греч.). (Цит. у кн. С. Н. Трубецкого. Учение о Логосе. Собр. соч., т. IV, стр.123, прим.).

<sup>277</sup> Быть <значит> быть воспринимаемым (лат.); бытие = сознание (нем.).

<sup>278</sup> Так, напр., Филон Александрийский, утверждая бескачественность Бога, в то же время приписывает ему, в качестве единственного определения, бытие: *ο ων* (*Vita Mos. 1 (14) 75. IV, 115*). Цит. у Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 1906, стр.63. Ср. кн. С. Н. Трубецкой, цит. соч., стр.123. См. также М. Муретов. *Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе*. М., 1885, стр.12–13. То же самое встречается и у церковных писателей (см. ниже).

ческое слово, остается только молчаливый философско-мистический жест, одно отрицание, голое НЕ. О нем «в душе нет другого познания, кроме знания, каким образом она не знает Его» (блаж. Августин).

Абсолютное НЕ отрицательного богословия поэтому не содержит никакой отрицательной утвержденного, которая всегда есть соотносительность: это и не ου, и не μη (два оттенка греческого отрицания, одной наличностью своею уже предполагающие целую философию и тем свидетельствующие о философском гении эллинов). Скорее это НЕ есть отрицающее всякое высказывание  $\acute{\alpha}$ :  $\acute{\alpha}\beta\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\mu\omicron\rho\phi\omicron\varsigma$ <sup>279</sup> – не столько отрицание того или иного определения, сколько его отсутствие, выражение невыразимого, жест трансцендентного в имманентном, предел для мысли и для сознания, за которым оно гаснет и погружается в ночь. А отрицательного богословия находится поэтому в иной логической плоскости, нежели μη ὄν или οὐκ δὲν (а также и гегелевское Nichts, или ничто, соответствующее лишь мэоническому состоянию бытия, его чистой потенциальности). Ибо как μη, так и ου для  $\acute{\alpha}$  отрицательного богословия являются уже некоторыми положительными высказываниями о бытии и тем самым относятся к имманентному, дневному, космическому сознанию, различающему свет бытия и тени небытия, выявленность форм и сумерки потенциальности. А – это жест, порыв, движение, но не мысль, не слово. Это – музыка, невыразимая в слове, недомыслимое переживание, выход (transcensus) за самого себя.

Поэтому логически до конца продумать трансцендентное, выходящее за пределы мысли, очевидно, невозможно. Мышление уподобляется здесь змее, ловящей себя за хвост или стремящейся настичь свою же тень; оно может делать все новые и новые усилия освободиться от всякого данного содержания, трансцендировать себя, истощая свою энергию в отрицании всякой данности. В этом смысле НЕ, как символ трансцендентного, неизмеримо энергичнее и радикальнее всякого частного, предметного не. Религиозная трансцендентность шире и глубже гносеологической, мыслительной трансцендентности. Эта трансцендентность требует полнейшей отрешенности, смерти для всего жизненного, однако же при отсутствии смерти<sup>280</sup>. В религиозной философии учение о Божестве как Трансцендентном получило выражение в так называемом «отрицательном богословии» (θεολογία ἀποφατική, theologia negativa<sup>281</sup>).

Бог в трансцендентности своей бесконечно удален от человека, уходит от него в запретную тайну, оставляя в религиозном сознании одно НЕ, одно СВЕРХ, одну пустоту. Но религиозное самосознание не может жить, дышать и питаться одной этой пустотой – богообщение, богопереживание, богобытие составляет его жизненную основу. Религия возможна лишь постольку, поскольку трансцендентное Божество, неизреченная и недомыслимая тайна, открывается человеку и Абсолютное становится для человека Богом (ибо, по выражению Ньютона, Deus est vocatio aequivoca<sup>282</sup>, Бог есть понятие соотносительное тому, для кого Он является Богом). Иначе говоря, Абсолютное трансцендентное полагает Себя Богом, а следовательно, принимает в Себя различие Бога и мира, и в нем человека. Бог есть и Кто, и Что для человека. Он есть Субъект откровения и вместе его Объект. Богу присуще постольку и бытие (хотя бы и в самой высочайшей степени), про Бога можно сказать: Он есть, Он есть Ων, Сущий, Ягве, как Он открыл о Себе Моисею<sup>283</sup>; про Абсолют-

<sup>279</sup> Неограниченный, бесконечный, бесформенный (греч.).

<sup>280</sup> Быть может, такова именно должна быть философская транскрипция «нирваны». Нирвана (букв.: угасание) – санскритское слово, означающее в буддизме состояние полного покоя, блаженства и свободы, которого можно достичь при жизни (будда), но полностью – лишь после смерти.

<sup>281</sup> Апофатическая (отрицательная) теология трактует Бога путем отрицания всех атрибутов; катафатическая (положительная) теология, Напротив приписывает Богу все положительные качества в абсолютной степени.

<sup>282</sup> Бог есть призыв равного к равному (лат.).

<sup>283</sup> Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий... (Исх. 3:14).

ное же сказать этого нельзя, ибо бытие есть понятие соотносительное: Бог есть для человека или, шире, для мира. Для того чтобы мог быть Бог, должен существовать мир, он также обуславливает собой бытие Божие. Только Бог есть основа религии, из одного самозамкнутого Абсолютного, навеки сокрытой тайны ее не возникло бы. То, что сообщает религии чувство бесконечной глубины и неизреченной тайны, трансцендентный фон Бога, вне религии кажется такою же пустотой или «пограничным понятием», как *Ding an sich* в системе Канта. Моста логического между трансцендентным или Абсолютным и имманентным или Богом нет никакого: здесь абсолютный *Malus*, бездонная бездна. Это приходится просто принять как факт, во всей его победной очевидности, но и окончательной непостижимости: так есть. Абсолютное в сотворении мира или, лучше сказать, самым актом этого сотворения порождает и Бога. Бог рождается с миром и в мире, *incipit religio*<sup>284</sup>. Отсюда начинается возможность определений Бога как имманентно-трансцендентного, выступившего из своей трансцендентности и абсолютности своей в имманентность и некий дуализм. Здесь начинается возможность богопознания и богообщения; открывается область «положительного богословия» (*θεολογία καταφατική*); появляется необходимость догмата и мифа; наконец, возникает, как религиозно-философская проблема, критическое установление понятия о Боге.

Можно, однако, поставить вопрос, не разрывается ли этой антиномией единство сознания? Не есть ли это в нем раздвоение, угрожающее человеку духовной гибелью? Это было бы так, если бы сознание было только рассудочно-логическим, и религиозная антиномия имела бы чисто рассудочное значение: тогда юре рассудку и его обладателю! К счастью, дело обстоит наоборот: религия не утверждается на рассудочном постижении, она стоит в самой себе, и, напротив, для нее указанная антиномия как раз создает постоянный и незаменимый импульс, она есть нерв религии, придает ей глубину и движение и, хотя и неразрешимая, она постоянно разрешаема в религиозной жизни, вновь и вновь переживаясь как источник религиозных озарений в пламени веры. Для веры и не должно быть понятного до конца, вера есть дитя тайны, подвиг любви и свободы, она не должна убоиться рассудочного абсурда, ибо здесь открывается вечная жизнь, безбрежность Божества.

Итак, основной антиномией религиозного сознания в нем намечаются два пути: путь отрицательного и положительного богословия. Следует осмотреться на обоих.

---

<sup>284</sup> (Отсюда) начинается религия (лат.).

## II. «Отрицательное (апофатическое) богословие»

*Deus melius scitur nesciendo*<sup>285</sup>  
*Augustini de ordine, II, 16.*

Общею особенностью отрицательного богословия в сфере мышления является его условно отрицательный характер, все его содержание исчерпывается одним НЕ или СВЕРХ, которое оно приставляет безразлично ко всем возможным определениям Божества. Все оно есть немой отрицательный жест, направленный к небу. Это НЕ проводится в разных учениях то более, то менее последовательно, от чего зависит и степень внутренней согласованности систем. Следует отметить как общую черту отрицательного богословия, что в большинстве случаев оно вырастает на почве повышенного мистического чувства, неразрывно связано с мистикой. Действительно, сплошное НЕ апофатического богословия оставляло бы лишь зияющую пустоту, если бы она не заполнялась неизреченным и сверхразумным, почти сверхсознательным переживанием трансцендентного в мистическом экстазе, которое в НЕ отрицательного богословия вкладывает свое мистическое ДА. Отрицательное богословие мистиков ничем не отличалось бы от самого плоского агностицизма и атеизма, самодовольно и победоносно выставляющих свое НЕ, если бы оно также не обосновывалось положительно на своем мистическом ДА, если бы день рассудочного отрицания здесь не предвлялся ночью, полною голосов и переживаний иного мира. Идея отрицательного богословия присутствует как диалектический момент в религиозной философии также и у многих спекулятивных мыслителей. Настоящий исторический очерк не притязает на полноту, но ограничивается европейской религиозной философией: в нем отсутствуют учения буддийского Востока, столь богатые мотивами отрицательного богословия.

### I. Отрицательное богословие у Платона и Аристотеля

Учение Платона об идеях, вершиной которых является идея Блага, само Божество, необходимо имеет два аспекта, вверх и вниз: идеи имеют самосущее бытие в «умном месте», представляя собой нечто трансцендентное мировому бытию, как быванию, но они же его собой обосновывают, бытие причастно им, а они бытию, между двумя мирами существует неразрывная связь – причины и следствия, основы и произведения, эроса и его предмета и т. д. В разных диалогах Платона подчеркивается и раскрывается по преимуществу то одна, то другая сторона идеализма – трансцендентность идей миру или их имманентность. Поскольку Платон раскрывает первую сторону, он, естественно, приближается к кругу идей отрицательного богословия и вынуждается прибегать к характеристикам преимущественно отрицательным. Так, уже в «Федре» «наднебесная область» описывается как «бескрасочная и бесформенная и неосязаемая, подлинно сущая сущность души, зримая одному лишь царственному уму»<sup>286</sup>. Но особенно характерно в этом отношении известное место 6-й книги «Государства» о благе: «так это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеей блага, причиной знания и истины, поскольку она познается умом. Ведь как ни прекрасно то и другое, знание и истина, но ты справедливо рассудишь, почитая иное и еще прекраснейшим: природу блага надо почитать еще выше. Солнце, думается мне, скажешь ты, доставляет видимым предметам не только способность быть видимыми, но и рождение, и возрастание, и пищу, само же не есть рождаемое... Так и благо, надо

---

<sup>285</sup> Бог лучше ведом незнающему (лат.)

<sup>286</sup> Ἡ γὰρ ἀχρωμάτος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως ψυχῆς οὐσα κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νφ (Phaedrus, 247 c24).

сказать, доставляет познаваемому не только способность познаваться, но и получать бытие и иметь от него сущность, тогда как благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше (трансцендентно – ἐπέκεινα) сущности»<sup>287</sup>.

Этот же мотив можно проследить и в других диалогах Платона<sup>288</sup>. Аристотель подвергает критике платоновское учение об идеях<sup>289</sup> как трансцендентных сущностях, в них он видит лишь идеологическое удвоение действительности, которое не пользует немало для ее понимания, ибо платоновские идеи отделены непроходимой пропастью от действительности и лишены движущей силы, энергии. Учению Платона об идеях Аристотель противопоставляет свое учение о формах (μορφή), осуществляющихся в некоем субстрате (ὑποκείμενον), материи (ὑλη), причем форма есть движущий принцип, ведущий развитие к своему полнейшему осуществлению: она является и данностью, и заданностью для своего вида, а вместе и законом ее развития, целепричиной, делающей вещь воплощением своей идеи (ἐντελέχεια). Таким образом, по смыслу учения Аристотеля, формы существуют не «в умном месте» Платона, а только в вещах. Однако им принадлежит самостоятельное бытие в том смысле, что они являются онтологическим prius<sup>290</sup> вещей, в силу которого возможность (δυνάμει δν) переходит в действительность (ἐνεργεία δν), причем каждая форма имеет пребывающее, вечное существование, а совокупность форм образует их иерархию или организм. В учении Аристотеля о формах мы имеем только иную (в одном смысле улучшенную, а в другом ухудшенную) редакцию платоновского же учения об идеях, без которого и не мог обойтись мыслитель, понимавший науку как познание общего (το κοινού) и, следовательно, сам нуждавшийся в теории этого «общего», т. е. в теории идей-понятий. Как покоящиеся в материи или ее оформляющие, аристотелевские формы имманентны миру, но как движущие цели, как онтологический prius, они ему трансцендентны. Однако ведь и платоновские идеи никоим образом нельзя рассматривать как вполне трансцендентные действительности, ее бесполезно лишь удваивающие, напротив, мир только и существует через причастность (μέθεξις) идеям, составляющим подлинно, вечно сущее (το ὄντως, αἰ δν) в бывающем и становящемся (γινόμενον). Учения Платона и Аристотеля в интересующем нас отношении противопоставляются лишь как два различных вида одного и того же рода, не в своем что, но по своему как. Мировоззрение Платона, если можно так выразиться, софийнее, Аристотеля же теистичнее. Мир идей у Платона образует самостоятельную софийную фотосферу, одновременно и закрывающую и открывающую то, что за и над этой сферой – само Божество; идеи у Платона остаются в неустроенной и неорганизованной множественности, так что и относительно верховной идеи блага, идеи идей, не устранена двусмысленность, есть ли она Идея в собственном и единственном смысле или же одна из многих идей, хотя бы и наивысшая (особое место в этом вопросе

<sup>287</sup> Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον το γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ το εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπὲρ αὐτοῦ προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῆβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (Respubl., VI, 509 b). Ср. перевод А. Н. Егунова: Платон. Соч. М., 1970. Т. 2. С. 183; Платон. Федр. М., 1989. С. 27–28. Последние слова Егунов переводит: «...лишь кормчому души – разуму».

<sup>288</sup> Сюда относятся, напр., и некоторые мотивы диалектики Парменида (как на это справедливо указывает русский переводчик Платона проф. Карпов: ч. III, 341, прим.), именно диалектики понятия единого, то ἐν, которое в одном смысле является совершенно трансцендентным бытию и есть в этом смысле ничто, напротив, в другом смысле оно содержит в себе все и принимает в себя все разнообразие форм. Если о первом ἐν говорится, что «для него нет ни имени, ни слова, ни какого-либо знания, ни чувства, ни мнения... оно не именуется и не высказывается, и не мнится, и не познается, и ничто из его существенностей не чувствуется», то о втором ἐν устанавливается, что «для него может быть и знание, и мнение, и чувство... есть для него и имя, и слово – оно и именуется, и высказывается» (Парменид, 142 a, 155 d, рус. пер. Карпова, ч. VI, стр. 276, 303). Ср. перевод Н. Н. Томасова: Платон. Соч. Т. 2. С. 428, 456.

<sup>289</sup> О критике Аристотелем учения Платона об идеях см.: Лосев А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля (перевод и комментарий XIII и XIV книг «Метафизики» Аристотеля). М., 1928.

<sup>290</sup> Первооснова, основание (лат.); букв.: предыдущее, предшествующее, первичное.

занимает, конечно, только «Тимей» с его учением о Демиурге<sup>291</sup>). Напротив, Аристотель, восходя по лестнице форм в их естественной иерархии, приходил к форме всех форм, имеющей содержанием только себя, мышление мышления (*νόησις τῆς νοήσεως*), первое движущее (*πρώτον κινούν*), составляющее и источник всякого движения, и его предмет, как всеобщее стремление и любовь (*οἱ κινούμενον κινεῖ ... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*); эта Форма вообще и есть Божество. Аристотель чрезмерно сливает его с миром, изображая его в качестве космического агента, первого двигателя (который сам, однако, остается неподвижен). У него как бы отсутствует умопостигаемый мир идей (София), помещающийся между Богом и миром в системе платонизма, поэтому для Аристотеля возникает опасность полного религиозного имманентизма, растворения Бога в мире, миробожия. Однако для этого Аристотель слишком серьезно и возвышенно понимает идею Божества и старается утвердить свой теизм, подчеркивая сверхмирный, трансцендентный характер Божества, и именно при развитии этой идеи он, естественно, вступает на путь отрицательного богословия. Аристотель не раз повторяет, что следует отказаться от понимания Божества, ибо всякая попытка в этом направлении неизбежно потерпит неудачу<sup>292</sup>. В XII книге «Метафизики» (гл. VII), давая определение Божества как мышления, жизни, вечности, полноты и совершенства, Аристотель продолжает уже в тонах «апофатического» богословия: «Ясно, что существует вечная, неподвижная, отдельно от чувственного и самостоятельно существующая сущность (*οὐσία*). Но также доказано, что эта сущность не может иметь величины, а неделима и нераздельна. Ибо она приводит в движение бесконечное время, а ничто ограниченное не имеет неограниченной силы. Но так как всякая величина должна быть ограниченной или неограниченной, на данном основании она не может иметь ограниченную величину, неограниченной же величины она не имеет потому, что неограниченной величины вообще не существует. Далее доказано, что она не подвержена никакому аффекту или качественному изменению; все же остальные движения следуют лишь за переменной места» (1073 а)<sup>293</sup>. Вопрос об отношении Бога к миру Аристотель поясняет следующим сравнением: «Следует взвесить (говорит он), каким из двух способов содержится природа всего блага или наилучшее: как вечно отделенное, самостоятельно по себе существующее или же как строй его частей. Конечно, одновременно тем и другим способом, как это имеет место относительно войска, ибо для последнего благо лежит как в строе, так в полководце, и более еще в последнем. Ибо не он существует благодаря строю, но строй через него» (гл. X, 1075 а)<sup>294</sup>. Ближайшего исследования этого вопроса, который скорее ставится, чем разрешается этим сравнением, у Аристотеля мы не находим, и все его учение о Боге грешит неясностью и двусмысленностью<sup>295</sup>.

<sup>291</sup> «Демиург» по-греч. означает «мастер», «ремесленник», «строитель»; у Платона – «Творец», «Бог». «Бог, – говорит Платон в «Тимее», – пожелавши возможно более уподобить мир прекраснейшему и вполне совершенному среди мыслимых предметов, устроил его как единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом» (Платон. Соч. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 471: «Тимей», 30-31а). См. также «речь Демиурга» (41 а-d) (там же. С. 481–482).

<sup>292</sup> Ср. Фюсс., 1245 b 17 сл.30 (цит. по: О. Gilbert. Griechische Religionsphilosophie, 1911, стр.381, прим. 2).

<sup>293</sup> Ср. перевод А. В. Кубицкого: Аристотель. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 311.

<sup>294</sup> Ср.: Аристотель. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 316.

<sup>295</sup> На это справедливо указывает, напр., Schwarz. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, I Theil. 1913, стр.58–59.

## II. Плотин (III в. по Р. Х.)<sup>296</sup>

Плотин, глава неоплатонической школы, представляющий собой вершину метафизической спекуляции Греции, в основу своего сложного и далеко неясного в подробностях мировоззрения полагает учение об абсолютном Первоначале, которое чаще всего называет Единым (Εν), иногда Благом (Αγαθόν). Эта божественная Первооснова мира и бытия есть и общая субстанция мира, ибо все обосновывается в Едином, имеет в нем и причину, и цель, существует только его животворящей силой. Мир не создается актом творения, он происходит из Единого, как бы изливаясь из божественной полноты подобно свету из солнца; он есть эманация<sup>297</sup> божества, подчиненная «закону убывающего совершенства» (Целлер). Так как все представляет собой энергию Единого абсолютного лишь на разных ступенях совершенства, то по отношению к миру эта система, по справедливой характеристике Целлера<sup>298</sup>, должна быть определена как «динамический пантеизм». В системе Плотина посредствующую роль между Единым и миром играет νοῦς<sup>299</sup>, образующий второе и не столь уже чистое единство – мышления и бытия, а непосредственным восприимчивым влияний νοῦς служит Мировая Душа, имеющая высший и низший аспект, и она изливается уже в не имеющую подлинного бытия, мэоническую (μη ὄν) и потому злую материю. Единое – Ум – Мировая Душа составляют трехступенную градацию сущего (но эта трехступенность не есть триипостасность, как иногда ошибочно думают<sup>300</sup>, смешивая неоплатонизм с христианством).

Единое у Плотина неизбежно получает двойственную характеристику: будучи первоосновой, имманентной всякому бытию, оно в то же время остается выше всякого бытия, как трансцендентное миру и простое Единое. Это единство имеет значение, конечно, не нумерического единства, определяющегося в противоположность множественности, но простого единства, вернее, сверхъединства и сверх-числа. Можно справедливо сомневаться в том, насколько трансцендентный лик Единого у Плотина соединим с всеобщим первоначалом, всему имманентным. В этом роковая двойственность динамического пантеизма, благодаря которой система Плотина расщепляется изнутри. Но нас интересует здесь не эта особенность мировоззрения Плотина, о которой нам еще предстоит речь впереди, а та характеристика Единого как трансцендентного, которая ставит Плотина в ряды представителей отрицательного богословия.

Приведем эту характеристику в словах самого Плотина (Enneadis VI, Lib. IX, 5–6): переход к безусловному единству, стоящему выше ума, является для Плотина непостижимым, как бы «чудом» (θαύμα το εν). «Это чудо есть единое, которое есть не существующее (μη ὄν), чтобы не получить определения от другого, ибо для него поистине не существует соответствующего имени; если же нужно его наименовать, обычно именуется Единым... оно трудно познаваемо, оно познается преимущественно чрез порождаемую им сущность

<sup>296</sup> «Эннеады» Плотина до сих пор не переведены полностью на русский язык Библиографию русских переводов отдельных трактатов из «Эннеад» см.: Лосек А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 743. Сюда следует присовокупить еще два позднейших перевода: «О природе и источнике зла» (I, 8), перевод Т. Ю. Бородай // Историко-философский ежегодник. 1989. М., 1989. С. 161–178; «О благе или едином» (VI, 9, 9), перевод М. Гарнцева./ Логос. Философско-литературный журнал. М., 1992. № 3. С. 217–227.

<sup>297</sup> Эманация (позднелат. emanatio – истечение, исхождение) – термин античной философии, обозначающий исхождение низших областей бытия из высших.

<sup>298</sup> Zeller. Philosophie der Griechen. 4 Aufl. B. III. Abt.2, стр.561.

<sup>299</sup> Нус (греч. – ум, разум) – одна из основных категорий античной философии, разработанная Анаксагором и последующими философами.

<sup>300</sup> Такое смешение (притом тенденциозное) делает Древе в своем исследовании о Плотине: Л. Drews: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, 1906.

(ουσία); ум ведет к сущности, и его природа такова, что она есть источник наилучшего и сила, породившая сущее, но пребывающая в себе и не уменьшающаяся и не сущая в происходящем от нее; по отношению к таковому мы по необходимости называем его единым, чтобы обозначить для себя неделимую его природу и желая привести к единству (ἐνοῦν) душу, но употребляем выражение: «единое и неделимое» не так, как мы говорим о символе и единице, ибо единица в этом смысле есть начало количества (πρωτὸ ἀρχαί), какового не существовало бы, если бы вперед не существовала сущность и то, что предшествует сущности. Поэтому мы не должны устремлять свое размышление в эту сторону, но должны трактовать его по аналогии с простым, избегая отношения к множественности и делению».

«Как же говорим мы об едином? и как можно приспособить его к мысли? тем, что во все большей степени полагаем его единым, подобно тому как полагается единым (ἐνίξεται) единица или точка. Именно здесь душа, уменьшая количество и величину, постепенно оставливается на наименьшем и таким образом остается на чем-то таком, что хотя и неделимо, но было в делимом и существует в другом. И само единое не остается ни в другом, ни в делимом, ни неделимо как наименьшее. Оно является наибольшим другого не величиною, но силою (δυνάμει), так что и не имеющее величины существует силою, также и по нему существующее неделимо и нераздельно как сила, а не величина. Его нужно считать бесконечным не как неизмеримое величиной или числом, но как необъятное по силе. Ибо если ты станешь мыслить его как Бога или ум, то оно больше; если ты в своем мышлении приводишь его к единству, оно и в этом отношении более; оно более едино (το ἐνικότερον), в отношении к твоему мышлению, чем ты можешь представлять себе самого Бога, ибо оно само по себе без всякой акциденции<sup>301</sup> (συμβεβηκότος). Но нельзя ли мыслить единое как такое, в качестве самодовлеющего? Ибо оно должно быть прежде всего другого самодовлеющим, самоудовлетворенным, чуждым всякой потребности; все же многое и неединое имеет нужду, ибо произошло из многого. Таким образом, его существо требует единства, а это последнее его не требует, ибо есть оно само... Если нечто должно быть вполне самоудовлетворено, то оно должно быть единым, именно не испытывать нужды ни в отношении себя самого, ни в отношении другого. Ведь оно не ищет ничего, чтобы существовать или благополучно существовать или вообще иметь почву, ибо раз оно является основанием другого, то бытие свое и благосостояние оно имеет не от другого, – что могло бы иметь такое значение для него вне его самого? Отсюда благо (το εὖ) для него не есть акциденция, это есть оно само. Оно не имеет места, ибо не нуждается в помещении, как будто бы не могло носить само себя; то, что должно быть поддерживаемо, не одушевлено и есть падающая масса, если она не имеет твердой опоры. Это есть основание, почему другое имеет твердую опору чрез него, достигая существования и получая место, на которое оно должно быть поставлено по ряду... Все то, что зовется нуждающимся в благе, нуждается и в поддерживающем, следовательно, единое не есть и благо. Поэтому оно ничего и не хочет, но есть сверхблаго (ὑπεράγαθον) и благо не для самого себя, а для других вещей, если что-либо способно принять в нем участие. Оно и не мышление, поскольку чуждо изменения и движения, ибо оно выше движения и мышления. Что оно стало бы мыслить? самого себя? но тогда оно будет ранее мышления неведающим и нуждающимся в мышлении, для того чтобы познать самого себя, будучи в то же время самодовлеющим (αὐτάρκης). Поэтому, хотя оно само не знает себя и не мыслит себя, не будет у него незнания; ибо незнание возникает при наличности другого, когда одно не знает другого. Единственное (μόνον) же не знает ничего и не имеет ничего, чего не знает, и так как единое есть в общении самого себя, то оно и не нуждается в мышлении самого себя. Ибо и общение (συνίεναι) не следует присоединять для понятия Единого, но и мышление и общение следует устранить так же, как мышление самого себя и другого, ибо не нужно

<sup>301</sup> Акциденция (от лат. *accidentia* – случай) – нечто случайное, несущественное (свойство, признак и т. п.).

полагать его как мыслящее, но как мышление. Мышление (νόησις) не мыслит, но есть причина мышления для другого; причина же нетождественна с причиненным, именно причина не есть что-либо из всего причиненного. Поэтому не надо и называть благим (ἀγαθόν) то, что оно представляет собой, но скорее самим благом (τάγαθόν), превыше разных благ».

Таковыми чертами изображается Единое в своей отрицательной характеристике. Но тут же звучит и основной мистический мотив этого учения. Плотин учит «умному деланию» (по выражению аскетов), показуя путь мистического постижения того, что столь бледными и схематическими чертами изображает философствующий разум. Этому посвящен, напр., конец 9#й книги VI Эннеады. «Если ты колеблешься в своем мнении, что ничего из этого не существует, поставь самого себя в это (στήσον σαυτὸν εἰς ταῦτα) и смотри отсюда; но смотри так, чтобы не направлять своей мысли наружу; ибо это не лежит уже где-либо, после того как ты освободишься от другого, но оно присуще тому, кто может его охватить, тому же, кто не может этого, не присуще (οὐ πάρεστιν). Как и в прочем невозможно мыслить что-либо, если думать о чуждом и заниматься другим, и ничего нельзя присоединять к предмету мысли, чтобы получился самый этот предмет, – так же следует поступать и здесь, ибо, имея представление другого в душе, нельзя этого мыслить вследствие действия представления, и душа, охваченная и связанная другим, не может получить впечатления от представления противоположного; но, как говорится о материи, она должна быть бескачественна, если должна воспринимать образы (τύλους) всех вещей, также и душа должна быть в еще большей степени бесформенна, раз в ней не должно быть препятствия для ее наполнения и просвещения высшей (της πρώτης) природой. Если это так, то должно, отвлекаясь от всего внешнего, обращаться преимущественно к внутреннему, не склоняясь ни к чему внешнему, и ничего не знать обо всем, а прежде всего о своем состоянии, затем и об идеях, ничего не зная о себе самом и таким образом погрузиться в созерцание (θεά) того, с чем делаешься единым. Затем, после достаточного общения, как бы возвращаешься, чтобы по возможности дать весть и другим о таком общении; такое общение имел, быть может, Минос, почему предание обозначает его как общника Зевса, в воспоминание он дал отображения этого в виде закона, от соприкосновения с Божеством вполне вооруженный для законодательства. Можно и не ценить политику ради нее самой и, при желании, оставаться вверху, что случается с теми именно, кто много видел. Таким образом Бог, – говорит Платон, – не далеко от каждого, но близок всем, помимо их ведома. Но они сами убегают (φεύγουσι) от него, точнее, они избегают самих себя. Они не могут поэтому овладеть тем, чего они избегают, и не могут искать ничего другого, ибо уничтожили сами себя. Ведь и дитя, вышедшее вне себя в безумии, не узнает своего отца; кто же научился узнавать самого себя, будет знать и откуда он». «Созерцающий не созерцает и не противопоставляет созерцаемое как другое, но словно сам становится другим и сам более уже не принадлежит себе, весь он принадлежит тому и становится едино с ним, соединенный с ним как центр к центру; и здесь сложные вещи составляют единое, а двойственность имеет место лишь в том случае, если они разделены, – в таком случае говорим мы о различном. Потому такое созерцание и трудно описуемо. Как может кто-либо описывать нечто как другое, когда он то, что созерцал, видел не как другое, но как единое с самим собой? Это, очевидно, хочет сказать правило таких мистерий – ничего не сообщать непосвященным. Так как это не сообщимо, то и запрещалось открывать божественное тому, кому самому не дано было созерцать. Так как тогда было не два, но созерцающий и созерцаемое были едино, как будто это было не созерцаемое, но соединенное, то тот, кто, соединяясь с тем, становился единым с ним, вспоминая об этом, имеет в себе образ того. Но то было само единым, не имея никакого различия ни в себе, ни с другим, ибо ничто не двигалось в нем, никакая похоть (θυμός), никакое желание чего-либо иного не было по его восхождению (τω ἀναβεβηκоти), так же, как никакое понятие, никакая мысль, вообще не он сам, если можно так выразиться. Но как бы восхищенный и в энту-

зиязме покоится он в уединении, никуда не склоняясь и даже не обращаясь вокруг себя, стоя твердо и как бы сделавшись неподвижностью (στάσις); и о прекрасном не думает он, находясь уже выше прекрасного, выше хора добродетелей, подобный человеку, который проник в самое внутреннее святилище и оставил позади себя в храме изображения богов, и, лишь выходя из святилища, впервые встречает их, после внутреннего созерцания и обращения с тем, что не есть ни образ, ни вид, но сама божественная сущность; образы же, следовательно, были бы предметами созерцания второго порядка. Но это в сущности не созерцание, но особый род видения, экстаз (экстаσις), опрощение (αλλωσις) и отдача самого себя...

И сам тот становится при этом не сущностью, но выше (трансцендентным) сущности (ἐπέκεινα οὐσίας), насколько он входит в общение с тем» (Епп IX 10–11).

Эту характеристику можно было бы восполнить и другими местами из «Эннеад» Плотина, но для нас довольно приведенного. Ясно, что Единое остается трансцендентным раздельному, дискурсивному сознанию: оно ἐπέκεινα<sup>302</sup> знанию, добру, красоте, добродетели, оно чуждо всяких предикатов, ибо они являются следствием различения, свойствами «другого», а Единое стоит по ту сторону всяких различений. К переживанию его, соединению с ним душа поднимается в экстазе, когда, видя божественный свет, изливается в божество как капля в море. По словам Порфирия, биографа Плотина, в течение их совместной жизни, продолжавшейся 6 лет, Плотин пережил такое состояние 4 раза, причем всякий раз оно достигалось без всякого напряжения сил, «неописуемым актом». Плотин знал по опыту то, о чем говорил<sup>303</sup>.

### III. Филон Александрийский (I век)<sup>304</sup>

Филон Александрийский, согласно характеристике одного из лучших его исследователей, проф. Муретова<sup>305</sup>, соединяет в своем богословствовании тенденции эллинского философского пантеизма и панлогизма и иудейско-раввинского понимания Божества как трансцендентного миру. В силу последней тенденции Филон и оказывается представителем отрицательного богословия в довольно решительной форме<sup>306</sup>.

«Всякая качественная определенность вносила бы ограничение в Божество, и поэтому Филон называет Бога то αλοιοῦν – бескачественным<sup>307</sup>, чистым и не имеющим никакого опре-

<sup>302</sup> Букв.: по ту сторону, за (греч.); Булгаков чаще всего переводит как «трансцендентно», иногда – «выше».

<sup>303</sup> См.: Порфирий. Жизнь Плотина, 23 // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 475. Предсмертные слова Плотина: «Пытаюсь божественное в нас возвести к божественному во всем» – были девизом его жизни и философии. Возможно, что в основе его мистического визионерства и «первичной философской интуиции» (по выражению А. Бергсона), каковой являлся свет, – лежал его личный психологический опыт эпилептика (см.: Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918. С. 32). Свет – основной образ философии Плотина, соответствующий основным ее понятиям. «Единое – свет абсолютно чистый и простой (сила света); ум – солнце, имеющее свой собственный свет; душа – луна, заимствующая свет от солнца; материя – мрак» (там же. С. 48). Ср. с описаниями припадка эпилепсии в романе «Идиот» Ф. М. Достоевского (сделанными, по-видимому, тоже по личному опыту писателя): «Ум, сердце озарялись необыкновенным светом...» «Затем вдруг что-то разверзлось перед ним: необычайный внутренний свет озарил его душу» {Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч. Т. 8. С. 188, 195}.

<sup>304</sup> О Филоне Александрийском см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 82–129; там же, с. 737–738 – библиография (тексты, переводы и литература о Филоне на русском языке).

<sup>305</sup> Митрофан Муретов. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. Его же. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова. М., 1885.

<sup>306</sup> «Was Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, sind die verneinenden Aussagen über Gott, welche ihn als den bestimmungslosen erscheinen lassen, denn der Gegensatz des Gottes und der Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht»<sup>40</sup> (Eduard Zeller. Die Philosophie der Griechen, 3-er Th., 2-te Abth., 4-te Aufl., Leipzig, 1903, стр.401). Ср. здесь сопоставления мест из Филона (в примечаниях).

<sup>307</sup> Leg. alleg. Pf. I. 142. «αλοιοῦς ὁ θεός οὐ μόνον ἀνθρώπομορφος» (бескачественен Бог, а не только человекообразен). Ibid., 148: «ο ἡ ποιότητα οἰόμενος εχειν τον θεόν ἢ μη ἕνα εἶναι, ἢ μη ἀγέννητον καί ἀφάρτων ἢ μη ἀτρέπτον, εαυτόν ἀδικεί, ου θεόν ... δεῖ γαρ ἡγεῖσθαι καὶ αλοιοῦν αὐτόν εἶναι καὶ ἀφάρτων καὶ ἀτρέπτον» (кто мыслит, что Бог или имеет качества, или не является единым, или нерожденным, или бессмертным, или неизменным, себя обижает, а не Бога... ибо надо думать,

деленного признака бытием (*ψιλήν άνευ χαρακτήρας ύπαρξι ν*)<sup>308</sup>; Божеству, говорит Филон, невозможно приписать никаких свойств, ибо оно, будучи нерожденным и само приведшим все в бытие, не имеет нужды ни в чем, что свойственно существам тварным и конечным» (Муретов. Учение о Логосе, 110–111).

«Как *ψιλή άνευ χαρακτήρας διαρξις*, Бог не может быть мыслим ни безусловным благом и любовью, ни абсолютной красотой, ни совершеннейшим разумом; по своему существу Бог выше всех этих атрибутов личного бытия, – лучше, чем само благо и любовь, совершеннее, чем сама добродетель, прекраснее, чем сама красота; его нельзя назвать и разумом в собственном смысле, ибо он выше всякой разумной природы (*οίμείνων ή λογική φύσις*); он не есть даже и монада в строгом смысле, но чище, чем сама монада, и проще, чем сама простота<sup>309</sup>; его нельзя, наконец, назвать и жизнью, он больше и выше, чем жизнь, он есть вечный и неиссякаемый источник жизни»<sup>310</sup>.

В связи с этим стоит учение Филона о совершенной непознаваемости и безыменности Божества, которое Филон называет *άκατάληπτον, οίτερινόητον, αλερίγραφον, αρ'ρητον, άκατονόμαστον*<sup>311</sup> и под. «Не думаю, – говорит Филон, – чтобы Сущее, каково оно есть в своем существе, могло быть познано каким-либо человеком. Как наш ум неизвестен нам, так и Сущее недоступно познанию людей... Посему и собственного имени ему дать невозможно никакого»<sup>312</sup>.

Установив полную бескачественность Божества, Филон оставляет, однако, за ним самое общее определение, именно бытие. «Бог недоступен нашему познанию, разве только по бытию (*κατά του είναι*); ибо одно только существование (*ύπαρξις*), вот то, что мы знаем\* о нем, кроме же существования – ничего»<sup>313</sup>. «Человек может знать о Боге не то, каков он есть, но только, что он есть (*ουκ οίός εστι άλλ' δι τι εστι*)»<sup>314</sup> (см. Муретов, цит. соч., 113–115).

Эта филоновская идея, получившая большое распространение и в христианском богословии, является в известном смысле чистейшим недоразумением: если отрицательное богословие ничего не может утверждать о Боге, то, ясным образом, не может утверждать и Его бытия.

---

что Он и бескачественен, и бессмертен, и неизменен).

<sup>308</sup> Quod. D. s. Unmut. Pf. II, 412: «ουδεμία των ιδέα παραβάλλουσι το δν! Αλλ' έκβιβάσαντες αιςτό πάσης ποιότητος – εν γαρ των εις την μακαριότητα αυτου και την ακραν ευδαιμονίαν ήν το ψιλήν άνευ χαρακτήρας την ύπαρξι καταλαμβάνεσθαι – την κατά το είναι μόνον φαντασίαν ενεδέξαντο, μη μορφώσαντες αυτό» (Сущее не сравнивают ни с какой идеен о происшедшем, но, освободив его от всякого качества, – ибо одно только ответствовало бы высшему его блаженству и предельному счастью, – принимают его как новое бытие без всякого качества, допускают относительно его только представление о бытии, совершенно его не определяя).

<sup>309</sup> Legat, ad Cajum Fr. 992, с: «το πρώτον αγαθόν (ό θεός) και καλόν και ευδαιμόνα και μακάριον, ει δη τάληθές ειπείν, το κρείττον μεν αγαθού, κάλλιον δε καλού και μακαρίου μεν μακαριώτερον. ευδαιμονίας δε αυτης ευδαιμονέστερον» (Высшее благо – Бог – и прекрасно, и счастливо, и блаженно, если же сказать правду, то оно лучше блага, прекраснее красоты и блаженнее блаженства, счастливее самого счастья). De m. op. Pf. I, 6: «κρείττων (ό θεός) ή αυτό τάγαθόν και αυτό το καλόν, κρείττων τε και ή αρετή, και κρείττων ή επιστήμη». Бог лучше самого блага и самой красоты, превыше добродетели и превыше знания (греч.). De vita contempl. Fr. 890, A: «το ον και αγαθού κρείττον εστι και ενός ειλικρενέστερον και μονάδος άρχεγονότερον» (Сущее лучше блага, чище единого и изначальное монады).

<sup>310</sup> De Profug. Pl. IV, 310: ««ό θεός πλέον τι ή ζωή, πηγή του ζην, ως αυτός ειπεν, άένναος» (Бог больше жизни, источник жизни, как сам говорит, приснотекущий).

<sup>311</sup> Недостижимое, непостижимое, неопределимое, невыразимое, неименуемое (греч.).

<sup>312</sup> De nomin. mut., Pf. IV, 322–338.

<sup>313</sup> Quod. D. s. immut. Pf. II, 416: «ό δε θεός ουδέ τω καταληπτός δι τι κατά του είναι μόνον, ύπαρξις γαρ εστι δ καταλαμβάνομεν αυτου, χωρις δε υπάρξεως ουδέν»..

<sup>314</sup> De praem. et poen. Fr. 916, B, – 917, A. Cp. Quod. pot. ins. sol. Pf. II, 202: ««την άκατάληπτον θεού φύσιν, δι τι προς το είναι μόνον καταλαβεΐν ου δύνатаи» (непостижимую природу Бога нельзя постигнуть, кроме лишь Его бытия).

## IV. Идеи отрицательного богословия в Александрийской школе<sup>315</sup> христианского богословия (III век по Р. Хр.)

### а) Климент Александрийский

Знаменитый основатель Александрийской школы, воспитанный на эллинизме и поднявший столь высоко авторитет эллинской философии в церковном сознании, вполне воспринял учение о непознаваемости Божества разумом. Развитию этой идеи посвящена глава 12 книги пятой «Стромат»<sup>316</sup>, начинающаяся словами Платона: «Бог не может быть разумом постигнут, и словами понятие о нем не может быть выражено». Здесь, ссылаясь на классические авторитеты: Платона, Орфея, Солона, Эмпедокла, а также и на тексты свящ. писания, Климент выясняет, что «вопрос о Боге соединен с затруднениями». «В самом деле, каким именем назвать Того, который не рожден, не имеет ни различий в себе, ни вида определенного, ни индивидуальности, ни числа, но есть существо такое, которое никаких акциденций в себе не имеет, а равным образом и акцидентальному ничему не подлежит? Скажете ли вы, что Бог есть целое? Определение несовершенное, потому что целое собой представляет количество все-таки соизмеримое, а Бог есть Отец вообще всего существующего. Захотите ли вы наделить Его разными частями? Но этого вы не в состоянии сделать, ибо в существе своем сие Единое неделимо. Вот почему Бог беспределен, бесконечен вовсе не в том смысле, как нам представляется это, – как если бы мы не могли Его обнять своей мыслью, – а в том, что Бог и не подлежит измерению и нет пределов, границ в Его существе. Нет также в Нем и форм, а равно не может Он быть и наименован. А если иногда мы и именуем Его такими выражениями, как Единый, Благий, Дух, Сущий, Отец, Бог, Творец, Господь, мы употребляем их не в качестве Его имени. Мы прибегаем к помощи этих прекрасных слов лишь вследствие затруднительного положения (ατορία), дабы остеречься от других наименований, коими мог бы быть унижен Вечный. Ни одно из этих речений, взятое в отдельности, не дает понятия о Боге; все же вместе сказывают о Нем как о Вседержителе. Вещи познаются или по их собственной природе, или по взаимным отношениям их между собою; к Богу же ничто из этого неприменимо. Не может быть Он также открыт и доказательствами, потому что они основываются на началах предшествующих и понятиях высших, но ничто не может существовать ранее Существа несотворенного. Для постижения Существа неисследимого ничего не остается, следовательно, кроме собственной Его благодати и откровения Его чрез посредство пребывающего в Его недрах Логоса»<sup>317</sup>. Таким образом, признание непознаваемости Божества приводит Климента Александрийского к утверждению откровения как единственного источника положительного знания о Божестве.

### б) Ориген

В учении Оригена идеям отрицательного богословия принадлежит свое определенное место, причем нельзя не видеть близости его в этом отношении к Плотину. В книге первой сочинения «О началах», содержащей общее учение о Боге, резко утверждается Его транс-

<sup>315</sup> Александрийская богословская школа (III в.), крупнейшими представителями которой являются Климент Александрийский и Ориген, проводила примирительную линию по отношению к эллинской философии; в их трудах наметился синтез христианского вероучения с античной философией (в частности, неоплатонизмом) и вообще греческой образованностью.

<sup>316</sup> В серии Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, издании комиссии прусской академии наук, Stromata Климента Александрийского занимают II и часть III тома. Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν ὑποσημειωμένων στρωμάτων. Leipzig, 1906. Цитируемые места см. 377–381.

<sup>317</sup> Климент Александрийский. Строматы (цитировано с сильными изменениями, по русскому переводу, напечатанному в «Ярославских Епархиальных Ведомостях», год 1891, № 36, часть неофициальная, стр.565–567).

цендентность и непостижимость. «Опровергнувши, по возможности, всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим (*mcomprehensibilis*) и неоценим (*inaestimabilis*).

Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем. В самом деле, если бы мы увидели человека, который едва только может видеть искру света или свет самой короткой свечи, и если бы этому человеку мы захотели дать понятие о ясности и блеске солнца, то, без сомнения, мы должны были бы сказать ему, что блеск солнца несказанно и несравненно лучше и прекраснее всякого света, видимого им. Так и наш ум. Хотя он и считается гораздо выше телесной природы, однако, стремясь к бестелесному и углубляясь в созерцание его, он едва равняется какой-либо искре или свече, – и это до тех пор, пока он заключен в узы плоти и крови и, вследствие участия в такой материи, остается относительно неподвижным и тупым. А между всеми духовными (*intellectualibus*), т. е. бестелесными, существами какое же существо столь невыразимо и несравнимо превосходит все прочие, как не Бог? Действительно, природу его не может созерцать и постигать сила человеческого ума, хотя бы это был чистейший и светлейший ум»<sup>318</sup>. «Нет такой природы (по свидетельству ап. Иоанна), для которой Бог был бы видим<sup>319</sup>; апостол не говорит, что Бог, будучи видим по своей природе, недоступен только зрению слабейшей твари, но что, по самой своей природе, Он не может быть видим»<sup>320</sup>. «Наш ум своими силами (*per se ipsam*) не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной. Итак, Бога не должно считать каким-либо телом или пребывающим в теле, но простою духовною природой (*intellectualis natura*), не допускающей в себе никакой сложности. Он не имеет в себе ничего большего или низшего, но есть – с какой угодно стороны – *μονάς* и, так сказать, *ένας*<sup>321</sup>... сложностью до некоторой степени ограничивалась бы и нарушалась бы простота божественной природы»<sup>322</sup>. Одним словом, «Бог выше всего мыслимого» (*ἐπέκεινα τῶν νοητῶν*)<sup>323</sup>.

## У. Отцы церкви: св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский (IV век)

Отцы церкви (т. наз. каппадокийцы)<sup>324</sup> выражают собой, так сказать, среднюю линию богословского мышления по вопросу о постижимости и непостижимости Божией. Не подвергая вопроса философскому углублению и рассматривая его преимущественно со стороны религиозно-практической, они считают как бы саму собою разумеющуюся идею отрицательного богословия. Св. Василий Великий развивает свои взгляды на этот вопрос в полемике с Евномием, утверждавшим полную познаваемость сущности Божества в понятиях или,

<sup>318</sup> Ориген. О началах. Изд. Каз. Дух. Ак. Казань, 1899. Кн. I, гл.1, § 5.

<sup>319</sup> Ориген ссылается на слова ап. Иоанна: «Бога не видел никто никогда; едиnorodный Сын, Сушый в недре Отчем, Он явил» (Иоан. 1, 18). Последняя фраза в современном переводе читается так: «но единственный Сын Божий, Тот, Восседающий рядом с Отцом, принес нам весть о Боге» (Благая Весть. М., 1990. С. 123). См. также Первое послание ап. Иоанна (4, 12–15).

<sup>320</sup> *Ibid.*, § 8.

<sup>321</sup> Неделимое... единое (греч.).

<sup>322</sup> *Ibid.*, § 6.

<sup>323</sup> Увещание к мученичеству, 43. Ср.: А. А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. 1. Серг. Посад, 1906, стр.90–91.

<sup>324</sup> Каппадокийские отцы церкви (Каппадокия – область в Малой Азии) – восточные богословы IV в.: Григорий Назианзин (Богослов), Василий Великий, Григорий Нисский – систематизаторы христианского вероучения, разработывавшие в основном проблемы «христологии» (три ипостаси, божественная сущность и т. п.). Подробнее см.: Флоровский Г. В. Восточные отцы IV в. Париж, 1931. С. 57–188.

как они обычно выражаются в этом споре, в именах Божиих, соответствующих этим понятиям<sup>325</sup>. Таким определением сущности Божией Евномий считает наименование *οὐγεννησία*, нерожденность, применяя его только к первой ипостаси (отсюда арианские выводы Евномия относительно второй ипостаси, как не имеющей этого свойства). Споря с учением Евномия, св. Василий В. выставляет общее положение, что «нет ни одного имени, которое, объяв все естество Божие, достаточно было бы его выразить... Из имен, сказуемых о Боге, одни показывают, что в Боге есть, а другие, напротив, чего в Нем нет. Ибо сими двумя способами, то есть отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некоторое отпечатание Бога». «Сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна»<sup>326</sup>. «Какая же гордость и надменность думать, что найдена самая сущность Бога всяческих!» «Постижение сущности Божией выше не только человека, но и всякой разумной природы». «Самая сущность никому неудобозрима, кроме Единородного и Духа Св., а мы, возводимые делами Божиими и из творений уразумеваемая Творца, приобретаем познание о Его благодати и сущности»<sup>327</sup>. Отвечая (в письме к Амфилохию) на ухищренный вопрос аномеев<sup>328</sup>: «чему поклоняешься – тому ли, что знаешь, или тому, чего не знаешь?» – св. Василий Великий говорит: «Кто утверждает, что не знает сущности, тот еще не признается, что не знает Бога... Мы утверждаем, что познаем Бога нашего действием, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо, хотя действия Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступной»<sup>329</sup>. «Я знаю, что Бог есть. Но что такое есть сущность Его, поставляю сие выше разумения. Поелику как спастись? чрез веру. А вера довольствуется знанием, яко есть Бог... Следовательно, сознание непостижимости Божией есть познание Божией сущности, и поклоняемся достигнутому не в том отношении, какая это сущность, но в том, что есть сия сущность»<sup>330</sup>.

Евномий не согласился, однако, с толкованием отрицательных имен Божиих у св. Василия В. и, не без некоторого основания, возражал: «Я не знаю, как чрез отрицание того, что не свойственно Богу, Он будет превосходить творения!.. Всякому разумному существу должно быть ясно, что одно существо не может превосходить другое тем, чего оно не имеет»<sup>331</sup>. Вопрос о значении отрицательного богословия в его отношении к положительному так и остался у св. Василия мало разъясненным.

Св. Григорий Богослов в «слове о богословии» 2#м говорит: «Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этой мыслью, отрешившись от вещества и вещественного, собравшись, сколько мог, сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия (Исх. 33:22-3) и то покрытый Камнем (I Кор. 10:4), то есть воплотившимся ради нас Словом. И прикинув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им самим, то есть самую Троицу, созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается херувимами, но одно крайнее и к нам простирающееся. А это, насколько знаю, есть то величие, или, как называет божественный Давид, то великолепие (Псал. 8:2), которое

<sup>325</sup> По словам Сократа (Socrati hist, eccles. Lib., IV, стр.7, цит. у Виктора Несмелова. Догматическая система Григория Нисского. Казань, 1887, стр.130), Евномий считал себя вправе сказать: «Я знаю Бога так же, как и Он сам Себя знает». Аэтий, ученик Ария, по словам Епифания Кипрского, говорил: «Я знаю Бога так же хорошо, как и самого себя» (Несмелое, 129).

<sup>326</sup> Творения иже во святых отца нашего св. Василия Великого. Изд. Моск. Дух. Акад., часть III, стр.28, 36 (против Евномия).

<sup>327</sup> Там же, 31, 34,35.

<sup>328</sup> Аномей – ариане, веровавшие в происхождение Бога-Сына из «ничего» и опровергавшие единосущее и единоподобие Сына с Отцом (Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., б/г. Т. 1. С. 172).

<sup>329</sup> Часть VII, 139.

<sup>330</sup> Там же, 190. В письме 190 к Амфилохию св. Василий Великий указывает, что мы не знаем и «что такое школа», не знаем и сущности «Тимофея», так и самих себя в том же разуме и знаем, и не знаем.

<sup>331</sup> Несмелов, 135.

видимо в тварях, Богом и созданных и управляемых. Ибо все то есть задняя Божия, что после Бога доставляет нам познание о Нем, подобно тому как отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство... «Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно» – так Любомудрствовал один из эллинских богословов (Платон в «Тимее»). . . «Но как я рассуждаю, изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно. Ибо что постигнуто разумом, то имеющему не вовсе поврежденный слух и тупой ум объяснит, может быть, и слово, если не вполне достаточно, то, по крайней мере, слабо. Но обнять мыслью столь великий предмет совершенно не имеют ни сил, ни средств не только люди оцепеневшие и преклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые, равно как и всякое рожденное естество, для которого этот мрак – эта грубая плоть служит препятствием к уразумению истины. Не знаю, возможно ли сие природам высшим и духовным, которые, будучи ближе к Богу и озаряясь всецелым светом, может быть, видят Его, если не вполне, то совершеннее и определеннее нас и притом, по мере своего чина, одни других больше и меньше»<sup>332</sup>.

Подобно св. Василию В., и св. Григорий говорит: «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое... Весьма большая разность – быть уверену в бытии чего-нибудь, и знать, что оно такое. Есть Бог – творческая и содержательная причина всего; в этом для нас учителя – и зрение, и естественный закон... Для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью»<sup>333</sup>. «Божество пребывает непостижимым не по зависти. Ибо зависть далека от Божия естества, бесстрастного, единого благого и господственного, особливо зависть к твари, которая для Бога драгоценнее других, потому что для Слова что предпочтительнее словесных тварей? Притом и самое сотворение наше есть верх благодати»<sup>334</sup>. «Поелику всякая разумная природа хотя стремится к Богу и к первой причине, однако же не может постигнуть ее, по изъясненному мною; то, истаивая желанием, находясь как бы в предсмертных муках и не терпя сих мучений, пускается она в новое плавание, чтобы или обратить взор на видимое и из этого сделать что-нибудь богом, или из красоты и благоустройства видимого познать Бога, употребить зрение руководителем к незримому, но в великолепии видимого не потерять из виду Бога. От сего-то стали поклоняться кто солнцу, кто луне, кто множеству звезд, кто самому небу вместе с светилами, которым дали править в мире и качеством и количеством движения, а кто стихиям: земле, воде, воздуху, огню»<sup>335</sup>. Происхождение язычества св. Григорий объясняет здесь как «одно из ухищрений лукавого, который самое добро обратил во зло, как есть много и других примеров его злотворности. Он, чтобы привлечь людей под власть свою, воспользовался их неверно направленным стремлением найти Бога и, обманув в желаемом, вода, как слепца, ищущего себе пути, рассеял их по разным стремнинам и низринул в одну бездну смерти и погибели»<sup>336</sup>.

Общая мысль о непостижимости Божией выражается и в религиозной поэзии св. Григория. Так, первая «Песнь к Богу» читается так: «О, Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мне изречь о Тебе? как воспеснословит Тебя слово? ибо Ты неизрекаем никаким словом. Как воззрит на Тебя ум? ибо Ты непостижим никаким умом. Ты един неизглаголан, потому что произвел все, изрекаемое словом! Ты един неведом, потому что произвел все, объемлемое мыслью. Тебе воздаст честь все и одаренное и неодаренное разумом!..

<sup>332</sup> Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского, изд. 3#е, часть III. М., 1889, стр. 14–15.

<sup>333</sup> Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского, изд. 3#е, часть III, стр. 16.

<sup>334</sup> Иб., 21.

<sup>335</sup> Иб., 23–24.

<sup>336</sup> Иб., 25.

Ты конец всего; Ты един все; Ты ни один, ни единое, ни все. О Всеименуемый! Как наименую Тебя, единого неименуемого? Да и какой небесный ум проникает сквозь заоблачные покровы? Будь милосерд, о Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мне изречь о Тебе?»<sup>337</sup>

Главным поводом для выражения идей апофатического богословия у св. Григория Нисского является полемика его с рационалистическим гностицизмом Евномия, которую он продолжал после смерти своего друга, св. Василия Великого<sup>338</sup>. Для Евномия, как мы уже знаем, не представлялось сомнения в возможности адекватного, исчерпывающего познания божественной сущности помощью понятий («имен»), и главным таким понятием являлась «нерожденность»<sup>339</sup>. В споре с Евномием св. Григорий занимает вообще не свойственную ему позицию скептического номинализма в теории познания (в учении об «именах»): для того чтобы отвергнуть неправомерное преувеличение или, лучше сказать, ложное понимание соотношения, существующего между именем Божиим и существом Божиим у Евномия, св. Григорий отрицает всякий реализм понятий – имен и превращает их (подобно теперешним «имеборцам»<sup>340</sup>) в простые знаки, придуманные человеком. Есть опасность, что с этим учением подрывается основа и собственной величественной системы богословия св. Григория Нисского, и потому в гносеологической теории имен, выдвинутой им против Евномия, нельзя не видеть полемического увлечения и некоторого самопротиворечия<sup>341</sup>. Однако, независимо от номиналистических преувеличений в гносеологии, основная точка зрения относительно недоступности Божества рациональному познанию и у св. Григория совершенно совпадает с общим направлением отрицательного богословия у других св. отцов. «Бог не может быть объят ни именем, ни мыслию, ни какою-либо другою постигающею силою ума; Он пребывает выше не только человеческого, но и ангельского и всякого премирного постижения, – неизглаголан (αφραστον), неизреченен (ἀνεκφώνητον), превыше всякого означения словами; имеет одно только имя, служащее к познанию Его собственной природы, именно что Он один выше всякого имени»<sup>342</sup>. «В человеческой природе нет силы точно познать существо Божие, а, может быть, еще и мало это будет сказать об одной человеческой силе, но, если кто скажет, что и бестелесная тварь ниже того, чтобы вместить и объять ведением бесконечное естество, конечно, не погрешит совершенно... и сила ангелов не далеко отстоит от нашей малости... Ибо велико и непреходимо расстояние, которым несозданное естество отделено от созданной сущности. Одно ограничено, другое не имеет

<sup>337</sup> Часть V, стр.5.

<sup>338</sup> Общефилософскую характеристику этого спора, см. в моем очерке «Смысл учения св. Григория Нисского об именах Божиих» (Запросы Жизни. М., 1914, пасхальный номер).

<sup>339</sup> «Подобно малолетним и по-детски, попусту занимаясь невозможным, как бы в какой-нибудь детской ладони, заключают топикожимое естество Божие в немногих слогах слова: нерожденность, защищают эту глупость и думают, что Божество толико и таково, что может быть объято человеческим разумом одно наименование» (Творения иже во святых отца нашего св. Григория Нисского, т. VI. М., 1864, стр.299. Опровержение Евномия, кн. XII).

<sup>340</sup> Представители течения в русской православной церкви, противоположного «имяславию» (см. прим. 63 к «Введению»). «Имеборчество, – писал П. А. Флоренский, – само по себе есть прямое доказательство не простоты и не здравости разума – симптом опасной душевной болезни, близкой к неврастении и истерии, – особого функционального расстройства нервной системы» (Флоренский П. А. Соч. Т. 2: У водоразделов мысли. М., 1990. С. 431). См. также П. А. Флоренский ИМЕСЛАВИЕ КАК ФИЛОСОФСКОЕ ПРЕДПОСЫЛКА, в книге «У водоразделов мысли.»

<sup>341</sup> Эта двойственность учения св. Григория справедливо отмечена в исследовании В. Несмелова: Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887, стр.153: «Внимательное чтение его (св. Григория) творений ясно показывает, что на самом деле он мыслил несколько иначе, чем говорил в полемике с Евномием. Все его исторические суждения имеют свой надлежащий смысл только по отношению к такому же суждению Евномия относительно полной постижимости сущности Божией; безотносительно же к этому суждению, они должны быть приняты с большим ограничением». Poleмика св. Григория с Евномием содержится главным образом в 12 книгах «Опровержения Евномия», в русском издании его творений, занимающих V и VI тома (особенное значение имеют книга II и XII). Отчетливое и компетентное изложение спора Евномия с святыми Василием В. и Григорием Н. см. в цит. соч. В. Несмелова. I, гл. II–III.

<sup>342</sup> Опровержение Евномия, II (Несмелов, 153), р. п., V, 271.

границ; одно объемлется своей мерой, как того восхотела Премудрость Создателя, другое не знает меры; одно связано некоторым протяжением расстояния, замкнуто местом и временем, другое выше всякого понятия о расстоянии: сколько бы кто ни напрягал ума, столько же оно избегает любознательности»<sup>343</sup>. Вообще «Божество, по отношению к его естеству, остается недоступным, недомыслимым, превышающим всякое разумение, получаемое посредством умозаключений»\*\*\*\*.

Основной мотив апофатического богословия, трансцендентность Бога твари и недоступность Его тварному сознанию, в дальнейшем своеобразно вплетается в положительное богословие св. Григория Нисского, в его собственную догматическую систему.

## VI. Areopagitica

Настоящим отцом отрицательного богословия в христианской философии и мистике является таинственный автор (как обычно полагают, начала V века), творения коего предание приписывает Дионисию Ареопагиту<sup>344</sup>, мужу апостольскому, обращенному в христианство ап. Павлом в Афинах. Особенное значение здесь имеет сочинение «О божественных именах», представляющее собой одну из вершин мистической спекуляции. Под непосредственным влиянием Ареопагита находится такой мыслитель, как св. Максим Исповедник (VII в.), написавший и комментарии – Scholia<sup>345</sup> – к его сочинениям. Влияние Ареопагита заметно на И. Ск. Эриугене, на Себ. Франке, Эккегарте и его школе и др.<sup>346</sup> Сочинения Ареопагита написаны с большим подъемом, хотя и не свободны от некоторой риторики. Излюбленным его литературным приемом является гипербола: богословствование всегда определяется как ὑμνεῖν<sup>347</sup>, понятия постоянно комбинируются с υπέρ, d – privativum, αὐτό – (ἢ ὑπερούσιος ὑπάρξις, ἢ ὑπέρθεος θεότης, ἢ ὑπεράγαθος αγαθότης, οἰνατίως αὐτοθεότης<sup>348</sup> и под.). Основная мысль, развиваемая в сочинении «О божественных именах», состоит в абсолютной трансцендентности и непознаваемости для нас Божества. Разум, предоставленный своим силам, может и должен идти лишь апофатическим путем, положительные же определения Божества могут составлять только предмет откровения и содержаться в Слове Божиим, где сообщаются различные имена Божий; анализу значения этих имен и посвящен трактат. Поэтому момент апофатический выражен у Дионисия с непревзойденной силой и сосредото-

<sup>343</sup> Опров. Евн., XII, р. п., VI, 291, 2.

<sup>344</sup> По гипотезе Ш. Нуцубидзе и бельгийского ученого Э. Хонигмана, автором «Ареопагитик» является грузинский мыслитель Петр Ивер. См.: Нуцубидзе Ш. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита // Труды Тбилисского ун-та, 1959. Т. 59. Возражения против этой гипотезы см.: Византийский временник. М.; Л., 1956. Т. 8.

<sup>345</sup> См. в патрологии Миня, серии греческих авторов, т. IV. Подлинные сочинения Дионисия Ареопагита, вместе с парафразами Пахимера, помещены в III томе той же серии.

<sup>346</sup> Св. Дионисий Ареопагит оказывал влияние и на склонное к чрезмерной рационалистической ясности католическое богословие, даже в лице главы его – Фомы Аквинского, об этом можно судить – правда, не по основному строению его богословской системы, Summa theologiae (общедоступное изложение учения Фомы см. у Sertillanges. Saint Thomas I–II. Paris, 1912), но по отдельным его положениям. Приводим для примера: «Нужно пользоваться путем исключения, в особенности при рассмотрении божественной сущности. Ибо божественная сущность своею безмерностью превосходит всякую форму, постигаемую нашим умом; таким образом мы не можем постигнуть ее чрез познание того, что она есть, но имеем о ней лишь некоторое понятие чрез познание того, что она не есть» (Est autem via remotio utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est» (Contra Gentiles, lib. I, cap. XIV). Пит. у Леруа. Догмат и критика, стр.29. «О Боге мы не можем постигнуть то, что Он есть, а лишь то что Он не есть, и как все остальное к Нему относится» (non enim de Deo capere possumus, quid est, sed quid non est et qualiter alia se habeant ad ipsum) (Op. cit., I. 1, с. XXX. Цит. у Леруа, 129. Здесь же см. сопоставление и других мест из Фомы Аквинского и ссылки его на Дионисия).

<sup>347</sup> Прославление (греч.).

<sup>348</sup> Греч, приставки, означающие над-, выше-, сверх-; не-, без-; сам-, само – (сверх-сущностное бытие; сверхбожественная божественность, сверхблагое благо, пламенеющее самообожение).

ченностью. «Вообще не следует ни думать, ни говорить о преестественном и таинственном божестве (της ύπερουσίας και κρύφιας θεότητος) ничего, кроме того, что божественно открыто нам в слове Божиим» (De div. nom., I, 1, Migne, III, col. 583). Божество по благодати открывается человеку в меру способности отдельного духа, но сама «пресущественная беспредельность лежит выше сущности (трансцендентна ей); выше умов превышающее ум единство; недоступно всякому рассуждению единое, превосходящее рассуждение; неизреченное для всякого слова благо превышает слова; единство, единящее всякое единство, и пресущественная сущность, и ум, недоступный уму, и слово неизрекаемое, бессловность, безразумность и безымянность, не соответствующая ничему из сущего; виновное в бытии всего, само не будучи сущим, как трансцендентное всякой сущности» (ib.). Для выражения своих мыслей о божественном мы пользуемся символами (συμβόλοις) и аналогиями (αναλόγως). «Единое, непознаваемое, пресущественное (ύπερούσιον), самоблагодот-нре (αὐτοτάγαθον), именуемое тройственным единством, единоебожественное (όμόθεον) и единоеблагое (όμοαγαθόν) невозможно ни высказать словом, ни понять умом, и приближение к познанию должно совершаться путем абстрагирования<sup>349</sup> от всего сущего (δια της πάντων όντων αφαιρέσεως). Идя этим путем, мы неизбежно приходим к апофатическому определению, что на языке сущего Божество есть «подлинное ничто»<sup>350</sup>, αὐτὸ δε οὐδέν (и именно οὐδέν, а не μηδέν), как изъятое из всего сущего (ως πάντων ύπερουσίως έξηρημένων), ибо оно выше всякого качества, движения, жизни, воображения, представления, имени, слов, разума, размышления, сущности, состояния, положения, единения, границы, безграничности и всего существующего» (ib.)<sup>351</sup>. Дионисий с логической последовательностью констатирует проистекающую отсюда антиномию религиозного сознания. «Богословы славят (ύμνοῦσι) Божество как безымянное (οίνώνυμον) и все-имянное» (εκ παντός ονόματος) (de d. n. 1. 6, col. 596)». «Как мы можем познавать Бога не мыслимого, не воспринимаемого чувствами и вообще не составляющего чего-либо из сущего? Мы познаем Бога, восходя от установленного им порядка мироздания, представляющего образы и подобия божественных первообразов, восходя к тому, что находится выше (έπέκεινα) всего путем отвлечения от всего (αφαιρέσει) и возвышения над всем (υπεροχή). Потому Бог познается во всем и помимо всего; и в ведении познается Бог, и в неведении, и Ему присущи и мышление, и разум, и знание, и осязание, и ощущение, и представление, и фантазия, и имя, и все прочее, а вместе Он не мыслится, не высказывается, не именуется, и не есть что-либо из сущего, и не познается в чем-либо сущем; и во всем есть все, и в ничем ничто (εν οὐδενί οὐδέν), и во всем познается всеми, и ни в чем никем» (εξ οὐδενός οὐδενί) (de d. n., VII, 3, с. 872). «Он есть не то, но не есть и то, не есть в одном месте, но не есть и где-либо в другом. Но Он есть все, будучи виновником всего... и выше всего, как пресущественно превосходящий (ύπερουσίως ύπερων) все. Потому все о нем одновре-

<sup>349</sup> Св. Максим Исповедник следующим образом комментирует понятие ύπερουσιότης (S. Maximi scholia in lib., de div. nom., см. Migne partologiae curs. compl. ser. graeca, т. IV, col. 186–188): «Если οἰσία происходит от слова εἶναι, а εἶναι предполагает некоторое выведение, то οἰσία не может быть в настоящем смысле приложимо к Богу. Ибо Бог превышает (ύπερκεῖται) всякую сущность, сам не будучи чем-либо из сущего, но превышает сущего, и из Него же все сущее; ибо только для всех скрытое божество одного Бога есть изначальная божественная (θεαρχική) сила, которая управляет и т. наз. богами, и ангелами, и святыми людьми, а также она творит (δημιουργός) тех, кто чрез сопричастность становится богами, действительно, сама происходя из себя самой и беспричинно будучи божеством» (εξ εαυτής και άναίτιως αὐτοθεοτης οδσα).

<sup>350</sup> Св. Максим комментирует понятие αὐτὸ το οὐδέν: «Что Бог есть ничто (οὐδέν), надо понимать в том смысле, что Он ничто (μηδέν) из существующего, ибо выше всего виновник всего, почему богословы говорят, что Бог везде и нигде. Хотя Он нигде, но все чрез Него, а в Нем, как не существующем, ничто (ως μη όντι μηδέν) из всего, и напротив, все в Нем, как везде сущем; с другой стороны, чрез Него все, потому что Он сам нигде и наполняет все как всюду сущий» (S. Maximi Scholia in 1. de d. n., col. 204–205).

<sup>351</sup> Св. Максим комментирует эту мысль так: «Он сам есть виновник и ничто (μηδέν), ибо все, как следствие, вытекает из Него, согласно причинам как бытия, так и небытия; ведь само ничто есть лишение (στέρησις), ибо оно имеет бытие чрез то, что оно есть ничто из существующего; а не сущий (μη όν) существует чрез бытие и сверхбытие (ύπερεῖναι), будучи всем, как Творец, и ничто, как превышающий все (ύπερβεβηκός), а еще более будучи трансцендентным и сверхбытийным» (ύπεραναβεβηκός και ύπερουσίως όν) (S. Maximi Scholia in. 1, de d. n., col. 260–261).

менно и высказывается (κατηγορεῖται), и Он есть ничто (οὐδέν) из всего...» (De d. п., V, 8, с. 824).

Познание Божества для человека, так же как и для чинов ангельских и для всякой твари, возможно лишь путем снисхождения Божества и ответного восхождения твари, только через сопричастие (ταῖς μετοχαῖς μύνον), «само же Оно, насколько Оно есть в себе, по своему собственному началу и свойству выше ума, сущности и знания» (de d. п., II, 4, с. 641). Хотя св. Троица «сама находится во всем, но не все в ней (καὶ γὰρ αὐτὴ μὲν ἀλασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτὴ πάρεστι)» (de d. п., III, 2, с. 680). «Когда мы ее призываем священной молитвою и нескверным умом, готовым к единению с божеством, тогда и мы в ней присутствуем, ибо она не находится в пространстве, чтобы быть вдали от чего-либо или переходить от одного к другому» (ib.). Дионисий говорит о любовном или эротическом влечении к Богу и красоте (сознательно отождествляя ἀγάπη и ἔρως): «божественный эрос блага, благой, существует через благо. Сам эрос сущего, благодворящий, прегосподствует в благе преизбыточно» (de d. п., IV, 7, с. 704). «Божественная любовь выражается в экстазе, любящие не принадлежат самим себе, но любимым» («Ἐστὶ δὲ καὶ ἐκστατικός ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἔών τοὺς εἶναι ἐαυτῶν ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων») (de d. п., IV, 13, с. 712). На крыльях эроса, в порыве экстаза совершается богопричастие и богопознание, – удивительно смелая мысль у авторитетного церковного писателя. – Такова основа эротической гносеологии у Дионисия.

В положительном богословии, именно при анализе значения и смысла имен Божиих, Дионисий неизменно указывает на трансцендентную, превышающую всякую сущность, природу Божества; поскольку она раскрывается в данном имени Божиим, οἰ – privativum здесь уступает место υπέρ, метод отрицания методу трансцендирования и гиперболирования (per emendationem). Так, основное определение Божества как блага сопровождается следующим разъяснением: «будучи только в себе, оно не имеет сущности и далеко превосходит сущность, будучи неживым, превосходит жизнь, и будучи неразумным, превосходит мудрость» (καὶ ἐν αὐτῷ μόνῃ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολή· καὶ τὸ ἀζῶν ὑπερέλουσα ζωὴ καὶ τὸ ἀνοῦν ὑπερέχουσα σοφία) (de d. п., IV, 3, с. 647). Равным образом и как красота, Божество «в качестве все-красоты есть и сверхкрасота» (ὡς πάγκαλον ἀμὰ καὶ ὑπερκαλόν) (IV, 7, с. 701). «Бог имеет в преизбытке пребывание и сверхбытие, превосходя всякое бытие» (καὶ γὰρ τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι παν) (de d. п., V, 5, col. 820), из «αὐτοῦτεραγαθότης»<sup>352</sup> изливается все бытие как таковое (V, 6).

Последние главы «Мистического Богословия» (другого трактата Дионисия) дают как бы сводку отрицательного богословия. «Итак, мы говорим, что причина всего, будучи выше всего, не является лишенной ни сущности (ἀνούσιος), ни жизни, ни слова, ни разума»... С другой стороны, «она не имеет ни тела, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; она не имеет места, не видится, не доступна чувственному восприятию; не чувствуется и не ощутима, не имеет нестройности и смятения вследствие материальных влечений, не немощна вследствие чувственных порывов, не нуждается в свете, не знает перемен, разрушения, разделения, лишения, растяжения, ничего другого из области чувственных вещей.

Рассуждая же в восходящем направлении (ἀνιόντες), скажем, что она не есть душа, или ум, не имеет ни фантазии, ни представления, ни слова, ни разума; не высказывается и не мыслится; не есть число, или строй, или величина, или малость, или равенство, или неравенство, или сходство, или несходство; она не стоит и не движется, не покоится и не имеет силы, не есть сила или свет; не живет и не есть жизнь; не сущность, не вечность и не время; не может быть доступна мышлению; не ведение, не истина; не царство и не мудрость; не единое, не единство (ἐνότης), не божество, не благодать, не дух, как мы понимаем;

<sup>352</sup> Препоблагословенного (греч.)

не отцовство, не сыновство, вообще ничто из ведомого нам или другим сущего, не есть что-либо из не сущего или сущего, и сущее не знает ее как такового (*οὐδέ τα ὄντα γινώσκει αὐτόν ἢ αὐθὴ ἐστίν*), и она не знает сущего как такового; и она не имеет слова (*οὐδέ λόγος αὐτῆς ἐστίν*), ни имени, ни знания; ни тьма, ни свет; ни заблуждение, ни истина; вообще не есть ни утверждение (*θέσις*), ни отрицание (*αφαίρεσις*); делая относительно нее положительные и отрицательные высказывания (*τῶν μετ' αὐτῆν θέσεις καὶ οἴραρε'σεις ποιοῦντες*), мы не полагаем и не отрицаем ее самой; ибо совершенная единая причина выше всякого положения, и начало, превосходящее совершенно отрешенное от всего (абсолютное) и для всего недоступное, остается превыше всякого отрицания» (*καὶ ὑπὲρ πασαν αφαίρεσιν ἢ ὑπεροχὴ τῶν πάντων ἀπλῶς οἰπολελυμένου καὶ ἐίε' κείνα τῶν ὄλων*) (*de mystica theologia*, cap. IV, V, Migne, ser. gr. III, col. 1045–1048)».

Единое, вселикое, безусловное НЕ, – абсолютное НЕ, – таково содержание отрицательного (апофатического) богословия Дионисия Ареопагита. И несмотря на явную близость с неоплатонизмом, он идет дальше и судит радикальней Плотина. Ибо, как мы уже знаем, Плотин, идя апофатическим путем, все еще оставляет понятие единого как определение абсолютного, между тем у Дионисия, в апофатическом аспекте, оно не есть ни единое, ни единство, но есть полное и окончательное НЕ-кто и НЕ-что.

## VII. Св. Максим Исповедник (VII век)

В воззрениях этого глубокого богослова восточной церкви, который все еще ждет оценки и изучения<sup>353</sup>, момент апофатический играет первостепенную роль, отрицательное богословие образует подоснову положительного. Мы познаем Бога, лишь поскольку Он открывается нам, но само существо Божие остается за пределами человеческого постижения. Этот мотив повторяется в разных произведениях св. Максима, и исчерпывающий перечень подобных мест мог бы составить задачу лишь специального исследования об учении св. Максима. Не ставя пред собой этой задачи, мы приведем его отдельные суждения<sup>354</sup>.

«Бог есть все, и ничто, и превыше всего: *ο μηδέν ὦν τῶν ὄντων ἀληθῶς, καὶ πάντα κυρίως ὦν καὶ Ὁπὲρ πάντα ὁ θεός*»<sup>355</sup>. «Единый, безначальный, непостижимый, вполне имеющий всю мощь бытия, исключает всякую мысль о времени и образе, как недоступный ни для кого и непознаваемый ничем из сущего в природных представлениях. Нам невозможно познать бытие Бога в себе: Он не есть ни начало, ни середина, ни конец, и ничто другое из того, что познается естественно как следующее из Него. Ибо Он неограничен, и недвижим, и беспределен, будучи безмерно выше (= абсолютно трансцендентен для) всякой сущности, мощи (потенции) и действительности (энергии)... Бог не есть сущность (субстанция – *οὐσία*), как разумеется она просто или в том смысле, что она есть и начало; и не есть потенция, как разумеется потенция просто или в том смысле, чтобы быть посредствующей (срединной, *μεσάτης*); и не есть энергия, как разумеется она просто или в том смысле, что она есть цель преднамечаемого сообразно потенции и вытекающего из сущности движения. Он есть бытие, имеющее сущность и остающееся превыше сущности (*οὐσιολοίος καὶ ὑπεροῦσιος ὄντότης*), имеющее мощь и остающееся превыше мощи, преисполнен всякой действительности и неисчерпаемости, словом, есть действительный источник всякой сущности, мощи, действительности, начала, середины и конца. Все существующее называется мыслимым (*νοούμενα*),

<sup>353</sup> Краткий очерк учения св. Максима Исповедника см. в ценном исследовании Александра Бриллиантова. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. Спб., 1898, стр.191–219. С. Е. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.

<sup>354</sup> Все цитаты из творений св. Максима Исповедника делаются по изданию Migne, томы 90 и 91: S. P. N. Maximi Confessoris opera omnia (по изданию Комбефиса).

<sup>355</sup> Migne, 91, col. 1257 (*Ambiguorum liber*).

ибо имеет принципы для своего объяснения, Бог же зовется не мыслимым (ου νοούμενος), но лишь веруют в него на основании (εκ) мыслимого; поэтому ничто из того, что мыслится, не может ни в каком отношении идти в Сравнение с Ним»<sup>356</sup>.

Всякое мышление, рассуждает св. Максим, предполагает множественность (πλήθος) или, точнее, двойственность (δυάς): мыслящее, которому соответствует известная энергия мысли и сущность (ουσία), и предмет мысли (ύποκειμένον). В Боге же не может быть места этому раздвоению, Он есть «μονάς», абсолютная единица, в Нем субъект и объект мышления совпадают. «Бог по сущности своей (και ούσίαν) есть мышление (νόησις), притом целостное (δλος) мышление, и только оно (μόνον); и сам Он сущность, соответствующая этому мышлению (κατά την νόησιν ουσία), и целостная сущность, и только она; и весь Он выше сущности, и весь Он выше мышления, ибо есть и монада неделимая, неразложимая и простая»<sup>357</sup>.

«То, что подлинно есть благо по сущности своей, не есть ни начало, ни цель, ни причина бытия, и не имеет отношения к тому, что является источником движения к причине бытия»<sup>358</sup>. Бог является вполне трансцендентным миру, – ύπερούσιος, по часто повторяющемуся определению св. Максима. «Ο δε θεός απλώς και αορίστως υπέρ πάντα τα όντα εστί- Бог просто и беспредельно выше всего сущего». Только вера и любовь открывают сердце воздействию благодати, приобщающей человека к жизни божественной. «Тот, кто мудро познал, как надо любить (έ ρην) Бога, который превыше слова и знания и всяческого отношения в каком бы то ни было смысле и свободен от природы (έξηρμένον και φύσεως), кто оставит все чувственное и мыслимое, всякое время и вечность (αιώννα) и место, и вполне освободится наконец от всякой действительности (ενεργείας), возбуждаемой чувствами, или словом, или умом, тот достигнет несказанным и непостижимым образом божественной сладости, превосходящей слово и ум; этот путь и слово ведомы только подающему таковую благодать Богу и удостоившимся ее получить от Бога, здесь не привносится ничего природного или книжного, раз уже все, что может быть сказано или познано, совершенно преодолено и покрыто молчанием»<sup>359</sup>.

Недомыслимость к неизреченность содержания религиозно-мистического опыта – таков положительный итог отрицательного богословия и у св. Максима Исповедника. Конечно, он напоминает и Плотина, и других христианских и нехристианских мистиков. Погружение в трансцендентное дает алогическую мистику, и это даже у столь сильного догматиста, столь яркого представителя именно положительного, катафатического, догматиче-

<sup>356</sup> Migne, 90, col. 1084 ά, β, δ, ή (Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia). ά. Είς θεός, άναρχος, ακατάληπτος, δλην έχων του είναι την δύναμιν διόλου· την, πότε και πώς είναι παντάπασιν οίωθούμενος έ'ννοιαν, ως πασιν άβατος, και μηδενί των όντων εκ φυσικής έμφάσεως διεγνωσμένος. β. Ο θεός, ουκ εστί δι έαυτον, ως ημάς ειδέναι δυνατόν ούτε οίρηή, ούτε μεσότης, ούτε τέλος, ούτε τι σύνολον, ύπερο ν των τοις μετ αυτόν φυσικός ενδεωρουμένων αορίστος γαρ έ\*στι και ακίνητος, και άπειρος, ως πάσης ουσίας και δύναμεως και ενεργείας ύπερέκεινα απείρως ων.δ. Ουκ εστί 6 θεός ουσία, κατά την απλώς ή πώς λεγομένην ουσίαν, ίνα και αρχή ούτε δύναμις κατά την απλώς ή πώς λεγομένην δύναμιν, ίνα και μεσότης· ούτε ενεργεια, κατά την απλώς ή πώς λεγομένην ενεργειαν, ίνα και τέλος εστί της κατά δύναμιν π ροεπι νοούμενης ουσιώδους κινήσεως· αλλ ουσιοποιός και ύπερούσιος όντότης και δυναμοποιός και ύπερδύναμος ίδρυσις· και πάσης ενεργείας δραστηκή και ατελεύτητος έξις· και συντόμως είπειν πάσης ουσίας και δύναμεως και ενεργείας, αρχής τε και μεσότητος και τέλους ποιητική.ή. Πάντα τα οντά, νοούμενα λέγεται· των έπ αυτά γνώσεων ζίναποδείκτους έχοντα τάς αρχάς-ό δε θεός, ου νοούμενος d νομάζεται αν εκ των νοουμένων μόνον είναι πιστεύεται· διόπερ ουδέν των νοουμένων αυτω καθ ότιούν παραβάλλεται.

<sup>357</sup> Migne, 90 col. 1167-17, πβ. αυτός και ουσίαν νόησις εστί 6 θεός και δλος νόησις, και μόνον και αυτός κατά την νόησιν ουσία, και όλος ουσία και μόνον και Οπερ ουσίαν όλος, και υπέρ νόησιν δλος, διότι και μονάς αδιαίρετος και άμερης και απλή.

<sup>358</sup> Migne, 90, col. 1177 (Diversa capita ad theologian! et oconomiam spectantia deque virtute ac vitio, β). Το και ουσίαν κυρίως δν αγαθόν, εστί το μητε αρχήν, μητε τέλος, μητε αίτιαν του είναι, μητε την ριανούν κατά το είναι προς αίτιαν τινά κίνησιν Εχον.

<sup>359</sup> Migne, 91. col. 1153 (Ambiguum liber), ό δε θεός απλώς και αορίστως υπέρ πάντα τα οντά εστί, τα περιέχοντα τε και περιεχόμενα... αρά σαφρόνως ό διαγνούς πώς έρ^ν του θεού δει, του υπέρ λόγον και γνώσιν και πάσης απλώς της οιασδήποτε παντάπασι σχέσεως, έξηρημένου και φύσεως, πάντα τα αίσθητά και νοητά και πάντα χρόνον και αιώννα και τόπον ασχέτως παρελεύσεται και πάσης τελευταίον όλης της Και αίσθησιν και λόγον και νουν ενεργείας εαυτόν ύπερφυώς απογυμνάσας ά'ρρήτως τε και αγνώστως της υπέρ λόγον και νουν θείας τερπνότητος έπιτεύξεται, καθ' δν οϊδε τρόπον τε και λόγον ό την τοιαύτην δωρούμενος χάριν θεός και οίταύτην παρά θεού λαβείν αξιωθέντες, ουκετ ουδέν φυσικόν ή γραπτόν έαυτφ συνεπικομιζόμενος, πάντων αυτφ των λεχθήναι ή γνωσθήναι δυναμένων παντελώς ύπερβαθέντων και κατασιγασθέντων.

ского богословия, каким был св. Максим. А догматическая мистика, по учению св. Максима, однако, никоим образом не исчерпывает религиозного опыта. Тому НЕ, к которому ведет его отрицательное богословие и мистика, сопутствует ДА религии, Слово, изрекаемое Богом и громом своим исполняющее вселенную.

## **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.