



Евангелист Марк

Миниатюра Евангелия XII в. из монастыря св. Пантелеймона. Афон

Наши экуменические усилия должны представлять собой улицу с двухсторонним движением, на которой каждая из сторон диалога имеет право подходить к другой культуре с такими же критериями и стандартами, что и к себе. Отказавшись от поиска козлов отпущения и двойных стандартов, экуменическая научная школа ищет пути описания верований, традиций и других свойств исповедания, увиденных глазами его собственных представителей... Такой метод позволяет избежать карикатурного отображения или «предвзятой критичности», при которых не всегда осуществленный идеал родной церкви сравнивается с не всегда славным настоящим церкви чужой.

Роберт Фрэнсис Тафт

ГОСЛОВИВ

КУЛЬТЕ

ВМт*^Е
ОБР*³⁰¹

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
А. Э. Бодров (гл. ред.),
священник Михаил Евдокимов,
архимандрит Августин
(Никитин),
[Н. Л. Трауберг],
И. К. Языкова (зам. гл. ред.)

ВЫПУСКАЮЩИЙ РЕДАКТОР:
А. Г. Калмыкова
МАКЕТ: А. Ю. Бизяев
ВЕРСТКА: Т. А. Крылова

Подписаться на журнал
и заказать предыдущие выпуски
(за 1996-2007 гг.) можно
в редакции.

Журнал зарегистрирован
в Комитете РФ
по печати под № 015232

*Мнения авторов могут
не совпадать с точкой зрения
редакционной коллегии.*

*Рукописи не рецензируются
и не возвращаются.
Для перепечатки необходимо
письменное разрешение издателя.*

ISSN 1562-1421

© Библейско-богословский
институт
св. апостола Андрея, 2009

www.standrews.ru

БИБЛЕИСТИКА

323 *Ольга Запрометова*
Тора Моисея: от заповедей
к законодательству. Пример еврейской
экзегезы периода второго храма

ФИЛОСОФИЯ

343 *Владимир Порус*
Субъект и культура. Западноевропейская
философия субъекта и русская
религиозная философия «всеединства»
Часть 2

**ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ
ЦЕРКВИ**

374 *Пантелис Калайцидис*
Искушение Иуды: церковь и
национальная идентичность

ДИАЛОГ

392 *Каллист Уэр*
Первенство власти или первенство
чести?

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

397 *Эрве Легран*
Экклезиология единства в ходе
Второго Ватиканского собора и после него
414 *Михаил Шкаровский*
Апостол Андрей в исторической
и церковной традиции
на северо-западе России

СЛОВО И ОБРАЗ

437 *Ольга Смолицкая*
Христианин и язычник в творчестве
Проспера Мериме

ПЕРСОНАЛИИ

447 *Роберт Ф. Тафт*
Экуменизм — новый образ бытия
церкви

БИБЛИОГРАФИЯ

470 ХРОНИКА

472 SUMMARIES

474 ОБ АВТОРАХ

существовании, хотя речь не идет еще, как в последующей раввинистической литературе, о мире грядущем.

Перед нами пример того, как основополагающий символ еврейской культуры, определяющий ее партикуляризм и вызывающий столько неприятия со стороны окружающих народов, - Тора выступает как посланец других культурных эпох (время патриархов, синайское откровение, возвращение из вавилонского плена), как напоминание о древних («вечных») основах культуры. С другой стороны, Тора активно коррелирует с культурным контекстом, получает другое прочтение под его влиянием и сама становится культуuroобразующим фактором.

В дальнейшем понятие *Закон* окажется в центре дискуссий внутри иудаизма и внутри христианства, играя роль, по выражению Лотмана, «семиотического конденсатора», выступая посредником между синхронией текста и памятью культуры⁶¹. Текст Мишны с ее галахическими постановлениями появится в конце II века н. э., первым из корпуса Устной Торы, и ознаменует собой начало новой эпохи - раввинистического иудаизма, придя на смену эпохе второго храма.

Ю.М. Лотман, «Символ в системе культуры», *Статьи по семиотике культуры и искусства* (СПб: Гуманитарное агентство «Академический проект» 2002) 211-225.

Владимир Порус Субъект и культура

Западноевропейская философия субъекта и
русская религиозная философия «всеединства»*

Часть 2

В. С. СОЛОВЬЕВ: НА ПУТИ К ВЕРУЮЩЕМУ РАЗУМУ

Прежде и важнее всего, что русские религиозные философы конца XIX - первой половины XX столетий не рассматривали кризис культуры как проходящую случайность. Они видели в нем предвестие *всемирно-исторической катастрофы*. Второе — русские мыслители усмотрели главную причину кризиса в отсечении от культуры ее религиозных корней: они не сомневались в том, что культурный кризис есть в первую очередь кризис веры. Философия культуры стала для них *философией верующего разума*, приходящего на помощь вере в тот момент, когда она утрачивает свою культуросозидающую силу. Здесь — отличие этой философии, которая выглядит на фоне почти тотальной «секуляризации» европейской мысли неким оксюмороном¹. Подчеркну: смысл этого отличия может быть вполне понят только с учетом экстраординарности исторической эпохи в целом и специфики российского социокультурного контекста.

Фундамент «философии всеединства» В. С. Соловьева — *выведение человеческой сущности из Абсолюта*. Конфликт сущности человека с его же существованием — следствие распада всеединства из-за тео-космического катаклизма: падения мировой души (ее отпадения от Бога). Распад есть временное и болезненное состояние мира. Не подлинное бытие, а его

Известный афоризм Гегеля «Философия должна прекращаться там, где начинается религия» (см.: К. Фишер *Гегель, его жизнь, сочинения и учение*, Первый полутом (М.-Л., 1933), 39) мог бы быть сочувственно повторен большинством европейских философов XIX—XX веков, как бы сильно ни различались их мировоззренческие позиции.

* Статья написана при поддержке Научного фонда Государственного университета Высшая школа экономики

иллюзия. Преодолеть распад в человеке — восстановить единство индивидуального существования и всеобщей сущности — значит признать индивидуальное неподлинным. Различение *подлинного* и *неподлинного* в человеческом бытии — важнейший момент философии Соловьева: «бытие *этого* лица в трансцендентной сфере не есть индивидуальное в смысле здешнего реального бытия. Хам, т. е. в истине, индивидуальное лицо есть только луч живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила — всеединой сущности. Отдельное лицо есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из своих индивидуализации»².

Итак, философия всеединства объявляет «неподлинным» личностное, жизненное, неповторимое в человеке. «Зло, т. е. "грех индивидуации", как раз и порождает, по Соловьеву, внешнее, вещественное бытие, где все существует в разрозненности и вражде. Зло и страдание суть состояния индивидуального существа. Но если индивидуальность — это источник зла и страдания, то о каком индивидуальном бессмертии может идти речь? Спасение можно найти только в освобождении от индивидуального существования, а не в вечном его продолжении»³.

Но что значит: освободиться от «индивидуации»? Ведь безусловно подчинить *чью-то* жизнь ее *трансцендентному* смыслу — это и означает лишить ее смысла посястороннего, *выдернуть* стержень из человеческого бытия, сделать его не-свободным. Но свобода есть условие *человеческой* жизни.

Парадокс свободы пронизывает философию всеединства. Свобода так же разорвана, как мир после падения мировой души. Разорванная свобода разрушает и основания человеческого бытия.

Для Соловьева проблема свободы связана с метафизикой добра и зла. Он пытался решить ее, полагая свободу *разумной*: «Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор»⁴. Разумная свобода — синоним нравственной необходимости. Разум и нравственность едины и не могут быть отделены друг от друга. Следовательно, разум подлежит нравственной оценке и критике. Приняв в себя нравственное начало, рациональность несет и нравственную ответственность. Но сильна ли разуму нравственная ноша?

² В.С. Соловьев, «Смысл любви», *Соч. в двух томах*, т. 2 (М, 1988), 533.

³ П.П. Гайдено, *Владимир Соловьев и философия Серебряного века* (М, 2001), 54-55

⁴ В.С. Соловьев, «Оправдание добра. Нравственная философия», *Соч. в двух томах*, т. 1 (М, 1988), 117.

Иван Караматов не смеет сомневаться в божественном разуме. Но его нравственное чувство бунтует: никакими ссылками на рациональность мироустройства нельзя оправдать страдания безвинных. И апофатические аргументы, сводящиеся к тому, что бесконечный божественный замысел несоизмерим с человеческими возможностями его постижения, этот бунт погасить не могут. Бунтует человеческое достоинство⁵. Если справедливость и достоинство вступают в противоречие с разумом, это говорит о том, что свобода есть трагическое столкновение рационального и иррационального.

Человек двойствен. С одной стороны, это «индивидуализация всеединства» и носитель светлого, разумного и нравственного начала. С другой стороны, это индивидуализация «испорченной природы», несущая на себе бремя греха, заблуждения и зла. Поэтому «эмпирический человек» может быть одновременно и рациональным, и безнравственным. «Испорченный, злой разум», отъединенный от нравственности, оторван и от Абсолюта. Его формула — «Если Бога нет, все позволено!»

Что могло бы устранить эту двойственность? Как соединить эмпирического и всеобщего человека? Иначе, каковы условия всеединства в посястороннем бытии человечества?

Эти условия должны быть созданы культурой. Но не той культурой, которая своим развитием подошла к кризису. Речь об идеальной культуре, о *культурной утопии*. В ее основе — идея гармонического единства человечества. «Человек или человечество есть существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, т. е. всеединство, и осуществляющее эту идею (в естественном порядке) посредством разумной свободы в материальной природе»⁶. Что значит «всеединство, осуществленное посредством разумной свободы»? Это означает, во-первых, что всякая индивидуальность, будь то «эмпирический человек» или отдельное сообщество людей, свободно и разумно подчинена всеобщему («вселенская солидарность»), а во-вторых, что всеобщее не подавляет индивидуальное, но органически включает его в себя. «Вселенская солидарность покоится на предположении, что каждая составная часть великого целого — каждая нация, каждое общество и каждый индивид — не только имеет право на существование, но об-

«Здесь восстает на Бога божеское же в человеке: именно чувство в нем справедливости и сознание им своего достоинства» (В.В. Розанов, «О легенде "Великий Инквизитор"», *Собр. соч. под общей ред. А. Н. Николокина. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского* (М, 1996), 62.
В.С. Соловьев, «История и будущее теократии. Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни», *Собр. соч. в 8 томах*, т. IV (СПб, б.г.), 211.

ладает и присущей ей, как таковой, внутренней ценностью, не позволяющей обращать ее в простое средство к достижению всеобщего благосостояния. Положительная и истинная идея справедливости может быть выражена в следующей формуле: всякое отдельное существо (как коллективное, так и индивидуальное) имеет свое особое, ему присущее место во вселенском организме человечества»⁷.

Но идеал земного всеединства неосуществим. Два процесса разрушают «вселенский организм человечества». Первый — разрушительные импульсы, исходящие от своеволия (свободы, сочетаемой со *злым разумом*). Свобода индивидуальности имеет положительный смысл только в том случае, если она не приводит к «дроблению» всеединства. Свобода как условие противоречия целому есть источник распада. *Индивидуализм* — принцип, последовательное проведение которого ведет не только к разрыву человечества на множество осколков, мятущихся в хаотическом противостоянии, но в конечном счете — к обезличиванию человека, уравниванию всех в бездушном эгоизме.

Второй — «подделка» всеединства в *насильственном* объединении человечества, которое, если его обманом, соблазном или силой вынуждают отказаться от свободы, становится стадом. Оба процесса — следствия друг друга.

Можно ли их остановить? Утопия Соловьева основывается на двух принципах. Во-первых, это принцип реализации нравственных (шире — духовных) потенций человека. «Испорченная природа» может и должна «исправляться», вбирать в себя исцеляющие воздействия разума. Поэтому распространение истин разума (через образование, воспитание, проповедь), надеялся философ, способно привести к духовным и нравственным переворотам, освобождающим человека из-под власти зла. Во-вторых, это принцип опоры на «иной порядок бытия»: действие служащих добру и разуму сил, объединяющих людей в человечество. Отсюда политические и теократические идеи Соловьева, составившие наиболее утопическую часть его учения.

Соловьев, как известно, в конце жизни разочаровался в этих идеях. По замечанию В. Ф. Эрн, он «ощутил дурную *схематичность* прежних своих философем. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема внешнего соединения церквей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал *трагизм* и *катастрофичность* истории»⁸.

В.С. Соловьев, «Россия и вселенская церковь» в В.С. Соловьев, *О христианском единстве* (М, 1994), 187.

В. Ф. Эрн, «Гносеология Соловьева» в *О Владимире Соловьёве* (М, 1911), 201.

Вообще говоря, утопическое мышление характеризуется неприятием действительности, ее заниженной оценкой в сравнении с идеалом. Можно сказать, что в утопическом сознании безграничный оптимизм по отношению к будущему тесно связан с крайним пессимизмом и негативизмом по отношению к настоящему. Тяжелейшее испытание выпадает утописту, если он утрачивает веру в осуществимость утопии. Одни еще яростней обрушиваются на действительность, обвиняя ее в том, что она «недостойна» идеала, а потому заслуживает только презрения и даже гибели. Другие же разочаровываются в идеале, становятся его «разоблачителями», «ниспровергателями»; но вместе с идеалом они ниспровергают и самих себя, их сознание разорвано, мучительное чувство вины подчиняет себе все душевные движения.

Соловьев, по-видимому, принадлежал и к тем, и к другим. И у него «слишком большой оптимизм», заметил Бердяев, «сменяется слишком большим пессимизмом»⁹. Для осуществления полагаемой цели мировой истории нет подходящего человеческого материала. Да, человек несет в себе божественную идею, но эта ноша для него непосильна, и для осуществления ее в «материальной природе» человеку недостает именно разумной свободы. Да, человеческая личность обладает высшей ценностью, но эта ценность осмысленна только во всеедином человечестве. А реальное человечество раздроблено, и не видно силы, которая могла бы преодолеть эту разъединенность людей (христианская церковь, раздираемая противоречиями, также не является такой силой). Нельзя склеить «всеединство» из разрозненных осколков. Для этого, возможно, понадобилась бы иная религиозная основа культуры (Соловьев размышлял о ней, называя ее «религией св. Духа»¹⁰), но и она не гарантирует успеха; остается уповать на божественное вмешательство в ход истории, но это означало бы конец последней.

Утопия Соловьева — в жестком противоречии с действительностью. В этом — личная трагедия мыслителя. Но в ней выразилась трагедия культуры. Ее суть — в нарастании конфликта между культурой и субъектом, в чье мироощущение входит жесточайшая обида на культуру, для которой он, индивид, — только материал, из какого выстроено ее здание.

Конфликт этот воспринимался и продолжает восприниматься многими как «конец» и «смерть» культуры, с одной

Н.А. Бердяев, «Основная идея Вл. Соловьева» в *Н. А. Бердяев о русской философии*, ч. 2 (Свердловск, 1991), 48.

См. его письмо В. В. Розанову от 28.10.1892 (В.С. Соловьев, «О христианском единстве», *цит. соч.*, 325).

стороны, и гибель «субъекта культуры», с другой. Соловьев видел признаки этого Процесса и пытался преградить ему путь своей утопией¹¹. Попытка оказалась безуспешной и, осознавая это, Соловьев разочаровался не только в утопии, но и в самой реальности. Отсюда мрачная эсхатология его последних работ, в которых описание апокалипсиса по своей убедительности несравненно превосходит бледные хилиастические надежды-догадки о наступлении Царства Христова на земле.

Философ ушел из жизни на символическом рубеже: начинался XX век, и смутные предчувствия кризиса культуры быстро переоформлялись в исторически подтверждаемые констатации. В этих условиях философия не могла довольствоваться ламентациями из-за неустранимости мирового зла и необратимых разрушений культуры и субъекта. Дилемма: либо социокультурные утопии, либо безнадежность — дискредитировала того, кто согласился бы с ней. Поскольку она выросла из оснований философии всеединства, судьба последней была поставлена в зависимость от выбора пути: отбросить эти основания (связав их провал с тщетностью перенесения на российскую почву идей, заимствованных у западной философии, например, пантеизма) либо переосмыслить их в ответ на вызовы времени.

С. Н. БУЛГАКОВ: ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФИИ

Отвлеченность философских рассуждений о трагедии бытия делает подозрительным само философствование. Завет Спинозы «не плакать, не смеяться, не отворачиваться, но понимать» прокинут верой в силу разума. Но когда эта сила истощена и устои культуры рушатся, философ не может отсидеться в рационалистическом убежище. Трагедия — не предмет философии, а сама ее жизнь. Философия — *трагедия разума*, а не рациональная *рефлексия трагедии*. С этой позиции противоречия между культурой и субъектом предстают не как «игра в парадоксию» (в этом С. Н. Булгаков упрекал Л. И. Шестова¹²), а как внутренне присущий им антиномизм. Антиномичность субъекта — *форма его единства*. Антиномичность культуры — *форма ее развития*.

Антиномизм — выход из тупиков, в которые приводит философия всеединства, если видеть в ней только неосуществимую культурную утопию. Прежде всего это относится к пониманию рациональности. Разум не древний Логос, наполняющий собой

В.С. Соловьев, «Философские начала цельного знания», *Соч. в двух томах*, т. 2 (М, 1988), 171-173.

С.Н. Булгаков, «Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова», *Соч. в 2-х томах*, т. 1 (М, 1993), 525.

универсум, не отступающий при встрече с Богом, а напротив, пытающийся навязать Ему свои законы и установления; *это свободная и нравственная связь человека с Богом*. Разум не наблюдает трагедию мира, а вбирает ее в себя, пытаясь разрешить ее в себе. Это не холодная и равнодушная сила отстраненного понимания, а *живое страдание духа*. Сказать сильнее: дух жив, покуда ему доступно это страдание. Европейская философия, пытаясь оградить дух от этого страдания, выродилась в отвлеченное умствование, что и стало одной из причин крушения европейской культуры. В этом ее трагедия: она вынуждена признать неразрешимость своей задачи — выяснения причин мирового зла, возможности свободы, смысла истории, единства всего сущего в великом Целом. Но перед нею не закрыт путь к катарсису. Чтобы стать на него, философия должна осознать, что ее антиномии иного рода, нежели те, о которых поведал Кант¹³: они не порождаются разумом, а пронизывают бытие, *включающее разум*, отпавший от своего абсолютного начала и греховно возомнивший о своей суверенности и автономности.

Такое понимание трагедии духа, считает Булгаков, характерно для христианства¹⁴. Трагедия — *это само бытие, взятое в его неизбывной раздвоенности*. Если так, то ощущающий и сознающий свое единство с миром и его трагедией человек не может относиться к миру с благодушным оптимизмом. Такой оптимизм, даже если он вдохновлен стремлением к счастью, унизителен для духовного существа. Дух разделяет трагизм бытия, сосредоточиваясь на нем, участвуя в трагедии и принимая эту участь с достоинством. Это самоограничение духа Булгаков называет христианской *аскезой*; именно в ней достигается высота и чистота трагического миропонимания. «...Аскетизм есть принцип борьбы противоположных начал, притом борьбы напряженной, ведущейся с переменным успехом, постоянно угрожающий поражением и никогда не разрешающийся окончательной и прочной победой в пределах эмпирического существования. Таким образом, то, что рассматриваемое объективно, как мировой факт, является трагедией, не имеющей своего разрешения, субъективно, как внутреннее переживание, неизбежно выражается аскезой. Аскетизм и трагизм, неразрывно связанные между собою,

«Кант подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился» (С.Н. Булгаков, «Трагедия философии (Философия и догмат)», *Соч. в 2-х томах*, т. 1 (М, 1993), 314).

«Христианство берет мировой трагизм в самой глубокой и резкой, самой серьезной форме» (С.Н. Булгаков, «Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева» в С.Н. Булгаков, *Тихие думы* (М, 1996), 229).

имеют одно общее основание, связываются в одном основном учении христианства – в признании реальной силы не только добра, но и зла, в основном дуализме мирового бытия, в неразрешимом диссонансе, в мировой музыке. Отсюда трагедия, отсюда аскетизм, отсюда относительный пессимизм»¹⁵.

Этот «относительный пессимизм» был бы абсолютным, если бы религиозное самосознание ограничивалось признанием мировой безысходности. Вечное противостояние добра и зла как мировых начал (в духе древнего манихейства) сделало бы мировой процесс монотонной и бесконечной игрой. Христианство видит в этом противостоянии не игру, а великую трагедию, которая может и должна разрешиться окончательной победой добра над злом. Однако эта победа не заведомый *happy end*. Она приутовляется ходом истории, смысл которого унижен и опошлен пресловутыми «прогрессистскими» теориями. В них «прогресс» изображается как закономерная смена низших уровней бытия высшими, как достижение всеобщей цели, состоящей в увеличении суммы благ для последующих поколений по сравнению с предыдущими. Ради этого трудятся, страдают и умирают те, кому суждено своими жизнями унавозить почву грядущего благоденствия.

Смысл исторического прогресса, как его понимает Булгаков, в ином. «...Основные посылки теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало»¹⁶. Без всего этого говорить о прогрессе вообще нет смысла. Но прогресс не линейное восхождение к означенным целям и ценностям. Он так же антиномичен, как и каждая из его составляющих. «Прогресс трагедии предполагает усиление и укрепление добра, но и параллельное укрепление зла. Он двусторонен и антиномичен, но, во всяком случае, он предполагает рост сознательности и связанное с ним развитие действия»¹⁷. Люди должны действовать, чтобы приблизилась победа добра. И это действие должно быть совместным, а не индивидуальным, выпадающим из общего дела, противопоставленным ему. «Прогресс сознания выражается прежде всего внешним образом, в развитии общечеловеческого,

Там же, 222–223.

С.Н. Булгаков, «Основные теории прогресса» в С.Н. Булгаков, *Соч. в 2-х томах*, т. 1 (М, 1993), 81.

С.Н. Булгаков, «Без плана», *цит. соч.*, 222.

универсального сознания, в образовании единой, солидарной, обладающей некоторым коллективным умом, волей, даже совестью человечества, возможной реализацией отвлеченного единства человечества..»¹⁸

В этом – специфика булгаковской концепции всеединства. Для Булгакова в трагедии *отдельного человека* отражена трагедия человечества, индивидуальное сознание, воля, ум включены малыми частицами в универсальное сознание, всеобщую волю, всеединный разум. Антиномизм бытия не препятствие, а условие духовного вызревания человечества, сочетающего в себе интеллектуальную смелость с нравственной силой. Антиномии были бы разрушительными противоречиями, безвыходными тупиками, приводящими в абсолютный пессимизм и отчаяние, если бы Разум, осознающий их, был только отвлеченным началом, отединенным от нравственности (кантовским «чистым разумом», разрушаемым собственной «диалектикой»). Но он бесстрашно встречает антиномии, если освещен Добром, и этот свет указывает путь к Всеединству.

Трагизм бытия ломает ухищрения *ограниченного и самодовольного* разума. Отрекаясь от самодовольства, «впуская в себя трагедию», разум не может отделять себя от нравственных проблем. Но основания нравственности не могут быть найдены в самом разуме. Неудовлетворительна и кантовская попытка поместить эти основания «внутри субъективности», представить их «категорическим императивом». Потому что в кантовской этике «человек» как *лицо* появляется «контрабандой», «под прикрытием моральной ценности», да и человечество входит в нее «неожиданно»¹⁹, ведь в ней нет обоснованной связи между «эмпирическим» и «трансцендентальным» субъектами. А это значит, что кантовская этика полагает трагедию бытия лишь несовпадением эмпирической действительности с ее умопостигаемыми «проектами», иначе говоря, сводит мировую трагедию на уровень мещанской драмы: не борьба мировых начал, но конкретный человек ответственен за конкретное зло, и, надо верить, «по ту сторону эмпирической действительности» нас ждет справедливое воздаяние по делам нашим. «Критическая философия» разводит познание и нравственность, отделяя их друг от друга непреодолимым барьером, но позволяя сосуществовать в пределах человеческой субъективности.

Булгаков пытается сломать этот барьер. Разум и нравственность не сосуществуют, они составляют одно целое. Поэтому трагедия, обнаруживаемая прежде всего в нравственной сфере,

Там же, 226.

С.Н. Булгаков, «Трагедия философии (Философия и догмат)», *Соч. в 2-х томах*, т. 1 (М, 1993), 457, 458.

захватывает разум, ставит его перед антиномиями и не позволяет отвернуться или утилизировать их для логической реконструкции Универсума.

«Трагедия философии» у Булгакова имеет двойной смысл: 1) это трагедия, настигающая философию, когда она пытается опереться на разум, для которого антиномии бытия (в первую очередь — антиномии нравственности) суть свидетельства его бессилия; в этом смысле трагедия *обрушивается* на философию, повергая ее в безысходность; 2) это трагедия бытия, ставшая подлинным предметом философии, опирающейся на разум, соединенный с нравственностью и верой, разум, который не боится антиномий, а, напротив, определяется ими, выстраивает из них свою структуру.

Трагедия философии в первом из указанных смыслов отражает в себе опасность, перед которой стоит культура. Культурные универсалии — истина, рациональность, вера, Бог, человечество, смысл истории — обладают смыслом и ценностью только совместно. Распад их единства, конфликт универсалий (когда истина противопоставлена вере, а индивидуальное существование — человеческой истории) обесценивает каждую из них, а то и превращает в нечто противоположное: *истина* попадает в зависимость от *утилитарности* и распадается на множество противоречивых «польз», *человечество* превращается в *население*, состоящее из чуждых и враждебных друг другу существ, совместность которых удерживается только прагматизмом или страхом взаимного уничтожения, от которого (до поры до времени) предохраняют законы и власть, *история* падает до *хроники* событий, в пространстве которых человек ощущает себя «заброшенным в пустыню». Оставшись без универсалий, культура становится муляжом, выкрашенным в тона разочарования и иронической насмешки. Она подменяется совокупностью формальных правил, регулирующих относительно стабильное сосуществование людей, наций, государств, — *цивилизацией*, которая есть не что иное, как «приспособление к условиям природной жизни», тогда как «культура — творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа»²⁰.

«Трагедия философии» во втором смысле — это трагическое напряжение духа, которого требует культура для своего сохранения. Это трагедия как условие культуры, а не как следствие ее распада. Но выполнимо ли это условие?

Сказать «да!» значит признать, что субъект культуры способен выполнить свое предназначение, снести тяжесть трагизма.

С.Н. Булгаков, «Догматическое обоснование культуры», *Соч. в 2-х томах*, т. 2 (М, 1993), 638.

Исторический опыт первой половины XX века поставил это признание под знак вопроса. С. Н. Булгаков в конце жизни акцентировал идею о грядущей всемирно-исторической катастрофе и мировом пожаре — финальном акте мировой трагедии. В своих последних богословских трудах он писал, что зло неистребимо, покуда сохраняется отдельность творения от Творца, покуда длится историческое время. «Основа зла в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности»²¹, а значит, природа и свобода человека неразрывны со злом. И это означало, что его культурный проект был признан им же самым неосуществимым.

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ: СИМВОЛИЧЕСКИЙ АНТИНОМИЗМ КУЛЬТУРЫ

Философия всеединства мостит путь от индивида к культуре. Путь упирается в тупик, ибо культура уже погружена в кризис. Однако останавливаться нельзя: историческое время убыстряется, а симптомы приближающейся катастрофы превращают предчувствия в уверенность ее неизбежности.

П. А. Флоренский с его острым метафизическим «чутьем» не мог не иметь этих предчувствий, а впоследствии, когда катастрофические симптомы уже были очевидными, продумывал стратегию выживания философии (и богословия) в новых условиях. Его путь — это лавирование между обломками культуры, чтобы припасть к источнику энергии, питающей восстановительные усилия. Этот источник — *вера*, которая выживает в катастрофе и мобилизуется для ее преодоления.

Восстановительные работы требуют необходимого снаряжения. С этого начинается и мысль Флоренского. Прежде всего, он признает непригодность новоевропейского рационализма быть таким снаряжением. Возникший в эпоху строительства, классический рационализм (даже в универсализированной форме гегелевской диалектики) не адекватен эпохе катастроф. Но это не означает, что рационализм следует отбросить. Нужна новая рациональность, в основании которой лежат не законы логики, не самоочевидные истины или «законы природы», установленные наукой. Рациональность стоит на *антиномии*.

Это против Канта, для которого антиномии были доказательством неправомочности разума в ноуменальной сфере. Это и против Декарта, для которого противоречие есть свидетельство ошибки в методическом применении разума. Это против позитивистов, пытающихся с помощью логики

²¹ С.Н. Булгаков, *Невеста Агнца* (Париж, 1945), 168.

выстроить незаблемый эмпирический фундамент для науки, освобожденной от метафизики, религии и идеологии. Но прежде всего это вопреки Соловьеву, для которого антиномии суть следствие греховного распада всеединства.

Впрочем, и Флоренский полагает, что антиномии разума проистекают из «греховности» последнего. Но, в отличие от Соловьева, он не считает, что антиномии *скрывают* истину бытия или что они показывают и доказывают бессилие разума, как считали «реформаторы». Антиномии — возможность, предоставленная разуму, такому, каков он есть, грешному и падшему, *увидеть* истину. Истина предстает в форме антиномии — а как бы иначе она могла явиться разуму? В виде непротиворечивых суждений? Но ведь «всякое суждение условно, т. е. может встретить себе возражение в виде другого суждения, противоположного, и даже в виде суждения противоречивого. И если доселе и досюда такого возражения еще не представилось, то это еще ничуть не обеспечивает неотменяемости нашего суждения на дальнейшее время или в иных местах»²². Если суждение «отменяемое», то оно, конечно, не представляет онтологической или божественной истины. И это, по Флоренскому, означает, что божественная истина вообще не может быть явлена разуму, ограниченному требованием непротиворечивости, т. е. подчиненному законам обычной логики.

Антиномия не крушение разума, а его испытание. Испытание его свободы... от самого себя, т. е. от своей формы, подчиненной измышленным им же самим «законам» (можно назвать ее *рассудком*, хотя это приводит к недоразумениям, о которых пойдет речь ниже). Выдержав испытание, разум может возвыситься над самим собой, возвыситься до веры. Не выдержав, он закроет путь веры из страха перед противоречием, а значит, перед Истиной. Тогда в фундаменте культуры — не освобожденный разум, а его плоская проекция, «трещина», углубляющаяся по мере того, как над ней возводится громоздкое, но шаткое здание.

Здесь — риск, на какой идет Флоренский. Если антиномия — способ бытия Истины (заглавная буква обозначает божественно-онтологическую принадлежность), то антиномична не только знание о мире, но и знание о Боге. Антиномична сама вера, рассмотренная сквозь призму рациональности: «Антиномии — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа

П.А. Флоренский, «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах», *Сочинения*, т. 1, ч. 1 (М, 1990), 146.

и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры...»²³ В форме антиномии перед разумом является вся действительность, в том числе мир культуры. И когда мыслитель чеканит: «Истина есть антиномия и не может не быть таковою»²⁴, то тем формулирует не только методологический принцип, которым обнимается вся область философствования, не только принцип мировоззрения, но принцип *жизни в рамках культуры*.

П. А. Флоренский противопоставляет *автоцентрическому* разуму новоевропейской философии *теоцентрическую* ориентацию разума, преображенного верой, который есть «не частная способность, а способ реального включения всего человеческого существа в божественный замысел о мире»²⁵.

Если божественная (онтологическая) истина является под видом антиномии, то не антиномична ли она сама? Если бы это было так, антиномия была бы не явлением истины, а самой Истиной. Но... можно ли мыслить Абсолют как антиномию? Мыслить немислимое? Вера разделяется с разумом, и тут уже только шаг к тому, чтобы назвать истину веры не только *сверхразумной*, но и *противоразумной*. Но, сделав этот шаг, мы тотчас же утрачиваем и цель, ради которой предпринят поиск Флоренского: никакого единства разума и свободы, которое только и возможно в вере, конечно, уже нет.

Рассудок, встретившись с истиной догмата в форме антиномии, стоит перед выбором: отвергнуть догмат (увидеть в нем противоречие, т. е. ложь) или отречься от себя и подчиниться вере (признать истину сверхрассудочной). Но сам этот выбор невозможен и немислим для рассудка. Он *не может* совершить самоотречение в пользу веры, оставаясь самим собой. Не может, ибо не свободен: свобода несовместима с рассудком, рабом своих собственных правил и установлений. Иначе говоря, среди критериев, которыми определена (ограничена) рассудочная деятельность, нет и не может быть правила, позволяющего рассудку *нарушать* свои же правила, *не соответствовать* этим критериям. Все же нарушая их, рассудок расписывается в своем «безумии», «иррациональности», — но обретает свободу. Она-то и есть критерий разума: разум находит себя только в свободе.

Но не в произволе, иначе разум нельзя было бы отличить от безумия и просто глупости. Не всякий побег из тюрьмы рассудочных правил ведет к *разумной свободе*, а только тот,

Там же, 163.

Там же, 147.

Там же, 65.

который направляется антиномическим догматом - предстоянием Истины, в которую верят. *Поэтому не разум ведет от рассудка к вере, а вера направляет рассудок к разуму.* Догмат веры антиномичен. Это означает, что разум, преображенный верой, смотрит на Истину *сквозь* антиномию. Антиномия - это *символ* Истины.

Вся философия Флоренского есть *символизм*, распространенный так широко и глубоко, что охватывает собой буквально все сферы, затронутые его мыслью. Между символизмом и антиномизмом — существенная связь: символизм находит предельное выражение именно в антиномизме.

Символ вбирает в себя бесконечное содержание реальности и выступает как «мост» между нею и разумом. *Антиномия* не временное затруднение познания, не *парадокс*, разрешаемый и устраняемый усилиями логики и опыта. Она связывает конечный и «раздробленный» мир, вмещающий в себя человека, и бесконечную целостность и полноту Абсолюта. Именно связывает, а не разделяет. Как и С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский видит в антиномиях не бессилие разума, приводящее в «теоретическое отчаяние», но, напротив, надежду на то, что Истина не является недоступной и безразличной к человеку. Но, в отличие от Булгакова, антиномизм Флоренского не окрашен в тона *трагедии*, он проникнут надеждой и ожиданием истины, уверенностью в том, что связь между человеком и Абсолютом не прервана, хотя и заключена в форму антиномии. Задача духа в том, чтобы держаться за эту связь как за путеводную нить и двигаться в верном направлении, не соблазняясь обманчивым покоем, который сулят непротиворечивые (но именно оттого слишком далекие от истины) представления о сущем.

Культурные универсалии — «скрепы», которыми соединяются в единое целое разделенные модусы человеческого бытия, — это символические формы. В эти формы «отлиты» все проявления жизни. Но чтобы верно понять смысл этих проявлений, необходимо знать «код», уметь увидеть в «формах» внутреннее содержание.

Как всякие значимые символы, культурные универсалии антиномичны. Свобода, истина, благо, красота, наконец, сама жизнь — это культурные символы, вмещающие в себе противоречия конечного и бесконечного, индивидуального и всеобщего.

Если универсалии культуры оторваны от своей духовной основы (по Флоренскому, от веры), сведены к правовым (юридическим) или традиционным регулятивам бытия, сама культура есть только совокупность формальных правил, соблюдение которых поддерживается искусственно. Такая культура обречена на деградацию, ее объединяющее воздействие на

жизнь ослабевают по мере того, как усиливаются тенденции раскола, возрастают центробежные силы, питаемые эгоизмом и частными, разобщающими интересами.

Вера спасает культуру, «полуверие» губит ее. Опустошение антиномии, низведение ее до парадокса, когда стороны антиномии расщепляются и затем сталкиваются как абстрактные противоположности, разрушает и обесмысливает культуру. В такой культуре остается только оболочка веры. Например, принципы нравственности могут сохранять форму, унаследованную от религии, но лишены своей религиозно-онтологической значимости, да и сама религия сводится к нравственному учению. Такая нравственность и такая религия становятся «фарисейскими», то есть формальными, а значит, колеблемыми под воздействием исторических обстоятельств или личных пристрастий.

Символизм возвышает культуру, сообщает ей возможность быть сопричастной Абсолюту. Культура - пространство, в котором соприкасаются «мир дольний» и «мир горний», это пограничная область трансцендентной и посясторонней реальности. Универсалии культуры - символы, раскрывающие бесконечность истины, но представляющие ее так, чтобы она не была сведена к конечному, изменчивому, преходящему.

Культура родственна *культу*. Ее символическая природа позволяет человеку стать «больше, чем он есть», не *пребывать* в мире, но *творить* мироздание²⁶. Возможность и необходимость творчества заключены в самой антиномической природе культурных символов: они, с одной стороны, раскрывают перспективу бесконечных трансформаций своих смыслов, а с другой - помещают эту перспективу в сходящийся ряд, устремленный своим движением к истине. Они соединяют в себе онтологическую укорененность и гносеологическую открытость. Образно говоря, культурные символы-антиномии — это каналы связи между человеком и Трансценденцией. Разделение сфер культуры на «материальную» и «духовную» имеет лишь условный характер. Культура духовна по самому своему существу. В каждом культурном событии, в любой конкретной материальной предметности человеческой жизни дышит дух культурных универсалий. О состоянии «духовной культуры» следует судить не только по количеству или качеству так называемых «культурных ценностей», накапливаемых или творимых в культурной истории. *Духовная культура — это весь универсум человеческой жизни в его символическом значении.* Поэтому упадок культуры

²⁶ «Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура» (П.А. Флоренский [Автореферат], *Соч. в четырех томах*, т. 1 (М., 1994), 39).

наступает тогда, когда распадается связь между предметностью явлений культуры и их символическим содержанием. Когда эти явления перестают быть символами.

Если культура — это система антиномических символов-универсалий, то множественность культур есть следствие того, что такие системы могут быть разными и по составу, и по строению. Они не делятся на более и менее «прогрессивные» (культуры нельзя представить как этапы некой «эволюции») ²⁷. Тем не менее между различными культурами (их различия и сходства должны занимать типологию культур) есть единство: они служат средствами осуществления и раскрытия безусловных ценностей ²⁸.

Признавал ли Флоренский культурную равнозначность различных культов, т. е. видел ли во *всяком* культе особенное, но равное по истине другим, символическое постижение единой Трансценденции? Безусловно, нет.

Например, он подчеркивает, что культура европейского Ренессанса характеризуется «раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью» ²⁹. Характеристики негативные, контрастирующие с положительными оценками «средневекового типа» культуры. Но можно ли вообще давать культурам «положительные» или «негативные» оценки, если оставаться на почве культурного символизма?

Культура, по Флоренскому, неоднородна, в ней есть различные слои, пласты, уровни. Это уровни символизма и его восприятия, т. е. способности понимать символику, прозревать сквозь нее тайну мироздания и его Смысл. Это уровни особой практики — символизации мира, описания и типологизации символов, создания и воссоздания условий, в которых символы функционируют именно как символы, а не как пустые или непонятные знаки. Находясь на низком уровне культурного символизма, человек не имеет доступа к символизму более высокому, более близкому к культу. Но при снижении общего культурного уровня (примитивизации символической практики) все же сохраняется культурный слой, в котором практика символизма поддерживается на очень высоком, *эзотерическом* уровне. Те, кто принадлежит к этому слою, являются хранителями и творцами «высокой» культуры, жрецами культа, элитой, владеющей «тайнознанием». Они-то и являются субъектами культуры. Их предназначение — преодолеть кризис и вывести культуру из катастрофы.

См.: Флоренский, *Автореферат*, 38.

Там же, 39.

Там же.

Не все культы равны в своем символическом значении, т. е. не все они порождают высшие уровни культуры. Культуры не равноценны, они не в равной мере связывают человеческий мир с миром Истины. Но чередование культурных эпох (или сосуществование различных культур в одном и том же историческом времени) не эволюция от низшего к высшему, которую можно было бы изобразить, например, непрерывной функцией, а прерывистый ритм: одна культура уступает место другой, возможно, более низкой, чтобы вернуться, когда придет ее время. История культуры — трудное дыхание духа.

С. Л. ФРАНК: БЫТИЕ КУЛЬТУРЫ КАК РЕЗУЛЬТАТ ДУХОВНЫХ УСИЛИЙ СУБЪЕКТА

Элитаризм Флоренского не устраняет оппозиции «человек-культура». Он лишь углубляет разрыв между «подлинными носителями» культуры и «пребывающими в культуре» массами. Правда, у них есть, вернее, должно быть единство в вере. Но в кризисной культуре вера надтреснута. Трещина проходит через сердца людей. Противоречия культуры суть противоречия человеческого духа.

Из этого исходит С. Л. Франк. Культура как кумир «просвещенного сознания» разделила судьбу прочих кумиров — «нравственного идеализма», политики, революции: ранее поклонявшаяся им российская интеллигенция, столкнувшись с реалиями кризиса, поступила с ними так, как древние язычники с обманувшими их ожидания идолами. «Вера в "культуру" умерла в нашей душе, и все старые, прежде бесспорные ценности, причислявшиеся к ее составу, подлежат еще по меньшей мере пересмотру и проверке» ³⁰. Не культура со своими предустановленными и вместе с тем противоречивыми ценностями маркирует жизнь человека, а, напротив, ее ценности могут быть признаны таковыми только в том случае, если они отвечают духовным нуждам и потребностям людей ³¹. Значит, все дело в том, каковы эти нужды и потребности, т. е. каков человек, что составляет основу его жизни. Менее всего следует искать в этой апелляции к «жизни» следы ранних ницшеанских симпатий Франка: речь о *духовной*

³⁰ С. Л. Франк, «Крушение кумиров» в С. Л. Франк, *Сочинения* (М, 1990), 144.

³¹ «От туманного, расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию жизни и ее вечных духовных нужд и потребностей. "Культура" есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и смотря по тому, чего мы ищем и что ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями» (*там же*, 143).

жизни, а не о природной *жизненной стихии*, подчиняющей себе дух. Но духовная жизнь противоречива, заключая в себе «противоборство разнородных начал». Как человеку преодолеть это противоречие, стать не «по ту сторону добра и зла», а на сторону *добра*, осмысливающего его *жизнь*? В этом выборе он не может рассчитывать на помощь культуры. Нельзя приспособляться к ней или, тем более, ей поклоняться, ибо есть основания полагать, что именно она — причина блужданий и губительных срывов человечества. За два десятка лет до М. Хоркхаймера и Т. Адорно, взваливших вину за культурный провал человечества на идеи эпохи Просвещения, С. Л. Франк бросает подобные же обвинения: «то "новое" время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества <...> изблещено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. *И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства* (курсив мой. — В. Л.)»³².

Культура предала человека или человек оказался недостойным ее? В любом случае их единства нет. Но это не означает, полагает Франк, что следует искать альтернативного прибежища в «русской» или «евразийской» культуре. В такой и в подобных ей «альтернативах», полемизирует он с «евразийцами», — лишь плод накопившихся за века ненависти и презрения, а по сути то же самозванство, еще продолжающее поклоняться кумирам, но уже устраивающее из этого поклонения ширму для политиканства. Перемена идолов не выход из культурного кризиса. Для этого требуется тектонический переворот духа, позволяющий увидеть в культуре не совокупность «духовных ценностей», не собрание противоречивых и несогласованных элементов — науки, права, искусства, морали, образования, идеологии, — а нечто совершенно иное: живую, творческую работу духа, обеспечивающую «круговую поруку», связывающую людей в нерасторжимое единство. «Сознавая всеединство бытия, укорененного в Боге, мы ясно видим свою ответственность за зло, царящее в нем,*и так же ясно понимаем невозможность нашего спасения вне общего спасения»³³. Отличие этого понимания культуры заключается в природе единства: оно дается не всеобщим поклонением кумирам, а работой *религиозного духа*.

Франк, *Крушение кумиров*, 142.
Там же, 177.

Противоречие между культурой и субъектом, не имеющее умозрительного разрешения, преодолевается практически³⁴. Франк был глашатаем «христианского реализма», системы взглядов, в соответствии с которыми развитие общества и личности по пути, указанному учением Христа, есть борьба со злом и раскрытие путей свободного совершенствования жизни. «Так как "весь мир лежит во зле" и зло имманентно присуще миру и человеческой природе, то борьба против него *имеет смысл совершенно независимый от веры в победу над ним* — более того, имеет смысл при уверенности, что окончательная победа добра — в пределах мирового бытия — невозможна... Что эта борьба должна в пределах мировой истории длиться вечно, — не умаляет ее значения и ее необходимости; из того, что и каждый человек в отдельности, и человечество в целом до конца своей жизни должно обороняться от разрушительных сил зла, не следует, что эта борьба бессмысленна и должна прекратиться»³⁵.

Это принципиально. Ведь как часто за утверждением неизбежности «окончательной победы» над силами зла стоит пассивность, боязнь или нежелание внести *свой собственный* вклад в эту победу! Но упование на справедливость высшей силы не отменяет, а, напротив, усиливает личную ответственность верующего, не созерцателя, но участника «утверждения света во тьме». Христианский реализм — требование «активности человека, но активности "зрячей", отдающей себе отчет в земной реальности»³⁶. «В остроте и отчетливости для нас впечатлении о вековечности борьбы между силами света и силами тьмы, в невозможности для нас каких-либо воззрений — все равно, научных или богословских, — основанных на его игнорировании, заключается духовное своеобразие нашей эпохи»³⁷. Это эпоха, требующая мужества «смотреть правде в глаза», а правда в том, что «в мировом бытии просто не дано *никаких гарантий для торжества начал добра и разума* — другими словами, что между *ценностным уровнем* какого-либо проявления мирового бытия и его *реальной силой* или *влиятельностью* во всяком случае нельзя установить никакой прямой пропорциональности. Природа, структура мирового бытия — включая сюда и область истории, т. е. судьбы человека, — по-видимому, равнодушна к добру и злу, правде и неправде, разуму и глупости. В этом

См.: С.Л. Франк, «Философия и религия» в *На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов* (М, 1990), 324—332.

Франк, *Свет во тьме*, 412—413.

В.К. Кантор, *Русский европеец как явление культуры* (М, 2001), 578.

Франк, *Свет во тьме*, 413.

смысле "царство мира сего" представляется с совершенной очевидностью "властью тьмы"³⁸. Но если так, что же может осветить «свет во тьме», кому и зачем он нужен, раз тьма ослепляется тьмой, а победа над злом не гарантирована?

На этот вопрос нет осмысленного ответа, если субъект — это одинокое, оторгнутое от *других* существование. Духовная жизнь человека и принципы общественной жизни не противостоят друг другу, а имеют единую онтологическую основу. Общество есть органическое единство всех «я» - «соборность», удерживаемая и управляемая универсальным законом «любви к ближнему»³⁹. Сферы «соборности» различны: от брачно-семейных отношений и религии до общности судьбы и жизни человеческих объединений. Но в каждой из них присутствует «органически неразрывное единство "я" и "ты", вырастающее из первичного единства "мы"»⁴⁰. Оно выступает как содержание «я», и потому *одинокое «я» есть ущербность*: «отрешенность» от соборного единства испытывается как тягостное умаление полноты личной жизни⁴¹. Именно «соборность» исключает бессмысленность истории: «за наружным, временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим»⁴². Итак, человечество имеет историю, поскольку оно соборно, а личность, ощущая себя частью единства, видит в истории ее смысл, связывающий прошлое и будущее узлом настоящего.

Но не абсурд ли это: история, *равнодушная к добру и злу, правде и неправде, разуму и глупости*, т. е. бессмысленная, все же обладает смыслом всечеловеческого единства?

Абсурд неизбежен, если пытаться «отыскать абсолютный смысл в эмпирической жизни или до конца "осмыслить" ее». «Везде же, где мы одержимы смутной жаждой осмыслить мир как он есть и в мирских же формах осуществить Истинную Жизнь и абсолютный смысл, мы впадаем в противоречие, мы жертвуем, из нетерпения видеть смысл жизни осуществленным, необходимыми, именно Божественными условиями его осуществимости; и, что хуже того, мы сознательно или бессознательно *изменяем* нашей высшей цели, вместо подлинного, т. е. абсолютного, смысла, хотим успокоиться на

Там же, 408, 409.

С.Л. Франк, «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» в С.Л. Франк, *Духовные основы общества* (М, 1992), 58.

Там же, 60.

Там же, 61.

Там же, 62.

каком-то относительном, мирском, т. е. бессмысленном, "смысле"⁴³. Таким образом, это противоречие — ошибка ума, проистекающая из «нетерпения сердца». Оно устраняется различением *абсолютного* и *относительного* смысла. Относительная осмысленность эмпирического бытия в его исторической длительности может умаляться и даже вовсе уничтожаться — например, когда зло слишком агрессивно и не встречает сопротивления. Природа и история не добры и не злы, не разумны и не безумны — таковыми их делает человек. От самих же людей зависит, осмыслен или бессмыслен мир, в котором они живут.

Люди, однако, склонны вопрошать, зачем вообще существует это различие? Зачем и кому нужна бессмысленность «эмпирического мира»? Неужели Богу угодны наши страдания, беды, унижения и безысходность? Если так, то прав Иван Карамазов: какое нам дело до *абсолютного* смысла бытия, если мы обречены жить в *эмпирическом* мире, где нет надежды на победу *света* над *тьмой* и нет нравственного оправдания безвинных страданий?

Традиционная теодицея отвечала: не наше дело судить о путях Господних, ибо мы не обладаем Его всеведением, и то, что *кажется* нам благом и разумом, может не быть ни благостью, ни разумностью. Но одной ссылки на непостижимость Бога недостаточно. Необходимо понять, что сама бессмысленность эмпирического мира есть условие осуществления и реальности его абсолютного смысла. «Бессмысленность жизни нужна как преграда, требующая преодоления, ибо без преодоления и творческого усилия нет реального обнаружения свободы, а без свободы все становится безличным и безжизненным, так что без нее не было бы ни осуществления *нашей* жизни, жизни самого *моего "я"*, ни осуществления самой его *жизни* в ее последней, подлинной глубине... Смысл нашей жизни должен быть *в нас*, мы сами *своею жизнью должны являть его*... Искание смысла жизни есть всегда *борьба* за смысл против бессмыслицы, и не в праздном размышлении, а лишь в подвиге борьбы против тьмы бессмыслия мы можем добраться до смысла, утвердить его в себе, сделать его смыслом своей жизни и тем подлинно усмотреть его или уверовать в него»⁴⁴.

Франк говорит о *живой вере*. Если вера мертва, поиски Абсолютного замысла — фарисейство. Мертвая вера уничтожает смысл бытия, живая, свободная и готовая к подвигу вера -

С.Л. Франк, «Смысл жизни» в С.Л. Франк, *Духовные основы общества* (М, 1992), 195.

Там же, 197-198.

осуществляет его. «Напряженность противоположности между бытием и существованием, между жизнью и ее злым и мнимым подобием каким-то образом выражает само существо нашей жизни как пути к совершенству. Она должна быть, чтобы быть уничтоженной. Ибо это противоречие, теоретически до конца не устранимое, практически может и должно быть преодолено»⁴⁵.

Человек создает смысл жизни своим духовным усилием. Но оно было бы беспомощным, а жизнь в ее исторической длительности — скопищем случайностей, «безвкусным и бессмысленным хаосом», если бы оно не было направлено к «объективной, сверхмирной, вечной и истинно всеобъемлющей основе бытия»⁴⁶, открываемой верой.

Разум, отъединенный от веры, но претендующий на первенство в культуре, не в состоянии осуществить своих претензий. Он не спасает культуру от Освенцима. Но и вера, возносящаяся над разумом, — путь к фанатизму. Для воссоздания культуры нужно не просто их согласие, а взаимное проникновение — *верующий разум или рациональная вера*. Но оба эти достояния человека должны быть преобразены. Франк намечает программу такого преобразования. Она охватывает всю область философского исследования: онтологию, гносеологию, философскую антропологию, социальную философию, этику.

В онтологии Франк дополняет учение о «всеединстве» принципом «онтологизации гносеологии». Метафизическая реальность невозможна вне ее связи с человеческим существованием. «Бытие не пред-шествует и не пред-стоит человеку, но существует в нем. Иногда в этом положении находят переключку с концепциями западных философов (В. Дильтея, стремившегося вывести познание не из «окостенелых априорных способностей познания», но принимая во внимание «целостность нашего существа»⁴⁷, феноменологией Э. Гуссерля, в особенности с его учением о «трансцендентальной intersубъективности», «фундаментальной онтологией» М. Хайдеггера), выявляют сходства и различия между ними»⁴⁸. Переключка-то есть, но позиция Франка отлична от «обмирщенных» исканий западных коллег: она проникнута идеей нерасторжимой связи между человеком, и Абсолютом, той идеей, которая составляла суть, специфику и исходную интенцию русской религиозной философии. В ней — панацея от «болезней» западной философии: гносео-

логизма, логицизма, психологизма, в которых он усматривал признаки культурного кризиса⁴⁹. Здесь Франк, безусловно, стоял на почве, подготовленной Соловьевым, и на ней выстраивал свою философию, которую нелегко назвать каким-то одним термином, исчерпывающим ее содержание⁵⁰; она ускользает от определения, содержа в себе антиномически сочетающиеся идеи и методы. Так, утверждение «метафизического монизма» (другое имя для метафизики всеединства) интерпретируется Франком в духе *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского как «антиномический монодуализм» — термин, изобретенный для обозначения того, что всеединство не отменяет, а, напротив, предполагает противоположности «я» и «не я», субъективности и объективности, которые совпадают в Абсолюте⁵¹.

Гносеология Франка, другая сторона его же онтологии, размещена в идейном пространстве метафизики всеединства⁵². *Понятийное знание* схватывает бытие в его «предметной» определенности и фундировано *интуицией всеединства*, является ее производной. Эти два типа знания составляют антиномическую целостность. Предметное знание подчинено логическим законам, однако им не охватить «живое» знание, подлинным предметом которого выступает всеединство. В сфере «непосредственного живого знания» властвует интуиция, которая и схватывает противоположности в их единстве. Эти два вида знания не противоречат друг другу (закон противоречия вообще не применим к их сравнению), более того, они взаимно обусловлены: «непостижимое» обнаруживается именем.: Н. В. Мотрошилова, *Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов)* (М, 2006), 330.

Ее называют «интуитивизмом» (Н. О. Лосский), «мистическим реализмом» (И. И. Евлампиев), находят в ней сходство с «философией символических форм» Э. Кассирера (П. Элен).

⁵¹ В. В. Зеньковский иронически восклицал по этому поводу: «Da ist der Hund begraben!» (Вот где собака зарыта!), указывая, что «через идею всеединства Франк близок к "теокосмизму", к такому сближению космоса с Богом, при котором идея творения оказывается по существу ненужной и неприемлимой», а потому сам термин «монодуализм» просто прикрывает «дурной, поспешный монизм», сама же концепция всеединства «донныне путает философскую мысль» (В. В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 2, ч. 2 (Л, 1991), 178, 179), ибо она растворяет Бога в мире, что превращает ее в вариант пантеизма. Споры вокруг пантеистической трактовки философии всеединства продолжаются уже больше столетия; в цитированной выше статье немецкий знаток русской философии Петер Элен заключает, что Зеньковский неправильно понял ее основную идею, которую сам Франк в книге «Свет во тьме» называл «панэнтеизмом», — Бог *соучаствует* в бытии мира и человека и мыслится не иначе как в отношении к ним (П. Элен, *цит. соч.*, 204).

⁵² См.: Франк, «Непостижимое» в С.Л. Франк, *Сочинения* (М, 1990), 527.

⁴⁵ Там же, 198.

⁴⁶ Там же, 200.

⁴⁷ В. Дильтей, *Введение в науки о духе* (М, 2000), 274.

⁴⁸ См.: П. Элен, «Введение в специфику философского мышления Франка», *Логос* (2004) № 1 (41), 189.

но в непосредственном опыте как граница этого опыта и как его «сверхопытное условие», а всякий определенный предмет именно потому и определен, что выступает как частичное знание целого — непостижимого.

Принцип «антиномического дуализма» проводится также в философской антропологии и социальной философии Франка. «Я» — не «ансамбль общественных отношений», т. е. нечто производное по отношению к обществу, но и не социальный атом, строительный материал, из которого образуется целостность социума. Вопрос о «первичности» или «вторичности» одного из двух начал — «я» или «мы» — ставится тогда, когда «эмпирическая действительность» социального мира принимается за его истинную реальность, когда «распавшееся всеединство» полагают распавшимся окончательно. Тогда трагизм неизбывен: сущностное бытие человека вытеснено ущербным существованием. Но «дуализм» индивидуального и всеобщего, исходящий из противоположности того и другого, снимается не редукцией одного из начал к другому, а через онтологизацию антиномии, в которой оба начала неразрывно слиты.

Антиномизм С. Л. Франка — признание того, что жизнь во всей ее полноте, включающей духовность и телесность, эмпирическое бытование и духовную бытийственность, необходимо и неустранимо противоречива, но эта противоречивость не есть следствие чего бы то ни было, она — фундаментальна. Сам Абсолют, понимаемый как Высшая Жизнь, таит в себе антиномию добра и зла. Философия всеединства, из которой вырастает замысел Франка, стоит перед нею, как перед пороком выбора: либо, вслед за Шеллингом и Беме, признать «темную природу в Боге» и потому — неустранимость и непобедимость мирового зла, либо «оправдать» Бога, поместив источник зла вне Его, но тем и разрушить идею всеединства.

Позиция Франка вызывала споры у его современников, она остается не вполне проясненной и сегодня. Одни считают, что Франк склонялся к первому выбору, признавая, что зло принадлежит к непостижимым глубинам самого Бога⁵³. Другие упрекали Франка в том, что его концепция непостижимости зла — *уловка оптимизма*: если зло есть только следствие «испорченности мира», то есть надежда эту испорченность «исправить» и исцелить мир; но если и Бог не препятствует своим всемогуществом происхождению зла, то «всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое *надтреснутое единство*»⁵⁴, а это, замечал Н. А. Бердяев, означает только то,

См.: Н. О. Лосский, *История русской философии* (М, 1991), 352.

Франк, *Непостижимое*, 533.

что трещит сама философия всеединства и оптимизм Франка проваливается в эту трещину⁵⁵. Такие оценки связываются с *гностицизмом* Франка, как и других русских религиозных мыслителей, включая Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина и др.⁵⁶

Не рискуя включиться в богословскую дискуссию, я предположу лишь то, что возможным ключом к ней явится *этическая прочтение* философии всеединства (как и вообще всей русской религиозной философии). П. П. Гайденок отметила, что в поздних работах Франка, в особенности в его последней книге «Свет и тьма», наблюдается «перестановка метафизических ударений»: «антиномия между гнозисом и этикой решается в пользу этики»⁵⁷. Скорее, замечу, все-таки не *решается*, а *отодвигается* в сторону, освобождая место для активного вмешательства в ту самую эмпирическую действительность, в которой противоречия должны разрешаться практически. Дух не парализован антиномией. Голос сердца не заглушается сомнениями разума.

Франк последовательно расставляет акценты, обсуждая отношение между метафизикой всеединства с ее неразрешимыми онто-гносеологическими противоречиями и философией культуры и этикой. «Внутренняя связь между Богом и "дурным" эмпирическим миром есть именно связь *антиномистически-трансрациональная* и очевидная лишь в этой ее *непостижимости*. А это и значит — и это есть второе, что мы здесь должны подчеркнуть с величайшей настойчивостью: *проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима*. И притом эта неразрешимость не есть только фактическая неразрешимость, т. е. не обусловлена слабостью нашей познавательной способности, а есть *принципиальная, сущностно-необходимая* неразрешимость, могущая быть с очевидностью доказанной или усмотренной...»⁵⁸ Это означает, что человек, когда он стоит перед выбором — бороться со злом или подчиниться ему, не может и не должен прятаться за невозможность рациональных объяснений зла. Объяснить значит все-таки оправдать. Но зло не может быть оправдано — ни его укорененность в непостижимых глубинах Бога, ни тем, что его источник непобедимо соперничает с благою волей Создателя мира. Зло не следует «втаскивать» в бытие каким бы то ни было рассуждением. *Зло есть сущее небытие*.

⁵³ См.: Н. А. Бердяев, «С. Л. Франк. "Непостижимое"», *Путь* (1939) № 60, 65-67.

См.: И. И. Евлампиев, «Гностицизм в русской философии конца XIX - начала XX века», *Россия и Гнозис. Материалы конференции* (М, 2001).

⁵⁷ П. П. Гайденок, *Владимир Соловьев и философия Серебряного века* (М, 2001), 299.

⁵⁸ Франк, *Непостижимое*, 530-531.

«Легко и дешево в предметном созерцании зла, как внешнего мне и непонятного факта мирового бытия, в форме постановки неразрешимой проблемы теодицеи чинить суд над всем миром — даже над Богом — и занять позицию *судьи бытия*. Легко усмотреть реальность зла через ненависть к нему и обвинение в нем кого-либо другого. Но тогда остаешься *совершенно слепым* в отношении истинного, иррационального метафизического существа зла — уже потому, что не замечаешь, что в этой ненависти, как и в гордыне обвинительной установки, сам судящий уже пленен и соблазнен извращенностью зла. Этим прегражден единственный путь к подлинному постижению непостижимого существа зла — путь в собственную глубину, в которой одной через сознание *моей виновности* непостижимое становится видимым... В сознании вины и греха, которое... есть не что иное, как конкретно-живое усмотрение *неправомерности зла*, — *безусловно непостижимое непостижимым образом постигается в своей очевидности*»⁵⁹.

Источник зла — внутри человеческой души, склонной обличать зло, отрицая свою причастность к нему. Следовательно, душа — поле борьбы добра со злом. Победить может только человек, если усилием живой веры он поднимется от низин эмпирического существования к высоте Абсолюта, к Его свету во тьме. В этом — надежда, последнее основание оптимизма. Если усилия тщетны и человек только источает инвективы бытию от его тео-космических глубин до неустроенного быта, тогда сражение проиграно, ибо зло равнодушно к инвективам, оно — против воли тех, кто его ненавидит и стремится изгнать из бытия, — растет и умножается в своем извращенном многообразии. «*Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины*. Рациональная и отвлеченная теодицея невозможна; но живая теодицея, достигаемая не мыслью, а жизнью, — *возможна* во всей своей непостижимости и трансрациональности»⁶⁰.

«Живая теодицея» — оплот духовности. Это антиномическая форма человеческого духа и вместе с тем основание культуры. Такой культуре нельзя оставаться внешней по отношению к человеку. Она вообще существует только как результат непрерывных духовных усилий, прекращение которых означает смерть культуры, как остановка сердца есть смерть человеческого тела. Вопреки мнениям тех философов, которые полагали культуру сферой исторически складывающихся и существующих независимо от людей ценностей, в которую человек входит как в среду, к которой приспособливает свое

Там же, 547-548.

Там же.

существование, Франк видит в культуре «соборную» жизнь человечества, поддерживаемую не формальными моральными или социально-политическими скрепами, а бесконечной и безостановочной духовной работой. Чтобы видеть свет во тьме, нужно держать глаза души постоянно открытыми, ей нельзя спать, ибо ее сон порождает чудовищ зла.

Философия культуры С. Л. Франка — попытка удержать позицию оптимизма, отступление от которой погружает человека в условия, несовместимые с жизнью его духа. Защитники этой позиции — верующий разум и живая вера. Но как спуститься с высоты этих понятий до конкретных действий реальных людей? Над навязчивым *глубокомыслием* вопроса «Что делать?» в свое время подшучивал В. В. Розанов: дескать, летом собирать ягоды, а зимой пить чай с вареньем — вот и весь сказ для торопыг, пытающихся уместить смысл бытия в крошечную форму своего бытования. Но Франку уже было не до шуток: от проклятого вопроса не отвертеться, особенно в России, где поиск *всеобщего* смысла так часто превращает жизнь в сущий ад⁶¹. Если духовный мир человека раздираем неразрешимыми противоречиями, а борьба со злом, коли она идет не в сфере отвлеченных рассуждений, а в конкретности «эмпирической действительности», безнадежна (вряд ли «мировая бессмыслица в лице человека победит сама себя и насадит в себе царство истины и смысла»⁶²), то на этот вопрос нет ответа. Нельзя выстроить *положительную* программу исторически перспективных действий, участием в которой человек мог бы обрести чаемую высоту. Напротив, «искать недостающего смысла жизни в каком-либо деле, в свершении чего-то, значит впасть в иллюзию, как будто человек сам может сотворить смысл жизни своей, безмерно преувеличивать значение какого-либо по необходимости частного и ограниченного, по существу всегда бессильного человеческого дела»⁶³.

Жизнь *как она есть* бессмысленна и в своих индивидуальных проявлениях, и как общая жизнь человечества. Нельзя надеяться, что ее нынешняя бессмыслица сменится неким будущим смыслом, как награда за страдания и безмерные усилия человечества. *Кумир прогресса* рухнул навсегда: «История человечества есть история последовательного крушения его надежд, опытное изобличение его заблуждений... всечеловеческая жизнь есть тяжкая опытная школа, необходимая для очищения нас от иллюзий всечеловеческого счастья, для обличения суетности и

См.: Франк, *Смысл жизни*, 157.

Там же, 159.

Там же, 161.

обманчивости всех наших упований на воплощение в этом мире царства добра и правды, всех наших человеческих замыслов идеального общественного самоустроения»⁶⁴. Смысл Бытия обнаруживает себя в том, что мы *сознаем бессмысленность* нашего исторического, материального бытования. Действительно, признать его бессмысленным значит знать, что смысл все же есть. Он явлен в истине Богочеловечества: «условия смысла жизни *самоочевидно* осуществлены, несмотря на эмпирическую бессмысленность жизни»⁶⁵.

Франк понимал, что утверждаемый им разрыв между «эмпирическим миром» и «подлинным бытием» может быть понят как квиетизм или даже мироотрицание. Но такое истолкование он считал недоразумением. Искать смысл жизни значит бороться за него — не только «внутри» духа, но и «в области практической, в сфере действенной жизни»⁶⁶. Все дело в том, кто, как и зачем вступает в эту борьбу — не только духовную, но и «мирскую». Подвижники и святые, как Серафим Саровский, преодолевают зло мира в самих себе, а потому свободны от внешней борьбы с миром. Но тот, кто живет в мире и «в ком живет мир», обязан, пусть в несовершенных, греховных формах, «содействовать утверждению в мире начал и отношений, приближающих его к Божественной первооснове»⁶⁷.

Жить в культуре значит *деланием* разрешать внутренние антиномии духа. Культура стоит не на плечах титанов, ее — пока еще — держат посильные труды обыкновенных людей, способных различать «свет во тьме», труды, благодаря которым зло, не уничтожаясь совершенно, все же отступает от «огражденного» этими усилиями «сущностного добра». Конкретность индивидуального действия, осмысленная верой, — условие всеобщего культуротворческого процесса.

Философия Франка — превозмогание чувства богооставленности мира и человека. Это чувство оформляется в мысль «духовно ослепшего человечества», которое «вверило свою судьбу слепым вождям»⁶⁸, и свидетельствует, полагал он, не об освобождении, но о глубоком упадке духа, за которым неизбежно последует упадок самой жизни. Франк не верил в «секуляризованную» культуру, не видел иного исхода для нее, кроме окончательной гибели. С нею окончилось бы и человечество *как таковое*: никакой *посткультурной* чело-

Там же, 175.

Там же, 195.

Там же, 201.

Там же, 209.

Франк, «С нами Бог» в СЛ. Франк, *Духовные основы общества* (М, 1992), 389.

ской действительности философ не мыслил, и сама эта идея, в наше время ставшая популярной, была бы им отвергнута как нелепость или опасный соблазн.

* * *

Так чем же является для нас русская религиозная философия? Сегодня этот вопрос еще острее, чем полвека назад, когда ушли из жизни ее основные представители. Культурный кризис не преодолен, хотя человечеству на какое-то время удалось отступить от края бездны. Но вряд ли можно сказать, что прошедшие десятилетия стали эпохой «нравственного возрождения и исцеления жизни»⁶⁹, о котором мечтал Франк. Новое время — новые проблемы, а их острота и неотложность решений в условиях жесткого исторического цейтнота мобилизуют практическую энергию человеческих обществ как бы независимо от их духовных устремлений и верований. Прагматизм, поддержанный не столько видимостью социального прогресса, сколько более или менее успешным опытом балансирования над глобальными катастрофами, обрел самоуверенность, вытеснив религиозные искания на периферию духовной жизни. Антиномизм философского мышления уступает постмодернистской иронии по поводу всяческих «измов», а размышления о «всеединстве», пронизанные им, почти забыты, сменившись заботами о налаживании локальных «рациональных коммуникаций» и поддержании бытовой солидарности, когда того требуют житейские обстоятельства. Память о катаклизмах XX века слабеет, новые поколения, как это часто бывало в истории, снисходительно порицают заблуждения прежних, полагая, что им-то удастся избежать наихудшего. Апокалипсические настроения, витающие в духовной атмосфере эпохи, теряют метафизическую глубину и религиозную страсть, часто нисходя до неврастенического алармизма или модного пессимизма.

На этом фоне размышления русских религиозных философов не архаика, далекая от злободневности. Современный читатель найдет в них, разумеется, только то, что способен найти, к чему он подготовлен своим духовным опытом. Их крайние оценки — от неумеренных славословий до брезгливого негативизма — сталкиваются и сегодня с ничуть не меньшей остротой, нежели при жизни названных мыслителей. Искры былых страстей, присыпанные пеплом забвения, то и дело вспыхивают новым пламенем. И это означает, что поиск стратегий культурного развития не завершен. Более того, он подходит к таким развилкам, откуда дальнейшее движение связано с последним риском.

Там же.

Наше время отличается от прошлых переломных времен. Дело не только в том, что выбирать приходится в жестоком цейтноте, а ценой ошибки может стать не собственная неудача, а окончание самой истории. Так, впрочем, могло казаться и предшествующим поколениям, но история все же находила возможность своего продолжения, чем вроде бы опровергала пессимистические прогнозы. Важнее другое. Европейская культура отмечена печатью смертельной усталости⁷⁰. Это было предсказано разными «циклическими» теориями культурного развития. Нетрудно провести аналогии между историческими стадиями культурной жизни и стадиями возникновения, роста, взросления, расцвета, старения и смерти живого организма. И тогда наступление дряхлости и неизбежность кончины перестают восприниматься как вселенская катастрофа, а, напротив, выглядят как условие очередной реинкарнации: после «заката Европы», например, воследует восход новой, молодой и жизнелюбивой культуры, которую ожидает дюжина столетий развития — до следующего заката.

Русские религиозные философы смотрели на это иначе. Жизнь духа, надеялись они, не растворена в *вещном* бытии. Она укоренена в Боге, и потому ее длительность имеет *вечные* измерения. Но это не означает, что она автоматически обеспечена Высшим началом, не требующим непрерывных духовных усилий от человека. Напротив, только в этих усилиях она находит свое воплощение. Особенность кризисной эпохи в том, что она со всей очевидностью раскрывает эту зависимость. Культура живет до тех пор, пока люди своими духовными и физическими усилиями продлевают ее жизнь. И это значит, что человеку нельзя отдыхать на культурном поприще. Это путь без привалов и ночлегов. Немудрено, что соблазн покоя и равнодушия оказывается таким сильным. Духовная усталость сильнее телесной. Особенно когда она вызвана трагизмом, проникающим в глубину духа. Увы, участие в трагедии слишком многим не по плечу.

Но русская религиозная философия — это философия «оптимистической трагедии». Она «субъектна» самим своим обращением не к «функции» от природных и социальных переменных,

⁷⁰ «Европа сегодня находится в жалком состоянии», недавно заявил Ю. Хабермас, имея в виду политическую беспомощность ЕС перед лицом происходящих в современном мире перемен; очевидно, что эта беспомощность — прямое следствие культурного кризиса: «Мы воспринимаем политическую современность через призму ограниченной и порой искаженной перспективы нашего собственного опыта и национально-исторических потрясений» (*Die Welt*, 04.05.2005). К. Свасьян более категоричен, он говорит об «абсолютной деструкции» европейской культуры, забывшей свои истоки и опустившейся до плоских переживаний вокруг своей дряхлеющей телесности (К. Свасьян, *Европа: два некролога* (М., 2003), 70 и далее).

а к человеку — автономному, обладающему собственной волей, умом и ответственностью существу, ориентированному в пространстве всеобщих, вытекающих из его сущности ценностей. Она исходит из высокого предназначения и столь же высокой ответственности человека. При этом она не отрицает того, что человек носит в себе отнюдь не только «божественный свет», что в нем глубоко укоренены и «дионисийское безумие», и свирепая «воля к власти», что иррациональные стихии способны втягивать человека в свой бессмысленный круговорот. Она ясно осознает, что «дочеловеческое» притягивает человека не слабее, чем идеал «богочеловечества», что жизнь духа есть борьба этих сил, исход которой нельзя ставить в зависимость от обстоятельств «среды обитания», — напротив, эта среда в высшей степени зависит от того, на чьей стороне перевес. Вопрос предельно заострен: либо человек употребит свою свободу на духовное возвышение, либо та же свобода послужит причиной его окончательного падения. Если этот вопрос признается неразрешимым или бессмысленным, философия обречена на прозябание — как собрание банальностей, никем не востребованных методологических рекомендаций, как продукт вторичной переработки результатов науки, уроков религии, искусства, исторического опыта.

Философы не пророки, их задача не в том, чтобы учить истине, а в том, чтобы трудные пути к истине не были оставлены из-за малодушия, самодовольной лени или утраты чувства достоинства. Вот эту задачу русские религиозные философы выполнили как смогли, и было бы нечестно и глупо упрекать их в том, что они не вышли из лабиринтов своих рефлексий. Куда важнее то, что они в самый жестокий век человеческой истории восславили свободу и указали на опасность ее разрыва с разумом, отнеслись с сочувственным пониманием к метаниям духа в условиях культурного кризиса, но искали путь его преодоления, не соблазняясь идеями о закате культурной истории Европы и неизбежной участи человека выполнять роль покорного свидетеля этого заката. Они подчеркнули, что «субъект» и «культура» — понятия, сопряженные по смыслу («смерть субъекта» есть смерть культуры и наоборот), и это значит, что «философия без субъекта» есть отрицание культуры и попытка ее замены на призрак «посткультурного бытия». Из этого следует, что философия, смирившаяся с культурной катастрофой и приспособляющаяся к новым «посткатастрофическим» обстоятельствам не для того, чтобы готовить будущее восстановление, а только чтобы поудобней устроиться на руинах культуры, тяжело больна. По-видимому, важнейший урок русской философии Серебряного века в том, что следует со всей серьезностью отнестись к этому заболеванию.

ОБ АВТОРАХ

СТРАНИЦЫ: БОГОСЛОВИЕ. КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ, 13:3 (2008/2009) с. 474

Ольга Запромётова
Кандидат биологических наук, магистр богословия, религиовед, преподаватель ББИ.

Владимир Порус
Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онотологии, логики и теории познания Высшей школы экономики. Автор многих книг и статей.

Пантелис Калайцидис
(*Pantelis Kalaitzidis*)
Доктор богословия, директор Православной академии в г. Волос (Греция). Автор ряда книг.

Каллист Уэр
(*Kallistos Ware*)
Митрополит Диоклийский, один из ведущих православных богословов современности, заслуженный профессор Оксфордского университета, член-корреспондент Афинской академии, член Смешанной международной комиссии по православно-католическому диалогу. По-

печитель ББИ. Автор многих книг.

Эрве Легран
(*Herve Legrand*)
Член Ордена доминиканцев, профессор экклезиологии и экуменизма в Высшем институте экуменических исследований Парижского католического института.

Михаил Шкаровский
Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Государственного архива Санкт-Петербурга, автор ряда книг.

Ольга Смолицкая
Кандидат филологических наук, преподаватель ББИ.

Роберт Фрэнсис Тафт
(*Robert Francis Taft*)
Член Общества Иисуса (восточный обряд), архимандрит, видный католический литургист, профессор и вице-ректор Папского института восточных исследований, автор ряда книг о византийском богослужении.

Серия «ЧИТАЯ БИБЛИЮ»

Книги серии совмещают в себе глубоко личный подход к новозаветному тексту и беспрецедентную готовность автора следовать в своих рассуждениях исключительно логике комментируемого отрывка. В итоге Новый Завет говорит сам за себя, но на понятном современному читателю языке. Качество этих комментариев определяется не количеством приводимых ответов, а характером поднимаемых вопросов. Автор указывает на острые проблемы и не боится нестандартных подходов и свежих трактовок.

Книги этой серии не требуют знания специальной терминологии и рассчитаны на самую широкую читательскую аудиторию.



Н. Т. Райт
ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К КОРИНФЯНАМ
ПОПУЛЯРНЫЙ КОММЕНТАРИЙ

Перевод с английского

М.: ББИ, 2009. - X + 410 с.
ISBN 978-5-98647-215-7

Искусно используя свои глубокие знания ученого и излагая материал доступно и увлекательно, Райт описывает жизнь многонационального Коринфа и приоткрывает нам мудрость и остроту Павловых текстов, заключенные в них пастырскую пронизательность и глубокие мысли, благодаря которым эти послания признаны одним из высочайших достижений апостола.

Другие книги, вышедшие в серии «Читая Библию. Популярный комментарий»

«Лука. Евангелие»
«Марк. Евангелие»
«Иоанн. Евангелие»
«Послание к Евреям»

«Павел. Послание к Галатам и Фессалоникийцам»
«Павел. Пастырские Послания. I и II Послания к Тимофею и Послание к Титу»

«Павел. Послание к Римлянам»
«Павел. Послания из тюрьмы. К Ефессянам, Филиппинцам, Колоссянам и Филимону»

Готовятся к изданию другие тома комментариев.