Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке http://filosoff.org/ Приятного чтения!

Православие и свобода. Олеся Александровна Николаева.

Часть I. Православие и свобода.

Дар свободы.

Нет, наверное, для человека дара более желанного, прекрасного и драгоценного, чем дар свободы. Но нет и дара более обременительного, искусительного и страшного, чем она.

О свободе принято говорить как о Божием даре, свидетельстве богоподобия человека: Бог создал человека свободным, дал ему право и власть самоопределения и творчества. И в то же время свобода предстаёт как метафизическая проблема человека, как тяжкое бремя, как трагедия. Несвобода всегда воспринималась человеком как безусловное зло, как духовное порабощение. Вся человеческая история, в конце концов, сводится к попыткам освобождения от той или иной формы рабства: социально-политического, национально-религиозного, духовного. Вся история человечества есть бесконечный исход из Египта.

И в то же время, по словам великого инквизитора, «нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться», и «нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается»[4]. Исход человека из Египта всегда сопровождается томительным вожделением надёжных египетских мясов и котлов (Великий покаянный канон святителя Андрея Критского). Нельзя утверждать наверняка, что же больше манит человека ? обетованная земля свободы или эти надёжные египетские дымящиеся мяса и котлы, насыщающие хлебы…

Свобода сама по себе есть непреложная ценность. Но в ней таится и странный парадокс: ставя самое себя на самом верху иерархии ценностей и превращаясь в свободу ради свободы, она вдруг начинает терять свою творческую энергию, вырождается в слепой, порой противоречивый произвол. Томительное ощущение пустоты, которое появляется у человека, освободившегося от всех стесняющих его условностей, обстоятельств, долженствований и не знающего, куда, собственно, девать эту свободу и что с ней делать, свидетельствует о том, что свобода не может быть ценностью абсолютной: она должна быть использована ради чего-то превосходящего её по значительности, достоинству, ценности, даже если это превосходство мнимо и субъективно.

Человек использует свою свободу для тех ценностей, которые он избирает. Однако в падшем человеческом существе эти ценности не всегда прояснены, выстроены, согласованы: они то и дело сталкиваются между собой, враждуют, попирают друг друга. Кроме того, они могут принадлежать к разным уровням бытия. Такими ценностями, например, могут быть: желание сытости, стремление к престижу, потребность в моральном удовлетворении. Порой ? и очень часто ? они приходят в противоречие и предъявляют человеку требование пожертвовать одной из них в пользу другой. Ситуация мучительного, порой непосильного выбора может сложиться при неких экстремальных ситуациях, например, во времена тоталитарного режима или оккупации, когда человеку приходится выбирать между инстинктом самосохранения и исполнением своего человеческого нравственного призвания: поступок «по совести» обрекает человека на мученичество.

Но и в более благополучные и спокойные времена борьба мотивов и ценностей, которую претерпевает человек, может быть жестокой и трагичной. Надо ли сообщать смертельно больному человеку, которому свойственны состояния паники, о часе его близкой кончины, дабы он смог достойно к ней подготовиться? Или надо это скрыть от него, чтобы он не впал в отчаяние и мог провести остаток дней в спокойствии и надежде на лучшие времена?

Надо ли талантливому физику, получающему сущие гроши за свою научную работу и не имеющему возможности прокормить семью, бросать свою работу и идти на денежную должность в коммерческую фирму?

Надо ли выходить замуж за нелюбимого человека только по той причине, что это ? последний шанс обзавестись семьёй? Надо ли ради детей продолжать жить с женой, которая имеет любовника и не собирается с ним расставаться?

Что предпочесть? Чем пожертвовать? На что решиться? Порой человеческая воля пасует перед коллизиями жизни, двоится в колебании именно тогда, когда от неё требуется определённость выбора. Порой она предпочитает вовсе отказаться от своей мятущейся и мятежной воли и желает, чтобы выбор был

сделан за неё кем-то другим, тогда ей бы оставалось только принять эту новую данность и покориться ей. Свобода видится человеку именно в том, чтобы вручить свою свободную волю кому-то другому ? судьбе, Промыслу Божиему, ? а это значит «достичь… совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли»[5]. Парадокс здесь в том, что свободное волеизъявление человека не теряет при этом своей ценности: моя воля состоит в том, чтобы предаться в волю Божию (не Моя воля, но Твоя да будет [Лк. 22:42]).

Свободная воля на путях обретения свободы имеет власть отказаться от своеволия.

Нет, однако, и слова, столь смутного и многозначного, употребляемого в самых разнообразных смыслах и потому обесцененного. Но нет, пожалуй, слова более «культового» для нашего времени: стремлением к свободе стало возможным оправдать любую человеческую низость, любую политическую подлость. За последние годы мы могли много чего услышать, скажем, о борьбе «свободолюбивого чеченского народа» за свою независимость или об «угнетённых косовских албанцах», для освобождения которых демократический мир Запада превратил в руины прекрасную Сербию…

Мы постоянно слышим: «свобода слова», «свобода печати», «свобода совести», «свобода рынка», «свобода любви», «свобода самовыражения»… Противники этого обречены на общественное презрение, сторонники ощущают свою причастность к цивилизованному миру. Свобода в данном случае означает отсутствие зависимости от какой-либо инстанции, от какого-либо ограничения и приобретает качество относительности, становясь понятием отрицательным: свобода от… Однако свобода от какой-либо формы цензуры не может служить панацеей от другой формы зависимости, например: моды, общественного мнения, политической ангажированности, духа партийности, социального заказа или просто заказчика, групповой идеологии, часто оказывающейся формой табуированного мышления на основе кодовых установок, как в случае со «свободной прессой», или рэкета и коррумпированных чиновников, как в случае со «свободным рынком». Или, скажем, извращённого естества и сознания ? в случае с некоторыми патологиями «свободного самовыражения»… Так, недавно Европу потряс некий «свободный художник», наш соотечественник, приезжавший «на гастроли» в Париж, Мюнхен, Рим, где он, раздевшись догола и разлёгшись на асфальте, с лаем кусал за ноги ? порой до крови! ? проходивших мимо добропорядочных граждан.

Русская Православная Церковь выразила своё отношение к принципу «свободы совести» в своей недавно принятой социальной концепции. Отметив, что этот принцип появился как юридическое понятие в XVIII–XIX вв., превратился в основополагающее понятие лишь после Первой мировой войны и только в наше время стал достоянием Всеобщей декларации прав человека, Православная Церковь квалифицировала его как свидетельство того, что «в современном мире религия из “общего дела” превращается в “частное дело” человека». Православная Церковь также увидела в утверждении этого принципа симптом распада «системы духовных ценностей, потерю устремлённости к спасению в большей части общества», подчеркнув, что «если первоначально государство возникло как инструмент утверждения в обществе божественного закона, то свобода совести окончательно превращает государство в исключительно земной институт, не связывающий себя религиозными обязательствами». Православная Церковь имеет основания видеть в утверждении юридического принципа свободы совести свидетельство утраты обществом «религиозных целей и ценностей», «массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом»[6].

При этом Православная Церковь отмечает, что этот «принцип оказывается одним из средств», позволяющих Церкви существовать в безрелигиозном секулярном мире. Однако и в этом случае к обязанностям Церкви относится и то, что она «должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности»[7], то есть, по сути, к подавлению её свободы.

Надо сказать, что архиереям, принимавшим эту концепцию, нельзя отказать в гражданском мужестве, ибо принцип «свободы совести» с некоторых пор стал «знаковым» и непререкаемым в секулярном либеральном обществе. Впрочем, нельзя им отказать и в строгом следовании традициям Церкви, сложившимся во времена её существования в плюралистическом языческом мире.

Так же как во времена языческого государства, принуждавшего граждан к поклонению своим богам, христиане отвечали на это «гражданским неповиновением», исповеданием своей веры, мученичеством, социальная концепция Церкви закрепляет за церковным Священноначалием право «в случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной Полноты… обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению»[8].

Порой люди понимают под свободой совсем разные, иногда и вовсе противоположные вещи. Кто-то понимает её как возможность выбора, кто-то ? как возможность par excellence, как возможность творить нечто новое.

Христиане же понимают свободу как возможность быть со Христом. Как возможность обожения. Ибо только там, где Дух Господень, там свобода (2 Кор. 3:17). По словам Самого Христа: познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8:32).

Кто-то вслед за древними греками и римлянами полагает, что свобода состоит в покорности судьбе, ибо в любом случае, поскольку, как считали древние греки, покорных судьба ведёт, а непокорных тащит, первые идут за ней по собственной воле, а вторые ? следуют за ней принудительно. Мировоззрение такого рода предполагает наличие в бытии некоей безличной и потому неумолимой метафизической константы, которую вынуждены признавать не только смертные люди, но даже боги и герои. Для человека не остаётся ни малейшей лазейки для возможности сотворить нечто иное, помимо предустановленного. Здесь всё уже решено и неотвратимо. Звёзды сложились таким образом, что человек, желающий для себя благоприятного течения жизни, обязан покоряться их влияниям.

Древнегреческая мысль предлагала искать свидетельства свободы в самопознании, преодолевающем человеческую ограниченность и открывающем идею того, каким призван стать человек. Отсюда вытекала максима: познай самого себя. Высшая свобода осознавалась как разумное следование добродетели, которая включала в себя и покорное принятие судьбы.

Кто-то вместе с Гегелем и марксистами утверждает, что свобода ? это осознанная необходимость. И если познать разумность и неотвратимость законов необходимости («всё действительное ? разумно»), можно сознательно и свободно выбрать именно этот путь. Необходимость предстаёт здесь всевластным идолом ? безликим и безгласным (Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат; есть у них руки, но не осязают; есть у них ноги, но не ходят [ср.: Пс. 113:13–15]), в жертву которому должны быть принесены не только свободные движения человеческого духа, не только произвол, но порой и сами человеческие личности: всё должно быть подклонено под власть «категорического императива» или, как это было у марксистов-ленинцев, перемолото во имя появления «нового человека» ? творца бесклассового коммунистического общества. Мы помним, как в процессе этой роковой большевистской переплавки уничтожались не только отдельные люди, но целые семьи, кланы, сословия и даже народности. Такова была «историческая необходимость», её «неумолимый императив».

Неудивительно, что кто-то видит свободу как волюнтаризм, как произвол частного человека. «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»[9]. Человек оставляет за собой право сделать подобный жест именно тогда, когда над миром и над его свободной личностью сгущаются тучи всяких исторических «необходимостей», «судьбоносных» решений и долженствований, социально-партийных утопических «разумностей» и коллективных идолопоклонских «энтузиазмов».

Особенно в такие времена свобода представляется человеку именно такой, как у некоего «джентльмена с ретроградной и насмешливою физиономией», который «ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия… упрёт руки в боки и скажет: “а что, господа, не столкнуть ли нам всё это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправились к чёрту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!”»[10].

И наконец, кого-то прельщает свобода, которая представляется ему в образе блудницы из притч царя Соломона. Она сидит на пороге дома и говорит проходящим мимо неё: «Спокойно ешьте утаённый хлеб и пейте краденую вкусную

воду»[11].

Словом, повсюду человек ищет свободу и гонит её от себя, тоскует о ней и попирает её, жертвует ради неё жизнью и продаёт её за чечевичную похлёбку, падает и осуществляется через неё, дорожит и тяготится ею, обожествляет и страшится её. Именно здесь, перед лицом человеческой свободы, решается судьба человека в вечности.

Наше время ? то, что принято называть современностью, ? может быть определено как царство тотальной человеческой низости. Не в том смысле, что люди никогда не творили столь низких поступков или не предавались столь низким желаниям, а в том, что никогда ещё низость столь уверенно и успешно не претендовала на статус нормы, если не образца человеческого поведения. Никогда ещё низость не заявляла столь агрессивно о правах на собственное существование, никогда ещё не требовала себе преимуществ и никогда ещё не утверждала столь безнаказанно то, что никакого «верха» вовсе и нет, а то, что называется «низким», «есть самое настоящее полезное, ценное и непобедимое, чему и надлежит властвовать в мире»[12].

В условиях поверженной на землю иерархии традиционных ценностей и легализованного общественного раскрепощения самых низменных человеческих влечений вопрос о свободе приобретает своеобразное звучание. Под свободой ныне подразумеваются самые разноречивые феномены моральной разнузданности и социальной вседозволенности, профанации и спекуляции, аффектированной болтливой глупости и навязчивой самодовольной пошлости, от агрессии которых личность вынуждена защищать именно что собственную свободу. Вспоминается признание героя Достоевского Шигалева, предвестника коммунистической утопии: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю бесконечным деспотизмом»[13].

Таким образом, в нашем свободном обществе создаётся парадоксальная ситуация, когда человек, так или иначе вынужденный адаптироваться к этому вывернутому наизнанку миру и не имеющий при этом никакой христианской основы, то есть абсолютно нравственно и духовно дезориентированный, подстраивает себя под существующие стандарты. Поскольку в этом обществе едва ли не зазорно быть кротким и смиренным, он культивирует в себе тщеславие и бесстыдство. Поскольку стыдно быть целомудренным, он, чтобы соответствовать «духу времени», пускается во все тяжкие. Поскольку позорно быть не таким, как все, он подчиняется расхожему шаблону, нивелируя свои индивидуальные черты. Поскольку общепринятой моделью свободного поведения объявляется беспрепятственное следование голосу собственного своеволия, он старается неукоснительно исполнять требования своего эгоцентричного желания или инстинкта, убивая в себе личность. Происходит ситуация, при которой всем влечениям инфантильного сознания, всем низменным инстинктам придаётся статус ценностей, наделённых качествами свободы, в то время как подлинные ценности христианской культуры «вытесняются», становясь призрачным и подпольным содержанием бессознательного.

Этот неосознаваемый, но реально ощутимый план души то и дело вторгается в сознание, ориентированное на ценности своеволия и своекорыстия, в виде мучительных обличений совести, внезапных ощущений пустоты и тоски, которые воспринимаются как «беспричинные». Человек, воспитанный в атмосфере потребительства и потому не имеющий ни культурной почвы, ни душевного или духовного инструмента для того, чтобы распознать истинные причины своего состояния, пытается заглушить его, исходя из тех представлений, которые были навязаны ему средой. Такими средствами «освобождения» может быть всё тот же привычный ассортимент новой цивилизации: алкоголь, наркотики, секс, экзотические культы и т. д. Образуется порочный круг зависимости человека, лишённого нравственного центра и опирающегося на извращённые аксиологические основания: в ситуации, когда грех натурализуется и объявляется нормой, человек начинает в себе вести борьбу с «добром», которого не может осознать или которого стыдится, ибо оно противоречит общепринятым установкам и обязывает к разрыву с ними.

В связи с этим встаёт вопрос: что именно должно быть освобождено в человеке, чтобы при этом не пострадали ни его аутентичность, ни его цельность, ни его свобода? Какой уровень его экзистенции должен быть реализован в свободе, чтобы человек мог состояться как человек, то есть как живая неповторимая творческая личность? И наконец, что именно в самом человеке является препятствием к этой реализации и каким образом это

препятствие может быть преодолено? Действительно ли свободна свободная воля человека? Правда ли, что свобода человека сводится лишь к свободе выбора? Что происходит с человеческой свободой, если этот выбор окончательно сделан? Есть ли свобода в добре? Есть ли она в зле? Есть ли она во власти, и есть ли она в служении? Есть ли она в необходимости, и есть ли она в самопожертвовании? Сводится ли вопрос о свободе к вопросу о человеке, созданном Творцом, искуплённом Кровию Христовой и оживотворённом Святым Духом?..

Люди порой задаются вопросом: зачем Господь создал человека именно таким ? неудобопреклонным к добру и скорым на всякую пакость и нечистоту? Зачем Он вообще даровал человеку эту сомнительную, колеблющуюся, двусмысленную свободу, которая может его соблазнить, ввести во искушение, ввергнуть в бездну греха, поставить на службу силе зла, помрачить разум самой возможностью «вернуть билет» своему Создателю?

Ведь действительно, рассуждают эти благонамеренные люди, насколько бы всё было проще, спокойнее и величественнее, если бы человек вместо этого опасного дара получил от Бога такое устроение, такую форму самоопределения, которые сущностно совпадали бы со святостью, с неодолимой приверженностью исключительно к одному добру, так что человек уже и не мог бы творить злое, а только одно доброе и разумное. И вообще ? не имел бы никаких иных удовольствий в жизни, кроме как «беседовать с добродетелью»? И даже не мог бы помыслить такую дерзость, чтобы сказать своему Богу: «Нет!». И вообще ? зачем Господь Бог насадил у Себя в раю это «вредоносное» древо познания добра и зла, да ещё и запустил в Эдем коварного змия, если при этом дал человеку возможность нарушить запрет и вкусить запретный плод?.. Как мог всеблагой Творец допустить такое? Так говорят из лучших побуждений некоторые, повторяем, вполне добродетельные люди. И даже не понимают, что тем самым хулят Творца.

И вот нынешняя цивилизация, осознавая резонность и справедливость такого рода суждений, берёт на себя ответственность «исправить» Божий «недосмотр» ? почти так же, как это решил сделать великий инквизитор, желавший «исправить подвиг Христа».

Нынешняя цивилизация решила при помощи генетических и технических манипуляций, при помощи всякого рода ухищрений кардинально «переработать» природу человека и вывести породу особых, генетически «запрограммированных» людей, напоминающих «нравственно обеспеченных» роботов, послушных воле хозяина. А для тех, кто родился вне всяких «программ», она разрабатывает целую систему воздействий на психику человека, способную подавить какие-то одни ? «лишние» ? части мозга и «раскрепостить» другие. Человек после таких вмешательств становится тихим, податливым, послушным, незлобивым и совсем не гордым. Ему можно внушить идею «добра» и полностью блокировать все поползновения, связанные с его злыми бунтарскими инстинктами. И тогда наступит нечто вроде своего местного цивилизованного рая…

Но у Господа была совсем иная идея о человеке. Он создал его не роботом, не зомби, не манекеном, не имеющим воли. Напротив, Он сотворил его по образу и подобию Своему (ср.: Быт. 1:26), наделил его разумом, бессмертной душой и свободной волей. Он даровал ему талант любить, творить, наследовать жизнь вечную, самому стать сыном Божиим, богом. Я сказал: вы ? боги, и сыны Всевышнего ? все вы (Пс. 81:6).

Он подарил ему всю землю, дал ему во владение всех рыб морских, всех птиц небесных, всех зверей, всех пресмыкающихся. И поселил его в саду Эдемском. Он дал ему власть наречь имена всякой душе живой… Он сотворил ему помощника ? жену его ? и позволил ему плодиться и размножаться, и наполнять землю, и обладать ею. Он разрешил ему вкушать от всякого древа в Эдеме, кроме единственного ? древа познания добра и зла (см.: Быт. 1:26, 28; 2:17, 19). И благоденствовали Адам и Ева в раю, и были наги, потому что благодать покрывала их с головы до ног.

Таким создал Господь Бог человека. Человек мог день и ночь поучаться Премудрости Божией, созерцать Божественную Красоту и всей бессмертной душой любить Господа Бога своего, Ему одному поклоняться и Ему одному служить, возрастая в премудрости и добре и вкушая радость своей свободы.

Эта свобода человека столь дорога в очах Божиих, что Господь ничем не стеснил её. Он захотел от человека свободной любви, свободного служения

добру, свободного творчества.

Бог и человек, конечно, не сопоставимы: Бог ? всемогущ и всеблаг, а человек ? немощная колеблемая былинка, персть… Но наделив человека свободной волей, Бог поставил его в такое положение по отношению к Себе Самому, что в какой-то момент человеческая воля и воля Божия становятся как бы равновеликими: человек волен сказать своему Богу: «Нет, я не хочу Тебе поклоняться и Тебе служить». И Бог не насилует человеческую волю. Именно в этом ключе разрешается великая схоластическая загадка: может ли Бог создать такой огромный камень, который Он Сам не может поднять? Таким огромным камнем оказывается человек с его свободной волей.

Православное вероучение свидетельствует, что всеведущему Богу было заранее известно, что человек отпадёт от Него, низвергнется в царство тления и смерти и всё творение Божие подпадёт под проклятье: искупительный Агнец Божий был предназначен ещё прежде создания мира (1 Пет. 1:20)[14]. И, тем не менее, человеческая свобода была столь дорога Творцу, что Он предпочёл отдать Сына Своего на страдание и смерть и «пошёл на риск», оставив человеку возможность свободного произволения.

Свобода и грехопадение

В замысле Божием о человеке уже заключалась возможность того, что человек мог не поверить Богу, отвернуться от Него в сомнении, не послушаться Его единственной заповеди. Мог послушать лукавого змия, искуситься, поверить и поклониться ему. «Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло, чтобы ты избрал добро и ходил в нём», ? говорит Господь (ср.: Втор. 30:15).

Но человек выбрал смерть и зло.

Искушая человека, змий оклеветал Господа и обманул человека. Вот он спрашивает Еву: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? (Быт. 3:1). То есть в подтексте его вопрос звучит так: «Правда ли, Господь столь жаден, столь авторитарен, столь немилостив, что велел не есть ни от какого дерева?». Но Господь ? напротив, милостивый и щедрый, ? разрешил есть от всякого дерева, кроме одного ? дерева познания добра и зла. Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь (Быт. 2: 16-17).

Но змий отрицает предупреждение Господа. «Нет, ? говорит он, ? плоды вовсе не смертельны ? нет, не умрёте» (Быт. 3:4). Подтекст таков: «Ваш Господь лжёт». И далее ? змий продолжает: но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло (Быт. 3:5). То есть фактически змий говорит: «Бог, по Своему властолюбию и зависти, не хочет, чтобы вы были всевидящими, как Он».

Кто-то из современных исследователей остроумно заметил, что, если выражаться в терминах сегодняшнего дня, придётся признать, что Творец здесь выступает как тоталитарист и антидемократ, в то время как змий прививает первочеловекам демократические понятия. «Райский змий ? первый большевик», ? как утверждал дьякон Андрей Кураев в одном из выступлений. «Равенство! ? провозглашает змий. ? Братство! Свобода!» Можно сказать, что он прививает человеку понятие о существовании ценностей, автономных от Бога: автономность Красоты (и увидела жена, что дерево приятно для глаз), автономность Премудрости (дерево даёт знание), автономность Свободы (дерево вожделенно), автономность человека (откроются глаза ваши, будете, как боги). Однако единственное, что увидели первочеловеки, когда открылись глаза у них, единственное, что узнали, ? это то, что они наги и отныне вынуждены скрываться от Творца. Путь человеческой культуры и цивилизации есть попытка человека в той или иной степени спрятаться от Бога, укрыться среди деревьев, сшить себе смоковные опоясания (ср.: Быт. 3:5-7).

Райский змий ввёл человека в заблуждение, потому что после вкушения запретного плода грех и смерть вошли в саму природу человека. Он лишился своего одеяния святости и облёкся в тление. Но змий солгал и относительно ценности плодов с древа познания. Они не сделали человеков «яко бози». Напротив, они извратили в нём самый путь познания. Ибо человек, удостоенный таким преимуществом перед всякой тварью, как образ и подобие Божие, с самого своего сотворения не мог быть лишён главного блага, то есть блага

познания. «Добра и зла не знают только те, которые по природе не имеют разума, ? пишет святитель Иоанн Златоуст, ? а Адам обладал великою мудростью и мог распознавать то и другое. <…> Господь Бог, ? сказано, ? всех животных полевых и всех птиц небесных привёл к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их, и чтобы как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей (ср.: Быт. 2:19). …Какою мудростью обладал тот, кто мог дать имена, и притом собственные, столь многим различным и разнообразным породам скотов, пресмыкающихся и птиц. Сам Бог так принял это наречение имён, что не изменил их и даже после грехопадения не восхотел отменить названия животных. Сказано: как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей»[15].

Также в подтверждение мудрости Адама и способности к познанию святитель приводит тот факт, что Адам сразу узнал Еву: вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей (Быт. 2:23). Первочеловек смог распознать самую суть, самый логос брака: Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть (Быт. 2:24). Святитель Иоанн Златоуст настаивает на уникальности познания и премудрости Адама до грехопадения: «… знавший столько ужели… не знал, что добро и что зло?»[16]. «…Как можно согласить с разумом то, что козы и овцы, и все бессловесные знают, какая трава годна им в пищу, какая вредна, от каких нужно особенно воздерживаться и к каким обращаться, а человек ? разумное животное ? не знал, что ? добро и что ? зло?»[17] Ибо «если он [Адам] не знал до вкушения от древа, что добро и что зло, а узнал после вкушения, то, следовательно, грех был для него учителем мудрости, и змий был не обольстителем, а полезным советником, из зверя сделав человеком. <…> Если не знал, что добро и что зло, то как мог получить и заповедь? Не дают закона тому, кто не знает, что преступление есть зло. А Бог и [закон] дал, и наказал за преступление [закона]; Он не сделал бы ни того, ни другого, если бы не создал Адама вначале способным знать добродетель и порок. …Не после вкушения от древа [Адам] узнал добро и зло, но знал это и ранее»[18]. Святитель Иоанн Златоуст отмечает и дар пророчества, которым был исполнен Адам до грехопадения, ? он отмечает это и в прозрении грядущего пути человека (оставит человек отца своего и мать свою. ? NB: ни отцов, ни матерей тогда ещё не было! ? О. Н.), и в наречении имени жены своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих (Быт. 3:20).

Преподобный Макарий Великий, подчёркивая, что Адам был создан прекрасным, разумным, свободным, также отмечает особые дары познания, которыми он был почтён. Ибо Творец вложил в человеческую душу «законы добродетелей, рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь… <…>… разумение, волю, владычественный ум, воцарил в ней и иную великую утончённость… <…>… Адам, пребывая в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал, покрываемый божественною славою. Само пребывавшее в нём Слово было для него всем: и ведением, и ощущением [блаженства], и наследием, и учением»[19].

Святитель Иоанн Златоуст акцентирует, что лукавый змий солгал, прельщая Адама и Еву. И равно как они после грехопадения не стали яко бози (Быт. 3:5), так же и не получили они тогда знания добра и зла. Адам же, напротив, ещё до грехопадения знал, что послушание ? добро, а непослушание ? зло.

Преподобный Максим Исповедник считал, что грех Адама состоял в «отпадении произволения от блага ко злу»[20], при этом он разделяет «грех естества» и «грех произволения»: «Грех естества есть смерть, вследствие которой мы, даже не желая этого, покидаем бытие; грех же произволения есть противоестественный выбор (курсив наш. ? О. Н.), вследствие которого мы по своей воле отпали от благобытия»[21]. (Ср. его схолию: «Грех, [возникший] через нас, есть тленность естества, а наш грех ? изменчивость произволения. Потому и стал смертным человек, подвергшийся по праведному суду естественной смерти для уничтожения смертного произволения»[22].) Вследствие этого, как считает преподобный Максим Исповедник, человеческая воля раскололась на две: природную, совпадающую с инстинктами и влечениями, и гномическую, то есть выбирающую, разумную волю.

Греческие святые отцы ? святитель Афанасий Великий, святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский, преподобный Максим Исповедник, преподобный Иоанн Дамаскин, святитель Григорий Палама ? считали, «что мы унаследовали от Адама смерть, а не вину. Поэтому грех Адама был… чем-то вроде “порчи” человеческой природы»[23], и именно эта «порча» ведёт ко греху.

Таким образом, грехопадение исказило «тропос[24] бытия», извратило свободную волю человека, присущую его природному «логосу» и соответствующую его ипостасному бытию[25].

Грех Адама состоит в том, что он не поверил Богу, а поверил лукавому змию, нарушил заповедь своего Создателя, тем самым отдав предпочтение словам искусителя. Он поверил в идею автономности добра, автономности своего выбора и автономности своего существования без Бога. Он сам возмечтал стать богом. Он возгордился, как и денница.

«Адам согрешил великим грехом, ? пишет преподобный Симеон Новый Богослов, ? потому что словам Бога не поверил, а словам змия поверил. …Когда от всей души поверил он змию, а не Богу, то Божественная благодать, почивавшая в нём, отступила от него, так как он стал врагом Богу, по причине неверия… Адам подумал, что Бог позавидовал ему и не хотел, чтоб и он знал доброе и лукавое, и для того заповедал ему не вкушать от древа познания добра и зла, чтоб и он не стал богом, подобным Богу… И вкусил, и тотчас познал наготу свою, и вместо того чтобы соделаться богом, стал тленным и, как тленный, ? смертным»[26].

Следствием этого стало проклятие, а затем и изгнание первого человека из рая. Этот сюжет священной истории перекликается с другим ? евангельским ? сюжетом: Христос ввёл в рай разбойника. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Тот (диавол. ? О. Н.) изгнал человека, не имевшего [другого] греха, кроме пятна непослушания, а Христос ввёл в рай разбойника, обременённого бесчисленными грехами. …Ввёл прежде всех, даже прежде апостолов…… За одно слово, за одну веру (курсив наш. ? О. Н.)… <…>… Разбойник, ? пишет святитель, ? не слышавший пророков, не видевший чудес, видя пригвождённого на кресте, не обратил внимания на это бесчестие, не посмотрел на это бесславие, но, проникая в самое божество, сказал: помяни меня во Царствии Твоём (ср.: Лк. 23:42). <…> …Он [разбойник] смотрел очами веры (курсив наш. ? О. Н.) …И Бог видел сердце разбойника и сказал: ныне же будешь со Мною в раю (Лк. 23:43)»[27].

Блаженный Августин, а вслед за ним и некоторые святые отцы (например, святитель Паулин Ноланский), понимал «первородный грех» несколько иначе, чем на Востоке, и утверждал, что он влечёт за собой: во-первых, наследственную вину и смертность как её плод[28], во-вторых, беспорядочность и слабость человеческой души, выражающиеся в бессилии воли, неспособной решиться на доброе, в незнании Бога и добра, в активном стремлении ко злу. При этом блаженный Августин полагал, что «всякая неупорядоченная душа сама в себе несла своё наказание»[29]. Вообще он видел во всяком грехе, прежде всего соперничество с Богом, тщетную попытку найти и «урвать» для себя от тех благ, которые может дать только Сам Бог и которые сами по себе обесцениваются без Него[30].

Святые отцы описывали состояние падшего человека как состояние рабское, подневольное. Человек сделался рабом греха, невольником смерти и тления. Преподобный Макарий Египетский пишет: «Лукавый князь облёк душу грехом, всё естество её и всю её осквернил, всё пленил в царство своё, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена её, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облёк её в порфиру тьмы. <…> Лукавый всю душу… облёк в злобу свою, то есть в грех… и тело соделалось страждущим и тленным. <…> Оковами тьмы связывают [падшую] душу духи злобы, почему не может она ни, сколько желает, любить Господа, ни, сколько желает, веровать, ни, сколько желает (курсив наш. ? О. Н.), молиться, потому что… противление… во всём овладело нами»[31].

Блаженный Августин называет свободу падшего человека «извращённой и рабской»: «Душа в своих грехах в гордой, извращённой и… рабской свободе стремится уподобиться Богу. Так и прародителей наших оказалось возможным склонить на грех только словами: “Будете, как боги”»[32].

Грех осквернил всего человека, извратил его разум, поразил «духом противления» его душу, внёс разлад в его свободную волю.

Святитель Григорий Богослов называет свою плоть «льстивым своим врагом и противником, никогда не прекращающим нападений», «злобно ласкающимся зверем». В душе своей он наблюдает лютое противоборство: «…всё… противоположно и противоборствует одно другому. <…> Я ? образ Божий, и

родился сыном срама…»[33].

«Откуда это чудовищное явление, ? восклицает блаженный Августин, ? и почему оно? Душа приказывает телу, и оно тотчас повинуется; душа приказывает себе ? и встречает отпор. <…> Душа приказывает душе пожелать ? она ведь едина ? и, однако, она не делает по приказу. <…> Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы приказа, не будь у неё желания, ? и не делает по приказу. <…> А значит, приказывает она не от всей полноты, поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: всё уже было бы исполнено. А следовательно: одновременно желать и не желать ? это не чудовищное явление, а болезнь души…»[34].

Эта расколотость и двусмысленность свободной воли в падшем человеке порой образно описывались святыми отцами как две разноречивые воли. Преподобный Анастасий Синаит различает в человеке «богозданную и богоданную волю разумной души» и «плотскую, диавольскую и вещественную волю», возникшую в результате греха[35]. Также и преподобный Максим Исповедник писал о двух волях в человеке ? воле «естественной», неотделимой от природы и являющейся сущностным выражением её, и воле «гномической», выбирающей, личностной, формирующей характер. Грехопадение, утверждает он, извратило и исказило свободную волю человека (liberum arbitrium), присущую его естеству, его «логосу природы»[36].

Она подчинилась страстям, которые обрели власть над человеком и сделали его своим рабом. Эта искажённая воля принимает характер личного произвола, расположения (habitus) ? человека как индивидуального существа, представляя собой личностный и актуализированный аспект способности к самоопределению[37].

«…Два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления божественной заповеди: …первый ? от произволения, добровольно отказавшегося от блага, а второй ? от естества, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия»[38].

Вслед за ним и преподобный Иоанн Дамаскин различает в человеке «волю естественную» и «волю избирательную». Способность «хотеть» принадлежит природе человека, созданного по образу Божиему, ибо Божеству по природе свойственны свобода и произволение. Но сама определённость «воления», сам «образ воления» не принадлежит его природе: именно здесь заключена в человеке возможность выбора и решения.

«Не одно и то же ? желать и каким образом желать, ибо желать, подобно тому, как и видеть, есть принадлежность естества, потому что это свойственно всем людям, а то, каким образом желать, есть свойство не естества, но нашей души, избирающей направление и решающейся, подобно тому, как и то, каким образом видеть, хорошо или худо»[39].

Слабость, неопределённость и нерешительность воли являются одним из наказаний за грех Адама. Воля оказывается расколотой, внутренне противоречивой. Она двоится, будучи неспособной полностью отождествить себя со своим желанием. На человека нападает некий «паралич воли», и он порой застывает, не в силах сделать выбор, как некий витязь на распутье. Или совершает нечто противоположное тому, чего желала, однако не в полную меру, его воля. (ср.: «Благое // Вижу, хвалю, но к дурному влекусь…»[40].)

Вспоминаются слова преподобного Антония Великого: «…кто хочет спастися, тому нет… никакого препятствия ? разве только нерадение и разленение души»[41]. О том же говорит и преподобный Серафим Саровский, отмечая, что главное отличие святых от нас ? в решимости. То есть в такой полноте воли, которая собирает воедино всего человека и влечёт его ко Христу, чего бы это ни стоило ? вплоть до смерти. Эта полнота воли созидается силой любви, которая сочетает «человека в единстве логоса [его естества] и образа [существования]… <…> Через эту силу любви [человек] добровольно освобождает себя от самого себя, отделившись от представлений и свойств, которые он [был склонен] мыслить относящимися к себе соответственно [греховной] воле»[42].

В этом же акте полной цельной решимости во что бы то ни стало быть со Христом блаженный Августин видел высшую свободу человека: абсолютный поворот воли к добру. «Следует внимательно и зорко различать возможность не грешить и невозможность грешить… в первой выражается свобода воли: я могу

не грешить; вторая значительно выше: я не могу грешить»[43].

Об этом же внутреннем расколе немощной воли, парализованной грехом, пишет апостол Павел: Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех (Рим. 7:15, 18–20)[44].

Падшая душа оказывается целиком под игом князя мира, который непрестанно волнует её разнообразными помыслами и желаниями, рассеивает по ветру воспоминаний, населяет множеством пригрезившихся привидений, ловит её мирскими обольщениями, запугивает страхами и смущениями, жестоко потрясая её до самого основания. Ощущая в себе паралич воли, она не в состоянии сосредоточиться на главном, ухватиться за что-то бесспорное, непреложное, Абсолютное, ? наконец, войти во внутреннюю свою клеть, заглянуть в себя и в самых глубинах сердца отыскать своего Творца, создавшего её наедине: Студных[45] помышлений во мне точит наводнение тинное и мрачное, от Бога разлучающее ум мой, еже иссуши, о заступниче мой! (канон Ангелу Хранителю).

«Земля предлагает нам, что полюбить; время похищает то, что мы любим, и оставляет в душе толпу призраков, которые подстрекают страстное устремление то к одному, то к другому. И душа становится беспокойной и печальной, напрасно стараясь удержать то, что её удерживает»[46].

«Грех, ? пишет преподобный Антоний Великий, ? порабощая любителя своего, держит его в плену у себя»[47].

Диавол в житии преподобного Антония делает знаменательное признание, что ему приходится держать грешников «в оковах»[48].

Таким образом, сама по себе свободная воля оказывается чем-то двусмысленным и внутренне противоречивым. Ещё блаженный Августин разделял в свободе воли два модуса: свободу хотеть и свободу мочь, то есть свободу хотения и свободу действия. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю (Рим. 7:19). Действительно, человек может хотеть совершить нечто и в то же самое время не иметь никакой возможности осуществить желаемое. Сама эта невозможность обращает к нему лицо несвободы. Или же, имея твёрдое намерение свободной воли, человек может поступать так, что все его действия оказываются в противоречии с первоначальным намерением: Веси бо, Владычице моя Богородице, яко отнюд имам в ненависти злая моя дела, и всею мыслию люблю закон Бога моего, но не вем, Госпоже Пречистая, откуду яже ненавижду, та и люблю, а благая преступаю (молитвы на сон грядущим).

С другой стороны, человек, зная о превратностях своей капризной воли, может избрать для себя такую ценность, ради которой он готов пожертвовать всеми издержками своего свободного воления: Не попущай, Пречистая, воли моей совершатися, не угодна бо есть, но да будет воля Сына Твоего и Бога моего. Господи, или хощу, или не хощу, спаси мя (молитвы на сон грядущим); научи мя творити волю Твою, яко Ты еси Бог мой (молитва по 15?й кафизме).

Преподобный Иоанн Кассиан ставил вопрос, как надо понимать слова апостола Павла: Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих (Рим. 7:19, 22–23). Ведь Апостол достиг верха человеческой праведности, поистине приблизился к совершенству, стал святым ? не проще ли было бы объяснить его слова таким образом, словно он произносит их от лица тех грешников, которые, даже и желая уклоняться от греха, всё же настолько пленены своими плотскими страстями и порочными навыками («жестокою тираниею», пишет преподобный Иоанн Кассиан), что не могут, вопреки своей воле, обрести желаемую свободу не грешить. И сам же он отметает такое предположение, относя написанное апостолом Павлом не к грешникам, а именно что к праведникам. «Ибо кто из согрешающих, ? восклицает у него некий старец Феона, ? нехотя (курсив наш. ? О. Н.) оскверняет себя прелюбодейством? Кто принуждённо делает козни ближнему? Кто неизбежною необходимостью бывает вынужден обижать человека ложным свидетельством, или обворовывать, или… проливать кровь? Напротив, ? напоминает он, ? помышление сердца человеческого есть зло от юности его (Быт. 8:21)»[49]. Пророк Иеремия утверждал, что грешники не только не против воли совершают свои беззакония,

но творят их даже с великими усилиями, преодолевая препятствия ? до усталости (Иер. 9:5).

Так что вовсе не их имеет в виду апостол Павел: он свидетельствует о своём собственном многотрудном опыте, сокрушается о своих собственных болезнях и противоречиях: Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Греховный закон, водворившийся во всём составе человека, в его природе, во всех его пяти чувствах, во всех его частях и членах, стремится поработить свободную волю и заставить её работать на себя. Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха (Рим. 7:25). Грех пожирает свободу человека. В бытийственном плане свободе противостоит именно грех: всякий, делающий грех, есть раб греха (Ин. 8:34). Путь освобождения лежит через преодоление греха, через покаяние, молитву и аскезу.

Преподобный Максим Исповедник, у которого встречаются чрезвычайно глубокие и дерзновенные идеи о сублимации страстей в добродетели, пишет о том, что поскольку нас побуждают ко злу три начала: бесы, страсти и злое произволение[50], то все низшие, греховные и грубые желания и влечения должны преодолеваться с помощью высшего желания, вернее, они должны преобразоваться путём одухотворения в это высшее желание[51]. Только любовь может преобразовать нашу свободную волю и обратить нас к нашему ипостасному призванию[52]; при этом преподобный Максим как бы подчёркивает, что любовь может также неразрывно сочетать любящего с любимым, как нераздельно были соединены оба естества, а следовательно, и обе воли Господа[53].

Как видим, в святоотеческих писаниях свободная воля, или произволение, считается самой высшей, существенно необходимой способностью человека. Именно в ней, как утверждают многие отцы Церкви, коренится богоподобие человека, ибо именно она определяет избрание и осуществление пути Божьего творения, пути, приводящего или к вечной жизни или к вечной погибели, к вечному блаженству или к вечным мучениям. Именно воля лежит в основе двух порядков бытия человека ? греха или делания правды, веры или неверия.

С другой стороны, свободная воля падшего человека предстаёт во всей своей двусмысленности и противоречивости, неустойчивости и даже непредсказуемости. Это объясняется тем, что она является принадлежностью природы, которая поражена грехом. Но при этом она сохраняет способность выйти из-под тирании естества, возвыситься над природными влечениями и инстинктами и противостоять им. Отступление от инстинкта и противопоставление ему себя образует сознание. Так, собственно, и формируется личность. Ибо личность есть в человеке именно то, что возвышается над природой и, в свою очередь, воздействует на неё, развивая или заглушая те или иные позывы естества и обладая властью сублимировать природные движения (страсти) в духовные качества. Инстинкт, который представляет собой природу и действует через неё, может быть преобразован волей личности в энергию нравственного порыва, ибо сильное и развитое сознание имеет власть положить предел неограниченному господству инстинктов. Эти воздействия личности на природу и природы на личность формируют характер.

Любопытно, что в аналитической психологии также делается различие между «процессами воли» и «процессами влечений». При этом последние представляют собой импульсы, проистекающие из бессознательного или непосредственно из тела (из естества) и имеющие характер принуждения. В отличие от них процессы воли характеризуются как направленные, вытекающие из процессов восприятия импульсы, природа которых позволяет человеку действовать по собственному усмотрению[54]. Это противоречие «двух воль», раздирающих, в данном случае, невротика, должно решаться во имя восстановления целостности «я», как утверждает Юнг, ссылаясь при этом на опыт христианства, «“принесением в жертву” природного человека, бессознательного, естественного, природного существа»[55]. Вспоминается утверждение апостола Павла: те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями (Гал. 5, 24). Он же определяет христиан как умерших со Христом для стихий мира (Кол. 2, 20)[56].

Свобода и познание добра и зла

Райский змий произносит свою лукавую фразу: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? (Быт. 3, 1) ? так, словно ему неизвестна суть Божией заповеди. Словно он лишь что-то слышал о Божием запрете и теперь интересуется у Евы насчёт него. В его вопросе чувствуется какая-то провокационная установка, свидетельствующая о том, что тот, кто его задал, не так уж неосведомлён, как хотел бы казаться… Видимость этой неосведомлённости и заинтересованности в том, чтобы узнать подлинный смысл Божиих слов, есть лишь маска, риторический приём, уловка, которую не может распознать Ева просто по той причине, что она пока ещё не ведает зла. Но удивительно, что она отвечает ему не вполне точно, искажая смысл слов Творца: не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть (Быт. 3, 3). Эта неточность тем более непонятна в ней, если учесть, что грехопадения ещё не совершилось, человеческое «райское» слово ещё не поражено язвой приблизительности и совпадает со своей сутью. Это наблюдение позволяет заключить, что Ева, вступив в разговор со змием, уже находится в искушении. Вся сцена грехопадения позволяет говорить о том, что Адам и Ева находились, как пишет святитель Игнатий Брянчанинов, в несчастном ослеплении и непостижимом безумии[57]. Интересно, что далёкий от Православия М. Бубер так же говорит о некоей «вожделенно-мечтательной» рассеянности Адама и Евы, о некоем «параличе воли», о состоянии некоей нереальности, пленённости, «грёзы»[58]. Божий запрет нарушается в состоянии оцепенелого сознания: грехопадение происходит как бы «между прочим», бесстрашно и бестрепетно ? будто и нет рядом всевидящего Творца: и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел (Быт. 3, 6).

Змий соблазняет Адама и Еву похитить у Бога власть познавать добро и зло. Однако по мере сотворения мира всё у Бога было добра зело (Быт. 1, 31). Бог не сотворил зла. И собственно Адам и Ева, прельщённые возможностью познания добра и зла, как утверждают святые отцы, не могли вполне понимать именно в этом пункте, о чём идёт речь. Ибо зло только и могло существовать лишь как то, что отпало от Бога. И поскольку зло не имеет сущности, оно может осуществляться, лишь паразитируя на какой-либо иной сущности. Зло существует не само по себе, а лишь в своей противопоставленности добру, как его оппозиция. Поэтому до грехопадения Адам и Ева, пребывая в добре, не могли иметь представления о том, что такое зло. Чтобы познать зло, надо в нём пребывать, исходить из него как из противопоставленности добру. Но сразу после грехопадения они познают своё падшее состояние, в котором они оказались, ослушавшись Бога, как зло. И в силу этого утраченное ими и недоступное теперь райское состояние осознаётся ими как добро.

И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания. И скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая (Быт. 3, 7, 8). Познав зло, Адам и Ева познали стыд. Чувство стыда обличает их в том, что они совершили нечто недолжное, недоброе. Они почувствовали, что сделались иными ? не такими, какими они должны быть. Отныне они познают своё состояние, своё бытие в противопоставленности идеальному должному состоянию и бытию. И поскольку они ему не соответствуют, они, стыдясь быть такими, какими они стали, прикрывают друг от друга и от себя самих свою наготу смоковными листьями и скрываются от зовущего их к Себе Творца за райскими деревьями.

Отныне путь познания проходит там, где человек обречён мыслить и ощущать себя и мир в категориях противопоставленности, оппозиционности добра и зла. В категориях противоречия, борьбы, выбора, антитезы: добро и зло, Бог и диавол, рай и ад, да и нет. Цельное человеческое познание дало трещину и обрекло человека, утратившего способность пребывать над противоположными полюсами бытия, то есть пребывать в Боге, на колеблющуюся двойственность существования, зыблющуюся двусмысленность состояния.

Иисус Христос сказал: если пребудете в слове Моём, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8, 31–32). Я есмь путь и истина и жизнь (Ин. 14, 6). Познать истину в христианстве значит пребывать в слове Христовом, быть учеником Христа, жить Христом и со Христом. Ибо Истина в христианстве личностна. Она ? «Кто», а не «что» (ср. вопрос Пилата Христу: Пилат сказал Ему: что есть истина? [Ин. 18, 38]).

Путь такого христианского познания кардинально отличается от путей познания, предложенных как античной, языческой, так и философией нового времени, где высшим инструментом и инстанцией познания истины признавался

человеческий разум.

В конце концов всё, что утверждали античные философы, а вслед за ними и европейская умозрительная философия, сводилось к тому, что знание и добродетель неразрывно связаны между собой: без познания нет ни истины, ни добра, и, как говорил Сократ, «величайшее благо для человека ? это ежедневно беседовать о добродетели»[59]. И поскольку знание у Сократа приравнивается к добродетели, а добродетель ? к знанию, то и правильное знание определяет правильное поведение. Этот центральный мотив Сократа превращается у Платона, а затем и у античных и новоевропейских мыслителей в исходный пункт философии.

Разум объявляется самодостаточным, саморазвивающимся, продуцирующим свои собственные автономные законы, по которым организуется его дискурс. Его мысль, которая оказывается суверенной, исходит из своих собственных оснований и движется по своим собственным законам[60].

Предпосылкой для этого был античный дуализм, утверждавший двойственность человеческой природы: всё низменное, телесное, инстинктивное подлежало осуждению и отсечению, и напротив, высшее ? духовное ? и обособленное начало, которое означало ум, открытый для знания, наделялось особым статусом. Отсюда ? сугубое почитание ума, вплоть до придания ему божественных качеств[61].

Можно обнаружить следы этого античного влияния, антропологического дуализма даже у блаженного Августина: во всяком случае, он считает интеллектуальное созерцание сверхприродным даром, признавая разум в качестве начала, приобщённого Божественному. Именно эта традиция в отношении к человеческому уму (nous) возобладала в западном христианстве и легла в основу самоустроения человека Запада.

Действительно, если человек представляет собой некое «сущностное» образование (как это принято понимать в западноевропейской культуре, в отличие от «энергийного строя» человека в православной антропологии), то есть неоднородную природу, сочетающую в себе неравноценные сущности: низкие и высокие, «падшие» и «божественные» («ум», или «разум»), в этом случае задача человека сводится к их селекции и иерархическому выстраиванию: отсечению в себе худого и недоброкачественного и возвышению благого и достойного. Поскольку сущности, в отличие от энергий, неизменны, задача сводится не к преображению всей целостной природы человека, а к её переустройству, «перестройке» ? закреплению и освящению разумных начал и, в первую очередь, самого разума.

Именно эта доминанта и диктует свои пути как религиозной традиции Запада, так и всей западной цивилизации. Гегель, например, утверждал, что разум есть божественное начало в человеке.

Такое непоколебимое доверие к сущностной доброкачественности («божественности») человеческого разума отличает, вслед за античной мыслью, всю философию нового времени, претендующую на богопознание исключительно силами непреображенного человеческого ума. Разум в системе идеализма становится главной инстанцией, удостоверяющей человеческое существование. Знаменитое «я мыслю ? значит, я существую» Декарта становится единственно достоверной, исходной истиной бытия. Действительно, если «мыслю» обуславливает «существую», в мире правит самовластная, самодостаточная мысль, равносильная бытию и удостоверяющая его.

По этой логике становится правомочным и признание автономной этики, устанавливающей собственные императивы и претендующей на господство над бытием. Но главное ? разум, или ум, обособленный от природы человека в силу своего особого статуса, приобретает черты «сверхъестественного», предстаёт как нечто бесконечное и безначальное, наделённое божественным бытием. И не случайно Гегель, говоря о судьбе Сократа, вспоминает и о древе познания добра и зла, и об искусителе с его будете, как боги[62]. Он утверждает: змий не обманул человека, плоды с древа познания стали источником философии для всех будущих времён… Впрочем, вся его «Философия духа» с насмешкой, если не презрением, относится к Писанию и приемлет из него лишь то, что может «оправдаться» перед разумным сознанием[63].

Религиозный философ Л. Шестов ? этот апологет веры и произвола, видевший повсюду в античной и новейшей философиях следы «райского змия», ?

высказывал убеждение, что только вкусивший от плодов древа познания добра и зла может так беззаветно (как Сократ, Платон, Гегель, Кант, Спиноза и др.) отдаться во власть чар знания, может иметь столь непоколебимую уверенность в том, что только знание несёт человеку истину[64]. Такое положение рождает перевёртыш: истина таким образом отождествляется лучшими философскими умами с плодами от древа познания, райский змий выступает «благодетелем» человечества, а Творцу в таком случае выпадает роль «обманщика».

Примерно так это и трактовал Гегель: Бог обманул человека, а райский змий, проникнув в Его тайные намерения, обличил Его перед первыми людьми. «Змий говорит, что Адам станет равным Богу, и Бог подтверждает, что это действительно так, что это познание ведёт к богоподобию»[65]. Плоды с древа познания добра и зла ? это самодостаточный разум, всё черпающий из самого себя, до тех пор, пока он не натыкается на кантовские «всеобщие и необходимые суждения», то есть на «необходимость». Она полагает конец всяким изысканиям.

Сократ полагал, что даже сами боги подвластны этой необходимости. Знание кладёт предел их свободе, указывая границы дозволенного и недозволенного, благочестивого и неблагочестивого. И богам не дано выбирать, как это следует из платоновского «Евтифрона»: и над смертными и над бессмертными равно тяготеет необходимость и долженствование. Добро с его этическими ценностями выступает некоей автономной, самозаконной силой, перед которой должны преклониться все, даже боги. Как утверждал Платон, даже боги не борются с необходимостью: «А с судьбой не воюют и боги»[66]. Из этого следует, что не воюют они и с автономной этикой.

В связи с диктатурой необходимости свобода воли оказывается под вопросом: человек наделён ею в той же мере, в какой и камень, падающий на землю, который, будь он наделён сознанием, полагал бы, что делает это свободно (пример из Спинозы). Спиноза в своей 68-й теореме из «Этики» связывает свободу с проблемой познания: «Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого познания о добре и зле, пока оставались бы свободными»[67].

Итак, познание добра и зла ответственно за то, что свобода порабощена этическим долженствованием, «категорическим императивом». В крайнем случае, если и осталась какая-то свобода, то это только свобода выбирать между добром и злом, которые неподвластны человеку. Свобода оказывается выброшенной «по ту сторону добра и зла». Она осталась там, в Эдеме, где человеку была дана власть вовсе не вызывать зло к бытию. Там, где Творец всего сущего сотворил всё добра зело.

За плоды с древа познания добра и зла, которыми воспользовалась философия, ей пришлось заплатить свободой: человек напоминает буриданова осла, поставленного между двумя равно отстоящими охапками сена, и он скорее умрёт с голоду, чем окажется в силах выбрать одну из них, если не подтолкнёт его к этому посторонняя власть (например, обязанность подчиняться законам добра).

В этом предельном детерминизме и «параличе свободы» умозрительная философия, свято верящая в то, что только знание, доставляемое человеку разумом, ведёт к истине, сходится с Лютером, полагавшим: источник истины коренится только в вере. В «Лекциях о Послании к Римлянам» и в «Большом комментарии к Посланию к Галатам» Лютер подчёркивает, что праведность «законников не только не оправдывает человека, но напротив, становится источником его гибели, ибо рождает гордыню ? корень всех грехов, ? гордыню этического самомнения»[68]. «Вера» Лютера не есть акт человеческой свободы (а дар исключительно Божественного предопределения) в той же мере, в какой «разум» умозрительной философии лишён каких бы то ни было средств для того, чтобы сокрушить «каменную стену» необходимости.

И, тем не менее, как это логически вытекает из всего строя умозрительной философии, змий не обманул человека, а плоды с древа познания принесли ему лучшее из существующего ? знание, добытое разумом. Разум отделяет должное от недолжного, возможное от невозможного. Этим определяется и его отношение к чудесам: «чудо есть насилие над естественной связью явлений и потому есть насилие над духом»[69], «нельзя требовать от людей, чтобы они верили в вещи, в которые на известной ступени образования они верить не могут»[70]. Гегель, например, вслед за Вольтером откровенно презирал евангельские и ветхозаветные чудеса: «Досталось ли гостям на свадьбе в Кане Галилейской

больше или меньше вина, это совершенно безразлично, и также чистая случайность, что у кого-то оказалась исцелённой парализованная рука… А в Ветхом Завете передаётся, что при выходе из Египта на дверях еврейских домов были сделаны красные значки, чтобы ангел Господень мог опознать их. Такая вера для духа не имеет никакого значения. Самые ядовитые насмешки Вольтера были направлены против такой веры. Он говорит, что лучше бы Бог научил евреев бессмертию души, вместо того чтобы учить, как отправлять естественные потребности… Отхожие места… становятся содержанием веры»[71].

Бог умозрительной философии становится для разума чем-то портативным и служебным: «Бог уже не является для него потусторонностью»[72], если не вовсе атрибутом сознания: «Если бы не было Бога, не было бы и меня. Если бы не было меня, не было бы Бога»[73]. Таким образом, получается, что змий был прав, обещая, что знание «уравняет» человека с Богом. Однако тут-то и разверзается роковая бездна человеческого падения: это новое знание не только не «уравняло» человека с Богом, не только обмануло его иллюзией того, что оно способно обнаружить и исследовать в Боге ту же природу, которую открывает и в самом человеке, но оно оторвало его от Создателя, лишило благодатного познания истины, превратило его в раба.

Словно в насмешку над «божественным» разумом, человек носит в себе некий дух иррационального противоборства, о котором писал апостол Павел: не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю (Рим. 7, 15, 19). Однако и не всегда человек хочет доброго и не всегда не желает злого. По своей свободе человек («внутренний человек»), его ум, дух, сердце могут сознательно возжелать зла, греха, преступления. Человек может захотеть бунта против Бога, может сознательно попрать закон Божий, осквернить святыни, поставить на место Господа своё гордое «я».

Грехопадение обнажило два аспекта человеческого противления ? противление духа и противление плоти. С одной стороны ? сатанинский дух противоборства: нарушайте Божий запрет, будете, как боги, «всё позволено». С другой ? вожделения плоти: И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно (Быт. 3, 6).

С этих пор человек низвергнут в пучину противостояний, противоречий, противоборств и обременён этой «противопоставленностью… как постоянно повторяющейся редукцией к состоянию “нет” и его безнадёжной перспективе»[74]. Вот как свидетельствует об этом святоотеческая мысль: «…Диавол, прельстивший человека… отделил нашу волю от Бога и друг от друга. Отклонив с прямого пути [человека, лукавый] разделил образ бытия естества его, расчленив его на множество мнений и представлений… он учредил в качестве закона поиск и нахождение всяческого зла, используя для этого силы нашей [души], и для постоянного пребывания зла во всех [людях] заложил лукавое основание ? неуступчивость воли»[75].

Однако, поскольку диавол лишён способности к какому-либо творческому акту, к рождению какой-либо новой мысли, а обречён в своей деятельности на то, чтобы искажать сотворённое Богом, сила его соблазна состоит в ложной интерпретации Божественных установлений. В Писании он зовётся отцом лжи (Ин. 8, 44).

Человек на самом деле призван стать богом. Я сказал: вы ? боги, и сыны Всевышнего ? все вы; но вы умрёте, как человеки, и падёте, как всякий из князей (Пс. 81, 6–7). И действительно ? человеку «всё позволено»: Всё мне позволительно, но не всё полезно (1 Кор. 6, 12). Грех сатаны, искушающего человека, состоит в том, что он оборачивает величие и призвание человека против Того, Кто наделил его этим величием и призвал его из небытия. Сатана прельщает человека идеей его самодостаточности, самоценности и безначалия: раз вы боги, нет для вас никакого иного Бога.

Святые отцы писали, что греховные страсти не суть что-то чуждое, привнесённое в человеческую природу: они есть следствие искажения естественных чувств человека. Так, любовь к ближнему вырождается в пристрастие и вожделение, ощущение величия, к которому призвал человека Творец, ? в самообоготворение, а дар свободы ? в своеволие и противление. Поэтому, полагали некоторые из них, например преподобный Максим Исповедник, и бороться со страстями надо так, чтобы преобразить их, поставив на служение Господу: «Хороши бывают и страсти в руках ревнителей о добром и

спасительном житии, когда, мудро отторгши их от плотского, употребляем к стяжанию небесного, именно: когда вожделение соделываем стремительным движением духовного возжелания Божественных благ, сластолюбие ? живительным радованием под действием восхищения ума Божественными дарами, страх ? предостерегательным тщанием о том, как бы не подвергнуться будущему мучению за прегрешения, печаль ? раскаянием, направленным на исправление настоящего зла ? и коротко сказать, когда страстями этими будем пользоваться к уничтожению или предотвращению настоящего или ожидаемого зла, равно как к стяжанию и сохранению добродетели и ведения…»[76].

Так и человеческий разум, поражённый грехопадением, нуждается в преображении. Об этом молится и святая Церковь: Благословен Бог, всем человеком хотяй спастися, и в познание истины приити (возглас иерея при Крещении).

Познание истины становится равноценным спасению человека и осмысляется как его духовное задание, осуществляемое при помощи благодати Святого Духа. Она, эта истина, и делает человека свободным.

Свобода воли

Человек всегда задавался вопросом, насколько свободна его свободная воля, существующая в падшем мире, где правит закон причинности. Традиционно вопрос о свободе воли ставился так: если моя воля вплетена в сложную систему мировых причинно-следственных связей и вынужденно подпадает под его законы ? свобода её детерминирована и строго ограничена. Всякое событие настоящего момента обусловлено целой цепью событий прошлого. Всякое действие, которое будет осуществлено в будущем, предопределено тем, что происходит в настоящем.

Фихте писал: «Каждый момент… существования определён всеми протёкшими моментами и определяет все будущие моменты, и невозможно мыслить теперешнее положение… иначе, чем оно есть»[77].

Ему вторил Лейбниц: «Что… всё происходит в соответствии с упрочившейся предопределённостью, так же достоверно, как и то, что трижды три ? девять. Ибо предопределённость заключается в том, что всё связано с чем-то другим, как в цепи, и потому всё будет происходить так же неотвратимо, как это было испокон веков и как безошибочно происходит и теперь»[78].

Но идея предопределённости исключает свободу человека. Действительно, детерминисты настаивают на наличии некоего «правила» (например Кант в «Критике чистого разума»), по которому и случается всё, что случается. Освобождение человека видится Канту в деятельности его разума: «Разум даёт… законы, которые суть императивы, то есть объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить»[79]. Однако в этой формуле присутствует противоречие, поскольку, согласно Канту, свобода ? это как раз то, что не подчиняется никаким законам. Между тем эти «законы свободы указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идёт лишь о том, что происходит»[80].

Таким образом, законы природы являются законами, связывающими фактическое бытие и устанавливающими причинные взаимосвязи, не совпадающие со сферой свободы, и поэтому субъекты, на которых распространяются закон морального долженствования или закон свободы, остаются свободными, даже если они подчиняются закономерности того, что должно происходить, что должно быть. Такое сущностное понимание нравственного закона, основанного на признании объективно ? де-факто ? существующих нравственных детерминант, и отождествление следования этому закону с понятием свободы делают проблематичной саму свободу воли, которая здесь полностью оказывается под диктатом императива, некоего человеческого «морального долга». В то же самое время долг, по Канту, есть «необходимость совершения поступка из уважения к закону»[81]. Человек оказывается со всех сторон обложенным «долгом», «необходимостью» да ещё и «уважением к закону», ведь нравственный императив объявляется здесь необходимостью, которая предстаёт перед сознанием в качестве закона, требующего исполнения и уважения.

Как резонно замечает исследователь философии Канта Адорно, «если я реально

задумаюсь о том, как мне конкретно следует себя вести, то от подобной свободы, гармонично сочетающейся с необходимостью, не останется ничего, кроме возможности вести себя, как свинья… Под напором этой объективной разумности, её императивного характера и уважения, которое я обязан к ней испытывать, я буквально загнан в угол, так что в действительности мне и вправду не остаётся ничего иного, кроме собственной личной свободы, ? этой убогой свободы поступать неправильно и вести себя по-свински, сводя, таким образом, возможности собственного «я» до минимума, в котором всякая свобода исчезает»[82].

Перед лицом кантовской «всеобщей объективной необходимости», диктуемой разумом, на долю субъекта выпадает либо подчинение её закономерностям, либо свобода иррационального жеста: «А послать это всё подальше и по своей глупой воле пожить». Конструкция кантовского «разума», заявляющего о себе как о «законе свободы», выявляет в себе жёсткие механизмы репрессивности и вырождается в царство тотального долженствования человека. Таким практическим и последовательным «кантианцем» выглядит герой романа Томаса Манна «Будденброки» ? директор гимназии ужасный Вулике, произносящий свои сентенции от имени всеобщего «категорического императива». Впрочем, его поведение вполне соответствует нравственному требованию Канта: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»[83].

Таким образом, этика «всеобщего законодательства», не основанная на признании человеческой свободы, неизбежно вырождается в резонёрство, чреватое диктатурой.

Логика категорического императива здесь такова: норма, которую я устанавливаю лично для себя, лишь в том случае обретёт характер абсолютного и высшего правила, когда она совпадает с собственно всеобщим и необходимым законом, которому я как разумное существо должен подчиниться. При этом категорический императив не есть некий естественный закон ? в противном случае речь о свободе вообще не была бы возможной, ибо в природе нет свободы, ? он есть некая нравственная инстанция, присущая разуму. Следовательно, эта моя личная норма должна являться выражением нормы всеобщей и абсолютной и устанавливаться исключительно на основании её.

Свобода, являясь у Канта источником нравственного закона, по мере того как он становится тотальным и обязательным, устраняется: на её место водворяется «произвол закономерности и долженствования»[84], и уйти от этой «всеобщей разумности», ставшей чем-то вроде фетиша, частному человеку можно лишь в иррациональное, в безумие, в абсурд.

В свободе воли отказывает человеку и Шопенгауэр, с особенной тщательностью рассматривавший вопрос о «моральной свободе»: свободе хотения. В эмпирическом плане свобода выражается в утверждении: «Я свободен, если могу делать то, что хочу». Однако философ задаётся вопросом: «Могу ли я хотеть то, что я хочу?» ? придавая ему такой вид, словно данное хотение зависит ещё и от какого-то другого, сокрытого за ним, хотения, связанного с моральным императивом, которое вызывает к жизни следующий вопрос: «Могу ли я хотеть того, что я хочу хотеть?»[85].

На самом деле за этими вопрошаниями, уходящими в бесконечность, стоит главное: «Могу ли я хотеть?». Ответ о свободе хотения застопоривается, поскольку понятие «свобода» оказывается в конфликте с понятием «воля», коль скоро «свободный» означает «соответствующий воле». Само хотение оказывается несвободным, но зависящим от «необходимого». Необходимо же то, что следует из данного достаточного основания. Однако необходимость всегда «с одинаковой строгостью» присуща следствию, коль скоро дано основание. Всякое же основание обладает характером принудительности: необходимость и следствие из данного основания становятся синонимическими. Из этого следует, что отсутствие необходимости (другими словами ? свобода) тождественно отсутствию определяющего достаточного основания.

Итак, за «свободным» остаётся значение ? ни в каком отношении не «необходимого», ни от какого основания не зависящего. Однако это означало бы, что индивидуальная воля в своих актах не определяется никакими причинами достаточного основания. Собственно, из этого исходит кантовское определение, по которому свобода есть способность самостоятельно начинать ряд изменений. Однако Шопенгауэр подчёркивал, что это «самостоятельно», приведённое к своему истинному смыслу, означает «без предшествующей

причины», а это тождественно «отсутствию необходимости»[86]: получается, что свободной будет лишь такая воля, которая не определяется основаниями, а поскольку всё, определяющее что-либо, должно быть основанием, то есть причиною, то она и будет лишена всякого определения, ибо её отдельные проявления будут безусловно и вполне независимо вытекать из неё самой, не порождаемые с необходимостью предшествующими обстоятельствами, а стало быть, и не подчинённые никаким правилам. Но поскольку закон достаточного основания есть существенная форма всей нашей познавательной способности, от него приходится в этом случае отказаться.

Воля, по Шопенгауэру, может быть наделена такой ? отрицательной ? формой свободы лишь в том случае, если она является волей безразличия. Это ? liberum arbitrium indifferentiae: безразличная свобода воли, или «свобода безразличия»[87].

Поскольку, как полагает философия детерминизма, человеческая воля определяется «сильнейшим мотивом», победившим в борьбе с другими ? более слабыми ? мотивами, в силу своего «достаточного основания» принимающим форму детерминации и опознанным в качестве «сильнейшего» post factum (ибо он признаётся «сильнейшим» именно потому, что он уже победил), вышеназванная гипотетическая «безразличная свободная воля» предоставляет своему носителю равную возможность в одно и то же время и при одних и тех же обстоятельствах совершить «два диаметрально друг другу противоположных поступка»[88].

Такая детерминистская установка сводит свободу воли к позиции вышеупомянутого буриданова осла, бессильного сделать выбор между двумя одинаковыми охапками сена. Ту же ситуацию мы встречаем и в «Божественной комедии» Данте:

Меж двух равно манящих яств, свободный

В их выборе к зубам бы не поднёс

Ни одного и умер бы голодный[89].

Такая свобода скорее свидетельствует о параличе воли, лишённой возможности движения от бессилия сделать выбор. Н. Лосский назвал эту «свободу безразличия» чистым произволом, предполагающим существование такого субъекта, который был бы лишён сущности. Но коль скоро существование без сущности, действительное существование ничто, невозможно, то и свобода безразличия не имеет существования[90].

Однако в некоем художественном или философском проекте такая форма свободы всё же существует. «Вся свобода будет тогда, когда будет всё равно, жить или не жить», ? говорит герой «Бесов» Достоевского Кириллов[91].

Человек оказывается перед необходимостью мотивированного выбора, причём детерминисты полагают, что вся проблема сводится к автоматической победе сильнейшего мотива. Однако представители разных направлений мысли формулировали эти мотивы, исходя из собственных установок: материалисты, сторонники «разумного эгоизма», выбирали в качестве сильнейшего мотива инстинкт самосохранения и связанный с ним мотив пользы, Фрейд и его последователи ? человеческую сексуальность[92], а психоаналитик Адлер, оппонент Фрейда, ? мотив самоутверждения и, соответственно, самозащиты.

Достоевский замечательно писал об этом «общеобязательном» сильнейшем мотиве, который непременно, по теории, должен победить все прочие устремления.

«О скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов, а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие нормальные интересы, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещённым и понимая настоящие свои выгоды, именно увидел бы в добре собственную свою выгоду, а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных выгод, следовательно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро?.. И почему вы так твёрдо, так торжественно уверены, что

только одно нормальное и положительное ? одним словом, только одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибается ли разум-то в выгодах? Ведь, быть может, человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько же любит страдание? Может быть, страдание ему ровно настолько же и выгодно, как благоденствие?»[93].

Именно так же, как «подпольный человек» Достоевского, считают и индетерминисты: мотив может возникнуть в душе иррационально, неведомым образом. Отстаивание этой спонтанности побуждения кажется им залогом свободы: «Стою за свой каприз и за то, чтоб он был мне гарантирован, когда понадобится»[94].

Детерминисты, напротив, считают, что всякое желание или нежелание человека, всякое его побуждение, мысль, поступок, решение и даже этот «каприз» являются неизбежными плодами того или иного человеческого характера, взаимодействия его генов, комплексов, фобий, маний. Спиноза утверждал в своей «Этике», что сознание свободы в человеке есть всего лишь следствие его невежества, незнания причин именно тех, а не иных желаний, побуждений, мыслей, поступков и т. д. Человек оказывается тотально несвободным: «Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой» (теорема 32)[95].

Античные мыслители высказывались в пользу врождённости человеческих пороков и добродетелей и, следовательно, предопределённости человека к добру или ко злу. Сократ, этот «отец морали», утверждал у Аристотеля в его «Этике»: «Не в нашей власти быть хорошими и дурными»[96]. Да и сам Аристотель подтверждает это: «Действительно, всем кажется, что каждая черта нрава дана в каком-то смысле от природы, ведь и правосудными, и благоразумными, и мужественными, и так далее… мы бываем прямо с рождения»[97].

Так и Шопенгауэр полагал, что человек есть продукт врождённого характера и обстоятельств ? воспитания, среды, судьбы. Именно здесь заключены мотивы, определяющие его волю: человек поступает именно таким, а не каким-либо иным образом лишь потому, что он не может поступить иначе.

Однако если всё же моя воля способна самоосуществляться помимо и вопреки этим правилам и законам, вопреки собственной природе и собственному воспитанию, то есть возвышаясь над влечениями, наследственностью и средой, разрывая сети причинности и тем самым творя в мире нечто новое и непредвиденное, свобода её представляется безусловной.

Герой «Записок из подполья», отстаивая собственную свободу воли, особенно ёрничает, когда речь заходит о предопределённости и детерминированности мира, заявленных Лейбницем с той же неопровержимостью, как и то, что «трижды три ? девять»: «Эх, господа, какая уж тут своя воля будет, когда дело доходит до таблички и до арифметики, когда будет только дважды два четыре в ходу? Дважды два и без моей воли четыре будет. Такая ли своя воля бывает?.. Но дважды два четыре ? всё-таки вещь пренесносная. Дважды два четыре ? ведь это, по моему мнению, просто нахальство-с. Дважды два четыре смотрит фертом, стоит поперёк вашей дороги руки в боки и плюётся. Я согласен, что дважды два четыре ? превосходная вещица, но если уже всё хвалить, то и дважды два пять ? премилая иногда вещица»[98].

В связи с этим встаёт вопрос об ответственности человека. Если человек несвободен и обречён на вынужденные поступки, как утверждают детерминисты, он должен быть освобождён от какой-либо моральной ответственности. И наоборот, если человек и в самом деле свободен от ига причинности и долженствования, которое накладывает на него мир, если его воля претендует на автономность, он рискует превратиться в узника тех иррациональных «безосновных» побуждений, которые неизбежно захватывают в плен его волю. Свобода рискует быть принесённой в жертву произволу. Именно этот герой «Записок из подполья» говорит: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить!»[99].

Другой герой Достоевского, Ставрогин, схвативший в клубе за нос Павла Павловича Гаганова, «человека пожилого и даже заслуженного», который имел привычку приговаривать: «Нет-с, меня не проведут за нос», и протащивший его несколько шагов, а также укусивший за ухо губернатора, объяснял это так: «Я право не знаю, как мне вдруг захотелось»[100]. И в таком случае под вопросом может оказаться нравственная вменяемость человека.

С. Л. Франк, описывая волевой процесс, происходящий в человеке, останавливается на его двух различных модусах, выражающихся в словах «мне хочется» (или ? «мне вдруг захотелось!») и «я хочу». Несмотря на то что эти выражения рассматриваются в обычной жизни как синонимы, меж ними существует коренное различие. Первое выражение означает прежде всего то, что хотение владеет мною, какое-то нечто во мне чего-то хочет, то есть производит действие. Таким образом моё «я», подвергаясь этому действию, вынужденно чего-то хочет, будучи бессильным это хотение отринуть или подавить. «Я» оказывается в плену властно действующего внутри него импульса, выражающего непроизвольные бесконтрольные влечения. В то же самое время выражение «я хочу», то есть самостоятельно, из собственной глубины, осуществляю своё хотение, есть формула свободы[101].

Человек создан в свободе: в Божественной природе нет ничего, что являлось бы необходимой причиной создания человека и всего творения. И поэтому Он Сам, сотворивший вселенную «из ничего», не есть безличная и безликая «необходимость». «Бог захотел быть Творцом, и необусловленность Его желания придаёт творению нечто такое, что никак не сведёшь к детерминистической космологии… Этот аспект Божественного творчества, не допускающий подчинения всеобщей необходимости, достигает наибольшей полноты в сотворении… личностей человеческих: они наделены свободой самоопределения, той аутекзусией[102], в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию»[103].

Итак, Творец наделил человека даром свободы, над которой не властна никакая необходимость. Задача человека состоит лишь в том, чтобы, свободно устремившись к Творцу, суметь «уловить», или, как говорил преподобный Серафим Саровский, «стяжать» благодать, посылаемую ему, стать прозрачным, чтобы воспринять в себя Божественные энергии и соединиться с ними. Однако этот акт онтологической трансформации человека, этот процесс обожения, происходящий соединением Божественных и человеческих энергий, характеризуется полным отсутствием всякой необходимости, всякого детерминизма. Это ? актуальное царство свободы. Ибо благодать лишь побуждает, но не понуждает волю ? напротив: она пробуждает свободу, возбуждает и оживляет произволение.

Перед человеком открываются два модуса бытия при сохранении полной возможности (однако не обязательности) перемены одного модуса на другой, то есть онтологического превращения. Это означает, что у человека есть (и остаётся до «последнего издыхания») возможность бытийного самоопределения: человек может избрать себе путь к бессмертию и небесной славе или к смерти и вечной погибели[104].

То есть, иными словами, до самой последней минуты своего существования человек, предававшийся страстям и порокам, может через покаяние приобщиться к вечной жизни или даже сподобиться святости, ? скажем, претерпев ради Христа мученическую кончину. Ибо и грех не лишает человека свободы, притом свободы выбора и произволения. Даже и падший грешный человек волен бороться и противостоять греху, хотя и не может победить его без помощи Божией. Даже и тот, кто делает себя игралищем страстей и «сосудом диавола», вовсе не прикован к злу автоматически, абсолютно, так же как и человек, близкий к духовному совершенству, не привязан к добру раз и навсегда какой-либо необходимостью. Сама по себе благодать не является панацеей от греха, не связывает человека, хотя и ограждает его от искушения и соблазна: он остаётся свободен, и даже великий подвижник может изменить Христу, если захочет, ибо в нём сохраняется вся полнота его свободного «неустойчивого» произволения, содержащего в себе и возможность падения и богоотступничества. «… Если ты захочешь погибнуть, то природа твоя удобоизменяема. Если захочешь изрыгнуть хулу, составить отраву или убить кого ? никто тебе не противится и не возбраняет. Кто хочет, тот и покорствует Богу ? и идёт путём правды, и владеет пожеланиями… <…> …Человек, по причине остающегося у него произвола, если захочет, делается сыном Божиим или так же и сыном погибели…»[105].

Это и есть то, что в Православии именуется свободой. Таким образом, свобода ? это онтологическое, а не психологическое понятие. Свобода ? это свойство бытийного статуса, это возможность самоопределения и выбора собственной природы, «действенной самореализации в бытийной перемене, онтотрансцензусе»[106].

Преподобный Максим Исповедник утверждал, что свобода человека сохранится и в воскресении мёртвых. Мир умрёт видимой своей стороной, но и воскреснет, когда вся тварь ради человека получит приснобытие, и вся природа будет восстановлена в её изначальном ладе, чине и мере, и ничто не останется вне Бога, ибо Он будет всем во всём. Как железо в пламени, проникаясь им и делаясь с ним единым, всё же продолжает оставаться железом, так и человек, соединяясь с Богом, не утрачивает своей сущности: в этом Божественном пламени не сгорят ни природа, ни свобода, ни даже «самовластие» человека[107].

После кончины мира произойдёт распад и восстановление исконного строя человека, то есть будет всецело восстановлено его естество, однако это не означает, что его свободная воля непременно переориентируется к добру. Потому что, даже и познав добро, человек может уклониться от него. Во всяком случае, между познанием добра и его свободным избранием вовсе нет никакой причинно-следственной связи, как утверждает преподобный Максим Исповедник[108]. Меж тем, подчёркивал он, Бог, по Своей всеблагости и любви, обымет всё творение ? добрых и злых, праведных и грешных, ? однако не все в равной мере будут участвовать в Его любви, не все смогут принять причастие Божественных благ, ибо Божественное благобытие не может быть преподано извне, помимо и вопреки свободной воле человека, то есть насильно. Люди, сохранившие после Страшного Суда свою злую волю, уклоняющуюся от Бога и распадающуюся на множество своевольных позывов и помыслов, сами вынашивают в себе вечную муку, плач и скрежет зубов (Мф. 8, 12), поскольку Божественный пламень любви оборачивается для их греховной воли геенским огнём: Господь, Бог твой, есть огнь поедающий, Бог ревнитель (Втор. 4, 24)[109].

Как писал преподобный Исаак Сирин, «мучимые в геенне поражаются бичом любви (Божией. ? О. Н.)» (слово 18)[110]. Ибо, по преподобному Максиму, блаженство и радость возможны лишь в свободном согласовании воли человеческой с волей Божественной. Лишь свободное и творческое избрание Божественной воли, лишь освящение и преображение воли человеческой в подвиге исполнения Христовых заповедей могут служить условием спасения, залогом благодатного обожения человека. Обожение и есть цель творения, цель всякой твари. Однако оно не может быть актом насилия: оно должно быть избрано и принято в свободе и любви[111].

Но свобода и явилась возможностью падения человека, которое было актом воли. Поэтому и грех человека укоренился в его свободной воле. По сути ? грех есть ложное избрание и ложная установка произволения. Тем, что человек выбирает зло, он открывает ему путь к существованию.

Как писали святые отцы, зло не существует само по себе, оно лишено сущности, оно не есть субстанция: «Зло само по себе есть ничто, ибо оно не есть какое-либо существо и не имеет никакого состава»[112]. Зло паразитирует на какой-либо другой сущности, произвольно уклонившейся к злу, и делается реальным лишь в свободном извращении разумной воли, отвергающей Бога и тем самым устремлённой к небытию. Уязвлённая грехом воля теряет свою цельность, становится страстной и непрозрачной, больной и ограниченной в своей свободе: разум теряет власть над бесконтрольными, низшими силами души, «стихиями» падшей природы, инстинктами, принуждающими волю к повиновению. Нарушается вложенная в человека Творцом естественная иерархия души: плоть начинает паразитировать на силах души, душа присваивает себе полномочия духа. Дух уклоняется от Бога и тянется к небытию. В этом греховном состоянии он постепенно перестаёт различать в себе «голос Божий», узнавать в Боге своего Творца и Спасителя. Человек в таком состоянии души и не может помыслить свою свободу иначе как свободу выбирать. Как правило, выбор его происходит между земным и земным, между греховным и греховным, между страстным и страстным.

Именно такое редуцированное и суженное понимание свободы исключительно как «свободы выбора», относящейся лишь к поведению человека в эмпирическом мире, возобладало в новоевропейской философии.

Свобода выбора

Осуществляемая свобода предполагает наличие свободного выбора между разными возможностями. Именно на этом, то есть собственно на свободе выбора, в

основном и сосредоточивала своё внимание многовековая философская мысль. Однако такое понимание свободы, исключительно как свободы выбора, чрезвычайно сужает и обедняет само содержание свободы.

Против этого в европейской мысли восставал Бергсон, настаивая на том, что такая постановка вопроса уже содержит в себе грубое искажение подлинного иррационального волевого процесса: отчётливый выбор между возможностями, уже в готовом виде предстоящими перед сознанием, может иметь место лишь при интеллектуальном выборе между разными средствами, ведущими к чаемой цели. Таким образом, выбор происходит не между разными целями, а лишь между путями достижения намеченной цели: цель вообще не есть нечто, предпосланное желанию, она сама формируется в процессе желания[113].

По-видимому, сама предпосылка об априорном наличии уже готовых вариантов, между которыми и положено делать выбор, обрекает свободу на необходимость совершать выбор, то есть ставит её в принудительное положение. В силу этого свобода не может быть сведена только к свободе выбора, но имеет и иное измерение, иное качество действования. Бергсон впервые в истории философии утверждал, что на самом деле не существует никаких готовых путей и вариантов, между которыми была бы обязана выбирать наша свобода, напротив: свобода сама творит новые пути и новые варианты. Она сама таит в себе новые возможности и осуществляет их.

Такое понимание свободы разделяют и некоторые русские религиозные философы (С. Франк, В. Лосский). С. Франк с категоричностью утверждает, что «свобода воли есть нечто совершенно иное и не сводимо к последней… Свобода есть… самоосуществление человека»[114].

Тем не менее, свободу выбора как необходимое условие свободы признавали святые отцы, различая в человеке, помимо воли естественной, ещё и гномическую, или избирательную, волю, способную делать выбор и принимать свободное решение. Тем самым эта избирательная воля относится к личности, и всякий её акт имеет личностный характер. Святые отцы (святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский и др.) подчёркивали в человеке изумительную возможность свободного самоопределения, избрания и воли, исходящих из глубины человеческого «я»: «самовластие» («аутекзусия»).

Однако преподобный Максим Исповедник видел ущербность воли именно в необходимости выбора[115]. Воля, вследствие грехопадения, перестаёт быть «прозрачной» и интуитивной ? она делается дискурсивной, опутанной сетями причинности. Высшая же свобода состоит в том, чтобы определить самого себя, исходя из того, что человек, в том числе и я сам, создан по образу Божию. Свобода есть богоподобная черта, непреложное условие богоуподобления, и вне свободы не может быть богоподобия. И, тем не менее, осуществляется оно лишь в живом богообщении. Но поскольку «невероятно, чтобы с Простым и Тем же Самым мог соединиться тот, кто в самом себе не стал простым и тем же самым, но остался ещё, вследствие [греховной] воли, разделённым на многие части относительно [единой] природы», человеку необходимо для этого «сочетать волю с природой и показать, что в обеих [существует один и тот же]… не склонный к мятежу логос, движение которого никогда не направлено к чему-либо иному помимо Бога»[116].

Выбирает лишь несовершенное человеческое существо, совершенный человек, в отличие от него, ? выше выбора: он следует зову Божиему немедленно, не выбирая. Его действия сами создают причины, вместо того чтобы им подчиняться. В этом он уподобляется своему Творцу, Который не только создал мир «из ничего», но и сотворил человека, не имея к тому никакого «достаточного основания»: ни причин, ни мотивов, ни необходимости, но исключительно актом совершенной творческой свободы и неизречённой любви: да будет (Быт. 1). Господь не ведал греха, возникшего в результате «гномической воли», или, как пишет преподобный Максим, Он не ведал «добровольно избранного греха благодаря непреложности произволения»[117].

Современный французский философ Л. Лавель утверждает: «Самые свободные действия, которые одновременно ? самые совершенные, суть те, которые уже не являются следствием выбора»[118].

Преподобный Антоний Великий, впрочем, как и все христианские подвижники, рассматривает подвижническую жизнь не в категориях выбора, а в категориях борьбы: при подвижнической жизни, утверждает он, в человеке борются между

собой три воли: воля Божия, спасительная, действующая изнутри, к который человек направляет свои устремления в синергии; воля человеческая, «плотская», неустойчивая и неуверенная; и воля бесовская, чуждая, агрессивная и губительная[119].

Таким образом, свобода выбора не является исчерпывающей формой человеческой свободы (ибо та превышает всякий выбор), она включена в неё как низший категориальный момент, подлежащий претворению и преображению в высшую форму. Собственно, свобода выбора была предоставлена человеку ещё в раю, ещё до грехопадения: Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло (Втор. 30, 15). Однако богодарованная свобода не сводилась исключительно к ней: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твоё, любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя (Втор. 30, 19–20).

Творец дал человеку власть распоряжаться всем творением, даровал ему свободу самоосуществления, которая содержала в себе множество различных возможностей, вплоть до отпадения от своего Творца и искажения Его замысла о себе, но и вплоть до власти быть чадом Божиим (ср.: Ин. 1, 12), вплоть до обожения.

Поскольку целью христианской жизни является обожение, то есть новая жизнь во Христе, которая возможна лишь при условии совместного действия благодати и свободной воли, избравшей для себя путь уподобления Христу, нелишне вспомнить, что, как утверждают святые отцы, Богу не подобает приписывать выбора, в собственном смысле этого слова. «… Ибо Бог не обдумывает и не выбирает, не колеблется, не раздумывает, “не советует”, как безусловно Всеведущий»[120]: эта выбирающая воля «существует в Нём (Христе. ? О. Н.) как Божественная свобода»[121].

Как постановил Халкидонский Собор, две природы в Господе Иисусе Христе подразумевают и две воли ? Божественную и человеческую, «ибо Господь “восприял в естестве и нашу волю”». И, тем не менее, о выборе или размышлении (то есть «гноме») в собственном смысле относительно воли Спасителя говорить нельзя в силу того, что у Спасителя не было «определённых склонностей воли»[122] и ей не было свойственно неведение, то есть в Нём не было «гномической» воли: Господь был «по произволению… безгрешный»[123]. Человеческая воля Спасителя свободно совпадала в своём хотении с решением Его Божественной воли. Не по принуждению, но в акте свободы душа Господа желала именно того, чего желала для неё Его Божественная воля. Как пишет протоиерей Георгий Флоровский, «душа Господа свободно хотела именно того, чего Божеская Его воля желала, чтобы хотела она»[124].

Итак, по утверждению святых отцов, по отношению к Богу нельзя говорить о «свободных решениях», «потому что единственное решение Сына ? это кенозис, принятие на Себя всех условий человеческого существования, совершенное подчинение воле Отца. Собственная воля Слова, Его человеческая воля подчиняется Отцу и по человечеству проявляет согласие Нового Адама со Своим Богом, причём это не колебание между “да” и “нет”, а всегда только “да”, даже сквозь “нет” ужаса и возмущения»[125]: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты (Мф. 26, 39).

Сама молитва Господа свидетельствует о Его свободе. При этом Его произволение лишено колебания и выбора, ибо по природе Он имел склонность к добру и владел благом, поскольку человеческая природа в Нём из падшего состояния вернулась в естественное, в котором укоренена добродетель и чьё произволение ? непреложно. Преподобный Максим Исповедник объясняет именно этой непреложностью произволения Господа то, что Он не ведает «добровольно избранного греха»[126].

Эта непреложность и устойчивость произволения, превосходящего возможности всякого выбора, однако в то же время и содержащего их в себе, является условием осуществления истинной свободы. Той совершенной свободы, которая, по обетованию Христа, даруется тому, кто пребудет «в слове Его»: если пребудете в слове Моём, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8, 31–32). Это «пребывание» в слове Божием и есть свидетельство непреложности произволения, присущего свободе, онтологического «да»: ибо Сын Божий, Иисус Христос, не был «да» и «нет»; но в Нём было «да», ? ибо все обетования Божии в Нём «да» и в Нём «аминь» (2

Кор. 1, 19–20).

Свобода не изобретает ценности, не мечется, выбирая между готовыми истинами, ? она лично открывает, проживает и воплощает эти ценности в служении им. Это служение всегда индивидуально и личностно и само по себе оказывается творчеством, ибо замысел Божий о каждом человеке индивидуален и неповторим, призвание ? уникально и потому служение ? всегда личностно и художественно. При том, что Господь хочет всем спастись и в разум истины прийти (Последование ко Святому Причащению. Молитва 1, святого Василия Великого). Я пришёл не судить мир, но спасти мир (Ин. 12, 47).

«В жизни нет никакого завершения и никакой возможности повторения; строго говоря, нет никаких прецедентов, но всегда ? начало действий, всегда единственных, никогда не дублирующихся, потому что они ? «мои». Каждое утро человеческой жизни занимается как утро сотворения мира ? как чистый замысел Божий, и верность, которую я Ему храню, несёт меня каждое мгновение к новому будущему, абсолютно желанному и девственному»[127].

Именно поэтому в Православии, в отличие от католичества (см.: «О подражании Христу» Фомы Кемпийского), превалирует не столько идея «подражания», сколько «уподобления» Христу ? «соработничества»: мы соработники у Бога (1 Кор. 3, 9). Разумеется, речь идёт исключительно об акцентах, и преподобный Иоанн Лествичник пишет в своём 24-м Слове, посвящённом кротости: «Кто на сей степени одержал победу ? да дерзает, ибо он, сделавшись подражателем Христу, обрёл спасение». Однако в Православии такого рода «подражание» имеет смысл прежде всего как усвоение духа Христова, в отличие от католической традиции, толкующей это «подражание» в плане почти наглядного душевно-чувственного «воспроизведения» восприятий и переживаний Христа (см.: «Розарий» Игнатия Лойолы). Так и апостол Павел пишет: умоляю вас: подражайте мне, как я Христу (1 Кор. 4, 16). Однако это подражание становится здесь онтологически реальным духовным уподоблением, поскольку воля Божия делается свободно усвоенной волей человеческой. Она делается «моей, собственной» (в данном случае ? «его, апостольской, Павловой») волей, оставаясь при этом Христовой: Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живёт во мне Христос (Гал. 2, 19–20).

Так же как воля Отца не есть что-то внешнее, чужеродное, иное (гетерономное), но становится собственной ? человеческой ? волей воплотившегося Христа, оставаясь при этом волей Отца, воля человеческая актом своей свободы стремится усвоить волю Божественную.

Так же как единство двух природ во Христе предполагает единство двух свобод, предание человеком своей воли в волю Божию не означает упразднения её свободы, но сочетание двух свобод.

Не попущай, Пречистая, воли моей совершатися, не угодна бо есть, но да будет воля Сына Твоего и Бога моего означает твёрдое волеизъявление: я хочу, чтобы всё совершалось не так, как я хочу, а как хочет Бог. Или ? я не хочу, чтобы всё совершалось так, как я хочу. Радикальное отвержение своеволия есть акт свободного произволения, личностного и неотъемлемого. Однако и это своеволие, этот произвол включён в идею самоосуществления человека, и он предназначен к преображению: если бы свобода означала тотальное подчинение воле Божией, подавление и обезличивание человека со стороны Божественного Промысла и сводилась бы исключительно к автоматическому послушанию, она бы тут же утратила свой онтологический и нравственный смысл, ? мало того, существенную черту человеческого богоподобия. Ибо Бог никоим образом не насилует человеческую волю, и если человек сам не захочет творить Его волю, «Бог ничего не делает, хотя и может»…[128]

Человек обречён постоянно выбирать между бытием и небытием, жизнью и смертью, благословением и проклятием, свободным самоосуществлением и духовным рабством греху: он постоянно оказывается наедине с собственным произволом, который может действовать иррационально и абсурдно и заявить своё «нет» и Богу, и бытию.

И в то же самое время человек, рождённый свыше от воды и Духа (Ин. 3, 5), призван вновь и вновь открывать и переживать в себе всё ту же истину в живом акте веры и любви, в подвиге борьбы с грехом, в преображении низших сил души в энергию богоискательства. Не войду в шатёр дома моего, не взойду на ложе моё; не дам сна очам моим и веждам моим ? дремания, доколе не найду

места Господу, жилища ? Сильному Иакова (Пс. 131, 3–5). Причём любой автоматизм с его стороны, любая имитация этого открытия, переживания и ожидания, превращающая такое служение в выхолощенный формальный фарисейский ритуал (Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даёте десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру [Мф. 23, 23]), в обыденность «мира сего», в суетную привычку и омертвляющая живой образ Христов, угрожают ему опасностью того, что он может встретить вместо живого Бога ? идола, найти вместо Христа ? моральную доктрину, променять первородство своей свободы на чечевичную похлёбку морального долженствования и необходимости.

Итак, свобода выбора была предоставлена человеку ещё в раю: Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло (Втор. 30, 15). Выбор этот ? главный выбор своего существования ? человек должен совершать до скончания века. Свобода выбора может обернуться трагедией человеческого бытия, ибо и, признавая безусловную ценность жизни и добра, человек может всё же выбрать смерть и зло. Ибо его «выбирающая» воля была извращена грехопадением, уклонившись от Бога к небытию. И в то же время у него, как и у блудного сына, осталась способность свободного обращения и возвращения к Небесному Отцу (см. притчу о блудном сыне [Лк. 15, 11–32]).

Свобода и причинность

Человек не может отрицать тот факт, что жизнь его духа так или иначе обусловлена неким внеличностным психофизическим организмом. Психология в своём естественно-научном варианте, однако, понимает эту обусловленность как непреложную зависимость: личность детерминирована своей наследственностью, средой, а также накопленными в течение жизни комплексами ? вытесненными влечениями, слепо атакующими и подавляющими человеческую психику.

Такая психология (психофизиология) не может признавать за человеком свободы воли: человек есть продукт борьбы заложенных в него или нажитых им мотивов. Психоанализ отчётливо выделил детерминированный характер психических процессов, их закономерность, рассматривая душевную жизнь как результат действия определённых психических «механизмов».

Согласно научным представлениям психоанализа, свободы воли не существует: каждое намерение человека детерминировано, и нет никакого способа избежать этой детерминации. Формирование личности зависит от конституции человека и от его судьбы.

Под судьбой классический психоанализ (Фрейд) имеет в виду любое воздействие окружения. То, что большинство людей считает свои поступки произвольными, он объясняет иллюзией, указывая на комплекс психических функций, называемых нами «эго» и имеющих способность к самонаблюдению. В «эго» формируется равнодействующая устремлений индивида, ? таким образом, в результате борьбы сильнейшее из них одерживает победу и воспринимается в качестве человеческой воли. Как полагает психоанализ, то, что нам представляется результатом сознательного и свободного выбора, осуществлённого в силу нашего понимания, есть лишь уступка нашему полному неведению о себе самих: на самом деле человеком осознаётся очень незначительный фрагмент поведения, и поскольку эту фрагментарную перцепцию осуществляет «эго», возникает представление о свободе воли.

Однако, как пишет Брилл, те, кто считает контроль над собственным поведением полным, видят не более чем каплю в океане[129].

Психоанализ (Фрейд, Брилл) пытался вывести человеческое «эго» из инстинктов: все поведенческие проявления сводятся к двум инстинктам ? голоду и сексуальности (самосохранение и воспроизведение потомства) ? и их дериватам. Адлер прибавлял сюда ещё и инстинкт самоутверждения (волю к власти). По представлениям Фрейда и его школы, всякая человеческая деятельность ? религиозная или культурная ? есть лишь сублимация основного инстинкта, сексуальности.

Им возражал Эрвин Штраус, утверждая, что сила, которая подчиняет себе инстинкты и, главенствуя над ними, сублимирует их, сама не может быть выведена из инстинктов и влечений. Действительно, в человеке должна

существовать некая независимая духовная инстанция, которая была бы наделена властными полномочиями претворять сексуальные влечения в нравственные побуждения[130].

Свобода, таким образом, должна проявить себя в человеке по отношению к трём вещам: влечениям, наследственности и среде.

Уже Франкл, оппонируя Фрейду, настаивал на том, что влечения хотя и являются принадлежностью человека, однако не владеют им. Признание влечений не только противоречит свободной воле, но предполагает её, ибо всякое влечение может быть отвергнуто человеком. Влечения лишь тогда могут владеть человеком, когда он позволяет им это. Когда же он отождествляет себя с ними, то низводит себя на уровень животной жизни, ибо животные идентифицируют себя со своими влечениями. «Животное само есть влечение», ? пишет он[131]. Человек же лишь обладает своими влечениями. То, что есть собственно «он», ? это его свобода. Она изначально присуща ему, неотделима от него.

Именно человеческое «я», а не клубок безличных инстинктов и бессознательных побуждений, не фрейдовское «оно», выступает субъектом желания: я хочу, я выбираю, я принимаю, я отвергаю. Опасность психоаналитической концепции в том, что она логически упирается в фатализм: всё уже решено за человека, всё уже предопределено, и ключи от его жизни лежат на дне тёмного колодца человеческого бессознательного… Человек, следующий теории такого рода, перекладывает ответственность за свои поступки на окружающую среду, изъяны биографии, наследственность, обвиняя в своих грехах и несостоятельности весь мир, обусловивший его поведение. Он винит условия своего существования в детстве, полученное воспитание и образование в том, что это они «сделали его таким», какой он есть, предопределив его судьбу и характер. Всякую ущербность своей личности и жизни он принимает как нечто данное, непреложное: «так получилось», «так Бог дал».

Меж тем свободная воля человека свидетельствует о том, что нет такого влечения, из которого бы с необходимостью вытекал определённый человеческий поступок. Нет никакой жёсткой принудительной связи между побуждением и действием. Воля вовсе не обречена в обязательном порядке следовать за определённым мотивом, ибо в таком случае она перестала бы быть волей. Нет, воля сама делает выбор, сама определяет свои предпочтения. В противном случае жизнь человеческой души, психологически детерминированной и приговорённой к рабству, представала бы как сплошное бесовское царство, где тысячи разнородных мотивов, влечений, страстей, фобий, маний борются между собой, принуждают, заставляют, душат, насилуют, мучают свою беззащитную пленницу, коверкая до полной неузнаваемости образ Божий, запечатлённый в ней.

Юнг признавал, что человеческие комплексы напоминают ему бесов: «ведут себя подобно Декартовым чертям… Они подсовывают не то слово в чей-то рот, они заставляют забыть имя человека, которого как раз кому-то надо представить… они заставляют позднего визитёра, крадущегося на цыпочках, перевернуть с грохотом стул. Они заставляют нас поздравить с чем-то людей на похоронах, вместо того чтобы выразить соболезнование…»[132].

Впрочем, психиатрия, отрицая свободу воли, всё же возлагает на человека ответственность за его преступные действия, например в том случае, когда к её услугам обращаются для проведения экспертизы, определяющей психическую вменяемость преступника. Кроме того, по свидетельствам психоаналитиков, многие невротические болезни бывают спровоцированы самими пациентами: как это ни парадоксально, человек может совершать «бегство в болезнь» (выражение Юнга) для решения каких-то своих экзистенциальных проблем. Во всяком случае, пациенты могут использовать невротические симптомы «для уменьшения напряжения»[133] или для «замещения оправданного страдания»[134].

Юнг вообще связывал механизм подавления аффектов с проблемой морального выбора: человек подавляет те природные инстинкты и страсти, которые кажутся ему неприемлемыми с моральной точки зрения. Вытеснение же он считал «имморальной склонностью для избавления от неприятных решений», то есть, по сути, бегством от свободного выбора и ответственности. Невроз, по Юнгу, ? это «замещение оправданного страдания»[135]. Это расплата за нежелание нести свой крест.

Данные аналитической психологии свидетельствуют о том, что нервные и психические болезни являются следствием искажения той духовной «нормы», к которой призван человек, и порой неожиданно сближаются с нравственным богословием и христианской аскетикой, так или иначе признавая, что лечение должно состоять в восстановлении отношений между «я» и Богом[136]. Аналитическая психология опытным путём приходит к выводу о необходимости осознания со стороны человека тёмных импульсов своего подсознательного «подполья» и, соответственно, покаяния, то есть «исправления ума» («метанойя»), восстановления утраченной цельности («прекрасного образа») и порванной связи с Первоисточником жизни.

Христианский мыслитель, священник Павел Евдокимов, ссылается на утверждение доктора Нодэ, принадлежащего к школе Фрейда, которое свидетельствует, что психическое нездоровье связано с разрушением системы ценностей, обусловленной определённой этикой и метафизикой: лечение, таким образом, предполагает воссоздание иерархии ценностей и метафизики[137].

Доктор Карузо считает, что причиной невроза является ложный экзистенциальный выбор, то есть ошибка человека в определении своей судьбы, жизненное несоответствие своему призванию[138].

А. В. Дайм усматривает причину психической аномалии в ложной подмене Абсолюта рукотворным кумиром. Соответственно, лечение должно состоять ни много ни мало в переоценке ценностей и восстановлении истины[139].

Б. П. Вышеславцев упоминает венского профессора Дюбуа, который полагает, что нервное вырождение непосредственно связано с потерей нравственного идеала[140]. Невроз, в таком случае, является следствием греха. «Невроз ? наказание за грех», ? утверждает Вышеславцев[141].

Свобода, в таком случае, сама определяет, нести ли человеку это «оправданное страдание» или избавиться от него, вытеснив за порог сознания, избрать ли путь творческого преображения или предпочесть игру порочного воображения, то есть вступить на путь сублимации или профанации Эроса. Свобода решает, «отвести ли богам вершины» или «привести в движение воды подземного царства»[142]. Свобода участвует в оформлении всего материала жизни, избирая или отторгая внушения и влечения, эмоции и аффекты, направляя и изменяя всё непроизвольно-бессознательное, все удачные и неудачные сублимации, за которые в конечном счёте ответствен сам свободный человек. Она, эта свобода, ищет пути и средства проникнуть в подсознательное, чтобы и там утвердить свой порядок ? одно укоренить, другое исторгнуть. Иначе говоря, «свобода ответственна за всё содержание сознания и подсознания»[143].

Критики психического детерминизма (С. А. Левицкий, Н. Лосский) отмечали существенную ошибку в построениях его адептов. Корень её заключался в отождествлении воли с мотивами. Воля, однако, не может быть полностью идентифицирована ни с одним из мотивов, поскольку в её власти поддаваться им или их отвергнуть, овладеть ими или преобразить их. Кроме того, святоотеческая аскетическая литература учит, что не все помыслы и влечения, одолевающие человека, являются его принадлежностью: они могут быть «всеваемы» извне, опознаны как искушения и отражены в акте «духовной брани». От тайных моих очисти мя, и от чуждих пощади раба Твоего, аще не обладают мною, тогда непорочен буду, и очищуся от греха велика (Пс. 18, 13–14).

Таким образом, не всё желания, появляющиеся в душе, есть собственно ей принадлежащие вожделения ? они могут быть предложены ей «в порядке соблазна». Различение «моих» и «не моих» стремлений, одолевающих сознание, есть в то же время и функция человеческого «я» как субстанциального центра личности. Тот факт, что человек может превращать свои собственные мысли, чувства, желания, влечения и мотивы в «предмет сознания», свидетельствует о том, что его «я» не может быть сведено ни к ним, ни к их равноденствующей, но находится над этим зыблющимся морем. В связи с этим можно говорить о воле как некоем стремлении, исходящем из «я» и совпадающем или не совпадающем с отдельными мотивами.

Это, однако, вовсе не означает полной немотивированности проявлений свободной воли: в любом поступке, который может лишь на первый взгляд показаться лишённым какого-либо побудительного начала, всегда можно

отыскать скрытый и тайный иррациональный мотив. Тем не менее не существует ни воли без мотивов, ни мотивов без воли. Воля не уничтожает и не творит новых мотивов, однако в её власти преобразить и перегруппировать их, изменяя их соотношение в пользу той ценности, которой она отдаёт предпочтение и на которую она ориентируется. В конце концов, воля в своём свободном самоопределении может сама, отвергнув ряды причинности, создать новую причину, тем самым открывая новый причинный ряд, утверждая новую ценность. Итак, свобода имеет самое непосредственное отношение к царству ценностей.

Предел, к которому подходит материализм, есть абсолютизация, или «обоготворение» материи. Психологический детерминизм в конечном счёте упирается в идололатрию закона причинности. Таким образом, вопрос о свободе воли является вопросом о взаимоотношениях между неким Абсолютом (идолом или божеством) и относительным, частным бытием.

Предельный случай христианского теологического (или супернатуралистического) детерминизма представляет собой позиция протестантизма, усвоившего учение Кальвина об избранности и предопределённости. В кальвинистском «Символе веры» эта идея сформулирована так: «Бог решением Своим и для проявления величия Своего предопределил одних людей к вечной жизни, других присудил к вечной смерти…»[144].

По Лютеру, свобода воли есть Божественное свойство, исключительная принадлежность Божественного величия. Приписать свободу какой-либо твари означало бы ограничить как всеведение, так и всемогущество Бога, что представляется ему кощунственным и недопустимым. Поэтому он настаивает на том, что Бог «действует в нас без нас, сотворённых и охраняемых Им для того, чтобы мы Ему содействовали»[145]. Само это содействие человека Богу рассматривается Лютером как факт, а не как плод человеческой свободы.

Лютеру близка мысль блаженного Августина о том, что человеческая воля свободна во зле, но не в добре. Выбором добра человек всецело обязан одному Богу: «Я заблуждался, утверждая, что уверовать в Евангелие и возжелать ? в наших силах»[146]. Блаженный Августин отрицал, что человек, подвластный греху, может сам обратиться к исправлению своей жизни, может сам устремиться к своему спасению, если Бог не призовёт его к этому силой Своей благодати, которую Блаженный Августин называет «творящей». Однако, утверждает он, «хотя злыми и творится многое вопреки воле Божией, но Бог обладает такой премудростью и могуществом, что всё, по-видимому противное Его воле, обращает к таким последствиям или целям, которые Его предвидение нашло добрым» (в другом переводе: «всё, что казалось противоречащим Его воле, приходит к доброму и справедливому концу, заранее Им установленному»)[147].

В Большом вероисповедании Лютер пишет: «Я отвергаю и осуждаю, считая не чем иным, как заблуждениями, все догматы, превозносящие нашу свободную волю, поскольку они вступают в противоречие с… благодатью Спасителя нашего Иисуса Христа. Ибо, поскольку вне Христа смерть и грех являются нашими господами, а диавол ? нашим богом и князем, не может быть никаких способностей, никаких сил, никакой мудрости или понимания, посредством которых мы могли бы подготовить себя к праведности и (вечной) жизни и стремиться к ним. Но мы можем быть только… узниками греха и собственностью диавола, делая и помышляя о том, что угодно им и противно Богу и Его заповедям»[148].

Таким образом, Лютер отрицает свободу человека, когда речь идёт о её соучастии в исполнении Божией воли. «Свободная воля ? это название (ярлык) без самого содержания, или нечто такое, что не имеет ничего, кроме названия (ярлыка)»[149].

По учению Лютера, всё благое творит через человека Сам Бог. Сам по себе падший человек не может ни желать того, что является духовным благом, ни стремиться к добру, ни подготавливать себя к принятию Божественной благодати, ни понимать Евангелие, ни веровать в него, ни хоть каким-то образом содействовать своему обращению.

«Формула Согласия» утверждает, что человек в духовных аспектах подобен «соляному столпу», «чурбану» и «камню», «безжизненной статуе, не использующей ни глаза, ни уста, ни чувства, ни сердце». Она отвергает всякую пригодность, способность и возможность разума, сердца и воли

плотского (природного) человека к мыслям, постижению, делам, начинаниям, желаниям, предприятию, исполнению или способствованию в созидании чего-либо добродетельного и праведного в духовных аспектах собственными силами[150].

Такое отношение к человеку в сочетании с верой в предопределение не оставляет места для свободы. Коль скоро свободная воля ? это «пустое название», и она не играла никакой роли ни у ангелов, ни у Адама, ни у людей после грехопадения, ни даже у христиан, искуплённых Кровью Христовой, а добро и зло, которое Провидение обращает в конечном счёте в добро, творит в нас Бог, то в мире правит Необходимость. Человеку же остаётся лишь вслед за Лютером внимать с сокрушением вырванным из контекста словам апостола Павла: Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почётного употребления, а другой для низкого? (Рим. 9, 21).

Вопрос о человеческой свободе связан с происхождением зла. Если всеблагой Бог не создавал зла, откуда оно возникло? Лютер, отказывающий человеку в свободной воле, уклоняется от разрешения этого вопроса. Зло он объясняет необходимым следствием природы тех тварей ? и прежде всего диавола и бесов, ? которые вступили на путь зла. Мало того, всякие попытки теодицеи он рассматривает как богохульные. Вера и дух, как утверждает он, считают Бога благим, даже если бы Он всех погубил.

Такого рода «теологический детерминизм», как ни странно, смыкается с индетерминистскими атеистическими позициями в отношении свободы воли. Если Бог существует, у человека нет свободы. «Кто хочет поклоняться Богу, должен отказаться от свободы и достоинства человека. Бог существует, ? значит, человек ? раб. Человек разумен, справедлив, свободен, ? значит, Бога нет», ? гласит максима Бакунина[151]. (Ср. у Достоевского: «Если Бога нет, то всё позволено».)

По сути, знаменитое изречение Ивана Карамазова стало ключевым пунктом атеистического экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр, А. Камю, А. Мальро и т. д.): «Всё дозволено, если Бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего, у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную природу ничего нельзя объяснить»[152].

По логике атеистической ветви экзистенциализма, если Бог есть, то у человека нет свободы, но если Бога нет, нет и детерминизма. «Если Бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний… Нет детерминизма… человек свободен, человек ? это свобода. Человек осуждён быть свободным»[153].

Таким образом, вопрос о свободе воли есть ещё и вопрос об этической вменяемости человека. Если человек настолько умерщвлён грехом, как утверждает Лютер, что, даже и приняв Святое Крещение, он сам по себе не способен ни на какое благое устремление, если, пока его не посетит Своею благодатью Бог, он обречён на то, чтобы творить только одно лишь злое и греховное, может ли он в этом случае нести ответственность за своё дурное? Ибо, если у человека нет свободы воли, на нём не может быть и греха. И если он «предопределён» к выбору добра, это не может вменяться ему в праведность.

И напротив, если свободная воля была повреждена грехом, но всё же не уничтожена, если она склоняется более ко злу, чем к добру, но всё же не искоренена, если бушующие в человеке страсти и навык ко греху хотя и помрачают разум и искажают в человеке образ Божий, но всё-таки полностью не лишают человека богоподобия, то есть если он волен в своём самоопределении, то на нём лежит и ответственность за его деяния.

Свобода и абсурд

Детерминистские учения умозрительной философии и протестантизма спровоцировали в европейской мысли реакцию индетерминизма: на все притязания горделивого самодостаточного Разума европейской культуры экзистенциальная философия ответила проповедью абсурда.

В противовес традиционному пониманию «существования», трактуемого как род низшего бытия и противопоставляемого «сущности» или, по крайней мере,

рассматриваемого как предикат последней, экзистенциализм заявил главенство конкретной, индивидуальной, частной, наконец, субъективной «экзистенции» над всем абстрактным, умозрительным, объективным и общим, будь то понятие, идея или сама сущность как таковая.

Экзистенциалисты ? и христиане (Кьеркегор, Ясперс), и атеисты (Камю, Сартр, Хайдеггер и др.) ? утверждают, что существование предшествует сущности: бытие существует прежде, чем его можно определить каким-либо понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Из этого следует, что человек есть то, что он сам из себя делает. «Человек ? это прежде всего проект, который переживается субъективно… Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия… Экзистенциализм отдаёт каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование»[154]. Это утверждение влечёт за собой вывод, что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Над ним нет никаких объективных законов, кроме его собственных, над ним не властна никакая «необходимость», никакой моральный императив. Человек предоставлен собственному своеволию, и это провозглашается как его свобода: «Человек ? это свобода»[155].

Однако такой полный индивидуализм лишает человека критерия достоверности, который растворяется в субъективном ощущении, игре фантазий и домыслов. Человек оказывается абсолютно одиноким, ибо некому разделить его собственный экзистенциальный опыт. Вместе с утратой Бога исчезает всякая возможность отыскать в мире какие-либо ценности.

Экзистенциализм избирает себе в качестве исходного пункта утверждение одного из героев Достоевского: «Если Бога нет, то всё позволено»: человеку не на что опереться ни вовне, ни в себе самом. Это порождает тревогу, страх, отчаяние. Это и есть «философия горделивого отчаяния». Человек «заброшен», покинут, предоставлен самому себе, он «обречён быть свободным». У него нет никаких моральных предписаний и обязательств, ровным счётом ничего, чем бы он мог оправдаться. Он принимает во внимание лишь то, что зависит от его воли. Он бесконечно рискует. Ничто не может спасти его от себя самого.

По Хайдеггеру, «постоянное, задевающее человека, достающее его, ему вручённое пребывание» («присутствие»)[156] в его отношении к смерти определяется ужасом. Ужас ? обморок сознания, «застывание» перед Ничто, перед перспективой тотального самоуничтожения.

Этому онтологическому «ужасу» противопоставлен психологический «страх»: причина страха кроется во внутрибытийном, ужас пребывает в «ничто и нигде». Этот «мирской» страх может камуфлировать этот фундаментальный ужас, однако подлинное бытие раскрывается лишь на фоне Ничто. Лишь перед лицом смерти человек обретает своё подлинное бытие: последнее, таким образом, является «бытием-к-смерти». Это «подлинное бытие-к-смерти» есть осмысленный опыт смерти как возможности. Через эту возможность осуществляется «цельность пребывания» человека. Поскольку смерть есть единичная, субъектная, собственно «моя» смерть, она в то же время для человека есть и безусловно «самая своя» «собственная» возможность, свобода par excellence. Поэтому лишь через опыт смерти человек обретает свою свободу, ибо свобода у Хайдеггера означает актуализацию всех собственных, бытийно присущих возможностей сущего. Современный мыслитель Сергей Хоружий находит в этом пункте его сходство с преподобным Максимом Исповедником, с его понятием «природной воли»[157].

«Бытие-к-смерти», по Хайдеггеру, есть решительное вхождение в смерть, избавляющее человека от «затерянности» в «случайно навязавшихся возможностях». Тем самым это бытие высвобождает себя для самой своей возможности, то есть осуществляет свободу для своей смерти. В этой «свободе к смерти» человек и осуществляет фундаментальное призвание быть самим собой, обрести подлинную аутентичную «экзистенцию»: только на границе со смертью «пребывание» человека может осмыслить и осуществить себя как самостоятельное, «своё» бытие.

Напротив, забвение и «уклонение» от смерти, спровоцированные «трусливым страхом», искажают экзистенциальный ужас, взывающий к подлинности человеческого «я», и закабаляют человека множеством условностей и уловок, направленных на то, чтобы скрыть Ничто. Хайдеггер описывает многоликий

характер этого феномена «уклонения» или «убегания», превращающего человека в социальный «продукт» ? в человека обезличенного, массового, манипулирующего готовыми, насаждёнными извне стереотипами сознания. Такой человек (или такое человечество ? das Man) становится тотально несамостоятельным, неаутентичным и несвободным. Оно, это человечество, встраивает себя в некое «бытие повседневности», в котором смерть предстаёт пред ним не как онтологический акт, а как внешнее событие, «происшествие», «случай» и которое служит ему механизмом самозащиты.

Такое надуманное и вымороченное бытие Хайдеггер называет «падением», «несобственным бытием», не только противоположным бытию «собственному», но и препятствующим ему.

В силу этого экзистенциальной задачей (бытийным заданием) человека является опознание своего «несобственного бытия» в его несобственности, отвержение его и выстраивание вместо него иного способа бытия: собственного «бытия-к-смерти».

Таким образом, построения экзистенциализма звучат как инверсия всей новой западноевропейской философии с её универсальными законами, утверждающими примат общего над частным, объективного над субъективным: свобода и самоосуществление человека предполагают разрыв с «несобственным бытием», организованным ли гегелевским «саморазвитием Абсолютного Духа» или кантовским «категорическим императивом». В этой оппозиции собственного ? несобственного, подлинного ? неподлинного разрыв человека с западноевропейской рационалистической традицией приобретает аксиологические черты. Традиционной способ бытия («несобственного бытия») объявляется как ущербный, неполноценный, хотя и социально заданный, культурно обеспеченный. И напротив, образ «собственного бытия» ? потенциального, требующего усилий для своего достижения и обеспечивающего человеку свободу, ? предстаёт как единственно бытийно ценностный: «подлинный».

В отличие от атеиста Хайдеггера, Кьеркегор был человеком верующим: его экзистенциализм имел религиозную подоплёку.

Поскольку, как он утверждал, познание действительности не даёт примирения с действительностью, а умозаключение не есть спасение, человек может освободиться из плена рационалистической спекулятивной философии, лишь приблизившись к тайне веры. В этом одном он и видел свою жизненную («экзистенциальную») задачу.

Лишь «тайна веры» могла, вопреки утверждениям Лютера, возродить в человеке «дар свободы», подарить ему «возможность», «сделать бывшее небывшим». Мысль Кьеркегора движется в русле Тертуллиановского «жертвоприношения разума»: «Распят Сын Божий ? не стыдно, потому что вынуждает стыдиться. И умер Сын Божий ? оттого и заслуживает веры, что нелепо. И похороненный воскрес ? достоверно, ибо невозможно»[158].

Кьеркегор утверждает: «противоположностью греха является вера», «противоположность греха ? не добродетель, а свобода», «грех есть обморок свободы»[159]. Вопреки сократическому определению греха «грешить ? значит не знать», Кьеркегор утверждает вслед за апостолом Павлом: а всё, что не по вере, грех (Рим. 14, 23).

Только вера может освободить человека, разорвать путы необходимости, которыми он связан, изменить его сознание, отравленное плодами с запретного древа, сокрушить проклятую «каменную стену», невозможность.

Кьеркегор вновь и вновь возвращается к библейскому сюжету грехопадения, к этой точке разрыва человека с Богом. Райский змий предложил человеку иллюзию, Ничто. Ничто, показанное искусителем, внушило праотцам страх перед ничем не ограниченной волей Творца, и человек бросился к познанию, чтобы защититься от Бога, стать с Ним «наравне». Иными словами, человек испугался всемогущей воли Создателя, увидев в ней ничем не ограниченный произвол, и кинулся искать защиты в знании, которое, как уверил его в том искуситель, сделало бы его самого богом, то есть поставило бы его и Творца в равные условия перед лицом добра и зла, в равную зависимость от вечных, несотворённых истин, раскрывая единство человеческой и божественной природы[160]. И действительно, Гегель, этот «адвокат змия», выстраивал свою «Философию религии» на утверждении «единства божественной и человеческой

природы»[161]. (Ср. известный трюизм Ангелиуса Силезиуса: «Если бы не было Бога, не было бы меня, если бы не было бы меня, не было бы Бога»[162].)

Греховное знание падшего человека замутило и осквернило источники жизни. Только вера может снять с человека бремена неудобоносимые (Лк. 11, 46), только она может начать борьбу за невозможное, только она может вернуть человеку свободу. Когда человек не желает «остаться с верой», считает Кьеркегор, он направляется «к земной сообразительности, к мелкой расчётливости, к ничтожеству и низости, ко всему, что делает сомнительным божественное происхождение человека»[163]. Отказываясь от веры, он тем самым отдаётся в рабство необходимости.

Необходимость осаждает человека в образе окружающего мира, который живёт по её законам, но она же и терроризирует человека изнутри. Мирская мудрость сводится к тому, чтобы принять её без сопротивления: примириться с необходимостью. И античная мудрость, и гностицизм, и средневековая схоластика, и спекулятивная философия ставили своей задачей не только оправдать её, но передать ей высшие санкции. В античности над богами стояли вечные и неизменные законы. Те же «предвечные законы» обнаруживаются и у гностиков, и у схоластов: Бог создал вселенную, пользуясь «предсуществовавшими законами» природы. Новая философия, осмысливая в том же ключе, призывает религию «на суд разума»: она должна оправдаться перед лицом философии. Высшей инстанцией провозглашается человеческая мысль.

В ответ на это в европейской культуре раздался вопль «человека из подполья»: «Господи Боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней только потому, что это каменная стена, а у меня сил не хватило. Как будто такая стена и вправду есть успокоение, и вправду заключает в себе хоть какое-нибудь слово на мир»[164].

Там, где умозрительная философия усматривает «истину» разума, «успокоение» и «слово на мир», экзистенциализм вслед за «человеком из подполья» находит лишь «нелепость нелепостей». Она называет мир «законов природы» «кошмарным сном», от которого надобно пробудиться. И здесь Кьеркегор отказывается от руководства разума: знание не только не привело нас к свободе, но заключило нас в рабство, предало во власть безжизненных «истин». Против них он поднимается на борьбу, требующую подвига веры, ибо там, где для разума «невозможно», становится всё возможно верующему (Мк. 9, 23), ибо Богу всё возможно (Мф. 19, 26).

По сути, Кьеркегор противопоставляет истине умозрительной истину Откровения. Бог для него ? не бог «учёных и философов», а Живой Бог Откровения: Творец, Спаситель, Утешитель.

Начало философии, полагает Кьеркегор, не удивление (Платон, Аристотель), а отчаяние. Лишь ужас и отчаяние перед земным уделом человека способствуют такому перерождению рационалистической мысли, такому её «коллапсу», после которого она обретает новое зрение и находит новые источники жизни. Вместо того чтобы обратиться за помощью к знаменитому философу (имеется в виду Гегель), он ищет прибежища у «отца веры» Авраама и у частного мыслителя ? у ветхозаветного Иова, сидящего на пепелище и дерзновенно вопрошающего Живого Бога. Почему? Потому что с ним произошло нечто такое ужасное, в чём ему бессилен помочь немецкий профессор Гегель со всем своим «саморазвитием Абсолютного Духа», но ему может помочь многострадальный Иов, умоливший Бога вернуть ему и детей, и стада, и дома. Ему ничем не может помочь Спиноза, но может помочь Авраам ? этот «рыцарь веры», который, будучи послушным всякому слову Божиему, решился принести Ему в жертву своего сына Исаака, несмотря даже на то, что это входило в противоречие с самим же обетованием Иеговы: Я произведу от тебя великий народ (Быт. 12, 2). Но Авраам не стал исследовать эти «противоречия» и оказал Богу послушание, выросшее из его безграничной веры. И за это Исаак был возвращён ему невредимым.

«Парадокс веры, ? пишет Кьеркегор, ? таков: единичный индивид выше, чем всеобщее, единичный индивид… определяет своё отношение ко всеобщему через своё отношение к Абсолюту, а не своё отношение к Абсолюту через своё отношение к всеобщему… Любовь к Богу может побудить рыцаря веры придать своей любви к ближнему выражение, совершенно противоположное тому, чего, с этической точки зрения, требует от него долг»[165].

Кьеркегор преследует в своей философии исключительно личный, экзистенциальный интерес: в юности он по причине, о которой он нигде не говорит прямо и о которой можно лишь догадываться, порвал со своей невестой Региной Ольсен, после чего она вышла замуж за одного из братьев Шлегелей. По всем земным законам Кьеркегору никогда не вернуть утраченного, никогда не быть с Региной. Ему остаётся лишь принять это как необходимость и примириться с ней. Однако если для Бога нет ничего невозможного, значит, лишь Он один может сделать бывшее небывшим и вернуть Кьеркегору невесту. «Если бы у меня была вера, мне не пришлось бы покинуть Регину», ? повторяет Кьеркегор[166]. Всякую земную невозможность он объясняет недостатком веры, ибо «всё возможно верующему». Когда разумные истины бессильны, человеку остаётся лишь взывать к Богу о помощи и, отвергнув земную очевидность, ринуться навстречу абсурду.

Однако путь к абсурду, по Кьеркегору, лежит через преодоление этического. Ибо необходимость всегда прикрыта этикой долженствования: того, что человек не в состоянии осуществить эмпирически, он не вправе и желать. Как только разум определяет границу невозможного, тут же этика укрепляет её и понятием недолжного. Авраам переходит границу этического, когда он решается на то, чтобы заклать Исаака. Кьеркегор ставит вопрос так: если этическое есть нечто высшее, как утверждают и античная философия, и умозрительная философия, то Авраам погиб. Но поскольку сам Ангел Господень остановил занесённую руку Авраама и заменил Исаака жертвенным агнцем, Авраам навсегда остаётся «отцом веры».

То же и с Иовом, к которому его друзья обращали свои «этические», но неутешительные речи. Однако Бог предпочёл их речам безумные вопли Иова, раздававшиеся к Нему из сердца, полного веры: горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов (Иов 42, 7). Таким образом, этическое не есть абсолютное, и вера осуществляется помимо, если не вопреки его императиву, заключает Кьеркегор[167].

Здесь философ явно перекликается с героем «Записок из подполья»: «Перед невозможностью тотчас смиряются. Невозможность ? значит каменная стена! Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошёл, так уж и нечего морщиться, принимай как есть. Уж как докажут тебе, что, в сущности, одна капелька твоего собственного жиру тебе должна быть дороже ста тысяч тебе подобных… так уж и принимай, нечего делать-то, потому дважды два ? математика. Попробуйте возразить. Помилуйте, закричат вам, восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается, ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ли вам её законы или не нравятся. Вы обязаны принимать её так ? как она есть… Стена, значит, и есть стена…»[168] и т. д.

Сёрен Кьеркегор бунтует против принуждающей силы «истин разума», против «каменной стены»: вера есть та сила, которая растворяет «необходимости» и «долженствования» в свободе. Вера оспаривает доказуемость доказательств и творит новые возможности для невозможного. К порогу такой веры человека приводят страх и отчаяние в «человеческих, слишком человеческих» истинах, в земных путях обыденности, для которой нет места чуду. «Страх, ? пишет Кьеркегор, ? это возможность свободы, только такой страх абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает всё конечное и обнаруживает всю его обманчивость… Тот, кто воспитывается страхом, ? воспитывается возможностью, и только тот, кто воспитывается возможностью, воспитывается сообразно своей бесконечности»[169].

Только такой страх и такое отчаяние способны вынести человека за пределы эмпирического принуждающего бытия туда, где уже нет ни житейских самоочевидных истин, ни их императива, а есть только безграничное царство свободы.

Однако возможность свободы философ видит не в том, что человек может выбирать между добром и злом. Свобода, пишет он, в том, что мы можем. Ибо если приходится делать выбор между добром и злом, то это значит только то, что свобода уже утеряна: зло водворилось в мире и претендует обрести такое же бытие, как и добро. Свобода человека не в том, чтобы выбрать между тем и этим, но в том, чтобы изгнать зло, избавить от него мир, обратить это зло в ничто. Пока зло существует, настаивает Кьеркегор, нет свободы, а то, что

люди называли ею, было иллюзией.

В связи с этим Кьеркегор не боится ставить самые мучительные для человеческого духа вопросы: если бы свобода была свободой выбора между добром и злом, тогда она должна была бы быть присуща и Самому Творцу, из чего могло бы следовать предположение, что Творец как Существо абсолютно свободное мог бы избрать зло. Отрицать эту возможность, исходя из того, что это противоречило бы Божественной всеблагости, означало бы признать отсутствие у Бога свободного выбора. Но и допустить такую возможность свободы означало бы признать, что всемогущий Бог, если захочет, может предпочесть зло. Здесь мысль о том, что свобода есть выбор между добром и злом, заходит в тупик. Кьеркегор, однако, находит ей разрешение «поверх этики», в тайне веры: божественная свобода есть «произвол», «над Богом нет начала, нет закона. То, что Он приемлет, есть добро. То, что Он отвергает, есть зло. Бог не выбирает между добром и злом… то, что Он любит, есть добро, то, что Он не любит, есть зло»[170].

Из этого следует: всё автономные от Бога истины теряют свою доброкачественность именно в силу своей независимости от Бога. Всё, освободившееся от Него, отдаёт себя во власть Ничто. Зависимость от Бога есть свобода от Ничто: перед лицом Божественного всемогущества рассыпаются все «каменные стены» и «необходимости». Нет никакого ? ни реального, ни идеального ? начала, ни такой идеи, ни такой истины, которые бы возвышались над Богом и подчиняли Его себе: Богу же всё возможно (Мф. 19, 26). Это и есть свобода.

Воистину Тобою избавлюся от искушения, и Богом моим прейду стену (Пс. 17, 30).

Свобода и зависимость

Человек осознаёт в себе преимущественные достоинства в сотворённом мире. Он сотворён по образу и подобию Божиему, он одарён бессмертной душой, разумом и свободной волей. Аксиологическая способность оценки и рассуждения ? соответственно и решения ? превращает человека во владыку, господствующего и над своей природой, и над всей тварью. Короче говоря, он ? венец Божьего творения. Он призван к совершенству: будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5, 48). Он наделён бесконечными стремлениями ? в высоту, в глубину, в самую сердцевину своего «я». И тем не менее он не абсолютен. Бытие его в мире конечно, и сам он не властен ни в своём рождении, ни в смерти. Эта власть всецело принадлежит Творцу (см.: Прем. 16, 13).

Он с очевидностью ощущает свою онтологическую зависимость, свои неполноценность, недостаточность. Это ощущение свидетельствует о том, что существует нечто (Некто), от чего (Кого) он зависит, существует некая полнота, перед которой он «неполон», Абсолютная ценность, перед которой он не вполне ценен, некая самодостаточность, перед которой он ущербен, некая бесконечность, перед которой он конечен. На фоне этой очевидности человек мыслит себя так, будто он дан себе не один, а вместе с Другим, который и наделён совершенством и полнотой. Человек дан себе в противостоянии, противоположении, где его «я» зависимо от Независимого, его «относительное» противопоставлено Абсолютному.

Эту зависимость от Абсолютного человек ? осознанно или бессознательно ? ощущает во всей своей деятельности: сотворённое им не есть вполне «его», но Некто, превосходящий его таланты и знания, принимал в этом ? непосредственное или опосредованное ? участие. Это ? вдохновение в творчестве, откровение ? в религии, открытие ? в науке, узнавание ? в любви, весть о бессмертии ? в смертности.

Как свидетельствует Достоевский в «Дневнике писателя»: «Без убеждения в своём бессмертии связи человека с землёй порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведёт за собой самоубийство… Если убеждение в бессмертии столь необходимо, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и само бессмертие души человеческой существует несомненно»[171].

Душа постоянно ощущает присутствие ещё и другого, высшего мира, она «бьётся

на пороге как бы двойного бытия» (Фёдор Тютчев: «О вещая душа моя!..») и несёт в себе стремление к совершенству, тому совершенству, которое есть только в Боге (Никто не благ, как только один Бог [Мф. 19, 17]).

И в самом деле, как мог бы знать человек, что ему чего-то недостаёт, что он несовершенен, если бы в нём не было идеи об этом совершенстве, в сопоставлении с которым он мог бы ощущать свою худость, свои изъяны и недостатки.

«Как мог бы я знать, что сомневаюсь и желаю, то есть что мне чего-то недостаёт и что я не всецело совершенен, ? пишет Декарт в своих «Размышлениях», ? если бы у меня не было никакой идеи существа более совершенного, чем я, посредством сравнения с которым я мог бы узнать о недостатках моей природы»[172].

Таким образом, человек чувствует свою зависимость от Бога, предельно высокого Абсолюта («Всевышнего»). Эта зависимость может быть зависимостью раба, и раба завистливого и бунтующего, или зависимостью сына: Я сказал: вы ? боги, и сыны Всевышнего ? все вы (Пс. 81, 6), да будете сынами Отца вашего Небесного (Мф. 5, 45). Религия (religio) и есть «связь» с Божеством, «зависимость».

Декарт, исследовавший эту «аксиому зависимости», признавал её фундаментальной интуицией человека: «Я, разумеется, знаю, что завишу от отличного от меня существа»[173].

Разные религии и различные философские системы трактовали эту зависимость по-разному. «Естественные» (языческие) религии (пантеизм, буддизм) разумеют «натуралистическую» зависимость ? от вселенной, от «универсума», от природы: от влияния звёзд, от стихий мира сего (ср.: Кол. 2, 8). Тем самым они превращали человека в вещь между вещами, в «тварь дрожащую», открывая путь материалистическому детерминизму и атеизму. Ведь если человеческая свобода зависит от природы, от государства, от социума, во имя её осуществления человеку надо покорить природу, переустроить государство, переделать социум.

И в этом кроется парадокс: человек не может обойтись без святыни, без Абсолютного. Сие «свято место» пусто не бывает. Это происходит, как в евангельской притче: нечистый дух, который, выйдя из человека, ходит по безводным местам, ища покоя, и наконец решает вернуться обратно, в дом свой, ибо находит его незанятым, берёт с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там (Мф. 12, 44, 45; ср.: Лк. 11, 25, 26).

Место в душе человека, предназначенное для Бога и остающееся пустым, неизбежно будет занято какой-нибудь «нечистью». И тогда на место Божества водворяется либо безличный идол, кумир, либо сам лукавый человек. Это ? безрелигиозная религия самообожествления или человекобожества. Революционное переустройство мира, движимое стремлением к независимости человека, оборачивается для него иллюзией собственной исключительности, абсолютности, верой в себя. Эта горделивая самоуверенность чревата утверждением зависимости вселенной, мира, человечества, государства, коллектива от личных усилий «я». Здесь коренятся религии прогресса и социального переустройства.

Однако идею Абсолютного невозможно упразднить в сознании человека: с ней можно бороться, можно низвергнуть даже само Абсолютное в его истинной форме, но тогда оно появляется в другом обличии, в другой форме. На месте Бога Истинного водворяется идол. Когда материалисты утверждают примат материи и настаивают на том, что всё прочее есть лишь производное от неё, ? материя становится для них Абсолютом. Когда атеисты заявляют, что Бога нет и что Он есть всего-навсего творение рук и ума человеческого, человек водворяется на место Бога. Тот, кто низвергает Богочеловека, тем самым возводит на престол человекобога.

Вера в бессмертие души, смутное сознание собственного призвания, устремлённого в вечность, ощущение мистического плана, в котором коренится наше бытие, ? наконец, те знаки, которые подаёт нам Промысл, и та благодать, которую посылает нам Сам Промыслитель, рождают уверенность, что в жизни есть нечто куда более глубокое и высокое, чем то жалкое содержание, которое сообщает ей мир явлений. Христианская антропология исходит непосредственно из богословия. И всякий разговор о человеке неизбежно

включает в себя и разговор о Боге, ? иными словами: покажи мне твоего человека, и я покажу тебе твоего Бога. Ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? (1 Ин. 4, 20).

Всё это наполняет смыслом всякий жизненный факт, придаёт значение всякому выбору и свободному решению, возводит явление к идеальной «вещи в себе», мерой которых является не человек, а Бог.

Достоевский приводит рассуждение отчаявшегося человека, ставящего условием своего счастья ни много ни мало как «гармонию целого» и «присуждающего… эту природу, которая так бесцеремонно и нагло» произвела его на страдания ? ибо оказалась бессильной предоставить ему эту «гармонию», ? к уничтожению вместе с самим собой[174].

Этот «логический самоубийца» испытывает «метафизическую обиду» на мир и Творца за свой «метафизический голод», за свою неутолённую тоску по Абсолютному и Совершенному, словно не замечая, что Оно-то, то есть Абсолютное и Совершенное, и является источником и этой тоски, и этого голода. (Ср. у Иннокентия Анненского: «Оставь меня! Мне ложе стелет скука…/ Зачем мне рай, которым бредят все?/ А если ложь и низость ? только мука / По где-то там сияющей красе?».)

Та же тоска оформляет мысль другого героя Достоевского ? Кириллова. Он знает, что Бог человеку необходим и потому Он должен быть. И в то же время он считает, что Его нет и быть не может. «Неужели ты не понимаешь, ? восклицает он, ? что из-за этого только одного можно застрелить себя?»[175]

Логика этого восклицания такова: если Бога нет, зачем тогда человек? Или, как говорит другой герой Достоевского: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?»[176]. Действительно, если Бога нет, мир представляется лишённым онтологической достоверности, бытийственного источника. Однако человеческое существо не может не протестовать против собственной безосновности. Отсюда диалектически следует утверждение Кириллова: «Если нет Бога, то я ? бог»[177].

Мало того, «бесчинство свободного ума», отрицающего Бога и мир абсолютных ценностей, логически ведёт к утверждению самодостаточности феноменального мира, мира явлений, лишённых ноуменов. Великий инквизитор предрекает такому человечеству, возводящему Вавилонскую башню, неизбежность антропофагии. О том же говорит и Иван Карамазов: «Уничтожьте в человечестве веру в своё бессмертие, в нём тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда уже ничего не будет безнравственного, всё будет дозволено, даже антропофагия. Но и этого мало… для каждого частного лица, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие своё, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему религиозному, и… эгоизм, даже до злодейства, не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым и даже разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении… Нет добродетели, если нет и бессмертия»[178].

Человек, эмансипируясь от Бога, тут же впадает в зависимость от собственных страстей, представлений, амбиций, от лжесвидетельств «лжеименного разума», от природы, от социума, от государства.

Этот род зависимости основывается на том, что человек превращается в вещь в ряду других вещей. Она вся укладывается в пределы дольного мира, наличного бытия, не выходя за его пределы. В философии она называется имманентной зависимостью.

И напротив, онтологическая зависимость человека от Абсолюта (Бога) выходит за пределы и этого мира, и бытия, и самого человека. Это ? трансцендентная зависимость. Она, однако, не есть и отвергаемая Кантом «гетерономия», выводившая нравственность из не зависящих от воли субъекта причин: зависимость человека от Бога открывается во внутреннем сокровенном характере этой зависимости: Я уже не называю вас рабами, но друзьями (Ин. 15, 15).

Как писал немецкий мистик Мейстер Экхарт: «У кого Бог не есть… внутреннее достояние, но кто вынужден всегда добывать себе Бога извне, в том или в другом, где он тогда отыскивает Его неудовлетворительным способом, при посредстве разных творений людей или мест; тот Бога и не имеет, и тогда

легко приходит нечто такое, что ему мешает. И тогда человеку мешает не только дурное общество, но и хорошее общество, не только улица, но и церковь, не только злые слова и дела, но точно так же и добрые. Ибо препятствие лежит в нём самом: Бог ещё не стал внутри его миром…»[179].

Царство Божие наступает и раскрывается изнутри человека: Царствие Божие внутрь вас есть (Лк. 17, 21). Оно ? силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11, 12). В этом ? великий смысл духовного подвига: это стремление к истинной природе, созданной по образу Божиему (Быт. 9, 6), и борьба за неё. Эта борьба идёт не против крови и плоти, но против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных (Еф. 6, 12): это борьба против духовных отклонений от замысла Божьего, который является для человека нормой. Однако восстановление её лежит через преображение искажённой грехом природы.

Человек, ищущий Царствия Небесного и чающий этого преображения (воскресения мёртвых и жизни будущего века), мыслит всё наличное бытие как мир преходящих и относительных явлений, укоренённых в мире идеальном. Ничто в этом мире не пользуется над ним абсолютной властью, ничто не имеет для него абсолютной ценности, ничто им не обладает. Онтологически значимыми остаются лишь его «я» и Бог. «Душа и Бог ? вот и весь монах», ? гласит монашеское присловье. Или, как сказал авва Алоний: «Если не скажет человек в сердце своём: “в мире я один и Бог”- не найдёт успокоения»[180].

Это означает: веровать в Царство не от мира сего (ср.: Ин. 18, 36), ? то же, что признать относительную ценность мира. На языке философии это значит редуцировать мир до степени явления, совершить феноменологическую редукцию. Человек в этом случае становится воистину независимым от видимого и чувственного мира, от природы, ибо понижая значение вещей до степени относительного, он оказывается над ними, ведь они включены в круг его сознания, и в то же время он ощущает над собой незыблемую высоту Абсолютного. Это для него настолько достоверно, что само доказательство реального существования мира может исходить лишь из предпосылки существования Бога, как утверждал Декарт. Но коль скоро Бог существует, то этим, по Декарту, исключается вероятность того, чтобы Он нас обманывал. Следовательно, существование объективного мира достоверно.

Существуют две степени феноменологической редукции: эго поднимается над миром пространственно-временных связей и созерцает «мир идей» (Платон), «идеальное бытие смыслов» (Гуссерль). Это было известно как языческому античному миру, так и новой философии («трансцендентальная сфера» Канта). Однако существует вторая, и последняя, ? абсолютная редукция, или трансцензус, ? душа в умной молитве поднимается над всем тварным, над миром идей и сущностей, молитвенно восходя к Богу: воистину остаются только душа и Бог. «Я знаю только Бога и душу, и что ещё? ? больше ничего» (блаженный Августин)[181].

«В результате сомнений во всём остаются несомненными только два существа: «я», которое не есть Бог, и Бог, Который не есть «я», «я» как зависимое ? и Бог как независимое»[182].

Воля человеческая и воля Божия

Основной проблемой свободы является вопрос о взаимоотношении человеческой воли с волей Божией. Если воля Божия состоит в спасении человека, а Сам Бог всемогущ, всеведущ и всеблаг, как совместить с этим человеческую свободу, дающую человеку возможность отвергнуть Бога и совершить зло? Ведь если человек столь трагически свободен в своём самоопределении, вплоть до свободы выбрать смерть и зло, а Бог только вынужден добровольно терпеть и попускать это зло в мире, ? где же Его всеблагость и всемогущество? Коль скоро человек «обречён» Богом на свободу, потенциально заключающую в себя возможность творить зло, а Бог не препятствует человеческому безумному выбору, Божественное всемогущество оказывается под вопросом. А если свобода человека относительна и иллюзорна, и Бог Сам творит или позволяет твориться злу, что происходит с Божественной всеблагостью? Здесь человек оказывается пред выбором: либо Бог всемогущ, но не всеблаг, либо Он всеблаг, но не всемогущ.

Рождающееся из этой антиномии противоречие сводится к тому, что свобода

Бога ограничена, если не сведена на нет волей человека. Или ? наоборот: человек свободен ровно настолько, насколько Бог умаляет по отношению к нему Свою свободу.

«– Если нет Бога, то я ? бог… Если Бог есть, то вся воля Его, и без воли Его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие (говорит Кириллов. ? О. Н.).

– Своеволие? А почему обязаны? (спрашивает Пётр Степанович Верховенский. ? О. Н.).

– Потому что вся воля стала моя. Неужели никто на всей планете, кончив Бога и уверовав в своеволие, не осмелится заявить своеволие, в самом полном пункте?»[183]

«Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя… Дальше нет свободы… Кто смеет убить себя, тот Бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет…»[184].

Действительно, самоубийство ? предельный случай отрицания Бога с Его всемогуществом и манифестации человеческого своеволия. Но оно же ? и свидетельство помрачения человеческого ума. Недаром герой Достоевского обнаруживает перед самоубийством явные признаки безумия.

Противоположная точка зрения сводится к тому, что человеческая воля полностью определена и ограничена необходимостью (объективными обстоятельствами, судьбой), душевным складом самого человека (например: наследственностью, сексуальностью, нажитыми в процессе жизни комплексами, маниями, фобиями) или самой волей Божией.

Действительно, в Священном Писании есть множество свидетельств неограниченного Божественного произвола. Воистину Бог творит всё, что хочет (Пс. 113, 11; 134, 6), и нет Ему ни преград, ни закона, ни необходимости, ни долженствования. В руке Его и мы и слова наши, и всякое разумение и искусство делания (Прём. 7, 16). Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей (Втор. 32, 39). У Меня отмщение и воздаяние (Втор. 32, 35). И даже в человеках Бог производит и хотение и действие (Флп. 2, 13). Даже помилование ? и то зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего. Кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: «за что же ещё обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?» (Рим. 9, 16, 18–19).

Казалось бы, о какой свободе человеческой воли может идти речь, если человек всецело зависит от Бога, имеющего власть жизни и смерти (Прём. 16, 13) и распоряжающегося даже «хотениями и действиями» Своих созданий? А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня сделал?» Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почётного употребления, а другой для низкого? (Рим. 9, 20–21).

Это может навести на мысль, что человек всецело пребывает во власти произвола своего Создателя: кого Он захочет спасти, того и спасёт, кого захочет погубить, того и погубит. Вот Бог говорит неоднократно: Я ожесточу сердце фараона (ср.: Исх. 4, 21). И стало быть, фараон, ожесточаясь по воле Божией, вроде бы уже и не властен над самим собой. Сам он вроде бы и не повинен в своём грехе, произошедшем по причине этого ожесточения. Значит, фараон несвободен и в таком случае ? невиновен. Или Бог возвещает через пророка Иезекииля: и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное (Иез. 11, 19). Из этого как будто следует, что хранить заповеди Бог даёт Своим избранным, которым жалует это плотяное сердце взамен каменного. Но это означает, что и они, эти избранные, не свободны, а предопределены к спасению. Но в чём же тогда достоинство этой «запрограммированной» праведности?

Подобные вопросы часто бывают камнем преткновения в рассуждениях о свободе человека и Божием Промысле. Однако они свидетельствуют о том, что задающий их смешивает разные планы бытия, исчерпывая действия Промысла исключительно сферой временной и земной. Меж тем человеку дано ещё в земной жизни услышать глаголы вечной жизни (Ин. 6, 68), и судьба его в вечности определяется его жизнью во времени. Благой Промысл Божий состоит в том, чтобы спасти каждого человека. Но в воле самого человека принять или

отвергнуть своё спасение: Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло…. жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твоё, любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему (Втор. 30, 15, 19–20).

Бог возвещает Своему созданию через пророка Михея: О, человек! сказано тебе, что ? добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия (Мих. 6, 8). Он взывает к Своему народу через пророка Исаию: Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречётесь и будете упорствовать, то меч пожрёт вас: ибо уста Господни говорят (Ис. 1, 19–20). Он выводит Израиль из земли рабства, кормит небесной манной, даёт заповеди, возвещает ему Свою волю, наконец, посылает ему Своего Сына и на протяжении всего земного пути человека содействует спасению Своего народа… Однако Он никого не привлекает к Себе насильно, ни на кого не накладывает бремя рабства, не переламывет ничью волю. Человек остаётся свободным: он до последнего издыхания волен принять замысел Божий о себе или отвергнуть. И тогда Бог волен воздать каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, ? жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, ? ярость и гнев (Рим. 2, 6–8).

Итак, Господь всё даёт человеку для его спасения, ведёт его к жизни вечной такими путями, на которых всё, что ни случилось бы с ним, содействовало бы этой благой цели. Однако проявления Промысла Божьего далеко не всегда вписываются в земную логику человеческого разумения. Прежде всего, благость Божия ведёт к покаянию (Рим. 2, 4). Это значит, что человек волен обратить любое зло, совершенное им и попущенное Богом, в покаянный плач. Даже и фараон, видя плоды своего ожесточённого сердца, мог бы положить начало своему исправлению[185]. Мог бы, но так и не покаялся.

Порой одно и то же волеизъявление Божие производит в разных людях разные действия, и это зависит уже исключительно от их воли. Земля, пившая многократно сходящий на неё дождь и произращающая злак, полезный тем, для которых и возделывается, получает благословение от Бога; а производящая терния и волчцы негодна и близка к проклятию, которого конец ? сожжение (Евр. 6, 7–8). Так, один и тот же дождь вызывает к жизни благие плоды и сорняки.

Порой человек, привыкший жить по своему «плотскому мудрованию», не знает истинной пользы своей. То, что представляется ему крахом его земных попечений, может оказаться величайшим благом для его «внутреннего» человека. И напротив, земная удача может послужить ему соблазном, подталкивающим к гибели. Какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою? (Мф. 16, 26).

Человеческая жизнь исполнена историями губительных соблазнов, которые приступали к человеку под видом житейского благополучия и успеха. Вот маленький абсурдный сюжет на эту тему: «N., директор завода, молодой, со средствами, семейный, счастливый, написал «Исследование Х?го водяного источника», был расхвален, был приглашён в сотрудники, бросил службу, поехал в Петербург, разошёлся с женой, разорился ? и погиб»[186].

Впрочем, об этом же говорится и в евангельской притче: у одного богатого человека был хороший урожай в поле; и он рассуждал сам с собою: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих? И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и всё добро моё, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет (Лк. 12, 16–21).

Преподобный Исаак Сирин утверждал, что вне искушений человек не может усмотреть Промысл Божий, напротив: Промысл познаётся человеком в том, что Бог непрестанно посылает ему печали[187]. Действительно, ведь Христос обещал Своим ученикам: В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир (Ин. 16, 33).

Мало того, порой Промысл Божий попускает греховные поползновения и помыслы, приводя через них человека к смирению.

«В нашей воле подвизаться в добре и уклоняться от худого… Постыждаемые бесчестием, мы боимся, возбуждаемые же честью, приносим благодарение Богу и простираемся к добродетели. Бог умножил сих пестунов, чтобы ты, освободившись от них… не забыл Господа Бога твоего, не уклонился от Него и не впал в многобожие… <…> Потому-то страданиями и страстями Бог умножил в сердце твоём памятование о Нём… Ибо откуда узнать бы тебе такую Его промыслительность и благопопечительность, если бы не встретилось тебе ничего противного?»[188]

Скорби и страдания, посылаемые человеку, имеют промыслительный и спасительный смысл, о котором свидетельствует Священное Писание: Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю (Откр. 3, 19); кого любит Господь, того наказывает (Притч. 3, 12). Это, разумеется, никак не может вместить в себя куцый житейский разум. Именно он принимается роптать на Бога при столкновении с земными печалями и невзгодами. Однако Промысл Божий, даже и проводя человека долиною смертной тени (Пс. 22, 4), не оставляет Своего попечения о душе человека и не даёт ему скорбей, превозмогающих его силы: верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести (1 Кор. 10, 13).

Ибо «Бог оставляет в пренебрежении тех, кого признает недостойными исправления… Поэтому нужно думать, что те, которые удостоились бичевания и исправления от Господа, принимаются уже в разряд сынов и удостаиваются любви Божией»[189].

Даже и богооставленность может иметь для человека промыслительный, «домостроительный», спасительный смысл. Преподобный Максим Исповедник указывает на четыре вида богооставленности. «Первый ? домостроительная богооставленность, как это было с Господом, дабы через кажущуюся богооставленность были спасены покинутые. Второй ? богооставленность ради испытания, как это случилось с Иовом и Иосифом, дабы явить одного столпом мужества, а другого ? столпом целомудрия. Третий ? богооставленность ради отеческого назидания, как это произошло с Апостолом, дабы, смиряясь, он сохранил бы изобилие благодати. Четвёртый ? богооставленность в силу отпадения [от Бога], как это произошло с иудеями, дабы они, наказываемые, могли бы обратиться к покаянию»[190].

Путь спасения человека лежит через обретение им полного упования на милосердную волю Божию, веру в то, что у него и волосы на голове все сочтены (Мф. 10, 30). Именно поэтому трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие! (Мк. 10, 24). И Господь порой сокрушает в человеке эти земные надежды: разоряет того, кто уповал на свой земной достаток, лишает земных покровителей того, кто уповал на князей, на сына человеческого (Пс. 145, 3), отнимает талант у того, кто рассчитывал сберечь его, надёжно зарыв в землю. Он низлагает в человеке всё ложное, препятствующее спасению, и призывает его к Себе. Ибо только уповающие на Господа наследуют землю (Пс. 36, 9).

Промысл Божий не есть раз и навсегда застывшее предопределение: он меняется в зависимости от духовного состояния тех, на кого он направлен: Иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрёк, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему. А иногда скажу о каком-либо народе и царстве, что устрою и утвержу его; но если он будет делать злое пред очами Моими и не слушаться гласа Моего, Я отменю то добро, которым хотел облагодетельствовать его (Иер. 18, 7–10).

Так Бог отверг царя Саула, которого некогда благословил на царство, за то, что тот не послушался Его повелений и избрал Давида, дабы он стал царём Израиля. Господь отнял Своё благословение и у Соломона за грех идолослужения: за то, что так у тебя делается, и ты не сохранил завета Моего и уставов Моих, которые Я заповедал тебе, Я отторгну от тебя царство и отдам его рабу твоему (3 Цар. 11, 11).

И наоборот: Господь простил покаявшихся жителей Ниневии и вернул им Своё благоволение: И увидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведёт на них, и не навёл (Иона 3, 10).

Очевидно, что антиномия Божьего всемогущества и человеческой свободы не может быть рационально разрешима: она решается лишь в плане вечности, в плане спасительного замысла Бога о человеке. И при этом ни один из полюсов её не может быть упразднён: если в жертву приносится Божие всемогущество, то сама идея Бога ставится под сомнение. Но если ради утверждения идеи Бога попирается богоподобная свобода человека, идея добра и ответственности становится проблематичной.

Однако Священное Писание утверждает реальность сверхрационального синтеза: всемогущий Господь (премудрый, всеведущий, всеблагой), по самому определению Своего всемогущества (премудрости, всеведения, всеблагости), имел полную власть сотворить существо, обладающее непосредственно Ему Самому неподвластной свободой. Создать такой огромный камень, который Он Сам не мог бы поднять.

Всякую мерзость Господь ненавидит, и неприятна она боящимся Его. Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его. Если хочешь, соблюдёшь заповеди и сохранишь благоугодную верность. Он предложил тебе огонь и воду: на что хочешь, прострёшь руку твою. Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему. Велика премудрость Господа, крепок Он могуществом и видит всё. Никому не заповедал Он поступать нечестиво и никому не дал позволения грешить (Сир. 15, 13–18, 20).

Творец вложил в человека свободное произволение, и это означает, что всемогущий Бог свободно ограничил Своё всемогущество ради того, чтобы сотворить свободу, которую Он пожелал даровать человеку. Свобода же лишь тогда и свобода, когда никто не властвует над ней и никто не распоряжается ею, кроме её обладателя. Бог захотел, чтобы эта свобода свободно признала Его власть, свободно припала к Его всеблагости, свободно поклонилась Его Красоте. Сын Мой! отдай сердце твоё Мне, и глаза твои да наблюдают пути Мои (ср.: Притч. 23, 26). И чтобы это произошло не потому, что человек ? наёмник у Своего господина или послушный раб на службе у великого инквизитора, то есть не по причине человеческого поражения и слабости в противостоянии Божиему Промыслу и Божией власти, а по любви к Господу, по вольному избранию, по свободному признанию своего богосыновства: Если заповеди Мои соблюдёте, пребудете в любви Моей (Ин. 15, 10).

Однако в вопросе о взаимоотношении Бога и человеческой свободы возникает ещё одна антиномия: Бог хочет, чтобы человек был Его рабом, ? и Бог не хочет, чтобы человек был Его рабом, но ? возлюбленным чадом (ср.: Еф. 5, 1), сыном (ср.: Мф. 5, 45), другом (ср.: Ин. 15, 14). Бог хочет, чтобы человек всецело доверился и предался Ему, и только Ему одному: Я Господь, Бог твой; да не будет у тебя других богов перед лицем Моим (Втор. 5, 6)[191].

И при этом Бог не попирает свободной воли человека, оставляя ему до самого последнего вздоха возможность свободного произволения. Поклонение Богу не превращает человека в «автомат добра», в человеке всегда при этом остаётся свобода предпочтения одной ценности перед другими, свобода творческого выбора и решения. В этом есть и определённый риск: даже и подвижники, почти достигавшие пределов совершенства, не были застрахованы от соблазнов произвола ? от падений, и падений великих. Это с одной стороны.

С другой стороны ? Христос сказал: познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8, 32). Истина дарует человеку свободу, но не уничтожает её. Свобода в добре не есть самоубийство свободы (Фихте), но её высшее осуществление. Человек становится тем более свободным, чем полнее он пребывает в истине. Ибо, где Дух Господень, там свобода (2 Кор. 3, 17). И Господь сказал Своим ученикам: Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего (Ин. 15, 15). Слышание и следование вечным глаголам освобождает человека, превращает его из раба в друга Христова: Вы друзья Мои (Ин. 15, 14). В конечном счёте Божественная благодать ведёт человека к обожению, в царство свободы из царства необходимости. Если Сын освободит вас, истинно свободны будете (Ин. 8, 36).

Свобода, своеволие, произвол. Антихристова свобода

В человеке живёт смутное сознание собственной свободы как внутренней

иррациональной бездны, творческой устремлённости и беспокойства: это ? всё незавершённое, потенциально данное человеку, стремящееся к своему осуществлению, но и несущее неудовлетворённость всем временным и конечным: жажда того, что вечно и что не имеет конца (Егоже Царствию не будет конца). Это ? область чистых возможностей человека: он может ставить себе самому задачи, находить цели, избирать ценности, определять по собственному произволу направление своей деятельности, начинать новые причинно-следственные ряды… Это неотъемлемый дар, которым Бог удостоил человека, такое его достояние, от которого он не может отказаться, потому что оно совпадает с самим его существом. Это врождённая потребность к неограниченной внутренней свободе. В конце концов, человек стремится жить так, как он считает нужным, «по своей воле», пусть даже и глупой, осуществляя себя по собственному разумению, пусть даже и неразумному, иррациональному и даже бессмысленному. То так, то этак ? «как Бог на душу положит».

Эта первичная иррационально-анархичная свобода есть первейший признак человека как существа одухотворённого, и главный импульс и содержание такой непреображенной свободы может быть назван своеволием. Своеволие ? это возможность творить по-своему: «так, как я хочу». Этот принцип имеет в своём пределе обоготворение собственного произволения, идолопоклонство. Свобода становится абсолютной ценностью. Такое двусмысленное тавтологическое содержание свободы («я хочу делать так, как я хочу»), однако, оборачивается её бессодержательностью: духовная безграничность потенций, которая, в принципе, могла бы сулить человеку богатство смыслов, на самом деле дезориентирует его, лишает личность внутренней опоры, опустошает и обезволивает её. По словам С. Л. Франка, «из чистой бесформенной потенциальности нет исхода, нет перехода к позитивному принятию решений»[192]. Анархия оборачивается бессилием, абсолютный произвол ? саморазрушением личности, её импотентностью. Как только тёмная безосновная свобода возводится человеком в ранг абсолютной ценности ? она тут же выказывает свой демонический потенциал небытия и деструктивности.

Безосновная свобода вырождается в ощущение невыносимой пустоты, которую необходимо чем-то заполнить. В героях Достоевского, провозглашающих своеволие как принцип жизни, эта пустота заполняется фантазиями, видениями, тёмными баснословными идеями. Человек становится пленником собственных помыслов, капризов и измышлений. Он подпадает под власть своей мнительности, мается под игом ирреальности, мнимости мира, рождённого его же собственным воображением. Свобода, оборачивающаяся для человека своеволием, напоминает открытый ящик Пандоры, из которого беспрепятственно вырываются наружу все человеческие пороки.

Сама тёмная подкладка свободы свидетельствует о том, что она не может быть самодостаточной абсолютной ценностью: в этом случае в ней обнаруживается какой-то глубинный изъян, бездна. Под ней, говоря словами Тютчева, «тёмный хаос шевелится». Этот хаос способен разрушить личность, помрачить разум, ввергнуть человеческую душу и целый мир в катастрофу. Свобода, понимаемая как абсолютная ценность, может при столкновении безжалостно сокрушить все иные человеческие ценности, опрокинуть всю их иерархию, сделаться тираном. Любой внутренний и общественный либертинаж[193] в конце концов оборачивается деспотией своеволия, убивающей свободу.

Свобода, таким образом, должна быть вписана в эту иерархию, должна избрать для себя ценность высшую, чем она сама, ценность непререкаемую и абсолютную, ради которой эта свобода и могла бы осуществиться как таковая и воплотить признаваемые ценности в бытии. Однако ценность, признаваемая как Абсолют, должна быть такова, чтобы включать в себя свободу как непреложное условие человеческого существования, как бытийное свойство. В противном случае эта верховная ценность поглотит и уничтожит человеческую свободу, обречёт человека на рабское, идолопоклонское служение. Такой ценностью поэтому не могут быть ни безличная идея, ни рукотворная вещь, ни мертворождённое понятие. Такой ценностью может быть только живая личность, причём личность, не ограниченная в своём бытии конечностью существования и уязвлённая грехом, а Личность абсолютная, стоящая над трагическими полюсами мира, над временем, над пространством, вечная. Такой Личностью является только личный Бог ? Творец неба и земли, Искупитель, Утешитель.

Только Ему человек обязан даром своей свободы. Только Он возвестил человеку: познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8, 32). Только Он поставил свободу человека условием его спасения и богосыновства.

Только Он избавил человека от её тёмных кошмаров. Только Он наполнил свободу человека смыслом богоподобия, предложив человеку особую этику благодати ? этику свободы. Только Он призвал человека к особому пути свободы ? к творчеству жизни.

Итак, предельная свобода, которая сопутствует человеческому спасению, есть в то же самое время и почва для искушения свободного духа. В той иррациональной «бездне» несотворённой свободы («Ungrund»), где совершается первично избирающий акт, нет никакого заранее установленного долженствования, авторитета, закона, власти, ибо всякое долженствование, авторитет, закон, власть должны быть сначала свободно установлены, признаны, приняты. Ибо всякому императиву свобода может противопоставить своё «нет». На всякое долженствование, навязанное человеческой воле, произвол может ответить бунтом, на всякий закон ? преступлением. Таким образом, спасительная свобода может обернуться для человека бездной погибели.

И в то же время Бог не насилует человеческое произволение, не искореняет его: преображённый произвол участвует в деле спасения человека. Человек должен стремиться к спасению, но он не принуждаем ни к этому стремлению, ни к спасению.

Однако эта негативная свобода ? свобода от, то есть произвол, по праву имеет дурную репутацию: её принято оспаривать этически. Философия свободы приходит к отрицанию и уничтожению свободы на высшей ступени добра. Свободна лишь несовершенная воля. Совершенная воля пожертвовала своей свободой ради истины. Выбор сделан раз и навсегда. Таким образом, свобода в добре уже не есть свобода, утверждает Фихте. Ещё раз подчеркнём, что Новый Завет начисто перечёркивает это упрощение проблемы свободы: познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8, 32); если Сын освободит вас, то истинно свободны будете (Ин. 8, 36); к свободе призваны вы, братия (ср.: Гал. 5, 13); стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства (Гал. 5, 1). Воистину Господь пришёл отпустить измученных на свободу (Лк. 4, 18).

Действительно, положительная свобода оказывалась бы весьма проблематичной, коль скоро в добре происходило бы её упразднение. Однако весь Новый Завет свидетельствует об обратном: свобода в добре не уничтожается, но обретается и преображается. Ибо всё, что существует в мире, каждое душевное движение, наклонность и способность (даже раздражительность и вожделение), «становится для обладающего ею благом или злом, ? по образу употребления»[194].

Свобода, избирающая высшую абсолютную ценность, которой может быть только Единый, Личный, Живой Бог, преображает в себе все низшие стороны ? то есть свободу произвола, свободу выбора, отрицательную свободу. Она не уничтожает их, но преобразует, наделяя иным качеством, пригодным для её нового осуществления: где Дух Господень, там свобода (2 Кор. 3, 17). Она, однако, сохраняет и содержит в себе преображённую низшую свободу.

Как гласит основной категориальный закон, сформулированный ещё Аристотелем, а также Гегелем: высшая категория содержит в себе низшую. Аристотель выражает этот закон соотношения иерархических ступеней бытия в понятиях материи и формы: всякая низшая ступень бытия есть материя для высшей, которая есть её новая форма. Таким образом, «произвол есть низший категориальный момент свободы, и он сохраняется в высшем категориальном комплексе творческой свободы, ? свободы, самоопределившей себя через признание принципа»[195].

По словам великого инквизитора, человек не может вынести своей свободы: «Нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться». Взамен страшной Христовой свободы он предлагает человечеству свою собственную ? мнимую и ложную, основанную на чуде, тайне и авторитете: «О, мы убедим их, что тогда только они и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся. <…>… Эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами они принесли нам свободу свою и покорно положили её к ногам нашим. <…> Люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принёсший им столько муки». Тем самым, утверждает он пред лицом Христа, «я исправил подвиг Твой… Зачем же Ты пришёл нам мешать? <…> Завтра я… сожгу Тебя на костре, как

злейшего из еретиков».

Великий инквизитор легенды Ивана Карамазова, «исправивший» подвиг Христов, обвиняет Господа в том, что Он, судивший о людях «слишком высоко» и жаждавший от них «свободной любви, а не рабских восторгов невольника перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим», поступил с ними, «как бы и не любя их вовсе», и по этой логике считает себя, избавившего их от этого непосильного бремени, великим благодетелем человечества. Ибо, повторяем, свобода для него есть то, чего люди, кроме малочисленных отдельных избранных, «не вынесут»[196]. (Ср. у Бориса Пастернака: «Слишком многим руки для объятья Ты раскинул по концам креста»[197].)

Человек, по мнению великого инквизитора, «слаб и подл», а люди ? «бунтовщики слабосильные, собственного бунта своего не выдерживающие. Но разве бунтовщики могут быть счастливыми?».

Итак, как полагает великий инквизитор, человек по своей природе приговорён к тому, чтобы быть несчастным. Он не может осуществить в жизни слово Христово, не может пойти за Ним, не может служить Ему. Он обречён, ибо, как известно, кто не собирает со Мною, тот расточает (Лк. 11, 23). Дары, которые принёс Христос, слишком высоки и велики, чтобы человек был способен их принять. Замысел Его неосуществим, подвиг Его непомерен, а призыв к Себе: Придите ко Мне все труждающиеся и обременённые (Мф. 11, 28) ? жесток.

Посему ? миссия великого инквизитора, как он её видит, состоит в том, чтобы устроить сносное человеческое существование на исторической земле на иных ? внехристианских ? началах. На началах, предложенных лукавым духом, искушавшим Господа в пустыне: на чуде, тайне и авторитете.

Примечательно, что великий инквизитор отвергает Христа исключительно по гуманистическим соображениям ? во имя земного благоденствия человечества. Он хочет дать им «тихое смиренное счастье… слабосильных существ, какими они созданы», разрешить им «хотя бы и грех, но с нашего позволения», «и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволили грешить». Тайна этого «человеколюбивого» проекта заключается в том, что его инициаторы и исполнители оказываются не со Христом, а с искусителем: «Мы не с Тобою, а с ним, вот наша тайна!». Христова любовь и свобода оборачиваются антихристовыми подделками.

Впрочем, это признаёт и сам великий инквизитор: «Я не хочу любви Твоей, потому что сам не люблю Тебя», ? признаётся он Христу.

«Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь секрет!» ? заявляет Ивану Алёша Карамазов[198].

Действительно, ключ к позиции великого инквизитора лежит в его фундаментальном неверии во Христа и Искупление. Именно этот факт и давал К. Леонтьеву повод для возмущения этой легендой: «Действительные инквизиторы в Бога и Христа веровали, конечно, посильнее самого Фёдора Михайловича… Крайности религиозного фанатизма объяснять безверием ? это уж слишком оригинальное празднословие», ? писал он в письме В. В. Розанову[199]. С Леонтьевым соглашается и Розанов: «Мы просто не понимаем, что такое «инквизитор», а Достоевский набросал совершенно невероятный портрет инквизитора-атеиста. «Это вы сами, Фед<ор> Мих<айлович>, в Бога не веруете», ? мог бы ему ответить инквизитор-испанец, повернувшись спиной»[200].

Достоевский, однако, в легенде, сочинённой агностиком Иваном Карамазовым, коснулся основной проблемы человеческой свободы и гуманизма: могут ли они существовать автономно от Христа, не вырождаясь при этом в симулякры антихриста? И даёт на это однозначный ответ, звучащий в словах великого инквизитора, обращённых к Христу: «Мы не с Тобою, а с ним… Я не люблю Тебя… Сожгу Тебя на костре, как злейшего из еретиков». Эта идея изобличает его в том, что он на самом деле не верит во Христа как в Бога.

И действительно, истина Христова ? для Иудеев соблазн, а для Еллинов ? безумие (1 Кор. 1, 23), но и для любой безрелигиозной гуманистической доктрины она ? худшая из ересей. Свобода Христова есть катастрофа для горделивого секулярного сознания. Великий инквизитор с содроганием говорит о том, до каких ужасов рабства и смятения может довести человека богодарованная свобода, не осенённая личностью Спасителя. «Спасите нас от

себя самих», ? вопиют в легенде «слабосильные невольники и бунтовщики». И тогда на исторической сцене появляются их самочинные «спасители», отбирающие у них великий «непосильный» дар и овладевающие их совестью.

Недаром великий инквизитор трансформируется у Вл. Соловьёва в «Трёх разговорах» в самого антихриста. И как великий инквизитор Достоевского ? личность в своём роде уникальная: большой аскет, подвижник, ? так и антихрист Вл. Соловьёва ? человек «высокой гениальности», «великий мыслитель, писатель и общественный деятель». Мало того, он гуманист, «филантроп» и «философ». Он автор универсальной программы, сулящей миру благоденствие, а народам ? «равенство всеобщей сытости». Он настоящий плюралист и интегрист, и в то же время он «объединитель церквей»: «если вы не можете согласиться между собою, то я надеюсь согласить все ваши партии тем, что окажу им всем одинаковую любовь и одинаковую готовность удовлетворить истинному стремлению каждой»[201]. Он спиритуалист и аскет. Он верит в добро, Бога, Мессию… Чего же, казалось бы, ещё? Однако, пишет Вл. Соловьёв, «в это он верил, но любил он только одного себя»[202].

Это порождает в нём чувство соперничества с Христом. Его, как и великого инквизитора, одолевает идея о том, что он должен «исправить подвиг» Спасителя. Из этого для него с необходимостью следует, что Христос ? «не воскрес», что Он ? не Бог…

Такова общая схема перевёртыша: всякий самозваный и самочинный активизм, отвергающий Христа и дерзающий «исправить Его подвиг», неизбежно несёт в себе дух богоборчества вне зависимости от того, какими именно идеями он прикрывается. Все его усилия представить свою миссию как более гуманную ? милосердную, возвышающую и освобождающую человека, ? чем миссия Христа, оборачиваются для человечества самыми кровавыми утопиями, самым диким закабалением, самыми неистовыми гонениями на христиан. Недаром небо над великим инквизитором задымлено кострами, на которых горят еретики, а антихрист (и у Соловьёва, и тот, из Откровения) в конце концов убивает исповедников Христа.

Это ? закономерное явление в диалектике зла. Оно «хочет показаться более милостивым к людям, чем Сам Творец», оно демагогически заявляет, что «хочет защитить человечество от Христа», от Его «слишком высокого идеала»[203]. Ибо Христос призывает Своих учеников быть совершенными, как Отец Небесный (ср.: Мф. 5, 48), познать истину, дабы она сделала их свободными.

Есть и ещё один важнейший аспект: и великий инквизитор, и антихрист хотят организовать для человечества принудительное всемирное счастье. Главное недоумение и главная претензия их ко Христу, что Он взвалил на человека непосильное бремя свободы и дело Его, следовательно, нереально, завет Его ? неисполним, Искупление ? напрасно.

«Чем виновата слабая душа, ? говорит инквизитор, ? что не в силах вместить столь страшных даров?» Тот же пафос стоит и за «универсальной программой» антихриста, решившего облагодетельствовать человечество новой всепримиряющей утопией «всеобщего мира», «всеобщей сытости» и «постоянного наслаждения… чудесами и знамениями»[204].

Однако такая слабая, духовно нищая и осознающая свою нищету и немощь душа, которую и инквизитор, и антихрист пытаются «защитить от Христа», только и способна предать себя в волю Божию, а значит ? принять великий и страшный Христов дар.

Своеволие и ужас перед свободой всегда там, где угасает вера в Христа. Но свобода ? всегда со Христом. Без Него она есть то, чего человек «не вынесет».

Парадоксы свободы

Свобода предстаёт человеку во всей своей двусмысленности и «двуличии»: действительно, существуют как бы два лика свободы ? тёмный и светлый, две стороны её ? отрицательная (свобода от) и положительная (свобода для), два качества ? «безосновная» свобода «в ничто» и свобода, укоренённая в добре, обретённая в истине, свобода во Христе.

Несмотря на то что человечество (философия, богословие, этика и т. д.) относилось всегда с подозрением к образу этой первой свободы ? произволению («произволу»), тем не менее и она не может быть расценена иначе чем Божий дар. И она имеет непреложную ценность. И она свидетельствует о богоподобии человека, даже если человек может соблазниться этим своим богоподобием в силу данной ему свободы.

Однако существует проблема перехода низшего вида свободы в её высший вид. Очевидно, что произволение не может быть подавлено в человеке во имя свободы в добре, иначе последняя стала бы карикатурой на себя самое: насильственное уничтожение субъективного произволения приводило бы к созданию выморочного мира, где правит очередной великий инквизитор. Искоренение низшей свободы приводит к утрате и высшей. Она подменяется произволом великих инквизиторов и диктатурой необходимости, в противном случае ослушников ожидают аутодафе. Таким образом, «высшая свобода» при попрании низшей оборачивается для человека рабством.

Однако очевидно одно: свобода в добре и истине не есть уже свобода произвола, хотя и содержит его в себе в некоем преображённом виде. Непреображенный же произвол (своеволие и самочиние) сам встаёт на пути к свободе в добре и истине.

Преображение не уничтожает, а сохраняет и преобразует преображаемый материал. Преображённый произвол есть необходимое условие высшей свободы, её категориальный момент, принцип её самоосуществления.

Б. П. Вышеславцев применяет к произволу такого рода слово «сублимированный»[205], то есть возведённый от низшей категории к высшей, в отличие от профанации, низводящей высшие понятия к низшим, как это делал Зигмунд Фрейд, объяснявший все высокие стремления человеческого духа сексуальными влечениями, или Карл Маркс, сводивший жизнь духа к борьбе классов.

Свобода воли осуществляется в выборе ценностей, ибо воля может отдавать предпочтение одним ценностям перед другими, вовсе отвергать общепринятые (например христианские) ценности во имя каких-то иных, а может вообще опрокидывать всю ценностную иерархию и избирать для себя собственное «я так хочу» в качестве главного мотива… Однако осуществлённый выбор ценности уже подразумевает и влечёт за собой как служение ей, так и претворение её в реальность, то есть исполнение некоего долженствования по отношению к ней. Таким образом, может показаться, что сделанный выбор, чреватый бременем долженствования, уже цензурирует произволение, принуждает к подчинению, сковывает живое и подвижное волевое начало. И тем не менее даже и в этом случае воля остаётся свободной по отношению к этому долженствованию. Каким образом? В некоем идеальном плане долженствования воля не парализована этически должным, она вольна выбирать, подчиниться ли ей или уклониться от подчинения. Она неустойчива, она зыбка, в ней нет никакого механизма закреплённости за этим долженствованием. Она сохраняет своё самовластие («аутекзусию»), равно и спасительное, и роковое. И здесь кроется явный парадокс: ведь если воля может быть свободна от причинности, то как может она быть свободной от ею же избранной ценности с её долженствованием?

Так возникает антиномия свободы и долженствования: воля определена должным ? и воля не определена должным. Или так: воля детерминирована ценностью ? и воля не детерминирована ценностью[206]. Её уделом остаётся творчество. Можно говорить о живых, подвижных и уникальных связях воли и ценности. Можно говорить о любви как особом модусе их отношений.

И это не вполне то же самое, что утверждал Кант: воля должна, но не принуждена подчиняться должному. Мысль Канта сводится к столкновению идеального и реального, к различению уровней бытия: в порядке идеального долженствования воля подчинена ценностям, но в порядке эмпирической реальности, в силу своего несовершенства, она это долженствование может отвергнуть и часто отвергает. Например, христианин должен исполнять заповеди Божии, но он их не исполняет из-за греховных навыков своей природы: Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю (Рим. 7, 19).

Однако антиномия свободы раскрывает более глубинное противоречие и заявляет о нём как о столкновении двух долженствований.

С одной стороны, свобода воли сама по себе есть дар Божий, черта богоподобия, и в силу этого ? непреложная ценность: без первой низшей ступени свободы, именуемой произволом, не может быть и высшей ? чаемой свободы в добре и истине, свободы во Христе. Он, этот произвол, есть предусловие совершенной свободы, предусловие доброй воли. Добро, совершаемое по принуждению, по необходимости, равно как и «автомат добра», всецело предопределённый Творцом, не может представлять этической ценности: только сознательная и ответственная свободная воля, наделённая возможностью избирать в акте любви добро и истину, имеет такую ценность. Бог почтил свободой человека, «чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оного»[207]. Поэтому сама эта свободная воля, несущая в себе великие возможности бытия и творчества, ? воля, которая не принуждена подчиняться должному и имеет власть произвольно нарушать его, уже сама по себе есть ценность.

Итак, свободно избранные ценности претендуют на полную детерминизацию личности. Это с одной стороны. С другой ? эта личность сама по себе есть уже ценность, и это потому что она есть личность свободная, ничем не детерминированная, вполне богоподобная.

Из всего вышесказанного следует антиномия: долженствование ценностей, избранных волей, должно быть абсолютным, коль скоро воля сама избрала их по дару своей свободы, ? и в то же время оно не должно быть абсолютным. То есть воля продолжает оставаться свободной по отношению к этому долженствованию. Она ни в коей мере не привязана к избранному ею добру какой-либо необходимостью: Если заповеди Мои соблюдёте, пребудете в любви Моей (Ин. 15, 10). Исполнение заповедей становится не долженствованием закона, но выражением непрестанного чаяния Христовой любви и вечной жизни, ибо заповедь Его есть жизнь вечная (Ин. 12, 50).

Итак, ценности должны безусловно господствовать в жизни избравшего их человека, ? и в то же время ценности не должны господствовать ни «автоматически», ни в порядке императива. В этом смысле поклонение Живому Богу есть нечто прямо противоположное идолослужению. Недаром смысловой центр первой и главнейшей заповеди исходит из глагола «возлюби» (возлюби Господа Бога твоего [Мф. 22, 37]). И новая Христова заповедь держится тем же глаголом: да любите друг друга (ср.: Ин. 13, 34).

Таким образом, полное подчинение должному есть нечто должное и при этом такое подчинение должному не есть нечто должное, но осуществляемое каждый раз по свободному произволению, предпочтению, избранию, по любви: кто любит Меня, тот соблюдёт слово Моё (Ин. 14, 23). И напротив: Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих (Ин. 14, 24).

Иными словами, свобода произвола имеет ценность ? и свобода произвола её не имеет, добровольно отказываясь от себя перед лицом Любимого: И всё Моё Твоё, и Твоё Моё (Ин. 17, 10). (Не попущай, Пречистая, воли моей совершатися, не угодна бо есть, но да будет воля Сына Твоего и Бога Моего.)

Бог хочет, чтобы человек был Его рабом ? и Бог не хочет, чтобы человек был Его рабом (Я уже не называю вас рабами, но Я назвал вас друзьями [Ин. 15, 15]). Однако слова «раб Божий» и «свободный» в новом контексте Благой Вести перестают быть антонимами и входят в иные отношения.

Пресвятая Дева Мария, произносящая: се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему (Лк. 1, 38), есть Богородица, вышши всех Ангел и Архангел и всея твари честнейши (акафист Пресвятой Богородице), честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим (песнь Богородице), Царица Небесная, Пресвятая Владычица (канон молебный к Богородице).

Рабами Божиими, или рабами Господними, называются в Священном Писании исключительно праведники, святые: Авраам (см.: Быт. 18, 3), Лот (см.: Быт. 19, 19), Моисей (см.: Исх. 14, 31; Нав. 1, 2), Исаак и Иаков (см.: Исх. 32, 13), Давид (см.: 3 Цар. 8, 28), пророк Илия (см.: 3 Цар. 18, 36), Иов (см.: Иов 1, 8), апостолы Павел (см.: Рим. 1, 1; Гал. 1, 10; Флп. 1, 1), Иоанн (см.: Откр. 1, 1), Пётр (см.: 2 Пет. 1, 1), Иаков (см.: Иак. 1, 1), Тимофей (см.: 2 Тим. 2, 24), апостол Иуда (см.: Иуд. 1, 1) и другие.

Именно в «рабстве Господу» реализуется их духовная свобода. Для новозаветных праведников ? это свобода нового человека, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет раба, свободного, но всё и во

всём Христос (Кол. 3, 10, 11). Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов (1 Кор. 7, 22).

Рабство Христу означает освобождение от греха (Рим. 6, 22), от смерти (ср.: Рим. 6, 23), от ига рабства (ср.: Гал. 5, 1), от рабства тлению (Рим. 8, 21), рабства похотям (ср.: Тит. 3, 3), рабства человекам (1 Кор. 7, 23).

Однако это блаженное рабство Христу, это несение Его лёгкого бремени и благого ига (ср.: Мф. 11, 30), это отвержение духа рабства (Рим. 8, 15) греху и тлению происходит в свободу славы детей Божиих (Рим. 8, 21), означает принятие Духа усыновления (ср.: Рим. 8, 15), и уже сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы ? дети Божии (Рим. 8, 16). Посему всякий раб Христов уже не раб, но сын (Гал. 4, 7), чадо Божие (ср.: Ин. 1, 12; Флп. 2, 15), чадо возлюбленное (ср.: Еф. 5, 1), чадо света (ср.: Еф. 5, 8).

Сам Господь говорит Своим ученикам: Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего (Ин. 15, 14–15).

Потому всякий верующий и любящий Господа стремится пройти Его же путём, иметь те же чувствования, какие и во Христе Иисусе (Флп. 2, 5), Который, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 2, 6–7, 8).

В этом кенотическом[208] самоумалении Господь остаётся единым с Отцом: Я и Отец ? одно (Ин. 10, 30). Усвоив человеческую природу (и в силу этого ? человеческую волю), Он предаёт эту волю в волю Отца: да будет воля Твоя (Мф. 6, 10); как заповедал Мне Отец, так и творю (Ин. 14, 31); Я соблюл заповеди Отца Моего (Ин. 15, 10); Моя пища есть творить волю Пославшего Меня (Ин. 4, 34); не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца (Ин. 5, 30); ибо Я сошёл с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца (Ин. 6, 38); не Моя воля, но Твоя да будет (Лк. 22, 42). Господь даёт образ совершенной любви (Бог есть любовь [1 Ин. 4, 8]), совершенного послушания Богу, совершенного единства с Ним. Он просит Отца даровать подобное же (хотя не сущностное, но благодатное) единство и верующим во Христа, то есть «рабам Христовым»: соблюди их во имя Твоё, чтобы они были едино, как и Мы (Ин. 17, 11); да будут всё едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино (Ин. 17, 21); да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них (Ин. 17, 26).

Только в свете этого и может рассматриваться антиномия, предложенная Б. П. Вышеславцевым: Бог хочет, чтобы человек был Его рабом ? и Бог не хочет, чтобы человек был Его рабом. Эти антиномичные положения, в силу их несовместимости, уничтожают друг друга в плане эмпирического мышления, и оба неразрывно актуализируются в акте веры[209]. Встреча Бога и человека происходит по взаимному волеизъявлению: хочешь ли быть здоров? (Ин. 5, 6) ? спрашивает Господь у расслабленного; Господи! если хочешь, можешь меня очистить (Лк. 5, 12), ? говорит Господу прокажённый.

Зов Бога к человеку и человеческий отклик на этот зов всегда есть дело свободы, веры и любви, а не акт насилия и принуждения. Человек волен откликнуться, а волен и спрятаться от Бога, прикрыв свою наготу смоковными листьями. Но коль скоро Бог устанавливает такие отношения с человеком, признавая его свободу, то и человеческая свобода вольна откликнуться на призыв долженствования, покрываемого любовью, или отвергнуть его. Но и сама сфера человеческого долженствования не полна без того, чтобы включить в неё свободу воли как нечто должное.

Конфликт порождается тем, что свобода опознает долженствование как несвободу, как принуждение, как угрозу обезволивания и обезличивания человека. Личность страшится стать жертвой необходимости ? будь то необходимость историческая, политическая, этическая или какая-либо ещё. Её ужасают любые «принципы обезличивания человека, с целью перерождения его в абсолютного гражданина с законно упорядоченными поступками на каждый миг бытия»[210].

Но и долженствование воспринимает свободу как недолжное, порой

препятствующее его осуществлению, неуступчивое, неуправляемое и бунтующее. Меж тем за свободой всегда оставлено право отвергнуть предложенное долженствование, а у того всегда есть основание, чтобы признать свободу как нечто должное. Действительно, апостол Павел определяет свободу как призвание: К свободе призваны вы, братия (Гал. 5, 13), а «стояние в свободе» как духовное задание: стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства (Гал. 5, 1).

Кроме того, античная философия, как и философия нового времени (особенно Кант), отождествляет долженствование с диктатурой закона, с императивом долга. «Свобода состоит в том, чтобы зависеть только от закона» (Вольтер); «Мы ? рабы законов, чтобы быть свободными» (Цицерон)[211]. Но Господь, помимо дара свободы, дал нам иную этику, иные понятия долженствования, чем исключительно долженствование закона. Смиренный мытарь вышел из синагоги более оправданным, чем кичливый фарисей, исправно хранящий субботу и приносящий жертвы (см.: Лк. 18, 10–14); благоразумный разбойник первым оказался с Господом в раю (см.: Лк. 23, 43). В Царстве Небесном будут первые последними, и последние ? первыми (Мф. 19, 30)…

Переход от первой ступени свободы (произвола) ? ко второй (свободе во Христе) есть переход от я так хочу к да будет воля Твоя. При этом человек испытывает страшное внутреннее противоборство, сопротивление всё той же воли, которая и хотела бы предаться в волю Господню и всё же судорожно продолжает цепляться за своё я так хочу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю (Рим. 7, 19), ибо злое, которого не хочу, хочет за меня закон греховный, живущий во мне (ср.: Рим. 7, 23). Этот закон греховный есть закон падшего мира, закон, «раздробляющий» и обезволивающий личность, лишающий её свободы и предающий во власть страстей. И если страсть оборачивается прежде всего болезнью воли, её извращением, то и низшие силы души выходят из-под повиновения началам высшим, то есть разуму. И хотя «зло само по себе есть ничто, ибо оно не есть какое-либо существо и не имеет никакого естества»[212], оно становится реальным в этом извращении разумной воли, уклоняющейся от Бога к небытию.

Но и сама личность отчаянно сопротивляется преображению своего произвола: личность боится вместе с ним вовсе утратить свою свободу, своё неповторимое лицо. В безличном царстве долженствований, порождаемых ценностями и целями, она страшится лишить себя свободной воли, утратить себя как неповторимую ценность, как некую уникальную экзистенцию, как безусловную самоцель. Она ужасается быть превращённой в средство, в безличный и безвольный материал грядущей «гармонии». В вещь среди прочих вещей. В автомат категорического императива. Она страшится утратить свою индивидуальность, лицо, самобытность, волю. Это неверие личности в то, что и в высшей свободе будет сохранена в преображённом виде её «низшая свобода», её «произвол», воспитано в ней традициями материализма с его диктатом «осознанной необходимости», а так же этикой закона, морализмом и фарисейством, духовным и государственным большевизмом.

Меж тем ответ на этот фундаментальный вопрос человеческого самоосуществления и свободы есть в Евангелии. Господь говорит: Сберёгший душу свою потеряет её; а потерявший душу ради Меня сбережёт её (Мф. 10, 39).

На самом деле царство истинных ценностей (Царство Божие) не только предполагает и допускает, но и содержит в себе свободу человеческой воли, поскольку она сама по себе является условием спасения человека, свидетельством его этической вменяемости и сама является таковой ценностью: только свободная воля может участвовать в замысле любви, осуществлять дела любви, быть субъектом любви. И если личность может пренебречь «приглашением на пир» (см.: Мф. 22, 2–10), отвергнуть Царство Христово, само это Царство не может пренебречь личностью как сугубой ценностью. Потому на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяносто девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии (Лк. 15, 7).

Личность, будучи метафизически свободной, неизбежно томится в царстве необходимости с его детерминированной «причинностью», с его долженствованиями, с его «категорическим императивом», с его «каменной стеной». Так, герой Достоевского дорожит своим правом не примириться с этой «каменной стеной» потому только, что у него «сил не хватило», чтобы пробить её «лбом»[213].

Таким образом, переход от низшей свободы к высшей, преображение свободы ? есть дело непосильное для самого человека, дело сверхъестественное, невозможное без помощи Божией благодати: человекам это невозможно, Богу же всё возможно (Мф. 19, 26). Без этой помощи произвол либо вырождается в своеволие, в рабство прихотям и мнимостям, делаясь жертвой психологического детерминизма, либо становится под ярмо необходимости ? будь то необходимость причинности эмпирического мира, будь то необходимость этического долженствования: он отдаётся на заклание материалистическому или супер натуралистическому детерминизму, убивая тем самым возможность и свободы высшей.

Но да будет воля Твоя (Мф. 6, 10) ? это и есть высшая свобода. Это соединение двух воль: моя воля, которая «по собственному произволу» предпочла волю Божию, и воля Божия, которая призывается творческим волеизъявлением человека: да будет. Да минует Меня чаша сия, ? молился Господь в Гефсиманском саду и тут же добавлял: ? Впрочем, не как Я хочу, но как Ты (Мф. 26, 39), не Моя воля, но Твоя да будет (Лк. 22, 42).

Итак, воля человека изъявляет свободное желание всецело предаться в волю вышнюю и благую. Бог при этом не уничтожает её свободы: в любой момент, когда она захочет, она может выйти из повиновения. Человек, зная её неустойчивость, ненадёжность, «произвольность» и по этой причине опасаясь её произвола, её отпадения от воли Господа, использует дар своей свободы и умоляет о том, чтобы Бог не попустил такого: или хощу, спаси мя, или не хощу; не попущай, Пречистая, воли моей совершатися, не угодна бо есть.

Свободная воля просит Бога забрать Себе её произвол во имя свободы во Христе. Бог откликается на это прошение дарованием Своей благодати, оберегающей свободную волю человека.

Только благодать Святого Духа, только Божественный зов любви может преобразить свободу произвола в свободу творчества, в свободу истины. Истина сделает вас свободными, ? говорит Господь (Ин. 8, 32). Стойте в свободе, которую даровал нам Христос, ? вторит апостол Павел (Гал. 5, 1). К свободе призваны вы, братия, ? возвещает он (Гал. 5, 13).

К свободе можно только призвать. Пригласить, как приглашают на брачный пир: туда, где радость, праздник, любовь, блаженство. Царство Небесное и есть блаженство, но оно и есть царство свободы, ибо где Дух Господень, там свобода.

Царство свободы и благодати ? Царствие Божие, возвещённое Евангелием, ? противопоставляется в Новом Завете царству закона: Ветхий Завет преходит, потому что наступили времена Нового: днесь спасение миру. Это значит ? древнее прошло, теперь всё новое (2 Кор. 5, 17). Отныне, с пришествием воплотившегося Сына Божия, Спасителя мира, Царство Его, которое не от мира сего (Ин. 18, 36), уподобляется абсолютно ценному и чаемому, ради которого стоит отдать всё, что имеет человек. Евангельские притчи изображают его как такую непреложную ценность, ради которой стоит тут же отдать найденное в поле сокровище или драгоценную жемчужину.

О наступлении этого блаженного Царства как о чаемом и возможном возвещает молитва Господня: да придёт Царствие Твоё (Мф. 6, 10). В тон этому чаянию звучит и следующее прошение этой молитвы: да будет воля Твоя. Молитвенное да будет есть непосредственное изъявление собственной человеческой свободной воли, выбирающей для себя полное поклонение воле Божией, полное предание судьбы в Его благие руки, полное признание благости Его Промысла, что бы этот Промысл ни сулил лично просителю.

Однако, что бы ни сулил просителю в земном плане Божий Промысл, он при этом всегда будет способствовать наступлению Царства Божия, и недаром эти два прошения столь неразрывно связаны между собой: да придёт Царствие Твоё, да будет воля Твоя. Молитва Господня (Отче наш) есть отклик человека на Божественное приглашение, свободное согласие быть там, где Дух Господень, где воля Божия, где Царство Небесное (Царство Божие внутрь вас есть [Лк. 17, 21]), где свобода. Да будет ? это предельная словесная интенция произвола, произвол в чистом виде, абсолютный произвол. Это же да будет сопутствовало и творящей воле Творца: И сказал Бог: да будет свет. И стал свет (Быт. 1, 3).

Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется (Лк. 16, 16). Как видим, закон противопоставляется в Евангелии Божиему Царству. Нагорная проповедь Господа вся построена на таком преодолении старого: Вы слышали, что сказано древним… А Я говорю вам (Мф. 5, 21, 22). И хотя Господь говорит: Не думайте, что Я пришёл нарушить закон или пророков; не нарушить пришёл Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдёт небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдёт из закона, пока не исполнится всё (Мф. 5, 17–18), Он заповедует Своим ученикам новую, более высокую праведность ? заповеди блаженств (см.: Мф. 5, 1–11). И Царство Небесное принадлежит не подзаконной праведности книжников и фарисеев, а блаженным: если праведность ваша не превзойдёт праведности книжников и фарисеев, то вы не войдёте в Царство Небесное (Мф. 5, 20). Даже наибольший из рождённых жёнами праведник, пророк и предтеча Иоанн Креститель меньше меньшего и последнего в Царстве Небесном (см.: Мф. 11, 11), ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна (Мф. 11, 13).

Здесь, следовательно, проходит заветная разграничительная черта: закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа (Ин. 1, 17). Без Спасителя войти в Царство Небесное невозможно. Царство Небесное есть нечто качественно иное, новое, принадлежащее иному уровню бытия. Царство Небесное ? это совсем иной характер отношений между Богом и человеком, Творцом и творением. Отныне, с воплощением Спасителя, в мир входит новая жизнь. И она не отменяет Моисеев закон, но исполняет и преображает его: не нарушить (закон) пришёл Я, но исполнить. Ибо закон и пророки существовали ввиду Боговоплощения, ввиду наступления новой жизни, ввиду появления новой твари ? во Христе.

Закон есть прежде всего правило поведения, норма, имеющая религиозное значение послушания Богу, постановление, запрет: «не прикасайся», «не вкушай», «не дотрагивайся» (Кол. 2, 21). Апостол, однако, называет это перед лицом новой жизни во Христе, когда человек умирает для греха (Рим. 6, 2), для закона телом Христовым (Рим. 7, 4), для стихий мира (Кол. 2, 20), заповедями и учением человеческим (ср.: Кол. 2, 22), или преданием человеческим (ср.: Кол. 2, 8), или законом заповеди плотской (Евр. 7, 16). Желающие быть под законом порабощают себя немощным и бедным вещественным началам мира (Гал. 4, 21; ср.: Гал. 4, 3, 9). Фактически апостол Павел обозначает закон как императив, как причинность, как необходимость: жизнь по немощным и бедным вещественным началам мира. Закон ? это всего лишь вид мудрости в самовольном служении (Кол. 2, 23). Закон ? это мир детерминизма во всех его видах.

Такое почитание Бога ? тщетно (Мк. 7, 7). Сердце при таком служении далеко отстоит (Ис. 29, 13) от Бога: оно отделено от Бога «каменной стеной» закона, который и есть «покрывало на сердце» (на лице, на уме): умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало доныне остаётся неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода (2 Кор. 3, 14, 16–17).

Таким образом, ветхозаветная жизнь под законом есть жизнь подневольная, жизнь под игом необходимости, духовное рабство: это ? нынешний Иерусалим, потому что он с детьми своими в рабстве. А жизнь новозаветная ? это вышний Иерусалим, он свободен, он ? матерь всем нам (Гал. 4, 25, 26).

Подзаконная жизнь противопоставляется жизни по благодати, жизни во Христе, как рабство свободе. Мы дети не рабы, но свободной. Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства, ? учит Апостол (Гал. 4, 31; 5, 1).

Новый Иерусалим, в котором ветхий подзаконный человек ? сын рабы и сам раб ? преображается, взирая на славу Господню, в тот же образ от славы во славу, как от Господня Духа (ср.: 2 Кор. 3, 18), получает власть быть чадом Божиим, которое ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родилось (ср.: Ин. 1, 12–13), ? есть царство свободы, не подзаконное, а сверхзаконное, метаюридическое: «град Божий». Это царство благодати, жизни «по духу», и на таковых нет закона (Гал. 5, 23).

Между этими двумя градами ? градом земным и градом Божиим ? между системой

их ценностей существует коренное различие, если не противоречие. Закон как императив, как норма, регулирующая внешние проявления человека, как «плотская заповедь» ветхого человека противопоставляется этике Нового Завета: преображению сердца, блаженству духовной жизни по благодати, творческому «умножению талантов», подвигу веры и свободы, ? наконец, «новой заповеди» любви: Заповедь новую даю вам, да любите друг друга (Ин. 13, 34). (Ср.: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного [Мф. 5, 44–45].)

Невозможно пребывать одновременно в обоих градах: они находятся в состоянии взаимного противостояния, вплоть до взаимного упразднения: или ? или. Ведь если закон, правящий в граде земном, самодостаточен и спасителен, тогда нет нужды в Самом Спасителе, в Боговоплощении, в Искуплении. И Голгофская жертва была напрасна: если законом оправдание, то Христос напрасно умер (Гал. 2, 21).

Но делами закона не оправдается никакая плоть (ср.: Рим. 3, 20; Гал. 2, 16). Закон третирует человека, как раба, навешивает на него бремена неудобоносимые (Лк. 11, 46), обрекает на проклятие: а всё, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона (ср.: Втор. 27, 26; Гал. 3, 10).

Господь спасает человека только во Христе: Он освобождает его от клятвы закона, оправдывает независимо от дел закона (Рим. 3, 28), даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе (Рим. 3, 24), являет Божию правду независимо от закона (Рим. 3, 21). Ибо «сперва Он указал путь племени Авраамову законом на скрижалях, а после Сыном Своим все народы спас»[214].

Закону отныне противопоставляется закон веры (ср.: Рим. 3, 27), новая этика. Человек оправдывается верою, независимо от дел закона (Рим. 3, 28). Те же, кто оправдывает себя законом, остались без Христа, отпали от благодати (Гал. 5, 4). Закон и благодать оказываются несовместимы, противоречивы, противоположны, как рабство и свобода, убивающая буква и животворящий дух (ср.: 2 Кор. 3, 6). Человек оказывается перед выбором: или то, или другое. Служение закону упраздняет благодать ? пребывание в благодати исключает закон: Если вы духом водитесь, то вы не под законом (Гал. 5, 18), вы не под законом, но под благодатью (Рим. 6, 14). А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет (Гал. 3, 11; ср.: Авв. 2, 4).

Всякое возвращение к этике закона от благодати есть возвращение к рабству, измена Христу и свободе: Познав Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите ещё снова поработить себя им? (ср.: Гал. 4, 9). Посему нужно умереть для закона, которым были связаны, освободиться от него, чтобы служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве (ср.: Рим. 7, 6). Нужно умереть для закона, чтобы жить для Бога (Гал. 2, 19).

Итак, свободу даровал Христос, а закон Моисеев ? это иго рабства (ср.: Гал. 5, 1). Две иерархии ценностей исключают друг друга. Новый Завет вписывает установления Ветхого в иную перспективу, без которой они превращаются в достояние прошлого. Однако в жизни эта антиномия оборачивается трагедией, Крестом, Голгофой: закон и его служители отвергают свободу и благодать, изгоняют их вестников и свидетелей, таковые свидетели превращаются в мучеников. Апофеозом этого гонения стала крестная смерть Христа: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим (Ин. 19, 7).

Закон проклял Христа: проклят всякий повешенный на дереве (ср.: Втор. 21, 23), но тем самым Богочеловек освободил нас от «проклятия закона», сделавшись за нас клятвою (Гал. 3, 13), то есть подвергшись за нас его проклятию.

Душа человека испытывает на себе трагические коллизии закона и благодати, императива долженствования и творчества свободы. В истории человек пытался решить этот конфликт путём исправления законов, «благородного законничества»: если закон праведен и справедлив, то в обществе не остаётся почвы для трагизма. Таков проект идеального государства у Платона, у

Аристотеля (человек вне государства ? «либо животное, либо божество»[215]), у Канта, «общественного договора» у Руссо, социального переустройства у Маркса, у всякого рода революционеров, как бы ни различались при этом их представления о праведности и справедливости. До сих пор в мире актуально суждение, что только законом можно бороться с беззаконием и эффективность этой борьбы сводится лишь к совершенству или несовершенству законов. Новый проект «диктатуры закона» в России также претендует на то, чтобы «искоренить беззаконие» и водворить «свободу демократии».

Таким образом, в человечестве живёт убеждение, что жизнь в законе есть панацея от беззакония, совершенная жизнь, идеальное государство. Ещё античные философы, пытаясь увязать закон со свободой, придерживались максимы: для рабов ? необходимость есть закон, а для свободных ? закон есть необходимость.

Закон устанавливает императивную норму поведения, определяет правовые отношения гражданина и кесаря (римский закон), народа и Бога (ветхозаветный закон). Закон ? это своего рода юридический договор, предписывающий человеку его соблюдение, а в случае нарушения чреватый соответствующими наказаниями: по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим.

Однако с Боговоплощением приблизилось Царство Небесное (Мф. 3, 2), Царство не от мира сего (Ин. 18, 36). Оно метаюридично, с ним невозможно завязать какие-либо договорные правовые отношения. Напротив, эти отношения должны быть не нарушены (не нарушить пришёл Я, но исполнить [Мф. 5, 17]), но сняты, ибо здесь правит иной порядок бытия: многие будут первые последними, и последние первыми (Мф. 19, 30), иной строй этики: блаженны нищие духом (Мф. 5, 3), иной закон любви: любите врагов ваших (Мф. 5, 44), иной дух истины и свободы: истина сделает вас свободными (Ин. 8, 32).

Эта любовь не есть договор, не есть норма правовых отношений ? она сама есть новая жизнь. И именно в этом смысле, сам того не подозревая, был прав Аристотель, утверждавший, что вне государства и закона ? «или животные, или боги». Ибо христианство как раз и утверждает именно этот парадокс: да будете сынами Отца вашего Небесного (Мф. 5, 45), Дух свидетельствует духу нашему, что мы ? дети Божии (Рим. 8, 16), все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса (Гал. 3, 26). «Царство благодати, сфера обожения ? сверхприродны, сверхзаконны, метаполитичны»[216].

Это Царство не от мира сего с его новой системой ценностей оказывается принципиально несовместимым с признанием автономной ценности закона. Закона как императивной нормы. Обожествлённого закона языческого античного мира и непререкаемого, абсолютного закона иудеев. Мало того, инвективы святого апостола Павла, направленные против закона, трактуют его в универсальном смысле. Закон у него также и нравственное сознание язычников, живущее по природе в их сердцах (дело закона у них написано в сердцах, о чём свидетельствует совесть их и мысли их [Рим. 2, 15]). В этом случае закон для апостола Павла ? это вообще категория нормативной этики, моральное долженствование, императив.

При этом он не выступает против самого содержания закона[217]: он настаивает на том, что закон не спасает. Мало того, он и не был дан для спасения, но для приготовления народа Божьего к принятию Христа: до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя (Гал. 3, 23–25).

Закон закабаляет: он ? иго рабства (ср.: Гал. 5, 1). Однако верующие во Христа умерли для закона (Рим. 7, 4), правящего в этом мире, ибо Царство, которое не от мира сего, не только метаполитично (отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу [Мф. 22, 21]), метаюридично (в нём правит не закон, а благодать), оно ещё и сверхморально (но не аморально: и хотя мораль не является сама по себе чем-то самодостаточным и самоценным и перестаёт быть императивной нормой, она тем не менее вовсе не упраздняется ? исполнение заповедей претворяется в свидетельство человеческой любви к Богу).

Верующие во Христа и ищущие Его Царства «живут… в своём отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всём, как граждане, и терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество ? чужая

страна. <…> Они во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные. Повинуются постановленным законам, но своею жизнью превосходят самые законы. Они любят всех и всеми бывают преследуемы. Их не знают, но осуждают, умерщвляют их, но они животворятся; они бедны, но многих обогащают. Всего лишены, и во всём изобилуют. Бесчестят их, но они тем прославляются… злословят, и они благословляют; их оскорбляют, а они воздают почтением; они делают добро, но их наказывают, как злодеев; будучи наказываемы, радуются, как будто им давали жизнь»[218].

В Царстве Небесном уже не человек для субботы, но суббота для человека, ибо Сын Человеческий есть господин и субботы (ср.: Мк. 2, 27, 28). В нём господствуют не столько этические ценности ? эти ценности долженствования, а ценность свободной человеческой личности, искуплённой драгоценной Кровью Христовой. В нём душа одного покаявшегося грешника для Господа дороже, чем целый мир. В нём небеса радуются об одном покаявшемся грешнике больше, чем о ста праведниках, не имеющих нужды в покаянии. Это Царство даровал человеку Бог: Отец ваш благоволил дать вам Царство (Лк. 12, 32). В этом Царстве господствует не посредник ? закон, а Сам Господь, отдающий Себя человеку, ибо Бог есть любовь (1 Ин. 4, 8).

Свобода и вера

Для земного «подзаконного» человека Благая Весть звучит как катастрофа, как приговор всему его жизненному устроению и устремлению. В «земном граде» любовь Христова, превозмогающая всякий закон, вызывает трепет, страх и ужас: напал на всех ужас (Лк. 4, 36), ужас объял его от этого лова рыб (ср.: Лк. 5, 9), ужас объял всех (Лк. 5, 26), ученики ужаснулись от слов Его (ср.: Мк. 10, 24), на пути в Иерусалим они ужасались (ср.: Мф. 10, 32), нашли человека у ног Иисуса и ужаснулись (ср.: Лк. 8, 35), ученики от страха вскричали (ср.: Мф. 14, 26), они со страхом побежали возвестить (ср.: Мф. 28, 8), женщина в страхе пала пред Ним (ср.: Мк. 5, 33), они были в страхе (Мк. 9, 6), быв исполнены страха, говорили (Лк. 5, 26), всех объял страх (Лк. 7, 16), они в страхе и удивлении говорили (ср.: Лк. 8, 25), они объяты были великим страхом (ср.: Лк. 8, 37) и т. д.

Дивным словам и делам Христа ужасаются не только толпы, обступающие Его, но и сами ученики, и потому многие отворачиваются и покидают Христа, отвечая на Его глаголы вечной жизни (Ин. 6, 68) неверием и отвержением: Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать? С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним (Ин. 6, 60, 66).

Изгоняют из своих пределов Христа жители земли Гадаринской, где Он исцелил бесноватого, заставив бесов войти в свиней (см.: Мк. 5, 1–20); соблазняются Его словами и слушатели Его Капернаумской проповеди. Капернаумская проповедь[219], которая так смутила не только иудеев, но и самих учеников Христовых, была произнесена после чуда умножения хлебов и насыщения ими пяти тысяч человек (см.: Мк. 6, 31–44). Эти люди, видевшие чудо и насытившиеся, решили, что Он истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир (Ин. 6, 14), и потому захотели нечаянно взять Его и сделать царём (Ин. 6, 15). Именно по этой причине Иисус покинул их и удалился в уединённое место, а затем и перешёл по водам Галилейского моря в Капернаум. Они же отправились искать Его и, в конце концов, нашли. Однако Господь сказал им: истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились (Ин. 6, 26). Именно после этого Он говорит им о хлебе жизни, чем и повергает их в смущение и ужас: какие странные слова! кто может это слушать? (Ин. 6, 60).

Иудеи и даже ученики Христовы соблазняются тем, что никак не могут вместить в своё разумение и приспособить этот новый духовный смысл к своим земным понятиям, меркам и целям. Слова Христовы обозначают такую духовную реальность (Царство Божие), которую внешние плотские люди не могут увидеть на своём рассудочно-чувственном пути, отвергающем веру. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь (Ин. 6, 63). Но ведь вера и есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр. 11, 1).

Итак, Господь покидает народ, как только тот устремляется сделать Христа, напитавшего его хлебом, своим царём. Но и накормленные Им отворачиваются от Него, как только Он предлагает им только духовное сокровище, но не сулит

ничего подходящего и полезного для их подзаконной, эмпирической земной жизни: Он, вопреки их ожиданиям, не только не обещает им ни земного благоденствия, ни политической свободы, ни «социального прогресса», но напротив, предостерегает их от упования исключительно на земной порядок вещей: Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли (Ин. 6, 49), приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда (Ин. 6, 35).

Но не только по этой причине отходят от Него людские толпы, а по причине своего неверия: Но есть из вас некоторые неверующие. Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его (Ин. 6, 64). Всё, что от Духа Божия, воспринимается неверующим человеком, живущим по законам плоти и разума, как безумие. Неверующий пытается ввести всякое откровение Духа в русло своего рассудочного понимания, дать ему некое рациональное объяснение, исходящее из земных законов причинности, и когда это не удаётся, вовсе отвергает слово Божие, подобно возроптавшим иудеям: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: Я сшел с небес? (Ин. 6, 42). По этой же причине Христос не совершал никаких исцелений в пределах, где Его знали с детства, ибо не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своём и у сродников и в доме своём (Мк. 6, 4). (Ср.: много вдов было в Израиле во дни Илии, и ни к одной из них не был послан Илия, а только ко вдове в Сарепту Сидонскую; много было прокажённых в Израиле при пророке Елисее, и ни один из них не очистился, кроме Неемана Сириянина [ср.: Лк. 4, 25, 26–27].)

Неверующее сознание ищет подходящий для него ответ в лабиринтах своего субъективного разумения, руководствуясь тем, чтобы он никаким образом не противоречил привычным установкам рассудка. Так фарисеи, вопреки очевидности, не желая признать в Христе Сына Божьего, объясняли, что Он изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского (ср.: Мф. 12, 24). Или же это сознание требует от Христа, подобно некоторым книжникам и фарисеям, знамения с неба как внешнего знака власти, как условия для веры. Но Христос отвергает такой путь исповедания и веры: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения (Мф. 12, 39). Такого рода знамение даст этому роду лишь апокалипсический лжепророк, низводящий огонь с небес, которым он обольщает живущих на земле, чтобы они сделали образ зверя (Откр. 13, 14).

Христос никогда не будет с теми, кто рассчитывает с Его помощью всего-навсего устроить «земное царство», заложить фундамент цивилизации и попользоваться Им для своих материальных вожделений. Меж тем «история со всеми вспомогательными науками старается воссоздать облик Галилейского Учителя, каким Он казался чувственным глазам толпы на берегах Генисаретского озера»[220].

Но Благая Весть ? это обетование свободы и призыв к ней. Евангельская, Христова свобода ? это победа над смертью, над немощными и бедными вещественными началами (ср.: Гал. 4, 9), это ? Воскресение, жизнь вечная, блаженство, Царство Небесное. Оно открывается исключительно через веру в Иисуса Христа, во плоти пришедшего: если не уверуете, что это Я, то умрёте во грехах ваших (Ин. 8, 24). Вере противопоставлен грех: всё, что не по вере, грех (Рим. 14, 23).

Евангельский призыв обращён ко всей цельности человеческого «я», прежде всего ? к его свободной воле, и её выбор является решающим для всей судьбы человека: или ? или[221].

Христос несёт человеку спасение и освобождение от рабства греха, онтологически разделяющего человека с Богом: всякий, делающий грех, есть раб греха. Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете, и познаете истину, и истина сделает вас свободными (ср.: Ин. 8, 34, 36, 32). Он пришёл отпустить измученных на свободу (Лк. 4, 18), освободить от закона греха и смерти (Рим. 8, 2), сделать Своих людей чадами Божиими, сынами света, детьми свободной (Ин. 1, 12; 12, 36; ср.: Гал. 4, 31), ибо только там, где Дух Господень, там свобода (2 Кор. 3, 17).

Чудесные исцеления, которые совершает Господь, также исполнены энергии освобождения и спасения: женщина! ты освобождаешься от недуга твоего (Лк. 13, 12), дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои (Мф. 9, 2), дерзай, дщерь! вера твоя спасла тебя (Мф. 9, 22; ср.: Мк. 10, 52).

Чудеса Свои Господь начинает с проповеди о покаянии, с вести о том, что

приблизилось Царство Небесное (Мф. 3, 2). То же Он заповедует делать и Своим ученикам, посылая их на проповедь: ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокажённых очищайте, мёртвых воскрешайте, бесов изгоняйте (Мф. 10, 7–8).

Царство Небесное непосредственно связано с покаянием и исцелением всего человека ? его духа, души и тела, а власть над нечистыми духами, которую Христос даёт Своим ученикам, воплощается во врачевании душ и телес ? всякой болезни и всякой немощи (Мф. 10, 1).

Исцеление Христово является онтологическим актом прощения грехов, то есть очищения, помилования и спасения человека, изымающим его из греховного состояния, дающим ему новую жизнь и отворяющим перед ним врата Царства Христова. Иди домой к своим и расскажи им, что сотворил с тобою Господь и как помиловал тебя, ? говорит Христос гадаринскому бесноватому (Мк. 5, 19). Иисус Наставник! помилуй нас, ? молят Христа десять прокажённых (Лк. 17, 13).

Господь Сам проводит эту параллель между праведными и грешными ? с одной стороны, и здоровыми и больными ? с другой: не здоровые имеют нужду во враче, но больные; я пришёл призвать не праведников, но грешников к покаянию (Мк. 2, 17). Поскольку не стало праведного, ибо нет верных между сынами человеческими (Пс. 11, 2), то все нуждаются в покаянии, помиловании и исцелении. Эта же параллель между добром и злом, спасением души и её погибелью проводится Христом и применительно к исцелению человека: должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить? ([Мк. 3, 4] исцеление сухорукого).

Болезнь в Евангелии почти всегда непосредственно связана с той реальностью, где господствует зло, грех, сатана: исцеление есть освобождение человека от этой власти. Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобой чего хуже ([Ин. 5, 14] исцеление расслабленного в купальне Вифезда), сию же дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботний? ([Лк. 13, 16] исцеление немощной скорченной женщины).

Следуя логике болезни как последствия греха, ученики спрашивают Господа о слепорождённом: кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? (Ин. 9, 2), но тут Господь отвечает им, открывая новый смысл исцеления: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нём явились дела Божии (Ин. 9, 3).

Исцеление ? это и есть свидетельство славы Божией.

Эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через неё Сын Божий ([Ин. 11, 4] воскрешение Лазаря).

Плодами исцеления оказывается умножение веры, хвала и благодарность Богу, желание быть со Христом, ибо исцеление есть свидетельство славы Божией.

Все изумлялись и прославляли Бога ([Мк. 2, 12] исцеление расслабленного).

И ужас объял всех, и славили Бога ([Лк. 5, 26] исцеление расслабленного).

И весь народ воздал хвалу Богу ([Лк. 18, 43] исцеление слепца).

И уверовал сам и дом его ([Ин. 4, 53] исцеление сына царедворца).

Народ дивился, видя немых говорящими, увечных здоровыми, хромых ходящими и слепых видящими; и прославлял Бога Израилева (Мф. 15, 31); и тотчас прозрели глаза их, и они пошли за Ним ([Мф. 20, 34] исцеление двух слепых иерихонских).

И он тотчас прозрел и пошёл за Иисусом ([Мк. 10, 52] исцеление слепого).

Даже исцелённый гадаринский бесноватый просил Его, чтобы быть с Ним (Мк. 5, 18).

Сам же Иисус, исцелив прокажённого, даёт наставление о том, что ему следует делать дальше: покажи себя священнику и принеси дар, какой повелел Моисей (Мф. 8, 4).

Многие из иудеев уверовали в Него ([Ин. 11, 45] воскрешение Лазаря).

Исцеления, однако, совершаются при условии веры и усилия со стороны самого человека или со стороны его родственников, которые просят об этом Христа, то есть не иначе как по свободному волеизъявлению тех, кто обращается за помощью ко Христу. Они ожидают движения воды (ср.: Ин. 5, 3), как расслабленный, они следуют за ним по пятам, как согбенная женщина, влезают на верх дома и сквозь кровлю опускают к ногам Иисуса постель с парализованным родственником, кланяются, зовут, просят, тянутся, чтобы притронуться к краю Его одежды, как кровоточивая, вопят, как иерихонские слепые. И Сам Он спрашивает: хочешь ли быть здоров? (Ин. 5, 6) и веруешь ли в Сына Божия? (Ин. 9, 35), веруете ли, что я могу это сделать? (Мф. 9, 28).

Преподобный Макарий Великий в своих «Наставлениях о христианской жизни» указывает на это желание получить исцеление от Господа как на непременное условие спасения: «Как кровоточивая жена, хотя не могла исцелиться и оставалась язвенною, однако же имела ноги, чтобы прийти к Господу и пришедши получить исцеление; подобным образом и оный слепой, хотя не мог придти и приступить к Господу, потому что не видел, однако же послал глас, потёкший быстрее вестников: Иисус, Сын Давидов! помилуй меня (Мк. 10, 47), и таким образом уверовав, получил исцеление… так и душа, хотя изъязвлена язвами постыдных страстей, хотя ослеплена греховною тьмою, однако же имеет волю возопить к Иисусу и призывать Его, чтобы пришёл Он и сотворил душе вечное избавление»[222].

И наоборот, если человек сам по собственной воле не обращается к Богу, Бог не оказывает на него никакого действия. «Как оный слепой, если бы не возопил, и оная кровоточивая, если бы не пришла ко Господу, не получили бы исцеления: так, если кто не приступит к Господу по собственной воле и от всего произволения и не будет умолять Его с несомненностью веры, то не получит он исцеления»[223].

Однако чудеса Господни повергают в ужас неверующих. Жители земли Гадаринской, увидев бесноватого исцелённым, ужаснулись, объяты были великим страхом (Лк. 8, 37). И все ужаснулись, так что друг друга спрашивали: что это? что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему? (Мк. 1, 27).

Неверующие в Него не могут поверить и в чудеса, которые Он творит: Иудеи не поверили, что он был слеп и прозрел ([Ин. 9, 18] исцеление слепорождённого). Соблазняются о Нём и жители отечества Его, жители Назарета: И не мог совершить там никакого чуда. И дивился неверию их (Мк. 6, 5, 6).

Неверие, как это следует из Евангелия, препятствует спасению человека: даже Сам Господь не совершает с ним никакого чуда. Но по причине своего маловерия и апостолы не могли исцелить бесноватого отрока (лунатика). Господь обличает их: о, род неверный и развращённый! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? (Мф. 17, 17; Мк. 9, 19). Уже здесь осуществляются слова Христа: Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает (Лк. 11, 23). Тот, кто не с Христом, неизменно гонит Его из своих пределов, как жители земли Гадаринской или как неверующие иудеи. Но ужасаются Ему и заклинают Его и бесы, вошедшие в людей: Христос несёт им мучение и погибель[224].

Мир разделяется на две половины: в одной ? Царство Божие, которое силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11, 12), в другой ? мир погибели, мир, где нет места Христу, где человек обречён на рабство греху и сатане. Здесь решается судьба человека во времени и в вечности. Выбор его сводится к альтернативе ? быть со Христом или изгнать Его из своих пределов.

Свобода и спасение

Православное вероучение, в отличие от протестантизма, утверждает, что человек и по грехопадении сохраняет свободу воли: его обращение без его содействия было бы принуждением со стороны Бога. Бог созидает силу для того, чтобы веровать, но не саму веру, в противном случае уверовать должен

был бы не человек, а «нашедший на него» Святой Дух. Спасение человека происходит при его содействии благодати Божией (Господу споспешествующу), он ? соработник у Бога (ср.: 1 Кор. 3, 9).

Избавляет и освобождает Христос, но это избавление должно быть свободно воспринято и пережито человеком. Благодать предполагает взыскание и восприимчивость, и она пробуждает свободу, оживляет произволение. Именно произволение есть хранитель благодати. Соработничество Божественной и человеческой энергии ? онтологический принцип богообщения. «Христианская жизнь ? это согласие двух воль: Божественной и тварной человеческой»[225].

Христос пребывает в области свободного духа. Человек обращается к Нему именно этой силой, и степень её свободной энергии определяет степень его веры. Держать ли свою духовную свободу в напряжении или ослабить её, предавшись на волю течению жизни, стихиям мира сего и доводам необходимости, ? зависит исключительно от самого человека. Порой ему может казаться, что решающее влияние на его выбор оказывают наличествующие мотивы и представления, внушения и сомнения, ? на самом деле человек выбирает из них только те и располагает их именно так, как уже определено в его свободном духе: только свобода обеспечивает победу духовной веры над плотским неверием.

Однако эта победа не есть некий произвольный одноразовый акт, устойчивый в своём результате, но определённое и постоянное в своём устремлении движение и усилие воли, её непрестанный подвиг: Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11, 12).

Усилие это направлено в человеке на борьбу со всем тем, что препятствует ему в самом себе исполнению собственной воли, чающей Небесного Царства.

Святые отцы свидетельствуют об «энергийном» образе человека: человек соткан из множества разнонаправленных энергий, и благодаря этому становится возможным его соединение с Божественными энергиями, то есть обожение. Поместные Константинопольские Соборы (1340–1360), рассматривавшие «исихастские споры», приняли догмат о нетварности благодати, означавший, что тварной человеческой природе возможно соединение с Богом по энергии и невозможно по сущности. Основываясь на опыте и богословии исихастов, то есть на аскетике и патристике, Собор удостоверил их церковную доброкачественность и аутентичность.

Подвиг исихастов имеет дело с беспорядочными человеческими энергиями ? психическими, телесными и духовными, которые он кропотливо перестраивает и переориентирует для достижения цельности и единства человеческого состава и всецелой богоустремлённости своего существа. Опыт «умного делания» свидетельствует о том, что именно в сфере этих собранных и единонаправленных энергий человека и происходит соединение человека с Богом ? обожение ? и что Божественная благодать, которую чают стяжать подвижники, и есть Божественная энергия.

Это подвижническое «умное делание», или «умное художество», представляет собой искусную и кропотливую работу над всем хаотичным разнородным душевным материалом и является поистине творческим процессом, устремлённым в своём непрестанном предстоянии Богу к единственной цели и направляющим свои энергии к превосхождению тварной природы. В соединении с благодатью, то есть в синергии, осуществляется новое бытие-общение, личностное и диалогическое, происходит преображение всего человека: тварь обретает качества Божественного бытия. Её энергии оказываются свободными от всех тварных сущностей и при этом, что чрезвычайно существенно, не обезличивают человека. «Ибо Пётр остаётся Петром, Павел ? Павлом и Филипп ? Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своём естестве и существе»[226].

Это преображение падшей человеческой природы, её обожение никак не может осуществляться исключительно действием собственной человеческой воли, равно как оно невозможно и без человеческого согласия, участия и усилия ? одним лишь воздействием Божественной энергии и воли.

Взаимная свобода Бога и человека есть непререкаемое условие обожения, синергия есть акт обоюдной свободы. Это исполнение замысла Божьего о человеке, ибо, как свидетельствовал святитель Василий Великий, «человек есть тварь, получившая повеление стать богом»[227]. Подобное утверждение ?

«Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать богом» ? мы находим у святителя Иринея Лионского, святителя Афанасия Великого, святителя Григория Нисского[228].

Поскольку человек как «энергийный субъект» («энергийный образ») представляет собой некое множество разнонаправленных неустойчивых энергий (влечений, импульсов, аффектов, эмоций, волений, помыслов), порой раздирающих человека изнутри (Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю [Рим. 7, 19]), первой его задачей является иерархическое упорядочение этих энергий, подчинение низших высшим. Доминирующей энергией в этом тонком и скрупулёзном выстраивании должно оказаться стремление к Богу. «Это ? “энергия трансцендирования”… Такие энергии направляются к трансформации фундаментальных предикатов здешнего бытия… “за пределы” последнего… Энергийный образ, в котором энергия трансцендирования является доминантой, есть именно тот тип энергийного образа, что отвечает обожению… При таком энергийном образе, энергии человека не осуществляют реализацию каких-либо содержаний или потенций человеческой природы, но устремлены… к “превосхождению естества”»[229].

Духовная практика православного христианина, в пределе ? подвижника и молитвенника, ? состоит в искусстве «устроения» собственных энергий, иерархического «собирания» личности и начинается борьбой со страстями и страхами, которые являются своеобразными «энергийными доминантами», ложно ориентирующими внутренний состав человека, а также выстраиванием хаотично действующих противоречивых волений и помыслов, «рассеивающих» и раздирающих естество и сознание. Отсечение своей воли в таком внутреннем делании становится не рабским послушанием некоей внешней гетерономии, а напротив, свободным фокусированием своих произволений и соединением их с желанной и спасительной волей Божией: «Я хочу, чтобы было не так, как я хочу, а как Ты». Такой отказ от собственной воли становится актом веры и любви и сопровождается обретением в себе освобождающей воли Божией, которая осознается как чаемая и вслед за которой устремляется воля человеческая как чающая.

Святые отцы, однако, предостерегали от того, что это молитвенное усвоение воли Божией не является «гарантированным»: оно даётся напряжённым и непрестанным духовным усилием, трезвением, «бдением», «стоянием на страже», или «привратническим делом»[230], «если ты захочешь погибнуть… никто тебе не противится и не возбраняет»[231]. Всякое «застопоривание» молитвенной энергии в её богоустремлённости, всякое «застывание» на достигнутой позиции чревато падением: кто не собирает со Мною, тот расточает (Лк. 11, 23). Так апостол Пётр, шедший ко Христу по водам, как только отвёл от Него взгляд и увидел вокруг бушующую стихию, стал тонуть.

Таким образом, энергийная связь человека с Богом незакрепляема и свободна, требуя от человека непрестанного духовного усилия и подвига веры.

Любопытно, что аналитическая психология XX века опытно удостоверила энергийные начала человеческого сознания и бессознательного и, по сути, именно на них устремила свои механизмы воздействия: анализ, гипноз, внушение. Воздействие на бессознательные, «вытесненные» содержания человеческой психики заключается, как это объясняет Юнг, в отведении психической энергии: освобождённая психическая энергия служит для построения и развития сознательной установки. Психические и невротические патологии всегда связаны с искажением энергийного образа человека. Ибо «бессознательное, если оно не реализовано, всегда действует в том направлении, чтобы распространить на всё ложный свет и вызвать видимость… Бессознательное всегда является нам в объектах, потому что всё бессознательное проецировано. Если нам удаётся постигнуть бессознательное как таковое, то мы отделяем ложную видимость от объектов»[232].

По сути, аналитическая психология порой открывает в человеке то, что было давно известно нравственному богословию Православной Церкви: духовная жизнь невозможна без покаяния и исповеди, без осознания своих грехов[233]. Та «перемена ума» (метанойя), которая по-гречески и означает покаяние, знаменует разрыв с ложным, греховным строем своего существа, со всем, что есть в нём «ветхого» и «падшего», и сопровождается самоосуждением, то есть состоянием предельной напряжённой сознательности. Но это есть и восстановление должной энергийной иерархии человеческого существа, просвещение слепых глубин бессознательного, откуда студных помышлений во мне точит наводнение тинное и мрачное, от Бога разлучающее ум мой (канон

Ангелу Хранителю), отсечение и подчинение тёмных движений души сознательной установке богоустремлённости и молитвенное претворение таковых в энергию богослужения и богообщения. Святитель Григорий Палама писал о таком преображении низших греховных сил человеческой природы в высшие, когда даже гнев может обратиться в любовь, а «похотение» ? стать «поводом к добродетели»[234].

Православная аскеза, сугубо осуществляемая в «умном делании» подвижников, предстаёт как восхождение по многоступенчатой «лествице», в основании которой лежит покаяние ? непрестанный плач о грехах и непрестанное самоотвержение, и сопровождается двумя типами активности: трезвением и молитвой. Как пишет преподобный Исихий Иерусалимский, «трезвение и молитва Иисусова взаимно входят в состав друг друга ? крайнее внимание в состав непрестанной молитвы, а молитва опять в состав крайнего в уме трезвения и внимания»[235]. Это является необходимым для достижения цельности человека, осуществляемой подвижниками «сведением ума в сердце». Это, однако, должно произойти не раньше того, как он обретёт качество некоей прозрачности, будучи очищенным и освобождённым не только от всякого воображения и мечтания, но и от рассудочных, «разумных» содержаний. При этом святые отцы полагают, что это соединение ума с сердцем достигается не только при условии трезвения и непрестанной молитвы, но и при непосредственном содействии благодати Божией.

«Умное делание» есть противостояние «закону греха»: вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих (Рим. 7, 23). «Почему мы, противоборствуя сему закону греха, изгоняем его из тела и поселяем там ум, как епископа (над всем надзирающего и всем заправляющего), и чрез него полагаем законы каждой силе души и каждому из членов тела подобающее ему. <…> Кто воздержанием очистит тело своё, а любовию соделает гнев и похотение поводом к добродетелям, молитвою же очищенный ум предстоять Богу научит, тот стяжет и узрит в себе обетованную чистым сердцем благодать…»[236].

Это отнюдь не означает, что благодать обусловлена какими-либо усилиями человека, ? напротив, святые отцы утверждали самопроизвольность, «самоподвижность» Божественных энергий, их независимость и спонтанность Дух дышит, где хочет (Ин. 3, 8), ? свидетельствуя о Божией свободе. Дело христианина состоит в том, чтобы настроить всё своё существо на непрестанное призывание, «уловление» и «стяжание» Духа в Его энергиях.

Господь просвещает каждого человека ? мытаря и фарисея, праведника и грешника, эллина и иудея, раба и свободного, мужчину и женщину, и дело человеческой свободы, чтобы уверовать и прийти к Богу[237].

Человек волен просить Господа о помощи, об умножении веры: верую, Господи! помоги моему неверию (Мк. 9, 24). И Господь откликается на всякое человеческое прошение, произнесённое с верой: по вере вашей да будет вам (Мф. 9, 29), как ты веровал, да будет тебе (Мф. 8, 13), дщерь! вера твоя спасла тебя (Мк. 5, 34) и не бойся, только веруй, и спасена будет (Лк. 8, 50).

Господь уверяет человека: всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, ? и будет вам (Мк. 11, 24), но Он же волен и спросить: где вера ваша? (Лк. 8, 25), упрекнуть: маловерный! зачем ты усомнился? (Мф. 14, 31). Он волен и взыскать с искусителя: А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море (Мк. 9, 42).

Вера, таким образом, становится онтологическим условием богообщения и преображения твари, залогом новой жизни и свободы[238].

Вера и неверие не просто два отличающихся друг от друга типа познания или даже два разных качества существования, но принципиально разнородные модусы жизни, определяющие судьбу человека в вечности: Верующий в Него не судится, а неверующий уже осуждён, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия (Ин. 3, 18). Вопрос о вере ? это вопрос о спасении человека: Кто будет веровать и креститься, спасён будет; а кто не будет веровать, осуждён будет (Мк. 16, 16). Черта, разделяющая веру от неверия, оказывается пропастью между жизнью вечной, Царством Небесным, пришедшим в силе, и небытием, смертью без воскрешения[239].

«Вера в Бога есть то же самое, что и Царствие Божие…– утверждает преподобный Максим Исповедник. ? Ибо вера есть безвидное Царствие Божие, а Царствие [Божие] есть вера, божественным образом обретающая [свои] формы. <…> Если же Царствие Божие есть приводимая в действие вера и оно же непосредственно соединяет с Богом царствующих в ней, то вера ясно предстаёт как связующая сила или действенная связь превышеестественного, непосредственного и совершенного единения верующего с Богом, в Которого он верит»[240].

Вера противопоставлена мирскому познанию, опыту. Ибо, по преподобному Максиму Исповеднику, вера есть недоказуемое ведение, та «превышеестественная связь», посредством которой мы недоказуемым и неведомым образом соединяемся с Богом в промыслительном единении. И если человек, ходивший уже стезями веры, как Пётр по водам, вновь обращается к прежним способам ведения, пишет преподобный Исаак Сирин, он приближается к гибели, начинает тонуть[241]. В нём утрачивается духовная сила, обнаруживавшая в себе действие благодатной помощи Божией и по простоте своей не входившая в исследование того, каким образом это происходило. Но как только душа обращается за разъяснениями к мирскому познанию, подобно Петру, который, увидев вокруг морскую пучину, понял, что неизбежно ? по всем земным законам ? должен утонуть, или как только она начинает помышлять, будто сама может позаботиться о себе силой своего разумения, как Пётр, который принялся звать на помощь, так она тут же рискует лишиться Божьего промышления: маловерный! зачем ты усомнился?

Как писал преподобный Исаак Сирин, «введение противно вере. Вера во всём, что к ней относится, есть нарушение законов ведения, впрочем, ведения не духовного»[242].

Тот факт, что ведение не может быть познано «без разыскания и своих способов действования», то есть осуществляется по путям познания падшего мира, догрызающего запретные плоды, оценивается этим святым отцом как «колебание в истине». Меж тем «вера требует единого чистого и простого образа мыслей, далёкого от всякого ухищрения и изыскания»[243]: если не обратитесь и не будете как дети, не войдёте в Царство Небесное (Мф. 18, 3). Вера требует живого духа, объятого пламенем любви и свободы.

Благодать Святого Духа есть сила личная, свободная, живая, реально преображающая душу и действующая в ней, затрагивающая при этом все уровни человеческого существа, в том числе и рассудок, и оформляющаяся в нём в форме самой возвышенной христианской идеи. Однако тёмный языческий навык служения «стихиям мира», а также похоти плоти, похоти очей и гордости житейской (ср.: 1 Ин. 2, 16) волен исказить её до неузнаваемости, превращая из жизненного исповедания в отвлечённую мысль, в пустую абстракцию, и таким образом совратить её на путь познания, свойственный падшему естеству, преклонить её под действие «непреложных» законов внутреннего и внешнего мира, то есть законов причинности, необходимости и т. д.

Преподобный Исаак называет ведение «пределом естества»[244], но именно над ним, этим падшим естеством, и действуют вышеуказанные непреложные законы. Оно есть роковой узел несвободы, которого человеческому познанию не дано развязать, ? в лучшем случае, ему можно лишь приспособиться к законам этой несвободы. Но «вера, ? утверждает преподобный Исаак, ? совершает шествие своё выше естества»[245]. Вера изымает человека из земного порядка вещей, возносит выше царства необходимости, укореняя его в царстве свободы.

В самом деле, властвующий в человеке закон самосохранения предостерегает его от того, что действует разрушительно на человеческую природу. А вера дерзновенно позволяет ему идти навстречу любым опасностям и испытаниям, убеждая его в том, что и волосы на голове все сочтены (Лк. 12, 7). Вера говорит: Будешь ли переходить через воды, Я с тобою, ? через реки ли, они не потопят тебя; пойдёшь ли через огонь, не обожжёшься, и пламя не опалит тебя (Ис. 43, 2) и на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона (Пс. 90, 13). Именем Моим будут изгонять бесов; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им (Мк. 16, 17, 18).

Действительно, Священное Предание свидетельствует о множестве таких чудес веры: Моисей, проведший свой народ по дну моря, воды которого расступились и сомкнулись, как только туда вошли слуги фараона (см.: Исх. 14, 21–31), отроки Анания, Азария, Мисаил, не сгоревшие в печи (см.: Дан. 3, 12–95), Даниил, проведший шесть дней во рву со львами (см.: Дан. 14, 31), пророк

Иона, просидевший три дня во чреве кита (см.: Иона 2, 1), ? всё это противоречит всяким законам естества и необходимости. Ученики Христовы вот уже две тысячи лет воочию, на себе самих, испытывают Божественную силу Духа и ощущают её в своём собственном духе как Божественную энергию, как личного Бога. Жизнь настоящего христианина есть выражение и осуществление непреклонной веры в торжество Духа на земле, по словам Господа: дана Мне всякая власть на небе и на земле (Мф. 28, 18). Жизнь настоящего христианина есть путь свободного избрания этой власти: да будет воля Твоя и на земле, как на небе (Мф. 6, 10). Верующие во Христа и видят и свидетельствуют о том, что вся природа подчинена Его силе и не имеет больше власти над человеком.

Далее преподобный Исаак утверждает: «ведение сопровождается страхом, вера ? надеждою»[246]. И в той мере, в какой человек следует по путям мирского познания и ведения, в такой же мере делается он пленником страха. Страх заявляет о себе в человеке с силой, обратно пропорциональной его вере.

И действительно, коль скоро в нём ослабевает вера в благое промышление Божие, в онтологический смысл существования, ему остаётся рассчитывать пред лицом враждебных стихий лишь на самого себя (или на различные модификации своего «я»). Так человек попадает в зависимость от своих собственных сил и немощей, стремлений и сомнений, в особенности же ? беспокойства и тревожности. Если переложить это на язык современной психиатрии, можно сказать, что поскольку нечто непреложно высшее и существенное обесценилось в сознательной жизни человека, то в бессознательном появляется компенсация утраченного в виде его суррогата. «Если не могу отвести богам вершины, то приведу в движение воды подземного царства» ? такой эпиграф выбрал Фрейд для своего «Толкования сновидений».

По этому же принципу утраченный в человеке «страх Божий» вытесняется в подсознание и вырождается в невроз беспокойства и фобии. Эмоция остаётся, но её объект деформируется, изменив и название, и смысл. Такого человека повсюду сопровождает тревожность, которую он сам делает объектом своего ведения и рационализирует примерно следующим образом: весь мир реально исполнен враждебности, опасностей и страданий, перед которыми не только человеческое благоденствие, но и само существование хрупко и беззащитно. Повсюду ? даже в себе самом ? сталкивается он с враждебными стихиями мира сего (ср.: Кол. 2, 8), духами злобы поднебесными (Еф. 6, 12). Поэтому и его сознательные разумные силы, и в особенности его бессознательные усилия устремляются на то, чтобы создать целую систему «защит». Однако чем больше человек пытается застраховать себя от других людей или от «сил судьбы», которые кажутся ему безличными и безжалостными, коль скоро в нём утрачена или ослаблена вера в Личного Живого Бога ? Спасителя, Защитителя и Утешителя, ? тем с большей очевидностью он ощущает тщетность своих действий, ибо ? «нет защиты от судьбы».

Если бы не Господь был с нами, когда восстали на нас люди, то живых они поглотили бы нас (Пс. 123, 2–3). Эту не-возможность и не-свободу человек пытается объять разумом и объяснить существующими в мире «закономерностями» бытия, отождествляемыми им с истиной и с законами «долженствования», составляющими его «мораль», которая призвана защитить его от хаоса иррациональных сил, угрожающих ему извне и изнутри. Так он сам выстраивает вокруг себя «каменные стены», которые оказываются ловушкой для его свободы, и связывает себя узами «долженствования», которые сковывают его волю. Страх, стоящий за всеми мотивациями падшего человека, есть, по Кьеркегору, «обморок свободы»[247], духовный паралич. Но тот, кто следует вере, утверждает преподобный Исаак, «делается свободен и самовластен, и как сын Божий всем пользуется со властию свободно»[248].

Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, ? свидетельствует Господь (Ин. 14, 12), Сам воскрешавший мёртвых, исцелявший бесноватых, прокажённых, расслабленных, слепых, хромых, сухоруких, ходивший по водам, повелевавший буре и умножавший хлеба[249]. Тот, Кто Сам победил смертью смерть и воскрес из мёртвых, даёт обетование Своим ученикам: верующий в Меня имеет жизнь вечную (Ин. 6, 47)[250], веруйте в свет, да будете сынами света (Ин. 12, 36), чадами Божиими (Ин. 1, 12), которых Я воскрешу в последний день (ср.: Ин. 6, 44). Свобода и жизнь вечная ? вот обетование Бога человеку, ходящему путями веры: заповедь Его есть жизнь вечная (Ин. 12, 50).

Вера расценивается Самим Христом как залог чуда: если вы будете иметь веру

с горчичное зерно и скажете горе сей: поднимись и ввергнись в море, ? будет (ср.: Мф. 17, 20; 21, 21), потому что всё возможно верующему (Мк. 9, 23).

Воистину для него возможно остановить солнце на небосклоне, как это сделал Иисус Навин над Гаваоном, усмирить морской ураган, как это сделал святитель Николай, остановивший бурю и спасший моряков, подчинить себе «силу вражию», подобно святому Никите Новгородскому, оседлавшему беса и проехавшемуся на нём во святой град Иерусалим, и сотворить дела святых чудотворцев, чья вера свидетельствовала о победе над законами падшего мира, об истинной свободе, которую даровал человеку Господь.

«Возлюбивший веру, ? пишет преподобный Исаак Сирин, ? как Бог распоряжается всяким тварным естеством, потому что вере дана возможность созидать новую тварь, по подобию Божию»[251], и это о нём сказано: Он делает, чего хочет душа Его (Иов. 23, 13). И напротив, никакого чуда не может быть там, где нет веры: И Господь не совершил там многих чудес по неверию их (Мф. 13, 58).

Но если возможность чуда укрепляет веру и является упованием свободы, то она же приводит в ужас и уничтожает всякое житейское разумение, всякий здравый смысл. Защищаясь, этот здравый смысл, этот «лжеименный разум» отвечает вере отрицанием Живого Бога, Его всемогущества, Его чудес. «Нельзя требовать от людей, чтобы они верили в вещи, в которые на известной степени образования они верить не могут: такая вера есть вера в содержание, которое является конечным и случайным, то есть не есть истинное, ? утверждает Гегель. ? Чудо есть насилие над естественной связью явлений и потому есть насилие над духом»[252].

Самодовольный человеческий разум, притязающий взойти на небо, выше звёзд Божиих вознести престол свой и сесть на горе в сонме богов, стать подобным Всевышнему (ср.: Ис. 14, 13–14), трепещет и ужасается пред лицом Христовой истины, ибо о ней возвещал пророк Исаия: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну (1 Кор. 1, 19).

Действительно, когда Господь исцелил гадаринского бесноватого, приказав бесам покинуть его и войти в свиней, а те, одержимые злой силой, низверглись в море, жители этой земли, как сказано, ужаснулись (Лк. 8, 35), и просил Его весь народ Гадаринской окрестности удалиться от них, потому что они объяты были великим страхом (Лк. 8, 37).

Архиепископ Иоанн Сан-Францисский, толкуя этот евангельский сюжет, пишет, что гадаринцы прежде всего увидели в Господе своего Разорителя: «Божественный Разоритель зла и неправды, истребитель бесовской власти над миром… явился гадаринцам как житейский разоритель их имущества»[253]. Этот взор, ослеплённый страхом, в исцелении бесноватого смог увидеть только картину житейского ущерба: своих свиней, исчезнувших в глубинах Галилейских вод. Житейское ведение, не просветлённое верой, неизбежно изгоняет из своих пределов Христа, представляющего Собою угрозу его «свиньям» ? и материальным, и духовным: похоти плоти, похоти очей и гордости житейской (ср.: 1 Ин. 2, 16). Но Господь обратил мудрость мира сего в безумие (1 Кор. 1, 20).

Вера и есть единственный путь к свободе, единое на потребу, ибо всё возможно верующему (Мк. 9, 23): всё мирское познание обращается тогда в «суету». Ибо, по словам преподобного Максима Исповедника, «вера есть первое воскресение в нас Бога, умерщвлённого нашим неведением»[254].

«Сии способы ведения пять тысяч лет… управляли миром, и человек нисколько не мог поднять головы своей от земли и сознать силу Творца своего, пока не воссияла вера наша и не освободила нас от тьмы земного делания и суетного подчинения»[255].

Мирское ведение обременено заботой и непрестанным попечением. Однако нет такого ведения, которое и при всех своих богатствах не пребывало бы в скудости. В то время как вера, опирающаяся на Божие промышление, обладает непреходящей ценностью. Итак, не заботьтесь, потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду (Мф. 6, 31, 32) и всё, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф. 21, 22). В то время как ведение, исполненное тревог, как бы сохранить и защитить своё достояние, воистину ест «хлеб болезни», вера уповает лишь на Бога: Аще не Господь сохранит град, всуе бде стрегий (Пс. 126, 1).

Страху всегда сопутствуют сомнение и смятение: так, идущий по водам Пётр испугался (Мф. 14, 30) и начал тонуть, в то время как вера свободна от всяких страхов: Господь просвещение моё и Спаситель мой, кого убоюся? Господь защититель живота моего, от кого устрашуся (Пс. 26, 1).

«…Сомнение сопровождается разысканием, ? пишет преподобный Исаак Сирин, ? а разыскание ? принятыми способами, а принятые способы ? ведением»[256]. Однако ни это ведение, ни земная мудрость не могут спасти человека в случаях реальной опасности ? «в явных бранях с невидимыми природами и с силами телесными». Преподобный Исаак, однако, обвиняет не само это ведение, а те его «способы, в которых идёт оно вопреки вере», приближаясь в этом «к чинам демонским»[257], и действует «под завесою… плоти», лишая человека упования. В этом «богопротивном» ведении, как утверждает святой подвижник, «насаждено древо познания доброго и лукавого, искореняющее любовь»[258].

Таким неожиданным образом сталкиваются утверждения относительно пути человеческого познания преподобного Исаака Сирина и Гегеля. Первый видит в нём прямое следствие грехопадения человека, второй ? превозносит его как самый большой дар. Первый обличает искусителя, подтолкнувшего человека к падению, второй ? поклоняется ему и ставит само это падение в заслугу. Первый видит в этом типе познания отрицание Божьего Промысла и неверие, второй ? утверждение и апофеоз самонадеянного человеческого разума.

Однако преподобный Исаак говорит также об истинном ведении, соединённом с верой.

Это духовное ведение посылается человеку Самим Духом Святым: Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его. Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам (ср.: Ин. 14, 15–17, 26). Дух Святой учит человека свободе: всё возможно верующему (Мк. 9, 23).

Был ли Христос диссидентом?

Два тысячелетия христианства дают много примеров того, как человечество пыталось использовать имя Христово для удовлетворения своих интеллектуальных, душевных и материальных интересов и нужд. В Нём видели то нравственного Учителя из Назарета, Который может покрыть Своим авторитетом те или иные идеологические прорехи, то находили в Нём черты революционного вождя и поборника демократического прогресса, то напротив, усматривали в Нём гаранта государственной стабильности ? словом, люди так или иначе пытались встать под знамя того или иного нравственного принципа, провозглашённого Христом. За всеми этими разнородными попытками приспособить Христа для себя, подогнав Его под свои мерки и сделав Его выразителем своих земных интересов, стоит общее убеждение, что Христос должен обеспечить христианам земное благоденствие и гарантировать им Своим авторитетом земную правоту.

Эта склонность людей пользоваться Христом как аргументом в споре с идейным противником и обращать к Нему взоры как к политическому вождю, или социальному реформатору, или даже как к земному царю в надежде заручиться поддержкой Его Божественного авторитета была изобличена в Евангелии Самим Спасителем, когда Он, узнав, что хотят придти, нечаянно взять Его и сделать царём, удалился (Ин. 6, 15), и сказав искавшим Его: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились (Ин. 6, 26).

Этот соблазн прикрыть собственные религиозные или социально-политические соображения личностью Христа и пытаться поразить оппонента именем своего воображаемого сообщника, а то и вождя, всегда рождает блеф, будь то зловещая христианская утопия великого инквизитора, будь то забавные фантазии «на тему христианства» некоторых либеральных (и коммунистических) публицистов, пытающихся адаптировать Христа к духу времени.

Поскольку кодовым словом этого нового духа времени ? его паролем ? стало слово «свобода» именно в том земном смысле, как его трактует либерализм, то и задача такой публицистики сводится к весьма своеобразной интерпретации

образа Христа: Христос становится исключительно фигурой политической: либералом, правозащитником и даже диссидентом. Именно это становится в Нём для духа времени «единым на потребу».

Такое утилитарное использование темы Христовой свободы неизбежно отсекает всё лишнее, не идущее к делу. Невостребованной оказывается та царственная Христова свобода, которая призвана нас освободить как раз от рабства систем и теорий, стихий и утопий, страстей и фантазий, законов и прав, грехов и болезней, «коммунизмов» и «либерализмов»…

Довольно характерна в этом отношении статья Зои Крахмальниковой «Иная мысль»[259]. Одна из глав так и называется «Первый диссидент», имеется же в виду Христос. Он и «первый инакомыслящий, распятый лжецами и фарисеями за своё инакомыслие». Кроме того, «весь подвиг Христа заключается именно в том, чтобы принять инакомыслие как мировидение, открытое человечеству Христом».

Инакомыслие Христа, по мнению публициста, состояло в том, что Он думал и говорил «о Боге, человеке, жизни, смерти и бессмертии совсем не то, что говорили до Его появления». Далее З. Крахмальникова проводит параллель между «инакомыслием» Христа по отношению к первосвященникам и диссидентским инакомыслием в эпоху КПСС и КГБ.

Итак, главным аргументом в пользу диссидентства Христа автор статьи считает тот факт, что Христос думал и говорил о Боге «совсем не то», что говорили о Нём раньше, и следовательно, Он опровергал и даже низвергал Своей проповедью религию Своего народа. Если бы дело обстояло именно так, то тогда действительно со страниц Евангелия на нас бы смотрел религиозный революционер, предлагающий Свою собственную «революционную программу» и поднимающий народ на бунт против существующих религиозных установлений. И в таком случае Христос действительно мог бы пополнить списки мировых революционеров и диссидентов и оказаться там в одном ряду, скажем, с церковными ересиархами или протестантскими реформаторами и даже, на худой конец, с нашими доморощенными религиозными диссидентами. Кстати, такая точка зрения на Христа как на религиозного бунтаря и возмутителя общества не является принадлежностью исключительно автора разбираемой статьи: нечто подобное думали о Христе именно первосвященники и фарисеи: Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом. Некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб. С этого дня положили убить Его (ср.: Ин. 11, 48–49, 50, 53).

Закономерно, что такого же взгляда на Христа придерживаются и апологеты иудаизма, в частности известный публицист С. Лезов. В своих работах, посвящённых христианству, С. Лезов утверждает, что в иудейской истории никогда не имел места факт богоубийства: иудеи распяли «странствующего проповедника» и «бунтаря» Иешуа, угрожавшего национальной безопасности Израиля[260].

Поразительную интерпретацию получает эта же идея в постмодернистском романе лауреата Нобелевской премии коммуниста Жозе Сарамаго «Евангелие от Иисуса»[261], в котором Иуда ? положительный герой ? помогает Христу обмануть Бога и упразднить грядущее христианство тем, что выдаёт Его первосвященникам не как Мессию и Сына Божьего, а как бунтовщика и «Царя Иудейского»[262].

В эту роковую ловушку мысль человеческая попадает всякий раз, когда пытается вместить Христа в параметры земных чаяний и использовать Его в своекорыстных целях. Это неизбежно приводит к такому недопустимому смешению двух планов бытия, при котором небесное и трансцендентное, будучи преподанным в понятиях земного и имманентного, неизбежно профанируется. Боговоплощение отменяется: Христос объявляется человеком, и только человеком. Происходит подмена онтологического акта Искупления революционной политической акцией, в результате чего Царство Христово ? это Царство не от мира сего (Ин. 18, 36) ? получает транскрипцию вполне мирского, альтернативного государственного устроения.

Однако Новый Завет не даёт для этого никаких оснований. Напротив, Евангелие свидетельствует, что сам римский прокуратор не находит в Христе никакой вины (Ин. 18, 38), то есть вины политической. Пилат понимает, что иудеи предали Его из зависти (Мф. 27, 18). Разве я иудей? ? вопрошает Пилат

Христа. ? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал? (Ин. 18, 35).

«Не того боялся Синедрион, вынося смертный приговор Спасителю, что римляне сочтут христиан за революционеров, а обратного: боялся, что под влиянием Спасителя народ совершенно охладеет к поддерживаемому Синедрионом революционному направлению, перестанет даже вести оппозицию римским захватам…»[263].

Когда же Господь торжественно входил в Иерусалим, фарисеи говорили между собою: видите ли, что не успеваете ничего? весь мир идёт за Ним (Ин. 12, 19). Митрополит Антоний (Храповицкий) полагает, что они не успевали «остановить чествование грядущего Господа»[264] и подготовить народное восстание против римлян, ибо вход Господень во Иерусалим, хотя при этом и весь город пришёл в движение (Мф. 21, 10), не вызвал никакого беспокойства у римлян, да и «по существу был совершенно антиреволюционным, мирным, как олицетворение чисто духовной власти, чуждой… насилия и оружия»[265].

Новозаветное Благовестие свидетельствует, что Христос с Его Царством не от мира сего ни в коем случае не был и не мог быть революционером[266]. Напротив, если уж так необходимо говорить о Нём в терминах современного мира, можно утверждать, что Он ведёт себя как традиционалист.

Евангельское Откровение не только выстраивается сообразно ветхозаветным пророчествам, призывая их в свидетельство, но и раскрывает их прообразовательный смысл.

Христос в самые ответственные или искусительные моменты Своей проповеди ссылается ? порой неоднократно ? на Второзаконие, Исход, Левит, Псалтирь, Книгу пророка Исаии, Книгу пророка Даниила, Книгу пророка Захарии, Книгу пророка Малахии, приводит примеры из жизни царя Давида, пророка Ионы, поминает премудрость царя Соломона. Невозможно исключить Христа из контекста ветхозаветной реальности, не совершив при этом насилия над евангельским Откровением.

Сам же Христос утверждает, что пришёл не нарушить закон, но исполнить (Мф. 5, 17), заверяет, что ныне исполнилось писание сие (Лк. 4, 21), то есть пророчество Исаии о Мессии, Сам же подтверждает Свои учительные слова авторитетом Ветхого Завета: в этом закон и пророки (Мф. 7, 12), и Сам же отвергает искушения сатаны, ссылаясь на Второзаконие. Знаменательно, что сатана, в силу логики пришествия Христова, предречённого пророками, соблазняет Господа именно словами ветхозаветного пророчества ? Псалтири.

Кроме того, Господь утверждает, что и на Голгофу Сын Человеческий идёт, как писано о Нём (Мк. 14, 21), ибо предадут Его язычникам и поругаются над Ним, и оскорбят Его, и оплюют Его, и будут бить, и убьют Его: и в третий день воскреснет (Лк. 18, 32–33)

И наконец, когда Его берут под стражу в Гефсиманском саду и Пётр отсекает ухо рабу первосвященника, Господь говорит ему: или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? И тут Он приводит существенный довод против этой возможности: как же сбудутся Писания, что так должно быть? (Мф. 26, 53–54).

Так и евангельские персонажи, исходя из реальности ветхозаветного ожидания Мессии, интересуются прежде всего тем, насколько Христос соответствует пророчествам. Иоанн Креститель выходит на проповедь, действуя в ключе пророчеств о грядущем Мессии: его задача приготовить путь Господу, прямыми сделать стези Ему (ср.: Мф. 3, 3). Евангелист Матфей опознает его в соответствии со словами пророка Исаии, как глас вопиющего в пустыне (Мф. 3, 3). Пророчества сбываются. Иоанн крестит Иисуса Христа, ибо, как говорит ему Господь, так надлежит нам исполнить всякую правду (Мф. 3, 15). Крещение Господа, как свидетельствует Евангелие, есть также исполнение определённого Божественного замысла, разворачивающегося в мире от его сотворения до Боговоплощения, от грехопадения до Искупления и далее ? вплоть до конца мира. Однако, в конце концов, Иоанн, слыша о чудесных исцелениях Господа и даже о воскрешении Им мёртвых, испытывает сомнение и посылает к Господу своих учеников с таким вопросом: Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого? (Лк. 7, 19).

Именно с этой точки зрения смотрят на Христа и Его ученики. Филипп говорит

Нафанаилу: мы нашли Того, о Котором писал Моисей в законе и пророки (Ин. 1, 45). Нафанаил же поначалу сомневается: из Назарета может ли быть что доброе? (Ин. 1, 46).

Таким образом, всё Евангелие выстраивается как исполнение ветхозаветных пророчеств, и Сам Господь подтверждает их актуальность: доколе не прейдёт небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдёт из закона, пока не исполнится всё (Мф. 5, 18). И далее: кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречётся в Царстве Небесном (Мф. 5, 19).

Каждый поступок Иисуса Христа имеет своё обоснование в Ветхом Завете, мало того ? Господь Сам подчёркивает это соответствие: изгоняет ли Он торгующих из храма, проповедует ли в синагогах, обличает ли фарисеев ? всюду присутствует этот мотив: Новый Завет продолжает Ветхий, и потому всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое (Мф. 13, 52).

Всякий раз, когда иудеи, соблазняясь Его «новым», пытаются подловить Господа на слове, Он отвечает им об этом «новом», ссылаясь на «старое». Ему инкриминируют нарушение субботы, когда ученики Его, взалкав, стали срывать колосья и есть их, ? Он же поминает царя Давида, как он вошёл в дом Божий и ел хлебы предложения. Или не читали вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны? (Мф. 12, 4, 5). Его обвиняют в нарушении предания старцев, ибо ученики Его не умывают рук своих, когда едят хлеб (Мф. 15, 2), ? Он отвечает им вопросом, в котором звучит попечение о заповеди Божией: «Зачем и вы преступаете заповедь Божию преданием вашим?» (Мф. 15, 6) и обличает их словами пророка Исаии: люди сии чтут Меня устами, сердце же их далеко отстоит от Меня, но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим (Мк. 7, 6–7).

Книжники и фарисеи пытаются поймать Его на слове, уличить в призывах к нарушению Моисеевых заповедей ? на вопрос о важнейшей заповеди Господь отвечает цитатой из Второзакония и Левита (см.: Мк. 12, 29–30; Мф. 22, 36–38). Книжник, исповедавший пред Ним послушание закону, вызвал Его одобрение: недалеко ты от Царствия Божия (Мк. 12, 34). И богатого юношу, пожелавшего достичь жизни вечной, Господь наставляет на путь исполнения Моисеевых заповедей (см.: Мк. 10, 19; Мф. 19, 18–19).

В чём, однако, Его разногласия с иудеями? Христос обличает их как раз в том, что они не знают Писаний и не следуют закону, который дал им Бог и который Христос пришёл не нарушить, но исполнить (ср.: Мф. 5, 17). Они приводятся в заблуждение, не зная Писаний, ни силы Божией (ср.: Мк. 12, 24), они, оставив заповедь Божию, держатся предания человеческого, отменяют заповедь Божию, чтобы соблюсти своё предание (ср.: Мк. 7, 8, 9).

Под преданиями старцев, или преданиями человеческими, которые не раз упоминаются в Евангелии (ср.: Мк. 7, 3, 8, 13; Мф. 15, 2, 6), можно понимать сумму узаконений, возникших из исторического и бытового уклада еврейского народа, которые, будучи возведёнными в нечто незыблемое и должное, оказывались порой в противоречии с законом Божиим. Именно такое предпочтение «человеческого, слишком человеческого» перед Божиим и служило поводом для обличения книжников и фарисеев, призванных хранить закон и чтить Писания, а на самом деле ? оставивших важнейшее в законе: суд, милость и веру (Мф. 23, 23) и исполненных внутри лицемерия и беззакония (Мф. 23, 28)[267].

Он прорекает им: Горе вам! (Мф. 23, 13).

Он сравнивает их с теми гонителями, которые убивали пророков, призывает учеников Своих беречься закваски фарисейской и саддукейской (ср.: Мф. 16, 6), предостерегает их: если праведность ваша не превзойдёт праведности книжников и фарисеев, то вы не войдёте в Царство Небесное (Мф. 5, 20).

И тем не менее Христос не настраивает Своих учеников на бунт против иудеев, ? напротив, Он заповедует послушание: на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте (Мф. 23, 2–3).

Противостояние Господа и иудеев возникает не потому, что Он нарушает Писания, но потому, что это они сами не знают Писаний, ни силы Божией (ср.:

Мк. 12, 24), устраняют слово Божие преданием своим, которое они установили (ср.: Мк. 7, 13), оставляют важнейшее в законе (ср.: Мф. 23, 23), этим самым они затворяют Царство Небесное человекам (ср.: Мф. 23, 13). Христос обличает их в лицемерии и неверии: есть из вас некоторые неверующие. Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его (Ин. 6, 64).

В Евангелии сказано, что первосвященники предали Его из зависти, подстрекая народ к тому, чтобы был распят именно Он (см.: Мк. 15, 10–11). Не имея против Христа никаких реальных обвинений, они искали на Него лжесвидетельства (Мф. 26, 59), действовали подкупом и по воскресении Его распустили слух, что Христос не воскрес (см.: Мф. 27, 62–64; 28, 12, 13, 15).

Таким образом, всякая мысль, поражённая неверием, пытается истолковать и Личность, и поведение Христа на языке собственных представлений. Механизм всякой «рационализации» сводится к тому, чтобы приспособить познаваемый объект к собственной мировоззренческой системе, втиснуть его в привычный стереотип мышления, вписать в картину обыденности, отсекая при этом всё, что может сломать этот стереотип и сокрушить эту обыденность. Ибо обыденность есть, по сути дела, то, что происходит исключительно в силу причинности и необходимости, то, что не только может быть объято и объяснено здравым смыслом, но и всецело подчиняется его тирании. В обыденности нет места чуду, Откровению, свободе, Боговоплощению, Христу… В этом пороке обыденности Христос так и остаётся кем-то неприемлемым: для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (1 Кор. 1, 23). И Еллин и Иудей ? каждый по-своему ? пытаются разделаться с Ним, записав по тому «ранжиру», по которому Господь никогда не сможет пройти.

Христос же, ведая это, ибо знал всех и Сам знал, что в человеке (Ин. 2, 24, 25), то и дело предупреждал следовавших за Ним: блажен, кто не соблазнится о Мне (Мф. 11, 6).

Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского (Мф. 12, 24), ? говорили о Нём фарисеи, когда Он исцелил слепого и немого бесноватого. Не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? ? роптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, сшедший с небес (ср.: Ин. 6, 42, 41). И наконец, когда Он воскрес из мёртвых, первосвященники, собравшись со старейшинами и сделав совещание, довольно денег дали воинам и сказали: скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали. Они, взяв деньги, поступили, как научены были; и пронеслось слово сие между Иудеями до сего дня (ср.: Мф. 28, 12–13, 15).

Теперь и сами христиане начинают проделывать с Господом нечто подобное, зачисляя Его то в коммунисты, то в либералы, то в диссиденты и правозащитники. Известно, что церковные обновленцы 20-х годов пытались представить большевизм как модификацию христианского учения. Их идеолог и лидер А. Введенский написал по этому поводу целую книгу «Церковь и революция». «Христос принёс на землю социальную правду, ? проповедовал он. ? Марксисты, коммунисты, советская власть работают для исполнения заветов Христа… Мир должен принять через авторитет Церкви правду коммунистической революции»[268].

А его сподвижник Красновский опубликовал труд, в котором доказывал, что социализм вышел исключительно из евангельского благовестия. Но и нынешние коммунисты не дремлют. В недавно вышедшей книге Геннадия Зюганова коммунистический лидер заявляет об «общих задачах и общих целях» своей богопротивной идеологии и Православия[269].

Меж тем не Христос, а именно разбойник Варавва и был бунтовщиком: Тогда был в узах некто, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство (Мк. 15, 7). Он, кстати, как политическая фигура вполне подошёл бы и нынешним коммунистам, и либеральным диссидентам. Как утверждает в своей книге «Христос Спаситель и еврейская революция» митрополит Антоний (Храповицкий), «Варавва был не просто разбойник, а революционер, предводитель шайки, лицо, известное народу, бывшее виновником городского мятежа»[270]. Митрополит Антоний особо подчёркивает политический контекст иудейского государства той эпохи, когда весь народ был охвачен революционным брожением и, подготавливая восстание против римлян, искал себе политического вождя ? «царя». Поначалу он и увидел во Христе вполне подходящую для этого Личность. Однако поняв, что вместо земного царства Он предлагает им Царство Небесное и вместо политического освобождения несёт им

непонятную духовную свободу, иудеи предали его в руки римлян: первосвященники возбудили народ просить, чтобы отпустил им лучше Варавву (Мк. 15, 11).

Евангелие свидетельствует, что Христос никогда и не давал никакого повода приписывать Ему те социально-политические функции, которые в угоду своим интересам пытаются Ему навязать публицисты и идеологи самых разных толков. Он никогда не призывает «на борьбу», никого не поднимает «на протест». И даже когда Ирод казнил святого пророка Иоанна, этого из рождённых жёнами наибольшего (Мф. 11, 11), который приходился к тому же родственником Христу, Господь не созывает собраний и не устраивает манифестаций, как это приличествовало бы правозащитнику и диссиденту, ? Он удаляется оттуда на лодке в пустынное место один (Мф. 14, 13). То же Он советует сделать и ученикам Своим: пойдите вы одни в пустынное место (Мк. 6, 31). И даже когда народ, узнав, пошёл за Ним; Он, приняв их, беседовал с ними о Царствии Божием и требовавших исцеления исцелял (ср.: Лк. 9, 11). Таким образом, ответом на смерть Иоанна Крестителя становится Христова проповедь Царства не от мира сего и чудесные исцеления. От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна (Мф. 11, 12–13), ? говорит Господь, уводя Своих последователей из мира земных страстей.

Подобного рода аберрация происходит и в книге игумена Вениамина (Новика) «Православие. Христианство. Демократия», автор которой также пытается обосновать авторитетом Христа свои ультралиберальные установки и проиллюстрировать Писанием и Преданием «правозащитную» закваску христианства. Вопрос поставлен именно так: способствует ли дух Евангелия «правозащитной деятельности»[271].

Так, в частности, он пишет: «Иисус Христос проявил большую терпимость, запретив устраивать какие-либо “чистки”»[272]. Под «чистками», по всей видимости, он подразумевает нечто вроде карательных акций. При этом он ссылается на притчу о пшенице и плевелах (см.: Мф. 13, 24–30). Он словно не замечает, что речь в этой притче идёт вовсе не о «терпимости» к плевелам (плевелы, в конце концов, после жатвы будут собраны и связаны в снопы, чтобы сжечь их (Мф. 13, 30), а о заботе о пшенице (чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы [Мф. 13, 29]), которая опять же после жатвы будет убрана «в житницу».

К правозащитникам, сторонникам свободы совести и приверженцам «общечеловеческих ценностей» игумен Вениамин причисляет ветхозаветных пророков, Самого Господа, а также христианских апологетов: «Известно, что христианские апологеты в основном были сторонниками свободы совести»[273].

Заостряя своё внимание исключительно на этом аспекте Писания и Предания, игумен Вениамин незаметно совершает подмену: средство объявляется у него целью. Цитируя христианских мучеников и апологетов, он акцентирует внимание единственно на том, каким образом они обличают своих гонителей и укоряют тех в актах религиозного насилия, и упускает из виду собственно исповеднический характер этих обличений. В конце концов, христианские мученики страдали и умирали за веру Христову, а не за свободу вероисповедания! Однако именно к такому выводу и пытается привести читателя игумен Вениамин, лишая изречения первохристианских апологетов их исторического контекста.

Меж тем красноречивые высказывания цитируемых авторов (мученик Иустин Философ, святитель Афанасий Великий, Тертуллиан, Лактанций), свидетельствующие о недопустимости принудительного характера религиозного поклонения, принадлежат эпохе гонений на христиан и обусловливаются прежде всего карательной политикой языческого государства или, как в случае со святителем Афанасием, пришедшей к власти еретической арианской партии.

«Нерелигиозно принуждать кого-либо к религиозному почтению, ? пишет Тертуллиан. ? Его должно воздавать добровольно, не вследствие насилия, потому что и жертв требуют от свободного расположения духа. Следовательно, если вы и принудите нас принести жертву, вы не сделаете этим ничего угодного богам вашим»[274].

Ему вторит Лактанций: «Нет нужды прибегать к насилию, потому что нельзя вынудить религии, чтобы возбудить её добровольно, нужно действовать

словами, а не ударами. Нужно защищать религию не убивая, но умирая, не жестокостью, а терпением, не злодеянием, а честностью. А если ты вздумаешь защищать религию кровопролитием, истязаниями, злодействами ? ты не защитишь, а опозоришь и оскорбишь её. Ибо нет ничего в такой мере свободного (добровольного), как религия, и если в приносящем жертву нет сердечного расположения, то религия уже подорвана, её вовсе нет»[275].

Всё это было произнесено, когда языческое государство насильственно ? вплоть до мучений и смерти ? заставляло христиан поклоняться своим богам. Христиане отвечали на это исповеданием Единого Царя и Бога и провозглашали свою религиозную свободу, которая, однако, вовсе не означала религиозного индифферентизма.

Истина их оставалась не какой-то «вообще» общечеловеческой истиной, но Истиной Христовой. И когда мученик Иустин Философ писал: «Люди истинно благочестивые… должны уважать и любить только истину»[276], он имел в виду не некое абстрактное понятие истины, не «стоическое» её понимание, как пытается представить нам в своей книге игумен Вениамин, а именно ту самую Истину, апологетом которой он являлся и ради которой он принял мученическую кончину.

Соборное осуждение еретиков, ставшее нормой церковной практики, делает построения игумена Вениамина, взявшего на себя нелёгкую задачу представить христианских учителей и отцов Церкви исключительно как правозащитников и борцов за свободу совести, более чем шаткими. При этом, как утверждает В. В. Болотов, гонители христиан предавались осуждению не только за то, что они действовали принуждением, но за то, что «их действия были направлены к подавлению истинной веры»[277].

Эти же мотивы слышатся и в писаниях святителя Афанасия: «Гнусная арианская ересь пытается насилием, побоями и заключением в темницы привлечь к себе тех, кого не в состоянии убедить разумными доводами, показывая и этим, что она ? всё что угодно, только не богочестие»[278].

В правозащитники записывается игуменом Вениамином (Новиком) и святитель Николай за то, что он печаловался перед властями за трёх неправедно осуждённых мужей[279]. Правомочно ли, однако, приписывать любой факт милосердия к ближнему и заступничества за него перед властями правозащитной деятельности? И как с такой деятельностью может примириться пощёчина, которой святитель Николай, по преданию, наградил Ария ? еретика и соблазнителя ? на I Вселенском соборе?[280] И насколько могут сочетаться с религиозным плюрализмом предостерегающие слова Христа: кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жёрнов на шею и потопили его во глубине морской (Мф. 18, 6)?

Да и вообще какая нужда в том, чтобы оперировать применительно к Спасителю мира политическими понятиями и терминами, рождёнными в вихрях Реформации с её пафосом индивидуалистических разделений и самоутверждений? За этим угадывается всё то же революционное стремление взять Христа и объявить царём (ср.: Ин. 6, 15). В данном случае ? присвоить Его, переложив на свой язык, приватизировать и действовать уже как бы от Его имени… Но разве не то же самое сделал с Христом и Его Благой Вестью великий инквизитор? Вспомним роковые слова, сказанные им Господу: «Я не люблю Тебя!».

Вот и церковная история свидетельствует, что религиозный плюрализм питается на самом деле вовсе не от корней свободы, как его хотели бы нам представить, ? нет, основание, на котором он утверждает себя, суть религиозное равнодушие, маловерие, неверие…

В. В. Болотов приводит весьма красноречивую историю из времён императора Юлиана Отступника. Объезжая свои владения, он встретился с неким христианским епископом Пигасием, который поразил его широтой своих религиозных взглядов. Пигасий, вопреки императорским законам, позволял язычникам совершать жертвоприношения, объясняя это таким образом: «Почему же язычникам не приносить жертв, ведь и мы чтим мучеников, как и они ? героев». Дело кончилось тем, что по своём вступлении на престол Юлиан сделал его жрецом. Так «плюралистичный» христианский епископ Пигасий стал идолопоклонником при вполне «веротерпимом» императоре Юлиане, тем не менее начавшим волну новых гонений на христиан[281].

Примерно тем же окончилось и «религиозное диссидентство» Зои

Крахмальниковой. В одной из последних статей «Красота Креста»[282] она оповещает читателя о своём переходе в лоно «Богородичного Центра» ? одной из тоталитарных сект отечественного производства ? и с новым пылом клеймит Православную Церковь. К сожалению, в свете церковной истории это вполне логично: достаточно вспомнить диссидентствующего епископа, который ушёл в жрецы…

К сожалению, отпадение человека от Церкви воспринимается многими как свидетельство чуть ли не её ущербности или несостоятельности её священнослужителей[283]. Но так ли это? Разве блудный сын из евангельской притчи уходит на страну далече (Лк. 15, 13), потому что отец его плох? Разве Иуда предаёт Христа, потому что Христос несовершенен? И разве денница отпадает от Творца, потому что в Нём есть какой-то изъян? Или всё дело здесь в их собственном свободном волеизъявлении, которое влечёт за собой роковые последствия?

***

Православное вероучение видит в человеческой воле функцию природы. Поскольку падшая природа человека нуждается в спасении, то и воля человека должна быть не подавлена, не порабощена, но благодатно преображена: духовный подвиг направлен на освобождение от всякой необходимости, которая правит в падшем мире природы. Свобода осуществляется на путях преодоления и отказа от собственной воли (своеволия) и творческого претворения её в волю спасительную, соответствующую замыслу Божиему о человеке.

При этом всякое автоматическое подчинение Божественному действию и «застывание» в нём приводило бы к упразднению человеческой свободы и превращало бы Живого Бога в моральную доктрину, а Его Благую Весть ? в мёртвую «букву». Однако Евангелие ставит этику друзей Христовых (ср.: Ин. 15, 14) выше логики рабов и наёмников. Этика эта есть любовь, вера и свобода чад Божиих: Если заповеди Мои соблюдёте, пребудете в любви Моей (Ин. 15, 10).

В этом смысле христианская жизнь есть подражание жизни Святой Троицы, уподобление природе Божией, приобщение Божественной свободе. Пределом её является совершенство: будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5, 48).

Жизнь эта есть радость. Недаром это слово столь часто встречается в Благой Вести[284]. Евангельская «радость» ? это плод духа (Гал. 5, 22), свидетельство наступившего Царства Небесного, новой жизни, той свободы, о которой возвестил человеку Христос. Сам Он для верующих и любящих Его есть радование (молитва ко Причащению преподобного Симеона Нового Богослова) и неизречённое веселие (первая благодарственная молитва по Святом Причащении).

Известное монашеское присловье: «Бог и душа ? вот и весь монах» становится актуальным для любого христианина. Это в конечном счёте и есть формула свободы.

Часть II. Православие и творчество

Предисловие

Искусство писателя замечательное, но какое унижение искусства!» ? сказал об одном позднем сочинении вольнодумца Толстого его современник-христианин. Прошло немногим более ста лет ? и как страшно изменился облик культуры, изменилось состояние душ и сердец! Где ныне «замечательное искусство», которым блистали и те, кто «унижал искусство»? Где великая русская литература, великая русская музыка, великая русская живопись?..

Не будем впадать в идеализацию. И в XIX веке было и унижение искусства, и унижение человека в искусстве, и общественный обман через искусство. Широко разлитый культ литературы был одним из главных средств культивирования упадочного интеллигентского утопизма. И всё же разница между веком уходящим

и веком минувшим огромна.

Очень долго мы недостаточно отчётливо видели эту разницу. Официальное искусство победившего утопизма было совершенно немощно в своих новшествах и полностью ориентировано на классику в своих достижениях. Все ждали, когда заговорит в полный голос искусство неофициальное, потаённое, гонимое. И вот, по мере падения цензурных оков, перед нами стали всё более и более явственно вырисовываться уродливые очертания этого «нового искусства». Сказать, что оно бездарно, плоско, пошло, безобразно ? это значит ещё ничего не сказать. На наших глазах служители Муз постепенно становятся служителями сатаны, вовлекая в это служение и толпы потребителей «искусства». Мы видим разложение и гибель не отдельных художников, но человечества ? той его части, которая вовлекается в апостасию.

Люди всегда падали и грешили. Но отношение к злу и греху могло быть совсем разным. Во времена торжества христианства зла боялись и стыдились, со злом боролись, в грехах каялись. В последующие времена «отменили стыд», началось уравнивание в правах добра и зла, добродетели и греха. В последние времена зло будет торжествовать, а добро окажется под запретом. Отчасти это уже и происходит. Духовное понимание современного искусства раскрывает страшную правду о человеке, о тех «глубинах сатанинских», в которые он устремился.

Олеся Николаева, автор этой книги, ? замечательный поэт. Она имеет право судить современное искусство, потому что она ? один из его творцов и видит изнутри происходящие в нём процессы.

В своё время Марина Цветаева после тридцатилетнего страстного служения поэзии написала «Искусство при свете совести», где подвергла величайших поэтов и себя самое беспощадному суду и осуждению. Олеся Николаева смотрит на культуру более оптимистически, ей несвойственны нигилистические порывы кающихся интеллигентов и «наших новых христиан». Она уверена, что человек искусства имеет возможность быть верным голосу христианской совести. Она утверждает, образно говоря, что художники участвуют по-своему в строительстве тех двух градов, о которых сказал блаженный Августин: «Две любви создали два града: земной ? любовь к себе, доходящая до презрения к Богу, небесный же ? любовь к Богу, доходящая до презрения к себе». Эти два града, противоположные по ценностям, в них вложенным, создаются на территории, которую они отвоёвывают один у другого.

Пока ещё стоит этот мир, каждый из нас может сделать свой выбор ? созидать с Богом или воевать против Бога.

Христианская культура ? созидание о Христе и со Христом ? была и должна быть.

Протоиерей Валентин Асмус

Церковь и интеллигенция

Идейность и беспочвенность русской интеллигенции

В статье «Трагедия интеллигенции» Георгий Федотов сформулировал два связанных между собой и исчерпывающих определения сущности русской интеллигенции: идейность и беспочвенность[285]. Под идейностью он понимает особый вид рационализма, под беспочвенностью ? отрыв от национальной религии, культуры и быта, от государства и вообще от всех органически выросших социальных и духовных образований.

В соответствии с этими признаками не все культурные, интеллигентные и профессионально занимающиеся интеллектуальным трудом (intellectuals) люди принадлежат этому стану. Г. Федотов не без оснований исключает из него Достоевского и Толстого (закрывая глаза на его поздние рационалистические измышления), Гоголя и Лескова, Розанова и Победоносцева, Хомякова и Фёдорова.

Г. Федотов настаивает на том, что водораздел между ними и интеллигенцией проходит в сфере идеала: для интеллигенции этот идеал, рождённый не из религиозных недр, коренится в «идее», в теоретическом мировоззрении,

практически заменяющем религию, при этом «построенном рассудочно и властно прилагаемом к жизни, как её норма и канон»[286].

Закономерно, что подобный специфический склад мышления этого своеобразного ордена (словцо Г. Федотова. ? О. Н.)[287] с неизбежностью плодит и умножает всякого рода мифы, которые, в свою очередь, влияют на всю последующую работу интеллигентской мысли. Здесь можно говорить о неких рационалистических априорных установках сознания, которые сами, будучи раз и навсегда приняты на веру, притязают на статус высшей проверочной инстанции. Именно сюда призываются на суд не только все стороны человеческой жизни ? религиозной, культурной, общественной, государственной, экзистенциальной и т. д., но также и вера как таковая. Именно здесь не возникает никаких сомнений в правомочности разума оправдать веру отцов, как это попытался сделать Вл. Соловьёв, или не оправдать её, как это происходило и происходит в антихристианском стане интеллигенции.

Одним из вопросов, подвергшихся мощной обработке интеллигентского ratio и обросших плотным слоем мифологем, является вопрос о природе творчества, о его назначении, о его месте в жизни человеческой души, о его отношениях с религией, с идеей спасения, то есть с Православием и Церковью.

Несмотря на множественность определённого рода суждений, а может быть, как раз в силу их направленности, этот вопрос со всем, что из него вытекает, в сознании современной интеллигенции чреват следующими утверждениями:

творчество есть самовыражение;

творчество само по себе есть религия;

творчество есть освобождение от мира и прорыв в Царство Духа;

творчество есть альтернатива спасения;

творчество несовместимо с какими-либо догматами и канонами: оно не только не признаёт, но «ломает все догматы и каноны»; это есть духовная сфера, альтернативная Православию;

творчество несовместимо со смирением, так как оно есть бунт против миропорядка;

творчество несовместимо с послушанием, так как оно есть акт абсолютной свободы;

творчество несовместимо с Церковью, так как оно внеконфессионально;

творчество есть богоборчество (соперничество с Творцом);

творчество лежит в той сфере духа, где правит «премудрый райский змий» («Порок живописен, а добродетель так тускла». ? В. Розанов).

Соответственно этим антицерковным выкладкам выглядит в современном интеллигентском, а теперь уже и обывательском представлении образ творческой личности:

творческая личность сакральна: творец есть Творец;

творческая личность выше обывательской морали и нравственности и потому имеет право на морально-нравственные привилегии;

творческая личность есть личность свободная и духовная: ей не зазорно общаться с любыми духами по её свободной воле;

творческая личность жертвенна ? она приносит себя в жертву греху ради спасения людей или расплачивается за свой талант грехопадением (фильм «Жертвоприношение» Андрея Тарковского, где главный герой ради спасения мира от атомной войны должен согрешить с ведьмой; фильм «Рассекая волны» Ларса фон Триера, где героиня становится блудницей, чтобы спасти мужа; наконец, роман «Доктор Фаустус» Томаса Манна и т. д.).

Обоснование этих утверждений можно обнаружить в Серебряном веке, в периоде, называемом русским религиозным Ренессансом, учитывая, что и он сам по себе

был явлением вторичным по отношению к эпохе европейского гуманизма ? английского позитивизма, французского рационализма и «личной веры» Реформации.

На первый план выдвигается личность, эмансипированная от своего церковного призвания и Самого Творца, ? такая личность называется свободной. Сферы религии и культуры меняют в ней свои очертания и меняются местами: теперь не культура является частью религии, а религия становится частью культуры и до известной степени поглощается ею. И даже русская религиозная философия куда в большей степени есть факт культуры, чем акт церковного богословия.

Идеологами нового религиозного сознания прежде всего можно назвать Вл. Соловьёва и Н. Бердяева. На первое место здесь выдвигается романтический проект, в котором само искусство есть уже теургия, богодейство. С этим проектом преображения мира связан и романтический образ художника ? творца, усвоившего служение пророка.

Практически это получало выражение в том, что люди, исполненные этим духом времени и принадлежавшие к художественно-литературной среде, пытались выстроить свою жизнь «по правилам искусства». Задача состояла в том, чтобы создать поэму из своей личности. Вот как описывает это поэт В. Ходасевич: «Художник, создающий “поэму” не в искусстве своём, а в жизни, был законным явлением в ту пору… Внутри каждой личности боролись за преобладание “человек” и “писатель”… Дело свелось к тому, что история символизма превратилась в историю разбитых жизней, а их творчество как бы недовоплотилось…»[288].

Любопытно, что сходный проект искусства-жизнестроения был и у формалистов-лефовцев (левый фронт искусства), которые всеми силами открещивались от символистских установок.

Впрочем, задача коренной ломки и переустройства не только мира, но и жизни, и даже самого человека вполне вписывалась в общий пафос революционной эпохи: этим объясняется лояльность большевистского государства к авангардистам и даже символистам. Лишь в середине 30-х годов, когда в советской культуре уже вовсю директивно насаждается метод соцреализма, начинается погром левого искусства: «зауми», «штукарского формализма», «футуризма» и «буржуазного символизма».

Вл. Соловьёв: спасение или теургия

В некоторых построениях Вл. Соловьёва с особой силой свидетельствует о себе тот дух утопизма, который повсюду сопровождает романтизм и его неотлучную тень ? рационализм. И то и другое возникает именно на месте отрыва от органической жизни и вырастает на местах беспочвенных и зыбких. И то и другое, являясь психологическим феноменом, приноравливает бытие к своим собственным представлениям о нём и неизбежно редуцирует Абсолютное и онтологически данное, приспосабливая его к своим интеллектуальным запросам. Во всяком случае, Лев Шестов вполне справедливо указывает на это в своей книге «Откровение и Апокалипсис».

Действительно, Откровение у Соловьёва отступает на задний план перед выкладками его собственного разума. Сам Вл. Соловьёв ставил своей задачей «оправдать веру наших отцов, возвести её на новую ступень разумного сознания, показать, что древняя вера… совпадает с вечной и вселенской истиной»[289]. По Соловьёву, такой «вечной и вселенской истиной» оказываются достижения разума, причём разум избирается здесь в качестве высшей инстанции, пред которой и должны оправдаться «древняя вера» и её катехизис.

Более того, в работе «Критика отвлечённых начал» Вл. Соловьёв упрекает святоотеческое богословие в том, что оно, по мысли философа, исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию. Очевидно, что сугубым пиететом и явным предпочтением как перед верой отцов, так и перед Откровением пользуется у Вл. Соловьёва именно философия с её «цельным знанием», с её «идеальной интуицией». Однако «идеальная интуиция» как детище падшего мира сего не может подняться до непосредственного созерцания Абсолюта, выйти за пределы трансцендентализма, будучи обречённой блуждать в сферах имманентного понимания Сущего, то есть попросту в сферах секулярной

Протоиерей В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» подметил в связи с этим, что у Вл. Соловьёва «в этой тонкой игре понятиями учение об “идеальной интуиции” должно было вытеснить понятие “Откровения”, вбирая в себя то, что в подлинно религиозной системе усваивается Откровению. Само по себе “нейтральное” учение о наличности в человеческом духе “идеальной интуиции”, связанной с “мистическим опытом”, не устраняет религиозной сферы, но вместе с тем оно расширяет сферу философии как самостоятельной дисциплины, ибо вхождение в трансцендентный мир, столь необходимое, по Соловьёву, для всякого познания, оказывается открытым человеческому духу и вне религиозной сферы»[290].

Протоиерей Георгий Флоровский в связи с этим указывает на этот явный изъян построений Соловьёва, утверждая, что он вообще пытался «строить церковный синтез из нецерковного опыта»[291].

Это приводит к тому, что причудливые образы философской фантазии у Соловьёва свидетельствуют о решительном перевесе у него отвлечённой мысли над религиозным творчеством.

Вообще в метафизике Вл. Соловьёва, в частности во всём, что у него связано с идеей всеединства, чётко выступает утверждение, что мир единосущен Богу, утверждение, опознаваемое как чисто пантеистическое. Мировое зло у Соловьёва не есть результат отпадения мира от Бога, а есть лишь «раз-лад, бес-порядок, хаос» тех же элементов, которые содержатся в Боге. «Это есть, ? по словам Г. Флоровского, ? дезорганизованность бытия. Поэтому и преодоление зла сводится к реорганизации или просто организации мира… И это совершается уже силою самого естественного развития»[292].

Тайна Боговоплощения, Спаситель, пришедший во плоти, оказываются едва ли не лишними в цепи «естественного» человеческого, и только человеческого, наведения порядка и усовершенствования, то есть попросту прогресса. Идея прогресса у Соловьёва выступает в транскрипции идеи цельной жизни: синтез философии и науки с богословием создаёт возможность цельного знания. Цельное знание с цельным творчеством образуют в цельном обществе цельную жизнь. Цельная жизнь, в свою очередь, оказывается суррогатом Царствия Божьего с той лишь разницей, что она мыслится Соловьёвым не как благодатное преображение мира, а как достижение прогресса, как закономерный окончательный фазис исторического развития.

Итак, в создании цельной жизни у Вл. Соловьёва задействовано множество разнородных элементов и мотивов, которые религиозный мыслитель пытается так или иначе синтезировать, причём уже здесь он закладывает фундамент современного плюрализма идей и мнений, ныне участвующих в формировании «открытого общества». Религия (Православие) или то, что от неё остаётся после цензуры разума и философии, также подлежит этому прогрессивному синтезированию. Главное же здесь заключается в том, что Церковь как в утопии Соловьёва, так и в нынешнем плюралистическом сознании лишается своего духовного статуса «столпа и утверждения истины» и становится лишь одной из многочисленных инстанций, имеющей право на своё мнение, но не более.

Теперь любой познающий субъект, благодаря «идеальной интуиции», может в свободном полёте достичь Абсолюта и, как сказано у Соловьёва, созерцать этот Абсолют в его «сущности»[293]. Таким образом, между тем, что открывается религиозной вере через Откровение, через Церковь и Таинства, и тем, что оказывается доступным человеческому духу и вне Церкви, существует, по Соловьёву, тождество.

Следовательно, Боговоплощение, как это следует из построений Соловьёва, не есть единственный путь соединения Бога и человека, спасение которого может совершаться какими-то альтернативными методами, если только в этой новой теории человек вообще нуждается в искуплении и спасении. Идеи Соловьёва открывают простор для своевольного и кичливого человеческого разума, наделяют его санкциями судьи и творца и объявляют о существовании сфер человеческой и мировой жизни, не подвластных воле Божественного Промысла.

В них правит человеческая самодостаточность и самодеятельность. Это называется как угодно ? прогресс, новое религиозное сознание или универсальное христианство. В них люди по собственному произволу общаются с

Богом и творят «теургию». Для этих людей Спаситель ? лишь один из богов их пантеона…

Но хотя Вл. Соловьёв, по свидетельству современников, предпочитал Церкви «внутреннюю молельню», умер он, как подобает православному христианину ? поисповедовавшись и причастившись Святых Христовых Таин.

На закате своей жизни в «Краткой повести об антихристе» («Три разговора») он фактически отказался от многих своих философских построений. Антихрист у него ? большой гуманист, справедливый правитель, интеллектуал, великий спиритуалист, аскет и филантроп. Дело его жизни ? установление всеобщего мира на земле и «равенства всеобщей сытости». Кроме того ? он писатель, и всё содержание его книги «проникнуто истинно-христианским духом деятельной любви и всеобщего благоволения». На все его неисчислимые добродетели у него есть лишь один порок ? его сатанинская гордыня, которая и превращает его при столкновении с исповедниками Христа в кровавого палача, тирана и нечестивца. И лишь перед лицом этого апокалиптического «зверя» ? исключительно в общем подвиге Христова исповедничества и мученичества ? становится возможным соединение Церквей.

«Краткая повесть об антихристе» звучит как грозное предупреждение философа о зловещей сомнительности внецерковного гуманизма ? «антихристова добра» и просвещённого «антихристова разума», несущих человеку нравственную, духовную и физическую гибель; как предупреждение интеллигенции о роковой двойственности внецерковной ? секулярной ? культуры и замешанного на гордыне творчества.

Н. Бердяев: Церковь или творчество?

В этой связи было бы нелишне вспомнить некоторые построения Н. Бердяева, тем паче, что именно он сделался на многие годы властителем умов в том пункте, где он говорит о творчестве, и именно ему мы обязаны формулировкой многих положений, которые ныне принимаются интеллигентским сознанием за аксиому, если не за догмат.

«Может ли человек спасаться и в то же время творить, может ли он творить и в то же время спасаться?» ? вот основной вопрос, вокруг которого выстраивается одна из ключевых статей Н. Бердяева «Спасение и творчество»[294]. Проблема эта чрезвычайно заостряется под пером мыслителя, усугублённая его собственным религиозным дуализмом, изначально разводящим спасение и творчество по разным сферам бытия: Церковь занята спасением, творчеством занят светский мир.

Преодолением этого разрыва должно стать освящение и оправдание Церковью творческих дел, которыми занят мир светский. Однако идея о воцерковлении творчества выступает у Н. Бердяева в интерпретации, своеобразие которой можно приписать романтическому духу Серебряного века.

Прежде всего главную проблему для творчества он ищет в самой Церкви. «Система иерократизма, исключительное господство священства в жизни Церкви, а через Церковь и в жизни мира, есть подавление человеческого начала ангельским, подчинение человеческого начала ангельскому началу, как призванному водительствовать жизнью»[295].

Однако подавление человеческого начала, недопущение его своеобразного творческого выражения есть «ущербление христианства»[296] как религии Богочеловечества, полагает Бердяев. Средневековая культура, продолжает он, по идее своей была ангельской, а не человеческой. Господство ангельского начала всегда ведёт к символизму, к условному знаковому отображению в человеческом мире небесной жизни без реального её достижения.

Достижение Нового времени он видит в том, что оно низвергло символику и совершило разрыв. Человек восстал во имя свободы и пошёл своим самочинным путём. Это, как ни странно для христианского мыслителя, особенно импонирует Бердяеву. По его теории, современный христианин живёт в двух перебивающихся ритмах ? в Церкви и в мире, в путях спасения и путях творчества.

Неудивительно, что при разработке схемы такого рода в ней неизбежно должны

были обнажиться оппозиции типа смирение / творчество, эгоизм личного спасения / призвание к творчеству, бескрылое скучное нетворческое христианство / соучастие в Божием деле миротворения и мироустроения, церковный догматизм и ритуализм / реальное осуществление христианства в жизни. Смирению противопоставляются у Бердяева также любовь и познание[297].

От этого бердяевского «бескрылого скучного нетворческого христианства» один шаг к розановской «добродетели», которая «тускла», но о ней ниже.

Итак, Н. Бердяев рисует мифологизированную картину церковной жизни и церковного делания. Что же такое, по Бердяеву, смирение, которое противопоставляется у него творчеству? Несмотря на его непрестанные оговорки вроде «внешнего», «упадочного» и «ложно понимаемого» смирения, он всё же обращается именно к понятию смирения как такового. У него оно принципиально несовместимо с духом творчества.

Любопытно, что протоиерей Сергий Булгаков словно отвечает ему на страницах «Вех»: «Одно из наиболее обычных недоразумений относительно смирения состоит в том, что христианское смирение, внутренний и незримый подвиг борьбы с самостью, со своеволием, с самообожением, истолковывается непременно как внешняя пассивность, как примирение со злом, как бездействие и даже низкопоклонничество…»[298].

Корни именно такого понимания природы смирения можно отыскать в том мифологизированном образе Церкви, который предстаёт на страницах работ Н. Бердяева и который оказался столь живучим, что именно его и усвоило современное внецерковное интеллигентское сознание.

Церковь представляется Бердяеву в виде некоего монофизитского организма, в котором человеческое начало настолько подавлено «извне навязанной идеей смирения», страхом греха и нечистоты, что либо даёт заместить себя «началом ангельским» (то есть «нетворческим». ? О. Н.), оттесняя всё «человеческое, слишком человеческое» во внешний мир, либо порывает со всеми стесняющими его дух церковными предписаниями и дерзновенно вступает на путь творчества, ибо именно на этих путях оно обнаруживает свою богоподобную природу.

В этом дуализме Бердяев видит аскетическую святоотеческую традицию, в которой, как ему кажется, «Добротолюбие» заменило Евангелие. По его мнению, истины, раскрывающиеся в Евангелии и в апостольских посланиях, были подавлены. В основу всего христианства, в основу духовного пути человека, пути спасения для вечной жизни было положено смирение. А смирение, как ему кажется, заслоняет и угашает любовь, которая открывается в Евангелии и является основой Нового Завета Бога с человеком.

Но хотя Бердяев постоянно оговаривает, что существует внешнее, извне навязанное, принудительное и ложное смирение (которое, кстати, отвергается прежде всего и самой Церковью как притворство, ложь и личина той же самой гордыни), он всё же настаивает именно на том, что и само по себе смирение, смирение как таковое ? подлинное и церковное, а по сути, смирение Христово ? несовместимо с духом творчества.

Отдавая должное смирению, способствующему реальному изменению и преображению человеческой природы, господству духовного человека над душевным и плотским, он тем не менее указывает на то, что смирение «подавляет и угашает» дух. Из этого своего впечатления он делает вывод, что смирение ? не единственное средство, не единственный путь духовной жизни. И поэтому нельзя отвечать на все запросы духа проповедью смирения[299].

Психология творчества отличается от психологии смирения и не может быть на ней построена, утверждает он далее. Смирение есть внутреннее духовное делание, в котором человек занят своей душой, самоопределением, самоусовершенствованием, самоспасением (! ? О. Н.). Творчество, по его мысли, есть духовное делание, в котором человек забывает о себе, отрешается от себя в творческом акте, поглощён своим предметом. Творчество ? всегда потрясение, в котором преодолевается обыденный эгоизм человеческой жизни. Невозможно делать научные открытия, философски созерцать тайны бытия, творить художественные произведения, создавать общественные реформы лишь в состоянии смирения.

Тут Бердяев обращается к примеру святителя Афанасия Великого, которому, как

он думает, истина единосущия открылась не в состоянии смирения, а в состоянии творческого подъёма и озарения[300]. К сожалению, в подтверждение этой мысли он не приводит никаких свидетельств, да и вряд ли может их отыскать. Не может подтвердить он и своё суждение о том, что творчество ? это иное качество духовной жизни, чем смирение и аскеза.

Так выкристаллизовывается у Бердяева ставшая столь популярной идея автономности творчества, претендующего на статус нового альтернативного пути спасения человека, преображения твари и обожения мира.

Церковь у Бердяева переходит в некие периферийные области, где христианство, как он считает, стало бескрылым, скучным и нетворческим, чья духовная любовь есть «стеклянная любовь»[301]; где совершается подмена заповеди любви к Богу и ближнему, данной Самим Христом, заповедью внешнего смирения и послушания, охлаждающей всякую любовь; где происходит вырождение христианства и наличествует неспособность вместить Божественную истину христианства[302]; где стремление к осуществлению Божией Правды, Царства Божьего, духовной высоты и духовного совершенства объявляется духовным несовершенством, недостатком смирения и где, наконец, «упадочное смирение создаёт систему жизни, в которой жизнь обыденная, обывательская, мещански-бытовая почитается более смиренной, более христианской, более нравственной, чем достижение более высокой духовной жизни, любви, созерцания, познания, творчества, всегда подозреваемых в недостатке смирения и гордости»[303].

Удивительно, насколько искажённой предстаёт здесь картина церковной жизни! Бердяев словно и сам не замечает того, что Церкви неизвестно никакое «упадочное смирение». Очевидно, здесь речь идёт о ханжеской личине смирения, порицаемой, повторяем, в первую очередь, самой Церковью. Однако Бердяев пускается в опасную игру словами, намеренно или по неведению называя именем христианской добродетели её искажение.

Однако ложные слова приводят его и к ложным выводам.

Торговать в лавке, жить самой эгоистической семейной жизнью, служить чиновником полиции или акцизного ведомства ? смиренно, не заносчиво, не дерзновенно, утверждает мыслитель как бы от имени Церкви. А вот стремиться к христианскому братству людей, к осуществлению правды Христовой в жизни или быть философом или поэтом, христианским философом и христианским поэтом ? не смиренно, гордо, заносчиво и дерзновенно. Лавочник не только корыстолюбивый, но и бесчестный менее подвергается опасности вечной гибели, чем тот, кто всю жизнь ищет истины и правды, кто жаждет в жизни красоты[304].

Эти теоретические построения, не подкреплённые у Бердяева ни реальными фактами, ни живыми примерами, кажутся ему самому настолько убедительными, что он подменяет ими реальность церковной жизни и вступает в полемику с теми фантомами, которые он сам же вызвал из небытия. Однако не надо быть опытным полемистом, чтобы разоблачить и творческую и христианскую несостоятельность того же самого корыстолюбивого и бесчестного лавочника, ведущего обыденный, обывательский, мещански-бытовой образ жизни и произвольно выдаваемого чуть ли не за норму христианского поведения.

Тем не менее, именно этот недоброкачественный и искажённый образ Церкви привился на почве интеллигентского сознания, привыкшего самовольно «конструировать» подобие реальности или получать это подобие в готовом виде «из вторых рук» в качестве истины в последней инстанции.

Н. Бердяев: творец или богоборец?

Образ человека-творца, выглядывающий из сочинений Бердяева, безусловно есть образ романтика, бунтующего против «обыденщины» жизни, церковной «косности», которая якобы мешает ему осуществить «богоподобие своей природы», и альтруиста, жертвующего «своекорыстной» идеей личного спасения во имя освящения твари и преображения мира.

Он, по Бердяеву, губит душу, чтобы приобрести её. Он не любит мира сего и преодолевает его в акте творчества. Он выше всех «догматов и канонов» Церкви. По Бердяеву, он выше этики закона (Ветхий Завет) и этики искупления

(Новый Завет). Для него существует своя сугубая «подлинно христианская» этика творчества. Ибо, как полагает Н. Бердяев, творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику.

Творец оправдывается своим творчеством, творец и творчество сами по себе, как таковые, не заинтересованы в спасении и гибели[305]. При этом страх наказания и страх вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества. В то время как закон сковывает энергию добра, утверждает мыслитель, этика творчества, преодолевая этику закона, заменяет абсолютные веления бесконечной творческой энергией. И потому творчество как благодатная энергия делает волю свободной от страха, от закона.

И если Церковь представляется Бердяеву бледным монофизитским призраком, то человек-творец возвеличивается у него до такой степени, что уже мало чем отличается от ницшеанского человекобога. Ибо бесконечный дух человека, утверждает Бердяев, претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознаёт себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров.

Исходя из этого, цель человека, по Бердяеву, ? не спасение, а творчество, ибо творческий акт есть самоценность, не знающая над собой внешнего суда. Целью жизни оказывается не спасение, а творческое восхождение[306].

Такое возвеличивание человека за счёт умаления онтологической реальности Спасителя и Его Церкви замыкает мысль Бердяева, претендующую на статус мысли религиозной и даже христианской, в душном пространстве ницшеанского человекобожия. Впрочем, мыслитель и сам неоднократно неосторожно высказывается о том, что человекобожество, богоборчество, демонизм являются божественным началом[307].

Удивительным, однако, является не то, что эти идеи могли возникнуть в сумятице пред- и постреволюционных лет ? в эпоху, когда вся Россия была сорвана со своих корней и историческая Церковь переживала периоды внутренней смуты и самых жестоких гонений, а то, что они оказались столь живучими, заполнив собой катехизис нового интеллигентского сознания, воспринявшего их на веру. Недоразумением в отношении Н. Бердяева является и то, что он воспринимается многими и на Западе, и в России в качестве православного моралиста.

Меж тем новое религиозное сознание, которое ещё в начале века виделось как «новое» по отношению к традиционному Православию и Церкви и претендовало на то, чтобы если не заменить, то поглотить их в себе, являлось попыткой соединения некоторых, притом весьма вольно интерпретируемых, христианских начал с внехристианскими идеями. Оно утверждало, что человек нового религиозного сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства: «Мы зачарованы не только Голгофой, но и Олимпом, зовёт и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на кресте, но и бог Пан, бог стихии земной… и древняя богиня Афродита»[308]. Характерно, что подобный плюрализм всегда вполне закономерно заканчивается разрывом с христианством и его культурой и, в конце концов, оборачивается борьбой с ними.

В сущности, новое религиозное сознание, сулящее человечеству «новый эон» и новое «внутреннее христианство» взамен христианства исторического (церковного), есть ловушка, если не тупик. Это предельное манихейство («мир есть зло, из него нужно уйти»[309]), лишающее мир какой-либо ценности и предлагающее взамен Царства Божьего вымышленную землю обетованную, куда человека приводит не Дух Святой, пребывающий в Церкви, не духовный подвиг, не воцерковлённая свобода, а дух прелести и своеволия.

Но ? увы! ? и земли обетованной не дано увидеть носителям нового «небывалого» религиозного сознания. И она оказывается миражом. Бердяев как истинный экзистенциалист видел источник зла в объективации мира: вследствие грехопадения в человеческом сознании произошёл раскол между субъектом познания и его объектом. Мир по отношению к человеку объективировался и распался на массу разнородных явлений. Адам увидел самого себя как бы со стороны, и увидел, что он наг, и устыдился. Творчество, по Н. Бердяеву, есть единственный путь преодоления объективации, которая представляет собой несомненное зло, грех: «объективация духа есть его искажение, самоотчуждение», между тем как субъект и объект соединяются в акте творчества, оказываясь свободными от власти «мира сего»[310].

Однако и эта свобода весьма сомнительна, если не мнима, ибо всякое выражение творческого акта вовне попадает во власть этого мира, как пишет Бердяев. Таким образом, и само творчество оказывается трагедией творческой личности, которая обречена на бытие в мире падших явлений, в мире объективированном, в царстве необходимости. Здесь замыкается роковой круг, который не под силу разомкнуть новому религиозному сознанию.

Есть и другой критерий, по которому можно оценивать сочинения Бердяева. Это несопоставимость содержания его идей и их формы.

Например, он утверждает, что творчество есть духовное делание, в котором человек забывает о себе, отрешается от себя в творческом акте, поглощён своим предметом; что творческий инстинкт в человеке есть бескорыстный инстинкт, в нём человек забывает о себе, выходит из себя. Однако нигде в своих сочинениях, даже в самых отточенных и метких своих mots (изречениях), Бердяев не только не отрешается от себя, не только не забывает о себе, но напротив, он весь занят исключительно собой, собственным субъективным достоянием и состоянием ? своими чувствами, переживаниями, исканиями, оценками и выкладками.

Протоиерей Василий Зеньковский точно подметил, что «в этой невозможности выйти за пределы самого себя, в поразительной скованности его духа границами личных исканий ? ключ к его духовной эволюции»[311]. Певец свободы и творчества оказался невольником собственных рациональных построений. Тот, кто объявлял творчество последней религиозной реальностью, сам потерялся средь миражей собственного субъективизма. И тот, кто претендовал на создание «универсального христианства», сам как будто не дорос до конфессии.

При этом весьма существенно, что именно Бердяев был одним из составителей и авторов знаменитых «Вех» ? сборника статьёй «О русской интеллигенции», написанных в 1909–1910 годах.

Опыт первой русской революции обнажил многие глубинные изъяны мироощущения русской интеллигенции. «Веховцы» (Н. Бердяев, С. Булгаков, М. Гершензон, С. Франк, П. Струве и др.) сделали попытку поставить диагноз духовному заболеванию этой части русского общества и облекли свой пафос в призывы к покаянию. Учитывая почти фанатическое самоуважение интеллигенции и непопулярность любой критики в её адрес, а также времена почти повальной либеральной разнузданности, поступок «веховцев» был актом чрезвычайного интеллектуального и гражданского мужества.

«Веховцы» ? и в первую очередь Н. Бердяев и С. Булгаков (тогда ещё мирянин) ? указывали на гибельность интеллигентского утопизма и атеизма, упрекали интеллигенцию в потере «национального лица», в разрыве с общенациональной жизнью и Церковью.

Бердяев обличал её и в измене творческим началам жизни: «Интересы распределения и уравнения в сознании и чувствах русской интеллигенции всегда доминировали над интересами производства и творчества… Интеллигенция всегда охотно принимала идеологию, в которой центральное место отводилось проблеме распределения и равенства, а всё творчество было в загоне… К идеологии же, которая в центр ставит творчество и ценности, она относилась подозрительно, с заранее составленным волевым решением отвергнуть и изобличить… Боюсь, что и самые метафизические и самые мистические учения будут у нас… приспособлены для домашнего обихода»[312].

Кажется, ничего из этих высказываний Бердяева (да и вообще из «Вех») не было включено в интеллигентский «катехизис». Зато в него вошло всё, что было у Н. Бердяева нецерковным, всё, что можно было приспособить у него к «домашнему обиходу», и наконец, всё, в чём он сам так и не вырвался из круга тех интеллигентских представлений эпохи религиозного ренессанса, которые он сам столь красноречиво разоблачал и обличал.

В. Розанов: порок или добродетель?

Та «обыденщина», против которой восставал Бердяев, тот «лавочник», который, как он считает, дальше от гибели в представлении Церкви, чем «поэт» и

«философ», странным образом дополняются в интеллигентском сознании утверждением В. Розанова: «Порок живописен, а добродетель так тускла». «Смотрите, ? пишет он, ? злодеяния льются, как свободная песнь, а добродетельная жизнь тянется, как панихида… Как хорош “Ад” Данте и как кисло его “Чистилище”… Человек искренен в пороке и неискренен в добродетели»[313].

Удивительно, с какой лёгкостью это приобрело в сознании определённого круга интеллигенции контуры намеренной художественной установки: «добродетель» стала достоянием «лавочников», а «живописный порок» ? творческой чертой философов и художников.

Однако если можно согласиться с утверждением мыслителя об искренности человека, впадающего в порок (что говорит лишь о сомнительности человеческой искренности как таковой), то как быть с «неискренней добродетелью», являющей собой противоречие в определении?

Да и какую, собственно, «тусклую» добродетель имел в виду Розанов? Так ли уж тускла и пресна добродетель великих праотцев ? Авраама, Исаака, Иакова? Или Иосифа Прекрасного? Или Моисея? Или праведного Иова? Царя Давида? Или, наконец, Самого Господа и Его Матери? Или апостола Петра? Апостола Иоанна? Апостола Павла? Христианских мучеников, исповедников, страстотерпцев? Святителей, юродивых, преподобных и просто праведников? Да разве не живописны и не художественны добродетельные Петруша Гринёв, князь Мышкин, Алёша Карамазов, лесковский протопоп Туберозов?.. Или ? добродетель побеждающего, о котором в Откровении Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия. …побеждающий не потерпит вреда от второй смерти. …побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает (Откр. 2, 7, 11, 17)?

Явно здесь какая-то досадная подмена, аберрация: очевидно, Розанов имел в виду нечто иное, некую иную «добродетель», некое, быть может, ходячее морализаторство, показное, фальшивое благочестие, по сути ? фарисейство, то есть не лик, а личину, лживую скорлупу, безжизненную маску.

Однако это розановское mot может быть понято и совсем иначе: художнику, в силу его собственного духовного несовершенства, куда труднее изобразить причастную Истине добродетель, чем порок, который тайно и явно оплетает падшее человеческое существо: О, злое моё произволение, егоже и скоти безсловеснии не творят!.. Да како уже возмогу отпущения просити горьким и злым моим и лукавым деянием, в няже впадаю по вся дни и нощи и на всяк час? (Молитва по прочтении канона Ангелу Хранителю.) Пределом же неописуемости является Сам Бог. Все дерзновенные попытки Его описания, предпринятые в современных романах, закономерно оканчиваются творческим провалом, манифестацией пошлости горделивого человеческого существа…

Впрочем, Розанову принадлежит и другой афоризм, заимствованный им у Мережковского: «Пошло? то, что по?шло»[314].

… В. Розанов, как и Вл. Соловьёв, умер по-христиански. Священник Павел Флоренский, который был с ним рядом в дни его прощания с миром, свидетельствует, что он покаялся во многих своих антицерковных сочинениях и причастился.

Во время болезни, которая предваряла кончину мыслителя, у него было навязчивое бредовое состояние: ему повсюду мерещилась какая-то гнилая сырость. Ему казались сырыми воздух, одежда, постель, в которой он лежал, ? он мучился, пытаясь отыскать хоть какое-то «сухое местечко».

Поскольку бред своеобразно выражает болезненные внутренние состояния, можно высказать догадку, что такого «сухого места» он не мог отыскать прежде всего во всём, что он когда-либо сочинил: всё это было насквозь пропитано его чувственным отношением к миру, опознаваемым как некая «метафизическая влажность», в отличие от аскетичной сухости Духа, Которого он искал и обрёл в свои последние дни.

М. Булгаков: Бог или диавол?

О том, что «порок живописен», современное искусство вспоминает куда чаще, чем о какой-либо добродетели. Особое влияние в этом плане оказал на советскую ментальность М. Булгаков с его «Мастером и Маргаритой». Пышный бал у сатаны, творящего в мире дела справедливости, карающего совдеповских продажных чиновников и стукачей, поразил воображение советского интеллигента. Хотя и написанный не без авторской любви, Иешуа Га-Ноцри, что-то невнятно бормочущий себе под нос про то, что, мол, ученики всё переврали, произвёл куда меньшее впечатление, каждый раз вызывая своим появлением на страницах нечто вроде досады: гораздо интереснее следить за безнаказанными и остроумными хулиганствами «мессира» и его свиты. При этом сам «мессир» выступал благодетелем обиженных, заступником оскорблённых, покровителем влюблённых и самой любви. Статус его в профанном сознании, несомненно, повышается ещё и благодаря тому, что он вполне «на дружеской ноге» мог беседовать и с тем, кого М. Булгаков выдаёт нам за Сына Божьего.

Итак, все при «мессире»: он побеждает время и пространство, он имеет секрет вечной молодости, обладает экстрасенсорными талантами, он эрудирован, остроумен, щедр… Если бы люди вокруг него были бы получше, не исключено, что он мог бы быть филантропом. И ? главное ? он покровитель творчества. Это ведь у него, в его царстве, «рукописи не горят». Для обезбоженного интеллигентского сознания просто нет никаких причин, почему бы, собственно, такому симпатяге не отдать на попечение свою душу.

Удивительно, что «прогрессивная» интеллигенция приняла «Мастера и Маргариту» как откровение ? на веру. И сейчас, когда Евангелие не является чем-то недоступным, можно столкнуться с тем, что евангельские события цитируются по булгаковскому роману как первоисточнику. А уж мысль о том, что ученики всё переврали, стала общим местом интеллигентского катехизиса. Подлинность образа булгаковского сатаны не вызывает сомнений. И, к сожалению, «Краткая повесть об антихристе» Вл. Соловьёва так и не послужила предостережением, несмотря на несомненное сходство его «спиритуалиста и филантропа» с Воландом.

На этом, пожалуй, можно закончить беглый обзор тех идей, которые легли в основу мифологии, пронизывающей представления о творчестве как советской (антисоветской), так и постсоветской интеллигенции. Необходимо при этом подчеркнуть, что именно эти мифологемы подменяют в обезбоженном интеллигентском сознании православное отношение к творчеству: они воспринимаются как подлинно христианские, непререкаемые и самодостаточные.

Возникновение, а также широкое их распространение ещё раз свидетельствуют о глубинном непонимании либеральной интеллигенцией Церкви, если не о разрыве с ней. Последствия этого с очевидностью сказываются в современной культуре, усвоившей все мифы русского религиозного ренессанса о творчестве и творце.

Доминантой всех этих мифологизированных утверждений является твёрдая уверенность постсоветского нецерковного интеллигента в том, что спасения можно достичь путями, альтернативными Церкви. Однако, как сказал святитель Григорий Палама, «знание, добываемое внешней учёностью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному»[315].

Интеллигенция и Церковь

В связи с этим примечателен принцип отбора идей, вызревших в лоне Серебряного века и вошедших в обиход интеллигенции ? не только религиозной, но и упорствующей в своём «догматическом», по определению С. Булгакова, атеизме.

Как уже было отмечено, в интеллигентское самосознание не были впущены идеи «Вех» со всеми их откровениями о характере русской интеллигенции. Зато вошли антицерковные, по сути, рассуждения Бердяева о творчестве, о «рабьей ортодоксии» («Рабье учение о смирении… требует послушания и покорности даже злу») и о свободе как бунте против мира: «В бунтарстве есть страсть к свободе»[316].

В него не вошли образы «антихристова добра» и «антихристова разума» (выражение Г. Федотова) из «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёва, зато укоренились его же гуманистические идеи об оправдании разумом веры, а

также ? его теократические построения, приобретшие в интеллигентском сознании транскрипцию поверхностного экуменизма.

В него не вошли ни утверждения Розанова, что «вне Церкви нет Христа»[317], ни его убийственные по своей точности антилиберальные инвективы, зато укоренились его тёмные антихристианские видения: «Во Христе прогорк мир»[318].

В него не вошли апологетические по отношению к Церкви идеи протоиерея Сергия Булгакова, зато с готовностью были приняты антиправославные и прокатолические высказывания из его ранней и литературно беспомощной работы «У стен Херсониса», от которой он впоследствии отказался в книгах «Пётр и Иоанн» и «Автобиографические заметки» и т. д.

Очевидно, что в основе принципа либеральной цензуры такого рода лежит неприятие всего, что так или иначе напоминает ей о Православной Церкви. И напротив, всё, что прямо или косвенно ставит под сомнение обитающий в Церкви дух Истины и сулит альтернативные пути жизни, немедленно усваивается как нечто незыблемое и непреложное.

«Вся трагедия греховного состояния человека, исход из которой в предвечном плане Божием могла дать только Голгофа, ? писал протоиерей Сергий Булгаков об этом духовном изъяне, ? всё это остаётся вне поля сознания интеллигенции, находящейся как бы в религиозном детстве, не выше греха, но ниже его сознания»[319].

И даже та часть религиозной интеллигенции, которая постепенно обращается к Церкви, поначалу ищет в ней наименее «церковного» и наименее «православного».

«Легче всего интеллигентскому героизму, переоблачившемуся в христианскую одежду и искренне принимающему свои интеллигентские переживания… за христианский праведный гнев, ? писал С. Булгаков, ? проявлять себя в церковном революционизме, в противопоставлении… религиозного сознания неправде «исторической» церкви. Подобный христианствующий интеллигент, иногда неспособный по-настоящему удовлетворить средним требованиям от члена «исторической церкви», всего легче чувствует себя Мартином Лютером или, ещё более того, пророчественным носителем нового религиозного сознания, призванным не только обновить церковную жизнь, но и создать новые её формы, чуть ли не новую религию»[320].

Таким образом, как полагает С. Булгаков, интеллигентское сознание, даже и воспринявшее некоторые христианские идеи, оставляет нетронутым то, что является в нём наиболее нерелигиозным, ? сам душевный уклад, нуждающийся в церковном преображении. Необходимо заметить, что речь идёт не обо всей интеллигенции, а о некоторой её части, не желающей и даже не допускающей мысли о необходимости духовного преодоления «интеллигентского комплекса», основные черты которого были указаны Г. Федотовым.

Проблема состоит в том, что эта часть религиозной интеллигенции (её можно определить как либеральную интеллигенцию по преимуществу) приходит к Церкви со своим собственным «символом веры», с набором готовых стереотипов и даже предписаний, к которым она и пытается приспособить церковную жизнь. Её намерения устремлены к тому, чтобы перестроить Церковь в соответствии со своим собственным душевным складом, превратить её в некий социально-просветительский институт и занять в нём учительские позиции.

Что же не нравится либеральной интеллигенции в Церкви? Отметая все её претензии к грубости старушек и отсутствию скамеек в православных храмах, что может объясняться соображениями реального практического неудобства, отметим, что эту часть интеллигенции прежде всего коробят церковный «догматизм» и каноничность, опознаваемые ею как твердолобая косность мышления, чуть ли не запрет на всякую свободную мысль.

Вызывает в ней протест и наличие церковной иерархии, которая вызывает в интеллигентском сознании исключительно политические аналогии с тиранией ? советской или «самодержавной», а также с её сословным и бюрократическим аппаратом. Как следствие отсюда вытекает и неприятие иконостаса, отделяющего «избранных» от церковного народа и вызывающего раздражение, сходное с тем, которое возникает при виде кремлёвской стены или закрытых обкомовских ворот, скрывающих кулуарные игры власть предержащих.

Критическому осмыслению интеллигенции подвергается и образ священнослужителя как харизматического тайносовершителя: она полагает, что с Господом Богом ей было бы куда легче общаться непосредственно «напрямую», без всяких «отцов» и «посредников».

Репрессивными кажутся ей и церковный устав, и чинопоследование, и вся церковная дисциплина: необходимость посещать богослужения, участвовать в церковных Таинствах, молиться на языке церковных молитв представляется такой интеллигенции чистым фарисейством; всему этому она предпочитает наведываться в храм лишь «под настроение» («когда Бог на душу положит»), видит в церковных Таинствах чуть ли не магию и суеверие, пригодные лишь для «невежественных» простецов и старушек, и полагает, что её молитва «собственными словами» куда более угодна Господу, чем все церковные молитвословия, которыми Сам Дух Святой наставлял святых отцов. Такой интеллигенции, безусловно, ближе идея соловьёвской «внутренней молельни», чем идея церковной соборности.

Не менее «тоталитарным» и атавистическим кажется ей и сам церковный обряд, который она воспринимает как чистую условность, как некую пышную искусственную и декоративную театральность, навязывающую ей, по её мнению, свои поведенческие модели.

Церковному обряду либеральная интеллигенция предпочла бы в Церкви нечто вроде душеполезной образовательной лекции «с направлением» или вольной дружественной беседы «о духовности», не чурающейся, впрочем, и насущных социальных тем. Короче говоря, «кружковое», «искусственно выделяемое из общенациональной жизни»[321] сознание интеллигенции, сознание, о котором с горечью говорил Бердяев ещё в «Вехах», хотело бы превратить Церковь в собственный клуб, в свою идейную трибуну.

Вовсе не случайно, что идеи обновленчества, рождённые в лоне революционного либерализма, прочно укоренились в сознании определённого интеллигентского круга, несмотря на то, что в годы большевизма они были полностью дискредитированы, приведя Церковь к расколу, а обновленцев ? к прямому сотрудничеству с ГПУ и НКВД. И напротив, никакие свидетельства мученичества и святости тех, кто остался верен Православной Церкви, не могут поколебать решимость этого круга либеральной интеллигенции к реформаторству и обновленчеству.

За идеями церковных нововведений ? григорианского календаря, современного богослужебного языка и храмового преобразования (упразднение иконостаса), которые не только представляются в либеральной среде насущными и первостепенными, но так или иначе приобретают некий символический характер, ? стоит, по сути, всё тот же интеллигентский инстинкт утопического общественного переустройства и, в частности, ни много ни мало, создания новой религии.

Новое ? сдвинутое ? церковное время, новое храмовое пространство и новый богослужебный язык призваны разорить церковный космос и создать ту систему координат, в которой либеральное сознание стремится утвердить свою новую религию, новую Церковь: изменение церковного «языкового кода» неизбежно влечёт за собой и изменение ментальности.

Это лишний раз подтверждает верность интуиции Бердяева, сформулированной на страницах «Вех»: рациональные утопические интересы «кружковой» интеллигенции неизменно превалируют в ней над духом истины и творчества.

Меж тем именно эта часть интеллигенции пытается облагообразить свой реформаторский зуд призывами к творчеству. Именно здесь набирают силу все накопленные в её цитатниках изречения, несущие на себе печать Серебряного века, и идут в ход все догматизированные ею мифы о творчестве, которому в виде уже готовых клише противопоставляется образ Православной Церкви, с грубейшими искажениями начертанный в интеллигентском сознании русским религиозным ренессансом и воспринятый им на веру.

При этом нельзя не заметить, что Православие в современной России постепенно меняет социальный ареал: прошли времена, когда оно искусственно оттеснялось в социальные низы. Православие сделалось религией городской по преимуществу, религией не только простецов, но и людей образованных ? тех, кого столь громоздко называют деятелями культуры.

В связи с этим встаёт вопрос о современной христианской культуре: возможна ли она вообще в постхристианском постмодернистском обществе? Будет ли она продолжением русской духовной и дворянской культуры XIX века или примет какие-то иные формы и очертания?..

В любом случае её судьба зависит ныне от того, смогут ли её потенциальные творцы и адепты, приходящие ко Христу, отказаться от своих интеллигентских мифов и комплексов, от своего либерального «догматизма», несовместимого с духом Церкви, ради преображения своего сознания, времени, мира, жизни.

Ибо, как сказано, никто к ветхой одежде не приставляет заплаты из небелёной ткани, ибо вновь пришитое отдерёт от старого, и дыра будет ещё хуже. Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое (Мф. 9, 16–17).

Православие и творчество

Способность к творчеству как богоподобие

Православие богословски оправдывает творчество трояким образом: исповедуя Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым (Символ веры), признавая в человеке образ и подобие Божие, утверждая догмат иконопочитания.

В начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1, 1). В греческом тексте здесь стоит глагол poieo. Он означает не только «творить, создавать», но и «сочинять, изображать». Для Творца, Создателя и поэта, сочинителя, автора в греческом языке существует одно и то же слово. Творец неба и земли из Символа веры звучит, как «Поэт неба и земли».

Ветхозаветные и святоотеческие тексты называют нашего Творца «художником». Преподобный Иоанн Дамаскин говорит о Нём так: «Всё наполнилось света и сияния, потому что Сам художник всего и Господь пришёл из Отеческих недр, не отойдя от Своего престола»[322].

В вопросе об образе и подобии Божием, по которым был сотворён человек (И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему… И сотворил Бог человека по образу Своему [Быт. 1, 26, 27].), многие святые отцы склонялись к тому, что образ Божий есть трихотомичный состав человека, в силу чего человек представляет собой образ Святой Троицы. Кроме того, он «почтён разумом, украшен способностью выбора, сияет свободой воли, имеет рассудок, не рабствующий желаниям, и имеет господствующее положение»[323]. Богоподобие же, как утверждают некоторые из святых отцов, состоит в способности человека к творчеству. Богоподобный человек и есть художник, творец.

«Бог, создавший естество человеческое, даровал ему бытие, совокупное с волей, и сочетал с этой волей творческую способность [осуществлять] надлежащее», ? пишет преподобный Максим Исповедник[324].

Преподобный Иоанн Дамаскин считает признаками богоподобия «достоинство ума и души, неуловимое, невидимое, бессмертное, свободное, господственное, производящее и творческое»[325].

Епископ Василий Селевкийский свидетельствует, что человек есть «одушевлённый образ Создателя, и удивительно достоинство этого новосозданного образа… Человек есть художественное произведение, премудро и любовно обработанное Творцом». Богоподобие он усматривает в его способности творить, «строить дома, корабли, ложа, столы и, забавляясь творением, руками подражать Создателю»[326].

Сходные мысли высказывает и святитель Фотий, патриарх Константинопольский: «Человеческое тело, как и душа, суть художественные изделия Его человеколюбивого и благодетельного Промышления», богоподобие же его заключается в способности воспроизводить и творить, то есть в творческой способности человека. «Можно найти в человеке и другие подражания

Божественному Первообразу, а именно: и человек, по подражанию сотворившего его Бога, созидает дом и стены, города и гавани, небесные изображения и картины солнца, луны, звёзд, людей и животных. И хотя разница в созидании и неизречённа, но, тем не менее, созидающий человек в какой-то мере подражает своему Творцу, как и изображение, своему Первообразу»[327].

Преподобный Анастасий Синаит особо отмечает отличие человека перед всей тварью, состоящее в том, что Бог «создал его Своими руками». Один из смыслов выражения «по подобию» он видит опять-таки в творческой способности человека: «Человек ? творец, демиург, по образу Бога, Творца и Демиурга. Человек порождает человека… он строит дома, города, сажает деревья, производит искусства, слова, науки»[328].

Немезий, епископ Емесский, также отмечает тот особый дар, который дан Создателем человеку: «дар, приближающий его к Творцу», дар творчества. «“Только человеку принадлежит познание искусств, наук и их приложения. Потому только человек и называется животным разумным, смертным и способным к науке”. Животным, т. к. он существо одушевлённое, чувственное и этим, собственно, и определяется животное; разумным, чтобы его отличать от неразумных, бессловесных; смертным, чтобы его отличать от других разумных, но бессмертных существ; способным к науке, т. к. через изучение мы познаём искусства и науки. “Поистине мы имеем природное расположение к познанию и науке, но только трудом мы их приобретаем”»[329].

Примечательно, что здесь он воцерковляет мысль языческих философов Секста Эмпирика и Аристотеля: человек есть «животное словесное, смертное, способное к познанию и науке». По сути, в его христианской антропологии содержится оправдание и творчества и культуры: «Человек ? существо, которое Бог признал достойным такого промышления, ради которого даже Бог сделался человеком, который бежит от смерти и тянется к бессмертию, который создан по образу и подобию Божию, чтобы царствовать на небе, который живёт со Христом, который есть чадо Божие, которому принадлежит всякое начало и власть. Можно ли перечислить все его превосходства? Он пересекает море, он проникает в небо своею мыслью, он постигает движение, расстояния и величия небесных светил, он наслаждается всеми благами земли и морей, он покоряет диких животных и морских чудовищ, он распространяет всякую науку, всякое искусство и ремесло. При помощи письмен он общается с кем ему угодно, несмотря на расстояние, и тело ему не мешает, он предсказывает будущее. Над всем он начальствует, всем управляет, всем наслаждается; он общается с Богом и ангелами, он повелевает всей твари, подчиняет демонов, исследует природу вещей, мыслит о Боге, становится обителью и храмом Бога, и во всё это он входит через добродетели и благочестие. Зная, таким образом, наше благородство и небесное происхождение, не посрамим нашей природы»[330].

Чрезвычайно глубокой является и мысль епископа Василия Селевкийского, который усмотрел одно из наиболее ярких свидетельств творческого дара в человеке ? его словотворчество, языкотворчество. Он останавливает внимание на том эпизоде Книги Бытия, когда Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привёл [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их, и чтобы, как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарёк человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым (Быт. 2, 19–20).

«Адам, именованием зверей ты подтверждаешь своё владычество, ? пишет епископ Василий Селевкийский. ? Ты подражаешь достоинству Зиждителя. Бог создаёт естества, а ты даруешь названия… Адаму надо было узреть неизречённое устроение, носимое в себе каждым животным. И все они подходили к Адаму, признавая этим своё рабское состояние… Бог говорит Адаму: “будь, Адам, творцом имён, коль скоро ты не можешь быть творцом самых тварей… Мы делим с тобой славу творческой премудрости. Пусть познают Меня как Зиждителя по закону естества, тебя же как владыку по смыслу именования. Давай имена тем, кому Я дал бытие”».

Итак, «Адам всматривается во внутреннюю сущность каждого творения, каждого животного, каждой вещи» и прозревает заключённый в них смысл, логос. Словом, отыскиваемым в «непостижимом процессе творчества имени он прочитывает внутреннюю умопостигаемую криптограмму всякого бытия»[331].

Поэтому, как учит преподобный Максим Исповедник, «тот, кто смотрит на каждое материальное явление не чувственным зрением, но рассматривает каждый из видимых символов духовными очами, тот научается скрытому в каждом из

символов боготворящему логосу и в логосе находит Бога… Точно также тот, кто воспринимает природу видимого мира не одними только чувствами, но мудро и духовно, тот, исследуя в каждой твари её логос, находит Бога, научаясь от созерцания предлежащего величия существ Причине самих этих существ»[332].

Под символами он разумеет отпечатки иного, незримого, небесного мира в мире дольнем и вещественном. Однако, пишет он же, «первоначально следует быть посвящённым в наилучший и высший логос, относящийся к Богу, а затем уже… становиться посвящённым в логосы тварных [вещей]… Ибо самым… подобающим является первоначальное посвящение в логос, служащий причиной возникновения естества, и лишь затем можно исследовать логосы [вещей], возникших как следствия этого естества»[333].

Таким образом, преподобный Максим Исповедник видит творческое призвание человека в том, чтобы «расшифровывать таинственную криптограмму бытия, доступную для изощрённого глаза духовного и совершенно закрытую для непросветлённого, чувственного зрения»[334]. «Художественный или пророческий ум всматривается в то или иное явление и находит в нём что-то сродное из другого мира, находит его символ. Этот символ входит в язык художника или богослова-пророка. Этими символами полна Псалтирь, вещания пророков, гимнография Церкви… иконография»[335].

Целостному, то есть церковному мировоззрению, присущ этот дар проникновения в мир и его тайны. Оно не останавливается на поверхности явлений, но прозревает их корень, их Божественное начало. Здесь уместно говорить о художественном видении вещей, об исполнении Адамова призвания. В наибольшей степени это видение открывается в людях святой жизни ? подвижниках и молитвенниках. Именно они обнаруживают следы присутствия Бога в мире, Его действия в нём ? то, что получило в учении святителя Григория Паламы название Божественных энергий. И если говорить об этом в связи с проблематикой творчества в интерпретации Н. Бердяева, то можно утверждать, что «объективации» ? этого непосредственного следствия грехопадения ? не было, в первую очередь, у святых отцов. И подобно тому, как Адам в раю всматривался в «скотов, птиц и зверей», постигал скрытый смысл каждого Божьего творенья и сам, по Божественному соизволению, творил ему имя, так и духовно одарённый христианский мыслитель всматривается в явления этого мира и прочитывает их потаённую суть, разгадывает его тайну и находит в ней отпечатки Самого Творца.

Архимандрит Киприан (Керн) утверждает в книге «Антропология св. Григория Паламы», что богословие классических писателей Церкви было творческим и дерзновенным как раз потому, что, по складу ума своего, по восприятию мира и по языку, эти отцы были ближе к понятиям Библии и Евангелия, к языку пророков, Апостолов и Самого Господа.

Один из поздних учителей Церкви, святитель Григорий Палама, обобщая и синтезируя высказывания живших до него отцов и писателей Церкви, вслед за ними связал вопрос о богоподобии с рассуждениями о творческом даре, данном человеку при создании мира. Рассуждая о составе человека и о превосходстве его над ангелами, он пишет: «В самом деле, мы (люди. ? О. Н.) только одни из всех созданий имеем, кроме ума и рассудка, ещё и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего ? разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, ? всё это дано только людям»[336].

Творческий дар, роднящий человека с его Творцом, дар, которого лишены даже ангелы, есть великая прерогатива человека. Однако, если Бог творит из ничего, как сказано в Библии: посмотри на небо и землю и, видя всё, что на них, познай, что всё сотворил Бог из ничего (2 Мак. 7, 28), то человек, созданный по подобию своего Творца, творит несуществующие до того в мире образы, однако не из совершенного небытия, а вызывая их к жизни из некоего умопостигаемого мира и давая им бытие в мире эмпирическом.

Поэтому творить ? не значит «отражать» реальность, это значит вызывать к бытию новое, и потому творение ? это всегдашний «риск нового»[337]. С этой мистикой творчества знакомы не только предшественники и последователи святителя Григория Паламы, но и великие христианские художники.

Рассматривая вопрос об образе Божием в человеке, многие из святых отцов

понимали его как нечто субстанциальное, вложенное в человеческое существо, что придавало этому образу характер некоего полученного от Бога отпечатка, неизменного оттиска в глубине человеческой природы. Святитель Григорий Палама усмотрел в образе Божием, заложенном в человеке, движущую силу, наделённую способностью к возрастанию и одарённую свободой. При таком взгляде «образ Божий принял значение порыва человека куда-то ввысь, из рамок детерминированных законов природы, стремления к Творцу, давшему и ему быть творцом. В человеке, в его духовной сущности открываются те черты, которые его наиболее роднят с Творцом, то есть творческие способности и дарования. Человеку дано творить, правда не из ничего, как творит Сам Создатель, но всё же творить нечто до него не бывшее»[338].

Итак, образ Божий в человеке есть нечто, что человеку надо в себе раскрыть. Ему даны силы и власть, разум и свобода для осуществления Божественного замысла о нём, раскрытие в мире того, что было о нём решено ещё в Предвечном Совете, идеально указано ему и вложено в его существо, хотя и не дано в некоем готовом виде, то есть не предопределено по причине сохранения человеческой свободы.

Талант ? дар Божий

В Божественном замысле о человеке ему дарована возможность творить, и творить нечто новое. Человек может осуществить этот замысел или, напротив, зарыть свой талант в землю. В любом случае, как и в евангельской притче, он не останется безответен: ему придётся дать ответ, как он распорядился своим талантом, своим творческим даром.

По долгом времени, приходит господин рабов тех и требует у них отчёта. И, подойдя, получивший пять талантов принёс другие пять талантов и говорит: господин! пять талантов ты дал мне; вот, другие пять талантов я приобрёл на них. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего. Подошёл и получивший один талант и сказал: господин! я знал тебя, что ты человек жестокий, жнёшь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал, и, убоявшись, пошёл и скрыл талант твой в земле; вот тебе твоё. Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и ленивый! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал; посему надлежало тебе отдать серебро моё торгующим, и я, придя, получил бы моё с прибылью; итак, возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов (Мф. 25, 19–21, 24–28).

На Страшном Суде с человека будет взыскано за то, что он уклонился от воли Божией, так же как будет учтено то, как он эту волю исполнил. Именно поэтому самым главным творческим заданием для человека остаётся непосредственное творение собственной жизни в соответствии с Божественным Промыслом о ней.

Однако воля Божия для каждого человека непреложно состоит в том, чтобы всем спастись и в разум истины прийти, ибо Господь не хотяй смерти грешника, но еже обратитися и живу быти ему (чин исповедания). Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но всё то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день (Ин. 6, 39–40). Поэтому попечение о вере и спасении своей души есть первое из богоугодных дел. Спасение же человека невозможно без Спасителя и Его Церкви. Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день (Ин. 6, 53–54). Всякие попытки отыскать альтернативный путь спасения, даже если этот путь претендует на то, чтобы пролечь по пространствам творческих дерзаний, противоречат Евангелию и Божиему промышлению о человеке.

Таким образом, вершиной человеческого творчества оказывается «умное делание» ? исихазм, то есть достижение подвижником бесстрастия, внутреннего покоя и тишины, богословие «умной» молитвы. Достигаемое в исихазме бесстрастие не есть простое умерщвление страстей, но высвобождение в человеке его «лучших энергий»[339]. Подвиг этот состоит в упрощении ума, в очищении его от всего внешнего, чувственного, греховного и раздробленного, дабы, вернувшись внутрь, к простоте единого, он мог, восприняв божественные энергии, достичь Фаворского света.

«Исихастское богословие в своей сущности ? это поэзия по образу Поэта-Творца, это рождение слова по образу… Слова»[340].

Именно в силу этого «поэтика исихастского богословия совпадает с его поэзией. Поэзия есть творческая синергия подвижника-исихаста с Самим Поэтом-Творцом всего бытия, поэтому поэзия творит свою реальность и совпадает с ней»[341]. В этом смысле творчество не «отражает» жизнь, а само является высшим её проявлением.

В наибольшей полноте этот процесс жизнетворчества осуществляется непосредственно в Церкви, в самом церковном богослужении, являющем собой таинственно совершающееся Боговоплощение. Ибо церковное богослужение содержит не только воспоминание о каком-либо евангельском и церковном событии, облечённом в художественные символы, но и само их совершение, саму их реальность: Христос действительно таинственно рождается в Рождество, действительно умирает в Страстную Пятницу и действительно воскресает во Святую Пасху.

«Господь продолжает жить в Церкви в том образе Своего земного явления, которое, совершившись во времени, продолжает существовать во все времена»[342]. Дух Святой, пребывающий в Церкви, имеет власть актуализировать реальность земного существования Спасителя и священных церковных событий и делать детей Церкви их действительными соучастниками и свидетелями.

Красота церковного богослужения ? эта слава Божия, явленная церковному народу. Это ? то умное художество, которому открывается в Церкви «небо на земле»: В храме стояще славы Твоея, на небеси стояти мним (тропарь Божией Матери из Великопостной утрени). Церковное предание свидетельствует о том, что именно эта неизречённая Красота и была главным аргументом для равноапостольной княгини Ольги, когда она «выбирала веру».

Эта Красота и объединяет художественную и богослужебную жизни Церкви в едином творческом устремлении, направленном к преображению мира и обожению человека. Суть в том, что феноменальное здесь претворяется в онтологическое: человеческое церковное покаяние оказывается в то же время баней пакибытия, а вкушение Крови и Тела Христовых ? Причастием.

Именно в этом смысле воцерковление жизни подразумевает всецелое творческое преображение её в непрестанное богослужение и богообщение.

Поэтому, в идеале, Время сотворити Господеви ? эта молитва диакона перед началом Литургии может быть предпослана всем начинаниям человеческой личности, облечённой своеобразной харизмой творчества.

Таким образом, творчество телеологично: оно предполагает соответствие цели и причины, результата и позыва, воплощения и идеи, замысла Божьего и свободной человеческой воли.

Творец Красоты

Мы познаём Творца через Его творение, которое поистине художественно: добра зело. Мы познаём Творца как Поэта. Вот так на языке самой высокой поэзии Сам Бог описывает Своё творение в слове, обращено к Иову:

Где был ты, когда Я полагал основания земли?..

Кто положил меру ей? или кто протягивал

по ней вервь?

На чём утверждены основания её,

или кто положил краеугольный камень её,

при общем ликовании утренних звёзд,

когда все сыны Божии восклицали от радости?

Кто затворил море воротами, когда оно исторглось,
вышло как бы из чрева,
когда Я облака сделал одеждою его
и мглу пеленами его,
и утвердил ему Моё определение,
и поставил запоры и ворота,
и сказал: доселе дойдёшь и не перейдёшь,
и здесь предел надменным волнам твоим?
Давал ли ты когда в жизни своей приказания утру
и указывал ли заре место её,
чтобы она охватила края земли
и стряхнула с неё нечестивых,
чтобы земля изменилась, как глина под печатью,
и стала, как разноцветная одежда…
Нисходил ли ты во глубину моря
и входил ли в исследование бездны?
Отворялись ли для тебя врата смерти,
и видел ли ты врата тени смертной?
Входил ли ты в хранилища снега
и видел ли сокровищницы града?..
По какому пути разливается свет
и разносится восточный ветер по земле?
Есть ли у дождя отец? или кто рождает капли росы?
Из чьего чрева выходит лёд, и иней небесный,–
кто рождает его?
Можешь ли посылать молнии, и пойдут ли они
и скажут ли тебе: вот мы?
Ты ли дал красивые крылья павлину
и перья, и пух страусу?
Он оставляет яйца свои на земле,
и на песке согревает их,
и забывает, что нога может раздавить их
и полевой зверь может растоптать их;
потому что Бог не дал ему мудрости и не уделил
ему смысла;

а когда поднимется на высоту, посмевается коню

и всаднику его.

Ты ли дал коню силу и облёк шею его гривою?

Можешь ли ты испугать его, как саранчу?

Храпение ноздрей его ? ужас;

роет ногою землю и восхищается силою;

идёт навстречу оружию;

в порыве и ярости он глотает землю

и не может стоять при звуке трубы;

при трубном звуке он издаёт голос: гу! гу!

и издалека чует битву,

громкие голоса вождей и крик.

(Иов 38, 4–14, 16–17, 22, 24, 28–29, 35; 39, 13–15, 17–21, 24–25)

С особенной тщательностью Бог описывает Своё грозное творение ? левиафана:

крепкие щиты его ? великолепие;

они скреплены как бы твёрдою печатью;

один к другому прикасается близко,

так что и воздух не проходит между ними;

один с другим лежат плотно, сцепились

и не раздвигаются.

От его чихания показывается свет;

глаза у него как ресницы зари…

На шее его обитает сила,

и перед ним бежит ужас.

Он кипятит пучину, как котёл,

и море претворяет в кипящую мазь;

оставляет за собою светящуюся стезю;

бездна кажется сединою.

На всё высокое смотрит смело;

он царь над всеми сынами гордости.

(Иов 41, 7–10, 14, 23–24, 26)

В Исходе Бог руководит сооружением ковчега и даёт Моисею подробные инструкции о художественной стороне работы:

и сделай из золота двух херувимов: чеканной работы сделай их на обоих концах крышки; сделай одного херувима с одного края, а другого херувима с другого края; выдавшимися из крышки сделайте херувимов на обоих краях её; и

будут херувимы с распростёртыми вверх крыльями, покрывая крыльями своими крышку, а лицами своими будут друг к другу: к крышке будут лица херувимов.

(Исх. 25, 18–20)

Возвещая гибель Тира за грехи его, Господь повелевает пророку Иезекиилю поднять плач о Тире (ср.: Иез. 27, 2), о великолепии его культуры:

Тир! ты говоришь: «я совершенство красоты!»

Пределы твои в сердце морей; строители твои

усовершили красоту твою:

из Сенирских кипарисов устроили все помосты

твои; брали с Ливана кедр, чтобы сделать

на тебе мачты;

из дубов Васанских делали весла твои; скамьи твои

делали из букового дерева, с оправою

из слоновой кости с островов Киттимских;

узорчатые полотна из Египта употреблялись на

паруса твои и служили флагом; голубого

и пурпурового цвета ткани с островов Елисы

были покрывалом твоим.

(Иез. 27, 3–7)

Художественные аргументы в устах Господних чрезвычайно сильны: это ? птицы небесные, которые ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их, это ? полевые лилии, которые ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них (Мф. 6, 26, 28–29).

Но прежде всего ? это Сам Христос. Тот, Который трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит (Мф. 12, 20). Тот, Который, как овца, ведён был на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен (Деян. 8, 32). Тот, Который явил на Фаворе Свет Своего Преображения: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет (Мф. 17, 2).

Тот, Который Сам есть Любовь, и никто ? ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим. 8, 38–39).

Да и человека Он сотворил из праха земного, как некое художественное произведение: вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою (Быт. 2, 7). Святитель Григорий Палама пишет, что человек был сотворён так, «чтобы только телом принадлежать к этому чувственному миру, а душу иметь премирную, которая через особое и необъяснимое вдуновение от Самого Бога стала чем-то великим и чудесным, над всем возвышающимся и всё созерцающим, всем руководящим, познающим Бога и лучше всего свидетельствующим, что она есть произведение превосходного величия Художника»[343].

Праведный Иов Многострадальный так описывает художественное мановение своего Творца:

Твои руки трудились надо мною и образовали всего меня кругом… Вспомни, что Ты, как глину, обделал меня…

Не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня,

кожею и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня,

жизнь и милость даровал мне, и попечение Твоё хранило дух мой?

(Иов 10, 8–12)

Святитель Григорий Палама учит и о том, что человек отображает и Божественное бытие. Если всмотреться в человека, то увидим в нём Бога. В чине Крещения об этом говорится так:

Ты бо… от не сущих во еже быти приведый всяческая, Твоею державою содержиши тварь, и Твоим Промыслом строиши мир: Ты от четырёх стихий тварь сочинивый (выделено нами. ? О. Н.), четырми времены круг лета венчал еси.

Владыко Господи Боже наш, иже образом Твоим почтивый человека, от души словесныя, и тела благолепнаго устроивый его, яко да тело служит словесной души: главу убо на высочайших положивый, и в ней множайшия чувств водрузивый, незапинающия друг другу… и вся уды его потребно насадивый, да всеми благодарит Тя Изрядно художника (выделено нами. ? О. Н.).

Литургическое богословие оплакивает человека в чине погребения такими словами: Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду… по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида. Но и «сама материя, ? по слову псевдо-Дионисия Ареопагита, ? получив бытие от Истинной Красоты, сохраняет чрез всё своё материальное устроение некие следы духовного благообразия, через посредство её можно подняться до нематериальных прообразов её». Преподобный Симеон Новый Богослов свидетельствует, что внутри тварей «остался тот невещественный свет, непричастный ничего из этого мира»[344].

Поэтому в человеке пребывает, по словам святителя Василия Великого, «вожделение прекрасного», потребность соединения и причастия ему, чаянье преображения, стремление к святости: «Люди по природе вожделевают прекрасного, в собственном же смысле прекрасно… благое, а благ ? Бог»[345]. Творческое делание человека состоит в том, чтобы дать этим высшим вожделениям и потребностям насытиться, стремлениям ? осуществиться, то есть по своей свободной воле предать всего себя в волю Божию и воплотить Божественный замысел о себе самом.

Противоречит ли смирение творчеству?

Седьмой Вселенский Собор (787 г.), принявший догмат иконопочитания, засвидетельствовал о той высоте догматической важности, на которую могут быть возведены человеческое творчество и культура.

Смысл его сводится к двум положениям:

1. Обожение человека подразумевает и безусловную ценность его деятельности, и деятельности художественной по преимуществу (недаром святые отцы называли искусство молитвенного «умного делания» художеством, а исихастов ? «художниками умного делания»).

2. Безусловная ценность культуры и искусства предопределена идеей «воплощения, воплощаемости и воплощённости Абсолютного Смысла Бытия»[346].

Непреложность богословских положений христианства о безусловной ценности человеческого творчества и культуры с новой силой ставит вопрос о смирении и послушании человека-творца, ? вопрос, который тем не менее сделался камнем преткновения как для мыслителей Серебряного века, так и для обывателей, пытающихся судить о творческом процессе извне.

Начнём с того, что сама свободная воля не есть плод нашего свободного выбора: мы не давали согласия или несогласия на приятие этого тяжкого и блаженного дара. Мы получили его как данность и приняли как послушание. То же относится и к дару творчества. Мы вольны закопать свой талант, но нам не

дана власть освободиться от него. На такого же рода послушание мы обречены в причастии к падшей Адамовой природе, в наследовании генетических особенностей наших предков, в приятии того временного, географического и социального положения, в котором мы оказываемся по своему рождению. Мы не вольны в выборе замысла Творца о нашей душе, в путях Промысла о нашей жизни. Таким образом, человек, коль скоро он не есть некое обособленное самодостаточное существо, так или иначе существует в системе этих «послушаний».

Это, однако, вовсе не противоречит его свободной воле. Ибо Адам и Ева были свободны не слушать лукавого райского змия, но внимать лишь словам своего Господа. Тем не менее Ева поначалу прислушалась к речам соблазнителя, а потом приняла их на веру и послушалась их. Можно сказать, что змий прельстил нашу праматерь идеей автономной красоты и добра. И она искренне сочла её за истину, усомнившись в своём Творце. Но и Адам, поставленный над ней Создателем, принял без тени сомнения (послушно) её свидетельство, несмотря на то что оно противоречило Божиему запрету.

Итак, грехопадение произошло именно «по послушанию», только не Творцу, а Его врагу и ненавистнику. Падший Адам выступает как первый детерминист: вместо личного покаяния он пытается переложить вину на сам порядок творения, якобы обусловивший его грехопадение: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел (Быт. 3, 12).

После грехопадения Адам и Ева были изгнаны из рая ? этого царства свободы ? в «юдоль плача», в мир детерминированных причинно-следственных связей, в область «наветов вражиих», где правят законы смерти и тления. Человек, воодушевлённый идеей самому быть как боги (Быт. 3, 5), актом богопротивления и эмансипации от Господа сделался «рабом греха», открытым для всех диавольских внушений и демонических воздействий. Однако во Христе ему вновь была дана возможность осуществления своей духовной свободы: познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8, 32). Только пребывание со Христом может освободить человека от принудительных законов природы, изъять его из плена греха и страстей, диавольской лжи и клеветы, условностей, мнимостей, внушений, обстоятельств и демонических обстояний.

В связи с этим встаёт вопрос: может ли быть творцом человек, сознательно отвергающий Христа и Его свободу? Может ли приумножить таланты тот, кто восстаёт против Самого Источника жизни, против Самого Творца и Художника, против Подателя творческого дара? Или, иными словами, может ли быть творцом тот, кто предпочёл лукавый совет змиев и сделался послушен ему? И может ли сам лукавый змий, попросту диавол, быть покровителем человеческого творчества? Обладает ли он сам творческой энергией и даром творчества? И, наконец, такой ли он покровитель искусств и филантроп, каким его представил М. Булгаков в образе Воланда?

Христианский взгляд даёт на это однозначный ответ: диавол, как и зло, не есть субстанциальная сила. «Зло ? не есть или вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают», ? пишет Диадох Фотикийский[347]. Святитель Григорий Нисский подчёркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу: он существует в несуществующем[348]. Зло в мире начинается с греха, совершенного падшим ангелом.

Сатана ? покровитель бездарности

Будучи благим творением Божиим и первым из ангелов, денница ниспал с небес в результате горделивого восстания на своего Господа и Творца: А говорил в сердце своём: «взойду на небо, выше звёзд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему» (Ис. 14, 13–14). За что, как сказано, была низвержена в преисподнюю гордыня его: под тобою подстилается червь, и черви ? покров твой. Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы (ср.: Ис. 14, 11–12).

Итак, удел сатаны ? тление и разложение, царство смерти, где подстилается червь. В горделивом стремлении быть как боги, чем, собственно, он и соблазнил человека, нет никакого творческого замысла, никакой попытки сотворить нечто «ещё не бывшее»: это есть плод гордости и зависти, губящий свободу и омрачающий ум. Зависть никогда не направлена на то, чтобы

уподобиться Творцу (или творцу) в самом акте творения ? в благости, премудрости, любви и свободе. Она всегда вожделеет присвоить плоды этого творения, его честь, его результаты, то есть нечто готовое. Так, Каин не имеет никакого помышления о том, чтобы стяжать кротость Авелеву, благодаря которой его дары были благоугоднее Богу, чем плоды Каиновы. И завидует он не тому творческому деланию, которое предваряло получение этих Богоугодных даров, ? его мучает результат: Божие предпочтение, отданное Авелю и его приношениям. Он не делает никакого усилия, никакой творческой попытки угодить Богу паче Авеля. Единственное, на что способно его уязвлённое самолюбие, ? это устранение соперника, разрушение, убийство.

Диавол с его демонами ? не творец; он есть лишь завистник Бога и людей, которым дана возможность «обожения». Он ? имитатор, плагиатор, «обезьяна Бога», пародия на Него. Он есть творческое ничто, бездарность. Его «творения» ? лишь подделки, никогда не имеющие самостоятельных новых форм: формотворчество, то есть творение нового, недоступно ему. Он всегда пользуется уже готовыми формами, которые и деформирует, начиняя их собственным содержанием. Деформация и есть направление его потуг. Претензия на создание реальности оборачивается у него лишь созданием видимости, которая всегда есть псевдореальность. Даже чёрная месса ? не некий новый чин религиозного действа, а извращённая и поруганная Евхаристия.

Будучи зависимым от Творца в своём бытии, поскольку и оно создано Богом, диавол начинает ненавидеть само это бытие. Он жаждет уничтожить в нём божественное измерение, стереть следы Творца и творения в мире, но, не имея власти уничтожить их, стремится их исказить и присвоить.

Богоборческие режимы с их разнузданной и откровенной бесовщиной неизменно пользовались готовыми, но искажёнными почти до неузнаваемости формами церковной жизни. Все мы хорошо помним марксизм-ленинизм, насаждаемый в формах государственных догматов и канонов, а также вытекающую из этого идеологическую борьбу с еретиками, вплоть до извержения их не только из партии, но из самой жизни. Мы помним «иконостасы» членов Политбюро, «канонизированных святых» компартии, «мощи» вождей, ритуалы приёма в партию, пионеры и комсомол, ритуальный «вечный огонь», зажжённый для массового поклонения, ритуальный обмен кольцами в процедуре бракосочетания, заклинания, замещающие собой молитвы: «Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить» или «коммунизм неизбежен», ритуальные демонстрации на 7 ноября и 1 мая, пародирующие собой крестные ходы.

Но главное, мы помним собственное большевистское «писание» и «предание»: все эти бесконечно конспектировавшиеся труды «классиков», деяния съездов и их постановления, претендующие на статус «соборных оросов». Так создавалась эклектичная, заимствованная отовсюду культура советской власти, в которой настойчиво звучала тема человеческого бессмертия, поскольку смерти как таковой в этой культуре просто не существовало: слово «смерть», как и слова «Бог» и «свобода», вычёркивались партийными цензорами. Это была пародия на тему христианского бессмертия души человека, её воскресения во Христе. В мистике советской власти человек ? советский «праведник» ? «воскресал» в памяти потомков и, «воскреснув», продолжал жить в ней, пугая детишек.

Советский человек, отвергший Бога и боровшийся с Ним за свою эмансипацию и свободу, понимаемую как своеволие, не только не обрёл этой свободы, но почти безнадёжно её утратил, предавшись во власть «духов века сего» с их диктатурой, заветами, наказами и принуждениями.

Однако это не означает, что при любом богоборческом режиме, во времена тайного или явного безбожия, не было талантливых художников, творческих личностей: так же как грешный человек всё ещё таит в себе затемнённый образ Божий ? эту потерянную драхму (Лк. 15, 9), секулярная культура, в своих сознательных построениях порвавшая с Церковью, а может быть, и с христианством, всё ещё продолжает, порой бессознательно, в силу традиций, жить отражённым светом христианских истин и чаяний. Талант реализуется не благодаря этим трагическим разрывам и «плевелам», а вопреки им.

Так советская культура, существовавшая под бдительным взором государственной цензуры, тем не менее в своих лучших проявлениях опиралась на традиции христианской культуры, преимущественно русской. Дух Православия проникал в души советских людей через книги Пушкина, Достоевского, Лескова… Именно поэтому в истории советской культуры мы можем отыскать персонажей, так или иначе напоминающих нам то тургеневских крестьян, хорей и калинычей,

то гоголевских маленьких людей, то лесковских чудиков: антиков…

Итак, как бы человек ни противился Божественному промышлению о себе, как бы он ни восставал против Божественных установлений и как бы ни сопротивлялся самой идее послушания Богу, он действует не в некоем идеальном свободном пространстве, которого вовсе и не существует, но в мире, обязывающем его принять то или иное бремя послушания. В качестве «авторитетных инстанций», это послушание ему дающих, выступают самые разные силы: или его собственные страсти, прихоти, капризы и фантомы, или социальные мифологемы и ритуалы, имеющие ту же иллюзорную подоплёку, а то и сами демоны, порою принимающие обличия Ангела света (2 Кор. 11, 14) и обольщающие человека видимым благородством некоей Идеи или выступающие в своём собственным безобразном обличье.

Впрочем, лукавый может выступать и совсем в незначительном, самом бытовом и прозаическом облике. Художественное прозрение Ф. Достоевского наделяет его непримечательными чертами обывательской заурядности («приживальщик, складного характера джентльмен, умеющий порассказать, составить партию в карты»… и т. д.) и не исключает возможности того, что он может предстать и в образе «какой-нибудь толстой семипудовой купчихи» и «всему поверить, во что она верит»[349].

Порою эти внушения могут быть взаимно противоречивы, но могут и сливаться в общем хоре, подталкивая своего «послушника» и раба к бездне.

Демоны, сколько бы ни романтизировало их образ декадентское воображение, однозначно отвратительны и антихудожественны. Отпав от Бога, они сделались тьмой. Демоны подобны своему вождю ? диаволу, о котором сказано, что он ? гордый, жестокий, злобный, лукавый, лживый, тщеславный. В нём соединены такие черты, которые сами по себе препятствуют какой бы то ни было творческой деятельности.

Несмотря на то что бесам дана способность принимать на себя какой угодно образ ? даже образ Ангела света, святых и Самого Христа ? он есть лишь личина, лживая маска, призванная ввести в заблуждение человека. На самом деле бесы гнусны, отвратительны, безобразны, уродливы, темны. Это открывалось и святым подвижникам, и людям грешным, и античным философам, и христианским художникам. «Бесконечны, безобразны», как сказал о них Пушкин. Это подлинное, а не мистифицированное бесовское обличие есть выражение их внутренней сущности, их затемнённой, искажённой, вывороченной природы, их кривой, ущерблённой, лживой личности, имя которой ? бездарность.

Те из людей, которые по неведению или по обольщению выбирают себе покровителями именно эти «авторитеты», неизбежно ступают на тёмный путь уподобления им ? безблагодатный, унылый и бесталанный. Человек, выбирающий беса в качестве духовного руководителя, делает это либо по сугубой склонности к какому-либо греху или пороку, который в «очах бесовских» не представляет собой никакой проблемы, либо по заблуждению, ибо тёмные силы внушают человеку мысль о своём всемогуществе, тонкости, уме и других не существующих на самом деле достоинствах. Например, они пытаются создать иллюзию своей прозорливости и ведения сугубых тайн мира, открыть которые они и сулят внимающему им человеку. Однако они вводят его в обман, ибо им не дано знать будущее. Они могут лишь сымитировать предсказание, но оно всегда окажется шарлатанством. Кроме того, им не дано ведение тайны души человеческой: они не имеет дара прозревать её устроение, читать её потаённые мысли и устремления ? они могут лишь сами вкладывать помыслы в человеческое сознание и извне, наблюдая за внешней реакцией на них, судить, приняты они или отвергнуты.

Человек, отвергший смирение и послушание Богу, то есть извращающий Его замысел и Его дарования, в той или иной мере уподобляется этим тёмным существам. Его творчество вырождается в имитацию, мистификацию, плагиат. Бывает, что несомненно талантливый человек, уклонившийся в эти тёмные сферы безбожия и богоборчества, возомнивший, что он сам является источником и владельцем вверенного ему для приумножения таланта, ? человек, надеющийся на собственные силы и верящий в неверную звезду своеволия, вдруг обнаруживает явное оскудение своего таланта, и тогда о нём говорят «исписавшийся писатель», «неудавшийся музыкант», «несостоявшийся художник», или попросту ? неудачник. Ибо неудачник ? это не бездарность или посредственность. Это и не человек, которому, по логике мира сего, «не везёт», ? это человек, идущий поперёк замысла Божьего о нём,

сопротивляющийся воле Господней. На пути этого сопротивления, бывает, он растрачивает, как блудный сын, все свои достоинства и дарования.

Злаки и плевелы

Безусловно, замысел Божий о человеке чрезвычайно высок: мир создан Богом для того, чтобы человек его совершенствовал, чтобы он изнутри познавал его, проникал в его тайну, повелевал его богатством, чтобы он был поэтом, «как бывает поэтом священник, он поэт для Бога, потому что Бог привёл их (животных) к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их (Быт. 2, 19)»[350].

Порой человек перед этим замыслом напоминает тех иудеев, которые говорили Христу: какие странные слова! кто может это слушать? (Ин. 6, 60) и кто же может спастись? (Мк. 10, 26). И ужасались словам Его. Бывает, ужас охватывает человека при виде той высочайшей участи, которую уготовил ему Творец. Однако Господь Сам свидетельствует перед человеком, что не оставит его Своей помощью и Своим утешением, не только невозможное человекам возможно Богу (Лк. 18, 27), но и всё возможно верующему (Мк. 9, 23): се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам; однакож тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах (Лк. 10, 19–20).

Логос творчества, о котором говорили ещё святые отцы, вложенный в человека и присущий ему, осуществляется на самых высотах духа, на самых глубинах смирения, научающего человека слушать волю Творца, быть послушным Его замыслу. Это есть тот идеал, к которому стремится душа человека, но редко когда может его достичь. Предел творческих усилий человека, его кропотливой работы над своей душой, этого «умного делания», «художества», реального духовного подвига, осуществляемого с помощью Божией, ? святость, обожение. Ветхозаветное и новозаветное церковное творчество даёт нам образцы самой высокой поэзии, перед которой меркнет вся секулярная словесность, как даже пушкинские «Отцы пустынники и жёны непорочны» ? перед великопостной молитвой преподобного Ефрема Сирина. Его же «Пророк» ? перед текстом пророка Исаии. Да и все без исключения светские переложения классиками евангельских текстов ? перед самим Евангелием.

Язык Священного Писания и есть поэзия как таковая:

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я ? медь звенящая или кимвал звучащий.

Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, ? то я ничто.

И если я раздам всё имение моё и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы.

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится,

не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла,

не радуется неправде, а сорадуется истине;

всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит.

Любовь никогда не перестаёт, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится (1 Кор. 13, 1–8).

Может быть, именно по этой причине многие неофиты ? художники, музыканты, поэты ? столь остро ощущают эту неполноту и недостаточность светской культуры в сравнении с культурой церковной, что, по крайней мере на какой-то срок, полностью отворачиваются от неё. И это не только и не всегда тот соблазн опрощения[351], о котором говорит протоиерей Георгий Флоровский, списывая это на некое заблуждение, состоящее в том, что якобы лишь через опрощенчество и можно войти в Церковь (хотя порой и это заблуждение играет роль в отказе от культуры). Но чаще Церковь поражает

всего человека своей нездешней Красотой, перед которой меркнет красота земная, красота секулярной культуры. Так плакал Гоголь о том, что он не видит Добра ? в добре.

Прежде всего земное добро и земная красота представляются как недостаточные, несовершенные и неполноценные: человеческие, слишком человеческие… Человек же устроен так, что это «человеческое» не может его утолить вполне, и если он в качестве образца избирает «уровень человеческий»: мира сего, природы и т. д., он неизбежно скатывается вниз ? к скотам или демонам.

«Если человек идёт прямо, его дорога крива. Человек изогнут, как лук; христианство открыло людям, как выправить эту кривизну и попасть в цель», ? пишет Г. Честертон[352]. «Выправить кривизну» значит постоянно пытаться раскрыть в себе Богоподобие; не идолопоклонствовать перед секулярной культурой, но постоянно обращаться к царству идеальных ценностей, которое есть Церковь с её Таинствами и её культурой, обращаться в молитвенном предстоянии к Самому Господу Богу.

Вопреки утверждению Бердяева о невозможности, в строгом смысле, христианского творчества и христианской культуры, можно ведь утверждать и обратное: творчество, как и культура, по большому счёту, только и может быть христианским. Христианская культура существует как идеал и может воплотиться в жизни лишь как мирская культура, пребывающая, однако, в напряжённом стремлении к своему воцерковлению. Но даже среди её сорняков могут быть истинные злаки, сберегая которые, Господь, как сказано в евангельской притче, запретил до срока выдёргивать плевелы, дабы не повредились злаки:

Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своём; когда же люди спали, пришёл враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушёл; когда взошла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы. Придя же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? откуда же на нём плевелы? Он же сказал им: враг человек (человеков. ? О. Н.) сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдём, выберем их? Но он сказал: нет, ? чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою (Мф. 13, 24–30).

Притча эта имеет отношение ко всем сторонам и сферам человеческой деятельности, доколе человек живёт на этой земле. И христианская жизнь, и христианское творчество, и христианская культура обречены на то, что лукавый вновь и вновь засевает их своими соблазнами, которые будут сожжены, лишь когда настанет время жатвы, при кончине века сего.

Создание «новой реальности»

Существует распространённое суждение, что Церковь и творчество находятся в непримиримом противоречии по той причине, что церковная жизнь догматична и канонична, то есть якобы несвободна и регламентирована, в то время как творчество невозможно без свободы художника от каких-либо формальных обязательств: культура живёт постоянным поновлением своих канонов, борьбой с автоматизмом, творческим отталкиванием от готовых форм, художественным переиначиванием традиции.

Действительно, культурное делание состоит в том числе и в борьбе с опошленными омертвелыми формами, со штампами и клише, со словами, слишком часто произносившимися всуе и утратившими первоначальный смысл. Ибо культура имеет непосредственное отношение к изменчивой человеческой ментальности, к определённому типу самосознания общества в ту или иную эпоху. Однако культурное делание не есть вседозволенность ? здесь действует (как художественное чутьё, как вкус, как чувство стиля) убеждение, весьма сходное с тем, которое было высказано апостолом Павлом: Всё мне позволительно, но не всё полезно; всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною (1 Кор. 6, 12). Только человек, смотрящий на культуру извне и не имеющий опыта культурного делания, может полагать, что у художника, обладающего внутренней свободой, не должно быть никаких табу. Напротив, чем одарённее художник, тем больше у него внутренних запретов, тем Уже путь, по

которому направлена его творческая энергия.

Однако противоречие или антагонизм между Церковью и культурой более надуманные, чем реальные. Церковные догматы и каноны, так же как общий консерватизм церковной жизни вовсе не есть аналог какого-нибудь «Art poetique» или «Манифеста немецких романтиков». Это не есть нечто, навязанное Церкви извне: это тот позвоночник, без которого она выродится в мирское «собрание верующих», в клуб религиозных интересов.

Ложным является и утверждение, будто догматы сковывают человеческий дух; напротив, дух человека призван дорасти до высоты догмата, прозреть его красоту, и нет предела этому росту. Догмат незыблем и ? всегда современен. Догмат метафизичен и ? всегда актуален, в то время как методики по искусству и манифесты появляются как раз для того, чтобы их преодолевать, и как раз тогда, когда начинают иссякать источники творчества: как правило, точно по «методикам» творят эпигоны. При этом «методики» меняются, а эпигоны остаются. Но художественный канон есть нечто иное: он не рождается головным дедуктивным способом, но являет себя в художественном произведении как совершенная форма и сам участвует в формировании традиции.

Священник Павел Флоренский писал, что канон никогда не был помехой художественному творчеству, что трудные канонические формы всегда были тем «оселком», на котором «ломались ничтожества» и «заострялись великие дарования». «Поднимая на высоту, достигнутую человечеством, каноническая форма высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям, к творческим взлётам… требования канонической формы есть освобождение, а не стеснение»[353].

Творческим заданием художника остаётся постижение смысла и глубины канона (традиции): в этом его связь с историей человечества и потому ? с истиной и реальностью. Художник, который полагает, что канон может ущемить его творческую оригинальность, и потому, прежде чем усвоить его, пытается его сокрушить, на самом деле попадает в полную зависимость от своей разрушительной задачи и начинает паразитировать на обломках чужих форм, подменяя творчество деструктивным дискурсом.

И всё же художественные каноны, в отличие от церковных, остающихся непреложными и неизменными, имеют историю своего чередования: так, классицистический канон сменяется реалистическим или романтическим, рождающийся из их недр модернизм с течением времени сам ложится в традицию и становится классикой, как это произошло с творчеством Александра Блока и Анны Ахматовой, Бориса Пастернака и Андрея Платонова.

Суть в том, что Церковь и культура относятся к разным планам человеческого бытия: Церковь хоть и пребывает в мире, но миру не принадлежит, культура же принадлежит миру и истории, вместе с которыми она и погибнет: земля и все дела на ней сгорят (2 Пет. 3, 10) Хотя, как сказано, пшеницу уберут в житницу.

И тем не менее и в Церкви и в христианской культуре совершается сходный процесс богоподобного человеческого творчества, цель которого ? создание «новой реальности», и прежде всего ? в глубинах души человеческой; чаяние нового неба и новой земли (ср.: Откр. 21, 1), Царства Божьего, преображение себя и мира.

Творчество как подвиг веры

Пушкин писал: «Цель поэзии ? поэзия… Цель художества есть идеал, а не нравоучение». Идеал ? это то, чего нет на свете, но что существует в идеальной реальности, онтологический образец, соответствовать которому может лишь преображённая реальность. Поэтому в творчестве особенно актуальной оказывается проблема веры. Вера же всегда находится в противоречии с данностями этого мира, с его очевидностью, ? наконец, с человеческим ratio, опирающимся на эти очевидности и держащимся за них до последнего. Мирское «ведение» ? доводы опыта, привыкшего ориентироваться среди причинно-следственных связей падшего мира и апеллировать к их логике, ? сопротивляется устремлениям веры и пытается её рационалистически разложить.

В творчестве такого рода помехой может стать чрезмерная рефлексия, убивающая непосредственный порыв к идеалу, то есть Красоте и Истине, а также и сам профессиональный навык, навязывающий свои приёмы и опережающий своим знанием о том, как именно это должно быть сделано, творческую возможность того блаженного неведения и «хождения по водам», которые доступны лишь вере.

В самом человеческом бытии существенным препятствием к благодатной жизни «по вере» служит ведение принудительных законов природы, мира, человеческих отношений, социальных «раскладов» и т. д., которыми человек опутан, как паутиной. «Человек, сомневающийся, что Бог ? помощник в добром делании, боится тени своей, и во времена достатка и обилия томится голодом, и при окружающей его тишине исполняется бури», ? пишет преподобный Исаак Сирин[354].

Размышляя о творчестве, нельзя не прийти к мысли, что оно родственно вере, которая, по слову апостола Павла, есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр. 11, 1). Творчество, по своей мистической сути, занято тем же самым и имеет дело с разысканием в идеальной реальности тех вещей, которые оно призвано воплотить. Здесь оно и встречается с эмпирическим, то есть не духовным, ведением как со своим противником. Ибо творчество освобождает мысль от пут детерминированного мира, за который так держится это ведение, будучи пределом естества, который и должен быть преодолён в творческом подвиге. Преподобный Исаак Сирин пишет: «Ведение противно вере. Вера во всём (во всех своих действиях), что к ней относится, есть нарушение законов ведения, впрочем ? ведения не духовного»[355]. «Ведение есть предел естества и охраняет его во всех стезях его. А вера совершает шествие своё выше естества. <…> В какой мере человек водится способами ведения, в такой же мере связуется он страхом… <…> А кто последует вере, тот вскоре делается свободен и самовластен, и как сын Божий всем пользуется со властию свободно. Возлюбивший веру сию, как Бог, распоряжается всяким тварным естеством, потому что вере дана возможность созидать новую тварь, по подобию Божию, как сказано: восхоте, и всё явится пред Тобою (см.: Иов 23, 13)[356]. Нередко она может всё производить и из не-сущего. <…> У ведения нет столько бесстыдства (дерзновения. ? О. Н.), чтобы производить то, чего не дано естеством. <…> Текучее естество воды на хребет свой не приемлет следов тела, и приближающийся к огню сожигает себя, а если у него достанет на то дерзости, то последует беда». «Сии способы ведения пять тысяч лет… управляли миром, и человек нисколько не мог подъять главы своей от земли, и сознать силу Творца своего, пока не воссияла вера наша и не освободила нас от тьмы земного делания и суетного подчинения после тщетного парения ума. <…> Нет ведения, которое бы не было в скудости, как бы много ни обогатилось оно». «Неукоризненно ведение, но выше его вера. <…> Но мы укоряем то, что оно употребляет разные способы, в которых идёт оно вопреки вере, и то, что приближается оно к чинам демонским». «В сём-то ведении насаждено древо познания доброго и лукавого, искореняющее любовь. <…> В нём надмение и гордыня, потому что всякое доброе дело присвояет себе, а не Богу приписывает.

Вера же дела свои вменяет благодати, потому и не может превозноситься…»[357]

Благодать и вдохновение

Вдохновение, по словам святителя Григория Паламы, есть одна из энергий Духа, отблеск того нетварного Света Христова, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир (Ин. 1, 9).

Вдохновение есть и некий художественный телеологический импульс, побуждающий художника к творчеству.

Впрочем, необходимо сделать чрезвычайно важную оговорку: мы берём здесь тот случай, когда человек (творец, художник) испытывает на себе именно благодатные воздействия и, изумлённый «избытком» сердца, принимается за свой труд. В данный момент речь идёт не о некоем состоянии прелести, не о «взыграние» демонической энергии, не о душевной истерической самостимуляции, не о чем-либо ином, что порой ? и очень часто ? может выдавать себя за творческое вдохновение. Для того чтобы различать эти состояния, требуется духовный дар различения духов, хотя плоды того или

иного «вдохновения» порой достаточно красноречивы.

Вот как описывает вдохновение Анна Ахматова:

Когда я ночью жду её прихода,

Жизнь, кажется, висит на волоске.

Что почести, что юность, что свобода

Пред милой гостьей с дудочкой в руке.

И вот вошла. Откинув покрывало,

Внимательно взглянула на меня.

Ей говорю: «Ты ль Данту диктовала

Страницы Ада?» Отвечает: «Я»[358].

Вдохновение (Муза) приходит в тишине и покое (ночью), когда мир житейский и суетный, мир земного ведения уснул, погас, страсти улеглись, душа не блуждает по его пространствам, но пребывает наедине с собой, в себе, сосредоточенно и смиренно, с верой и упованием (жду). Плоть истончилась и умолкла: это состояние как бы на грани жизни и небытия. (Ср. у Пушкина: «Как труп в пустыне я лежал…» и у преподобного Исаака Сирина: «…человек, пока заключён под завесою дверей плоти, не имеет упования»[359].)

Ничто земное не может идти в сравнение с посещением благодати (вдохновения). Что почести с их неволей, суетой и ангажементом, когда творчество бескорыстно и устремлено к Царству Божиему? Что юность с пирушками плоти, с её ненасытным инстинктом блудного сына, когда творчество чает пребывать в доме отца? Что земная свобода, когда творчество чает быть последним подёнщиком у вдохновенья?

Наконец И вот вошла. Упование не было тщетным. Откинув покрывало (обнажив черты, открывшись), внимательно взглянула на меня (произошла встреча воли человеческой с тем, что ей послано: синергия). Дальше ? самое интересное. Поэт испытывает пришедшую: не лукавая ли самозванка, не ряженая ли авантюристка ? та ли, которую здесь ожидали? Ты ль Данту диктовала?.. (Ибо если она, то ? та самая, подлинная. Которую можно слушать и слушаться… Хотя ничего себе милая гостья да ещё и с дудочкой в руке!)

Здесь примечательно то, что светский поэт и православная христианка Анна Ахматова на языке Серебряного века сумела нарисовать чрезвычайно глубокую и подлинную картину человеческого творчества. Главный акцент стихотворения стоит на последнем слове ? Отвечает: «Я». Вокруг этого «Я» оно и центруется. «Я» музы ? это не эгоистическое (лучше сказать ? натуральное) «я» Ахматовой и, естественно, не «я» Данте, написавшего страницы Ада. Это некая творческая энергия, реализующая идеальное «я» самой поэтессы, которое, возможно, так и осталось бы потерянной драхмой, не будь оно взыскано зовом творчества. Таким образом, смиренное ожидание вдохновения (помощи Божией) оборачивается для художника преображением бытия и обретением собственного идеального «я», причастного Высшей реальности.

Эта творческая энергия, перед которой художник чувствует себя смиренным послушником, порой перерастает саму его эмпирическую личность и становится для него источником познания не только мира, но и себя самого. У Марины Цветаевой была мысль о том, что бытие само «ищет уста», через которые оно готово «сказать себя миру».

Логос творчества

Эти моменты творческого перерастания художником самого себя как эмпирического человека были известны Пушкину. Уж кто-кто, а Пушкин знал про поэта, что, пока его не востребует вдохновенье, «средь детей ничтожных

мира, быть может, всех ничтожней он». Его известное восклицание «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!» после написания «Бориса Годунова» вряд ли может быть интерпретировано так, как это сделал один священник, автор книги о творчестве, увидевший в этом выражение гордыни поэта. Напротив, эта «юродивая» фраза может свидетельствовать о том неподдельном удивлении художника перед тем, что у него получилось и что превысило его собственные поэтические намерения и возможности.

Это же изумление звучит и в его словах к П. Вяземскому («Ты не представляешь, что “удрала” моя Татьяна (Ларина. ? О. Н.), ? она вышла замуж»). Впрочем, наивно было бы полагать, будто герои начинают анархично действовать, вовсе не принимая во внимание автора, ? напротив, все их поведение подчиняется телеологической логике художественного произведения, а именно той форме, которая, по словам К. Леонтьева, не даёт материи разбегаться и заложником которой оказывается и сам автор.

Однако форма для автора не есть данность, а есть нечто заданное ? то, что должно быть актуализировано, и в то же время то, что, ещё и не будучи реализованным, предъявляет автору свои жёсткие требования. Здесь мы сталкиваемся с теми странными взаимоотношениями между художником и его произведением, между творцом и творением, которые никак не могли бы быть столь непредсказуемыми, имея в виду строгий и стройный замысел, если бы в самом процессе творчества не была бы задействована, помимо личности творца, ещё некая иррациональная сила, свободная и могучая, дающая такую жизнь и свободу и произведению, и его персонажам, что они без воли автора могут совершать самые неожиданные вещи, даже «выходить замуж». Это и есть самый загадочный момент творчества.

«Пишущий стихотворение пишет его потому, что язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку…– сказал Бродский в своей Нобелевской речи. ? Зависимость эта ? абсолютная, деспотическая, но она же и раскрепощает… Поэт, повторяю, есть средство существования языка… Начиная стихотворение, поэт, как правило, не знает, чем оно кончится, и порой оказывается очень удивлён тем, что получается лучше, чем он предполагал, часто мысль его заходит дальше, чем он рассчитывал… Порой с помощью одного слова, одной рифмы пишущему стихотворение удаётся оказаться там, где до него никто не бывал, ? и дальше, может быть, чем он сам бы желал»[360].

Борис Пастернак так писал об этом в письме молодому поэту Марку Ватагину: «Даже в случае совершенно бессмертных… текстов, как, напр., пушкинские, всего важнее отбор, окончательно утвердивший эту данную строчку или страницу из сотен иных, возможных. Этот отбор производит не вкус, не гений автора, а тайная побочная, никогда вначале не известная, всегда с опозданием распознаваемая сила, видимостью безусловности сковывающая произвол автора (выделено нами. ? О. Н.), без чего он запутался бы в безмерной свободе своих возможностей… Но во всех случаях именно этой стороной своего существования, обусловившей тексты, но не в них заключённой, разделяет автор жизнь поколения, участвует в семейной хронике века, а это самое важное его место в истории, этим именно велик он и его творчество… Вера в то, что в мире существуют стихи, что к писанию их приводят способности и проч., и проч. ? знахарство и алхимия»[361].

Пастернак настаивает на существовании ощутимого логоса творчества, некоего «онтологического синтаксиса», который имеет непосредственное отношение к бытию идеального «я» поэта и правила которого накладывают на поэта строжайшие, если не рабские, обязательства:

Когда строку диктует чувство,

Оно на сцену шлёт раба,

И здесь кончается искусство,

И дышит почва и судьба[362].

О существовании этой «таинственной диктующей силы» проговаривались многие художники и музыканты.

Гайдн, например, приписывал ниспосланному свыше таинственному дару создание

своей знаменитой оратории «Сотворение мира». «Когда работа моя плохо продвигалась вперёд, я, с чётками в руках, удалялся в молельню, прочитывал “Богородицу” ? и вдохновение снова возвращалось ко мне».

Данте писал: «Вдохновляемый любовью, я говорю то, что она мне подсказывает». Моцарт свидетельствовал, что музыкальные идеи являются у него невольно, подобно сновиденьям. Гофман признавался друзьям: «Я работаю, сидя за фортепьяно с закрытыми глазами, и воспроизвожу то, что подсказывает мне кто-то со стороны». Ламартин говорил: «Не я сам думаю, а мои мысли думают за меня». Тассо удивлялся тому обстоятельству, что, когда его покидало вдохновенье, он сам путался в своих сочинениях, не узнавал их и был не в состоянии оценить их достоинства[363].

Порой «подсказка» может быть вовсе не столь ошеломительной, ? напротив, она может поражать своей мизерностью и как бы случайностью: «Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда» (Анна Ахматова). Ею может стать равномерное качание люстры или упавшее яблоко, подсказавшие Галилею и Ньютону их великие открытия. Ею может быть сон, в котором Д. Менделееву приснилась его знаменитая периодическая таблица. Или апельсин, при виде которого Моцарт вспомнил народную неаполитанскую песенку и тотчас написал кантату к опере «Дон Жуан» и т. д. Впрочем, подобного рода «подсказки» кроются и в складывающихся определённым образом обстоятельствах жизни, её как бы случайностях, как бы совпадениях, помогающих человеку прочитать в них волю Божию.

Эта же «таинственная диктующая» творческая сила действует и в романах Ф. М. Достоевского, который подчас с большим интересом наблюдает за своими героями: достаточно сопоставить его наброски к романам с уже готовым текстом, практически проигнорировавшим все первоначальные авторские расчёты. Да и любой большой писатель, художник или музыкант, у которых произведения рождаются не столько в голове, сколько «на кончике пера», то есть экзистенциально, по мере работы, сами проходят в творческом процессе реальный путь познания. Поэтому творчество является и одним из способов познания. Тютчевское «мысль изречённая есть ложь» относится к форме выражения некоей готовой, рождённой в голове идее. Это тоска по утраченному райскому языку, который совпадал с самой сущностью вещей. Но мысль, которая рождается экзистенциально, в живом словесном процессе, поначалу со всех сторон подбирающемся к ней и подстерегающем её появление, до тех пор пока она сама не выскажет себя, вряд ли может прийти в противоречие со своей «изречённостью».

Проблемы автоцензуры

Иное дело, когда замысел художника, его идея, рационализируясь (это может быть и по воле профессионального навыка, «парадигмы», то есть знания и умения: «набитой руки»), начинает господствовать над вдохновением и подстраивать под себя рождающуюся реальность. Интересно, что и ум исихаста на пути очищения осознаёт абсолютизацию какой-либо духовной практики («парадигмы») как род пленения, как препятствие к своей свободе и чистоте, и потому «стремится по мере осознания парадигмы “убезмолвиться” от неё, освободиться от рабской работы её исполнения»[364].

Рационализм убивает живой творческий дух, который подчас ищет иррациональных и неожиданных для самого творца путей своего воплощения. «Вместо мудрости ? опытность: пресное, неутоляющее питьё»[365]. Это «пресное неутоляющее питьё» житейского ведения, руководствуясь которым творец пытается осуществить свой замысел, есть настоящая «мёртвая вода» любого художества.

Однако рационализм грозит не только тем, кто набил профессиональную руку, ? в дилетантском и неуклюжем творчестве он является общим местом. Почему так много истинно благочестивых, но абсолютно мёртвых произведений (стихов по преимуществу) на евангельские темы, написанных самыми благонамеренными мирянами и даже священниками или монахами? Их отличает какой-то специфический почерк рационализма, опознаваемого в подобного рода религиозных текстах как налёт протестантизма.

И действительно: протестантское словесное религиозное творчество (прежде всего ? гимны, псальмы) стилистически ничем не отличается от

«любительского» православного: та же намеренная добропорядочность «нейтральной», а по сути нивелированной, лексики, чередующейся, впрочем, с какой-то помпезной велеречивостью; те же «бесстрастные», а по сути теплохладные, интонации; та же «незатейливость», а по сути бедность, ущербность, образов; та же сентиментальная «красивость» при общей прозаичности и приземлённости картины. При этом очевидно, что мы имеем дело с самыми благими авторскими намерениями и самыми искренними чувствами. Но те благие намерения, которые руководят стихотворцами, сами словно осуществляют в себе какую-то суровую цензурную правку, и на этот раз цензором оказывается авторское морализаторское «я», изгоняющее всё, что кажется ему на вольных творческих путях недостаточно благонадёжным и не вполне благонамеренным.

Цензура же состоит в том, чтобы всё: и слова, и звуки, и интонации, и сами мысли ? привести в соответствие со стандартами общепринятого и «приличного» письма и с логикой житейского ведения. Такая «благонамеренная» цензура опирается на доминанты рассудка, который всегда пытается рационализировать «безумные» слова веры. И такого рода земное морализированное слово, с какой бы искренней правдивостью оно ни было произнесено, всегда оказывается чужим и ложным.

Есть и ещё одна причина, по которой художественное произведение, написанное с благочестивыми целями, может не состояться. Всегда есть риск, что величайшие христианские идеи и картины могут стать «заменителями опыта и творческой интуиции… Здесь есть серьёзный риск для произведения… С одной стороны, поскольку религиозные чувства ? это чувства прекрасные и благородные, возможно искушение удовлетвориться выражением одних этих эмоций… С другой стороны, общность веры ставит художника в непосредственное общение с его компаньонами по вероисповеданию, и он может быть теперь искушаем соблазном заменить этим общением, которое даётся ему задаром… уникальное выражение поэтической интуиции, обеспечиваемое… искусством»[366].

Во всяком случае, именно в этой области надо искать объяснения причин, по которым Н. Гоголю не удалась «положительная» вторая часть «Мёртвых душ»: благие помыслы, принявшие очертания рационалистического умысла, погубили живую художественную ткань, разрушили чудо творчества.

Творчество как чудо

Творчество действительно есть чудо. А. Лосев рассматривает чудо как совпадение двух разных планов бытия, осуществляющееся в сфере одной и той же личности. Это есть «внутренне-замысленный план личностной заданности» и план временный, исторический, план становления личности, то есть план судьбы или воли Божией: «Итак, в чуде встречаются два личностных плана: 1) личность сама по себе… личность как идея, как принцип, как смысл всего становления, как неизменное правило, по которому равняется реальное протекание, и 2) самая история этой личности, реальное её протекание и становление, алогичное становление…»[367]. Эти два плана отождествляются в некоем неделимом образе: «Личность… вдруг хотя бы на минуту выражает и выполняет свой первообраз целиком, достигает предела совпадения обоих планов, становится тем, что сразу оказывается и веществом, и идеальным первообразом. Это и есть настоящее место для чуда. Чудо ? диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине её исторического развития задание первообраза»[368]. Попросту говоря, это есть совпадение замысла Божьего о человеке, сотворённом по подобию Божиему (модус творчества), с Промыслом Божиим, осуществляемым во времени (модус судьбы).

Такое искусство ? онтологично, оно есть откровение первообраза. Оно показывает новую, до этих пор невиданную реальность. «Художник не сочиняет из себя образа, ? пишет священник Павел Флоренский, ? но лишь снимает покровы с уже, и притом премирно, сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налёты его, «записи» духовной реальности. И в этой своей деятельности, как открывающей вид на безусловное, он сам в своём художестве безусловен: человек безусловен в своей деятельности»[369].

Собственно для творчества нет никаких особых предписаний, или правил, или

рецептов, которые бы отличались хоть в чём-то от Божественного домостроительства, от всего того, что человеку требуется для его спасения. Все евангельские заповеди и есть «правило творчества». Все евангельские блаженства ? и есть блаженства творчества.

И если поэт ? это тот, кто даёт речь молчанию, то путь исихаста, восходя в безмолвие, нисходит в слове, рождённом от Духа. Везде ? и в творчестве и в мистике ? закон один: «Душа восторгается из видимого и, утеряв его из виду, восхищается в область невидимого ? это дионисическое расторжение уз видимого. И, воспарив горе, в невидимое, она опускается снова к видимому, и тогда перед нею возникают уже символические образы мира невидимого ? лики вещей, идеи: это аполлоническое видение мира духовного»[370].

Соблазны творчества

Несмотря на такую высоту человеческого творческого призвания, христианин чувствует великие соблазны, которые таит в себе творческий порыв; не забывает он и о том ответе, который ему придётся давать на Страшном Суде за всякое праздное слово (Мф. 12, 36). «Творец вложил Свой Дух в творенье, ? писал В. Жуковский, ? поэт, его посланник, ищет, находит и открывает другим повсеместное присутствие Духа Божия. Таков истинный смысл его призвания, его великого дара, который в то же время есть и страшное искушение, ибо в сей силе полёта высокого заключается и опасность падения глубокого».

Православный человек опасается, и не без оснований, «странных состояний», всего, превышающего «норму». Он по праву опасается всякого рода «откровений», «наитий», «вдохновений», «видений», даже если они «чудные», а может быть, именно потому, что они «чудные»: демон может принимать обличье и ангела света. Безопаснее закрестить тёмное подполье сознания и выворачивать его лишь на исповеди. Надёжнее «испытывать помыслы» или, по крайней мере, контролировать их. Ибо всегда есть великий риск соблазниться теми мечтаниями, которые, выдавая себя за духовные образы, окружают, прельщают и смущают душу, заглядывающую в мир иной. Всегда есть опасность обмануться и обольститься, принять за истинные откровения мистификации призраков, на грани мира обступающих путника. Здесь мир пытается вернуть своё ? схватить своего беглеца, поймать, запутать в своих сетях, запугать, наконец, прельстить якобы достигнутой духовной высотой, и демоны, эти духи века сего, принадлежа миру здешнему, выдают себя за образы мира горнего[371].

Такие тесные отношения с обманчивыми тенями чувственного мира фактически есть игра с огнём, особенно для человека, не имеющего ни достаточной духовной зрелости, ни опытного духовного руководства. Художник поэтому всегда рискует стать посмешищем демонов, которых он принимает за творческих вдохновителей, за «музу», надиктовывающую ему нечто.

Действительно, есть роковая двусмысленность в этой диктовке.

В стихотворении А. Блока «К Музе» звучит именно эта инфернальная нота:

Есть в напевах твоих сокровенных

Роковая о гибели весть,

Есть проклятье обетов священных,

Поругание счастья есть.

И такая влекущая сила,

Что готов я твердить за молвой,

Будто ангелов ты низводила,

Соблазняя своей красотой…[372]

«Муза» Блока «смеётся над верой», таит «роковую отраду» в «попираньи

заветных святынь», она ? «мученье и ад», её красота ? проклятье.

В связи с этим можно говорить о тёмных наитиях поэта, увидевшего «Христа» среди «Двенадцати».

Это свидетельствует об опасности творчества, утверждающего свою автономную самодостаточность, которую сугубо отстаивали поэты и мыслители религиозного Ренессанса.

И вовсе не случайно появление самого князя тьмы в «Поэме без героя» Анны Ахматовой, воспроизводящей атмосферу творческой жизни Серебряного века:

Хвост запрятан под фалды фрака…

Я надеюсь, Владыку Мрака

Вы не смели сюда ввести?

……

(Ибо даже с самой собою ? О. Н.),

С той, какою была когда-то

В ожерелье чёрных агатов

До долины Иосафата,

Снова встретиться не хочу…[373]

Но художник, доверившийся идее автономности и самодостаточности творчества и принимающий её за выражение творческой свободы, подвергает себя риску пасть жертвой «прелести» ? тяжкого духовного обольщения, чреватого психическим расстройством, как это и случилось в конце жизни с Блоком. И недаром книга Ломброзо «Гениальность и помешательство» настаивает в своих выводах на том, что грань между этими двумя состояниями чрезвычайно тонка, почти условна.

Единственное, что может уберечь художника, ? это благодатная сила Божия, подаваемая в Таинствах Церкви, и ревностное соблюдение себя от духов прелести, называемое трезвением.

Трезвение помогает сохранить чувство реальности, материальности и даже вещественности этого мира, ибо первое, что делают лукавые духи, ? это превращают материальный мир в призрачную и иллюзорную область, которую сознание может произвольно деформировать. Трезвение рассматривает реальность как необходимое иго, как точку опоры, как благой крест, несение которого формирует душу, и, наконец, как ту данность, в которой заключены для человека пути Божии, ведущие его к спасению. Священник Павел Флоренский писал: «Этот удел наш, или доля наша, т. е. то, что изречено о нас свыше, суждено или присуждено… удел нашей немощи и нашего превосходства, дар богоподобного творчества, есть время – пространство. Оно не обольщает»[374].

Трезвение есть необходимое условие доброкачественной духовной жизни, распространяющееся и на творчество. Таким образом, для творчества не существует никаких иных сугубых законов, помимо тех, которые непреложны для церковной жизни, для спасения. В этом смысле для творчества действенны церковные догматы и каноны, имеющие непреходящий характер, в отличие от обречённых на перемены общекультурных традиционных «поэтик». И если художник в своём творчестве неизбежно освобождается и отталкивается от весьма относительных и временных теорий творчества, то пребывание внутри церковного догмата и канона имеет для него бытийственное качество, которое оберегает его от хаоса, пустоты и тьмы внешней (Мф. 8, 12), рождающей призраки безумия. Только люди, совершенно не сведущие в церковной жизни, позволяют себе высказываться о том, что церковные догматы и каноны могут стеснять человеческое творчество. Напротив, ибо широка заповедь Твоя зело (Пс. 118, 96), ? свидетельствует великий пророк Давид.

Духовное трезвение связано со смирением, которое несёт с собой радостное приятие всего, что посылает Господь для спасения человека, и насыщает его удивлением перед всеми делами Божиими. Удивление же и есть начало всякого творчества, тот безмолвствующий избыток сердца, от которого говорят уста: Дивны дела Твои, Господи! (ср.: Мф. 12, 34; Пс. 138, 14).

И наоборот: коль скоро всё лукавое, злое и демоническое лишено подлинной реальности (ибо реально только благо и всё то, что причастно ему), грех ? будь то гордость, уныние, гнев, сребролюбие или блуд, ? искажая личность, не только не может служить выражению её существа вовне, но и прячет это существо. Такая искажённая грехом личность, во тьме которой меркнет и сам образ Божий, редуцируется до какой-либо своей страсти или пучка своих страстей, попадает к ним в плен и становится ложной. Ложная личность окружает себя собственными призраками, впечатлениями, мнениями, мнимостями, теряя чувство реальности ? и своей, и мира.

Правомочно говорить в этом случае о маске, скрывающей или подменяющей истинное лицо, ноумен человека. Подлинный человек делается анонимным, а от его имени начинает выступать принятая им на себя личина. Талант же его, этот залог Богоподобия, припрятанный и глубоко зарытый под спудом неисповеданных грехов, страстей и ложных стереотипов сознания, так и остаётся втуне. Ложная личность (личина) делает его недоступным для Божественных благодатных энергий, путь которым перекрыт ложной установкой и солипсической замкнутостью «эго». Уделом её становится область подмен, в которой органическая потребность в творчестве ищет механизмы компенсации в переустройстве и переиначивании уже сотворённого, чреватые его деформацией и развоплощением.

Творчество человека антиномично: с одной стороны, оно есть призвание человека в мире, с другой ? оно несёт с собой гибельный потенциал обольщения и разрушения. Однако какое благое дело в этом падшем мире может миновать эту роковую двойственность, эту искусительную двусмысленность, находящую своё разрешение лишь в Царстве не от мира сего?

Та же антиномичность есть и в христианской культуре, которая столь эфемерна, что погибнет вместе с этой землёй и этим небом, и при этом столь насыщена благодатными энергиями, что уже в ней проступают черты преображённого мира и приоткрывается царство идеальных ценностей.

В сущности, культура есть следствие грехопадения, плач Адама по потерянному раю. Как пишет диакон Андрей Кураев, «культурой мы обволакиваем грязь, попавшую в наши души». Он же сравнивает культуру с жемчужиной: «Жемчужина возникает из грязи, из песчинки, попавшей внутрь ракушки. Моллюск, защищаясь от чужеродного предмета… обволакивает его слоями перламутра… То, что постороннему кажется украшением, на самом деле является признаком нарушения естественного хода органической жизни, болезнью»[375].

Однако сам этот образ несёт в себе идею преображения, которая одухотворяет всякое истинное человеческое творчество. И до тех пор, пока человек не сподобится увидеть Бога не сквозь тусклое стекло дольнего мира, а лицом к лицу (1 Кор. 13, 12), он призван продолжать своё опасное, но и богоугодное восхождение к горним обителям, порой то обольщаясь красотой вверенного ему Божьего дара, то унывая от тяжести своего креста, то собирая со Христом, то расточая, гордясь и смиряясь, падая и покаянно восставая. На этих путях, открывающих ему всю его духовную нищету, всю его грехолюбивую натуру, всю его немощь, он познает великую Христову любовь, ощущает спасительную благодатную помощь и сам через церковные Таинства становится причастным Богу. Это соработничество человека и его Творца, синергия, и есть, собственно, христианская жизнь. Но это также и творчество ? блаженное и благое Христово иго.

Православие и современная культура

Мифоритуальный характер советской культуры

История идей упирается в историю чувства, историю ментальности человека. Ход её имеет зигзагообразный рисунок и напоминает траекторию маятника, в

амплитуде которого крайней точке рационализма и прагматизма соответствует последующий накал романтизма и сентиментализма: так, эпоха Просвещения, с её доминантной установкой на возможности человеческого разума, сменяется эпохой романтизма, растворённого в мистических исканиях Александровской эпохи, та, в свою очередь, уступает место русскому вульгарному утилитаризму и нигилизму, на смену которому приходит народничество с его мечтательностью, патетикой и морализмом и, наконец, марксизм, претендующий на онтологизм, универсализм и мессианство и т. д…

На смену монолитной советской культуре закономерно пришла культура калейдоскопическая и эклектичная. И тем не менее корни её, при всей оппозиционности ? и идеологической, и стилистической ? режиму большевиков, уходят в советскую почву. Ибо хотя, как сказал поэт, «своё родство и скучное соседство мы презирать заведомо вольны»[376], родство всё же остаётся родством.

Мощная и сильная советская культура была культурой функциональной и оформительской по существу, ибо она «в художественных образах» оформляла советскую идеологию и воспитывала «нового человека»: железного борца и строителя коммунизма.

Как ни странно, но вымороченный М. Горьким (совместно с критиком Б. Кирпотиным) метод «социалистического реализма» действительно существовал. За реализм, правда, выдавался приукрашенный натурализм или же своеобразный классицизм, декларирующий себя как метод «жизнеподобия» и создающий образ такой реальности, где идеологически сконструированное «должное» выдаётся и принимается за действительное.

Под «жизненностью» произведения понималось наличие в нём житейских реалий, узнаваемых деталей и персонажей «с лицами прохожих», воспроизводящих обобщённый образ простого советского человека, этого «типичного представителя», призванного в новой жизни быть идейным «колёсиком и винтиком» единой госмашины, то есть исключительно функцией социальных, производственных и государственных отношений.

За этой установкой на создание средствами культуры и искусства «дублированной» реальности, замешанной на идеальном образе коммунистического завтра, идеологически стерилизованной, лишённой онтологических проблем и психологических конфликтов и при этом претендующей на статус реальности первой и основной, скрывался некий неосознанный оккультный проект. Во всяком случае, элементы оккультного и магического отношения к действительности в советском искусстве были налицо.

Весьма примечателен в этом отношении случай со Сталиным, который наградил Сталинской премией всех актёров, которые играли роли молодогвардейцев в фильме «Молодая гвардия». Всех, кроме актёра, исполнявшего роль предателя Стаховича: тень персонажа никак не позволяла артисту оказаться в числе лауреатов.

Тот же магический взгляд существовал и по отношению к вестнику, приносящему дурную весть: гонец должен был понести за неё кару. Такой дурной вестью была информация о реальных беззакониях и злодеяниях советской власти и «органов». Негативная информация называлась «антисоветской пропагандой», и тот, кто её разглашал, делался государственным преступником; и не только: такая информация, негативная («клеветническая») по отношению к большевистскому переустройству мира, представлялась куда более опасной, чем реальное социальное бедствие, будь то голод или война, ? и то и другое могло иметь место в жизни советского государства без ущерба для той «дублированной» реальности, в которой оно мыслило своё бытие. Но магическое отношение к произнесённому слову (вспомним советские заклинания) превращало любые «клеветнические измышления» в онтологическую угрозу, поскольку они ставили под сомнение именно эту реальность, а она-то и была призвана выступать в качестве первичной и даже идеальной.

Из этих же неосознанных оккультных соображений цензурой вымарывалось или запрещалось всякое художественное слово, всякая картина, всякое музыкальное произведение, которые стилистически («У меня расхождения с Советской властью стилистические». ? А. Синявский) не вписывались в общий замысел той сконструированной реальности, в которой, вопреки реальности подлинной, предлагалось советскому человеку благоденствовать, то есть бороться и строить: любой диссонанс в ней, а тем паче её переосмысление грозили

советскому государству катастрофой.

Парадокс в том, что власти ? партаппаратчики и чиновники, поддерживаемые мощнейшей армией и службой госбезопасности, защищённые «железным занавесом» ? действительно боялись горстки владеющих пером беззащитных советских интеллигентов.

Это, однако, не значит, что советская литература была начисто лишена вымысла ? научная фантастика или революционная романтика, если их логика соответствовала духу «светлого будущего» страны Советов, смело вливались в потоки советской литературы.

Язык литературы, помимо патетической лексики, был языком разговорным, бытовым, функциональным. Собственно, именно этот язык и был пригоден для создания иллюзии жизнеподобия советской литературы. «Как дышит, так и пишет», или «как дышу, так и пишу», на разные лады безо всякого плагиата «выданное на-гора» самыми разными авторами ? десятками, сотнями! ? объясняется ведь не только лежащей на поверхности рифмой, но и самим ключом к советскому творчеству: советский творец ? плоть от плоти и кровь от крови советского трудового народа.

Советские писатели в своей массе ? это поменявшие профессию крестьяне и люмпены, рабочие и колхозники, монтажники и высотники, лётчики и моряки, химики и врачи. Поведенчески, однако, они почти ничем не отличались от народа, из которого вышли. И даже сознание собственной значимости, хотя и наложившее определённый отпечаток на их поведение и речь, тем не менее вполне соответствовало строгим канонам советской жизни.

Советская культура была создана по типу мифоритуальной структуры, где в качестве тотема выступала «народная власть большевиков», во главе которой стоял «символический отец» Ленин (Сталин), в качестве ритуальной оппозиции выступали «враги народа», «инициацией» служили ритуалы приёма в октябрята, пионеры, комсомол и партию, оказывающие свои «магические воздействия» на «посвящённых», в результате чего повышался их духовный и социальный статус. По сути, партийная сознательность и идеологическая бдительность, диктовавшие определённые мыслительные стандарты и поведенческие нормы, призваны были служить инструментом тотемической идентификации.

В эпоху зрелого социализма о личностном поведенческом умысле как части художественного творчества можно говорить лишь в связи с «оттепелью» и зарождением богемной среды и богемной жизни, когда само поведение становится неотъемлемой, если не доминантной, частью творчества ? «творческой жизнью».

«Творческая жизнь» состоит теперь в неприятии режима, в противостоянии идеалу советского «нового человека» с его моралистическими установками и огульном западничестве: «джентльменский набор» интеллигента «оттепели» ? это портрет Эрнеста Хемингуэя на стене, ночной чёрный кофе с непременными сигаретами, американские джинсы, купленные у спекулянтки, и бесконечная череда адюльтеров и пирушек: вольные артистические бдения.

Здесь, в недрах этой богемы, часть которой благополучно состоялась в качестве советских деятелей культуры, часть ? растворилась в эмиграции, а часть ? просто спилась, вызревал «андеграунд» ? подпольное, «подземное» течение, которое в России вынырнуло на поверхность в эпоху «перестройки» и «гласности» и к концу XX века сделалось доминирующим и известным под названием постмодернизма.

Диктатура плюрализма

Можно без преувеличения утверждать, что мы живём в постмодернистскую эпоху, имея при этом в виду, что постмодернизм есть не столько общекультурное течение, сколько определённое умонастроение или, как определил его Умберто Эко, «духовное состояние»[377].

Постмодернизм предполагает прежде всего антиуниверсализм. Он отвергает любую систему как таковую, будь то вероучение, объяснительная схема или обобщающая теория, претендующая на обоснование закономерностей мира. Постмодернизм видит в построениях такого рода «шоры догматизма», которые и

пытается уничтожить. Догматизм, в свою очередь, представляется ему угрозой метафизики, особенно ненавистной постмодернистскому сознанию. Под метафизикой оно понимает сами принципы причинности, идентичности, Истины. Ни Царству Небесному, ни платоновскому миру идей как таковым нет места в постмодернизме.

Вместо единой абсолютной Истины здесь выступает некая множественность относительных, частных «истин», призванных к мирному сосуществованию и взаимному приспособлению в рамках плюралистического пространства. Коль скоро все противоречия «истин» могут быть сняты посредством их примирения, в мире больше нет места тайне или хотя бы секрету. Все секреты могут быть объяснены. Ибо, в противном случае, если с тайны не может быть сорван покров и если постмодернистскому сознанию так и не удастся поглумиться над её наготой и доступностью, она может таить угрозу личности и быть для неё «репрессивным» орудием.

Такое скрытое орудие подавления постмодернизм видит в любом проявлении традиционной религии с её тайнами (Таинствами), универсальностью, догматикой, иерархией и стилем.

Любому стилю постмодернизм предпочитает эклектику, насаждающую принципиально несерьёзное, игровое и ироничное отношение к духовным и культурным ценностям, а также полное разрушение эстетики как метафизического принципа. За этим, как пишет Борис Парамонов в своей книге «Конец стиля», стоит его «неверие в субстанциальность, взаправдашность, реализм святости, красоты и морали»[378]. Этот автор отождествляет постмодернизм с понятием демократии. Демократия же как культурный стиль ? это отсутствие стиля. «Стиль противоположен и противопоказан демократии… Стиль системен, целостен, тотален, “выдержан”»… стиль «антиприроден… организован, культурен… стиль ? это выдержанность организации, осуществлённая энтелехия»[379]. В то время как постмодернизм ? «это нечто, во всяких культурах и манерах считавшееся неудобосказуемым, подавлявшееся цензурой»[380].

Нормой в постмодернизме становится не прозреваемая ценность, не интуиция идеального бытия, не заповеди Божии, а рационалистически внедрённая в сознание идея (например, права человека), либо конкретное воплощение этой идеи: прецедент, одобренный общественным мнением и натурализованный, то есть мифологизированный (например, права сексуальных меньшинств).

Однако тут возникает «весьма болезненно ощутимая антиномия: понятие права исходит из понятия нормы, а индивидуальный человек, с которым имеет дело постмодернистская демократия, отрицает норму как репрессию»[381]. Уподобиться же любой нормативной и стильной эпохе, верящей в онтологически реальное царство идей, кажется для постмодернистской цивилизации угрозой диктатуры: радикальнейшее право человека ? право быть собой ? понимается ею как возможность жить без «репрессирующей» нормы, то есть по законам природы, по воле инстинктов.

Итак, религия, Церковь и культура с их нормами и формами, не дающими материи разбегаться[382] (выражение К. Леонтьева), представляются такой цивилизации механизмами подавления личности. Она стремится к созданию «нерепрессивной» ? игровой культуры и синкретической религии, в которой бы уживались непреодолимые антагонизмы и противоречия, соблюдающие меж собой принятую сейчас на Западе тактику political correctness (политической корректности).

Political correctness, однако, есть и признание непреодолимости противоречий, и наложение табу на их разрешение. Это, как ни парадоксально, запрет на высказывание своего мнения, если это мнение конфессионально или инокультурно, то есть стилистически организовано и иерархически ориентировано. В конечном счёте political correctness направлена на сглаживание противоречий и смешение культурных и религиозных элементов в едином космополитическом культурном пространстве. Это, однако, практически неосуществимо в свете единой Истины, и создание видимости мира и безопасности (ср.: 1 Фес., 5, 3) достигается ценой рассечения и фрагментации целостных культурных и конфессиональных организмов, дистанцированного, игрового и ироничного отношения к ним.

Однако, несмотря на то что этот принцип призван насаждать в обществе терпимость по отношению к любому инакомыслию и любым религиозным, расовым,

национальным и т. п. различиям, он, постепенно становясь чем-то вроде социального ритуала, сам превращается в орудие репрессий, дискриминируя хотя бы тех, кто не желает или не имеет возможности его соблюдать.

Характерен случай с писательницей Татьяной Толстой, произошедший в одном из американских колледжей, где она читала лекции по русской литературе. На занятии, посвящённом разбору рассказа Леонида Андреева «Иуда Искариот», она предложила ученикам ознакомиться с «первоисточником», то есть с Евангелием. За это ей было инкриминировано администрацией колледжа нарушение принципов политической корректности и был сделан выговор за ведение «религиозной пропаганды» в светском учебном заведении. Очевидно, что такая перспектива ожидает и Россию, несмотря на то что русская история неотделима здесь от истории Русской Церкви, а русская культура ? от Православия.

Таким образом, идеологический диктат советской поры, с его детерминированными приоритетами и декларируемыми морально-нравственными ориентирами, на наших глазах сменяется диктатурой плюрализма, произволом иронии и игры и неизбежным императивом вывернутой наизнанку реальности. Однако манифестация непричастности к подлинной реальности есть форма радикального отвержения причастия ? и как таинства и как синергии. Этим перекрывается путь к подлинному Источнику жизни ? Христу (Я есмь путь и истина и жизнь [ср.: Ин. 14, 6]).

В связи с этим особый статус приобретает постмодернистское «ничто» ? виртуальная реальность, создание которой сопровождается умерщвлением больших идей, высоких смыслов и сверхличных ценностей. Смерть становится механизмом стратегии постмодернизма, опирающейся на ницшеанское мироощущение «смерти Бога».

Из этого следует, что ангел равнозначен и равновелик демону, благодать неотличима от наваждения и прелести, живое равноправно с мёртвым, подлинное равноценно искусственному, сакральное амбивалентно профанному, ибо всё представлено в равном достоинстве и равном ничтожестве в пространстве постмодернистской цивилизации, образующем одновременно и свалку, и супермаркет, и всемирную электронную выставку ? интернет.

Андеграунд как новый истеблишмент

Одной из особенностей постсоветской эпохи являются изменение статуса массовой культуры и её поистине колонизаторская экспансия. Массовая культура существовала и в советские времена, но занимала «низовую» нишу, которая оставалась уделом профанов и которая могла быть удостоена, в лучшем случае, снисходительной («пусть себе живёт!») гримасы со стороны советской интеллигенции. Однако, в силу общественных тенденций и новых технологий СМИ, она получила колоссальное распространение, диктуя обществу свой язык и навязывая свои стереотипы сознания. Фактически она сделалась нашей средой обитания.

В то же самое время, возникнув на подмостках истории в качестве «ассенизатора» советских идеологем, мифологем, деклараций, словесных штампов и советской стилистики как таковой, андеграунд, начинавший свою деятельность действительно «в подполье» ? в подвалах и на чердаках, в дворницких и коммунальных комнатах, в малогабаритных квартирках и мастерских, а главное ? своей эстетикой, своим противостоянием официозу и рассчитанный на это подпольное существование и прозябание, вдруг поднялся так высоко, что и сам сделался официозом и истеблишментом, любопытным образом сочетая в себе массовую и элитарную культуру.

При некоторой сложности сопоставления этих культурных слоёв у них обозначаются сходные фундаментальные установки, позволяющие находить между ними некое сродство. Прежде всего ? это борьба с национальными традициями, которые искажённо, имплицитно, порой бессознательно, присутствовали даже в обезбоженном советском сознании. Унаследовав именно это обезбоженное сознание, новая культура, вслед за марксистами и ленинцами, поставила в центре мироздания человека, взятого, однако, во всей его частности и случайности, и самовластно наделила его всевозможными правами и свободами.

Человек, наделённый свободой, имеет право на её осуществление. Человек имеет право по собственному усмотрению распоряжаться своей душой: то есть

служить каким угодно богам, демонам, самому себе или вовсе не служить никому, он имеет право эту душу продать, заложить и т. д.

Человек имеет право на своё тело: он может его отдать в пользование, продать, разукрасить многоразличными вкраплениями в виде татуировок и серёг, изменить сексуальную ориентацию и даже саму половую принадлежность, и, наконец, он может его просто убить.

И наконец, человек имеет право на собственную жизнь, будучи при этом уверенным в своей полной безответственности. Всё это есть его частное дело, его privacy.

Поставив человека в самый центр бытия и санкционировав его на самое страшное право, о возможности которого не без душевного трепета догадывался ещё Николай Ставрогин, ? право на бесчестье, «новое сознание» соответствующим образом симулирует создание вокруг индивидуума такого мира, в котором это право перестало бы быть чем-то зазорным.

Определяя эпоху, в которую мы живём, как постмодернистскую, следует иметь в виду, что постмодернизм, повторяем, есть не столько какое-то культурное течение или направление искусства, сколько новый тип мироощущения, общекультурное сознание, тип мышления и восприятия.

По логике постмодернизма («после нового»), история искусств как смена стилей закончена. Наступила эпоха метаискусства, метаязыка, способом чтения которого этот постмодернизм и является. Он в одинаковой мере равнодушен как к традиционализму (искусству, опирающемуся на старые образцы), так и к авангардизму (искусству, устремлённому к новым формам) самим по себе, но и то и другое создают для него единое культурное пространство, лишённое каких-либо приоритетов. В этом пространстве всё является лишь материалом для его интерпретаций, для его словесных, изобразительных инсталляций (в переводе с английского ? устройство, установка, монтаж, сборка).

Но закончена не только смена стилей, но и сама история: она зашла в «тоталитарный тупик»[383], и теперь нужны «альтернативные понятия, чтобы сбить историю с её мерного шага, нужны интервенции «другого мышления», даже «безумного мышления»… Так развёртывается целый веер альтернативных наук, вер, искусств, языковых моделей»[384].

Такое сознание аннигилирует прошлое и упраздняет будущее ? значимым является только настоящее, «актуальное», «метаисторическое»: в нём нет ни нового, ни старого, но всё может быть привлечено и использовано для карманных нужд текущего момента. Контекст делается важнее текста, творчество подменяется произвольной интерпретацией уже сотворённого, и это перетолковывание уже существующего становится преимущественным видом деятельности постмодернизма.

Это означает прежде всего размывание всяких границ ? культурных, этических, эстетических, религиозных, церковных. Это означает опрокидывание всех ценностных иерархий и уравнивание «в правах» самых разнородных сущностей и предметов. Собственно, никакой вертикали в этом мире больше не существует: сакральное профанируется, профанное эстетизируется, возвышенное редуцируется, а низкое обретает статус нормального.

В этом «культурном пространстве» иерейский крест демократично соседствует с трезубцем и козлиным хвостом, попадая в единый «текст» какого-нибудь современного писателя или делаясь атрибутами видеоклипа. Но главное всё же то, что в таком же неумолимом равноправии они существуют в самом постмодернистском сознании.

Любопытно и то, что постмодернизм, используя материал и технику массовой культуры (эстрадных песен, «мыльных опер», рекламы и т. д.) и наделяя свои тексты рекламной привлекательностью, гарантирующей потребительский спрос, вместе с тем своей иронической трактовкой этих сюжетов и приёмов апеллирует к элитарному сознанию. Однако любая пародия всегда имеет в виду некую норму, во имя которой она либо превращает в гротеск пародируемые предметы и стили, либо создаёт для них неадекватный контекст.

Поскольку такой нормы для постмодернизма не существует, пародия становится тотальной: из литературного приёма она превращается в мировоззренческий метод.

Ещё в 1908 году А. Блок называл иронию болезнью, сродни душевным недугам. Путь иронии «начинается с дьявольски-издевательской, провокаторской улыбки, кончается ? буйством и кощунством»[385].

«По ту сторону добра и зла»

Модель постмодернистского мира воспроизводит не так давно открывшийся в Москве небольшой магазинчик «Путь к себе», предлагающий потребителю весь «джентльменский набор» нового человека. На небольшом пространстве, то есть подряд, там выставлены для продажи:

шарики для медитации,

хлеб с отрубями,

освящённое масло из Иерусалима,

камни,

пасхальные яйца,

ковбойские шляпы, ремни, рубашки, джинсы,

песочные часы,

гороскопы,

жития византийских святых,

кассеты с классической музыкой,

жилетки с восточными узорами,

эоловы арфы,

благовония,

мороженое,

колокольчики,

плетёная мебель,

бусы,

учебники по хиромантии,

сигареты,

прохладительные напитки,

качели,

ракушки,

статуэтки Будды,

гамаки,

книги по магии,

постный майонез,

клетки для птиц,

книги о вкусной и здоровой пище,

объявления о предстоящих перформансах и т. д.

Собственно говоря, это и символизирует то «новое религиозное сознание», которого чаяли религиозные философы начала века и которое знаменует собой наступление новой «эры Водолея» ? New Age.

Один из теоретиков постмодернизма В. Курицын так и считает, что постмодерну сопутствует наступление «энергетической культуры», которую можно сопрягать и с пневматосферой о. Павла Флоренского, и с ноосферой В. И. Вернадского, и с одухотворённой материей Даниила Андреева. Можно констатировать, что в некотором смысле эпоха New Age уже пришла.

В религиозном смысле это есть эпоха неоязычества, с его смешением самых разных богов, ритуалов, символов, «харизматических фигур» и мистических практик. В общекультурном смысле это есть эпоха постмодернизма. В политическом ? плюрализма и интегрирования в единое космополитическое государство. В экономическом ? рыночной экономики, ориентированной на каприз потребителя. В этическом ? «общечеловеческих ценностей», провозглашающих полную эмансипацию личности от всех Божиих заповедей. В эстетической ? принципиального бесстилья.

Эклектика становится здесь методологией, если не новой онтологией. Изгнание из культуры стиля и нормы приводит к замене ценностной вертикали на горизонталь. Лестница Иаковля, по которой восходят и нисходят Ангелы Божии (см.: Быт. 28, 10–12) и Дух Святой возводит праведников от силы в силу (Пс. 83, 8) и от совершенства к совершенству, ныне поваленная на землю, превращается в горизонтальную модель супермаркета и шоу-бизнеса, где Священное Писание соседствует с порнографией, стыдливо называемой эротикой, и где самые разносортные и разнородные вещи присутствуют в равноценности бессмыслицы и актуальности. Такая прибитая к земле культура ориентирована на обслуживание таких же копошащихся в прахе земном первичных инстинктов человека. Разрушение традиционных ценностных установок, организующих хаос, компенсируется здесь созданием новой мифологии, впрочем, как и новой идеологии.

Критерии становятся уделом субъективизма: «нравится ? не нравится». Оппозиции «добра» и «зла», «хорошего» и «плохого», «художественного» и «бездарного» снимаются, на их месте водворяется новая пара: «интересное ? неинтересное». Злое, плохое и бездарное, таким образом, получают шанс состояться в качестве «интересного». Показателен в этом смысле глагол, обозначающий такое воздействие на сознание, которое получает желаемый результат, ? «работает». «Но это ? работает! (But it works!)» ? восклицает какая-нибудь дама, посетив сеанс спиритизма. «Это ? работает!» ? приводит в качестве довода молодой человек, побывав у экстрасенса. «Это ? работает!» ? исчерпывающе объясняет поклонница постмодернистского искусства. Глагол этот, безусловно, вскрывает природу отношений между субъектом как «потребителем» всякого рода воздействий и «работающим» объектом с его провокационным и суггестивным характером.

Что же всё-таки представляет собой это «интересное»? В авангардизме, рассчитанном на эффект провокации и эпатажа, таковым являлась сама по себе неприемлемость какого-либо сообщения или явления. Однако по мере ангажированности авангардного искусства эта «неприемлемость» переставала служить «знаком качества», делаясь шаблоном, и уже сама кодифицировалась как «норма», «приемлемость» и «приятность», то есть штамп.

По всей видимости, «интересное» для постмодернизма состоит уже не столько в «неприемлемости» как таковой, а в создании эффекта неадекватности ожидания (восприятия) и явления (предмета). Такая неадекватность может возникнуть тогда, когда хорошо известный предмет, явление, цитата помещены в совершенно несовместимое с ними окружение и соседство, призванное их обессмыслить и придать им новое значение. (Например, архиерейская панагия на экстрасенсе, который к тому же держит на руках чёрную кошку в качестве «энергетической защиты».)

New Age, как и постмодернизм, лежат уже «по ту сторону добра и зла» именно в ницшеанском смысле. Человек со всеми его «правами» претендует на то, чтобы стать сверхчеловеком и воссесть на месте Бога, которого он убил. Его «я» во всех его модусах и падежах есть единственное мерило этого мира, религии и культуры, в которых оно, это «я», выискивает «своё» или приспосабливает нечто для себя. Творчество и служение истине уступили место

радикальному манипулированию осколками бытия, которое и провозглашает, и воспринимает себя как реально осуществляемую свободу.

И религия, и культура представляются постмодернистскому мышлению в качестве некоего склада товаров, «овощехранилища», из которого можно стащить всё что угодно и использовать в своих утилитарных целях: цитата является едва ли не главным поводом, провоцирующим собой появление постмодернистского «текста».

Но дело даже не в ней самой по себе ? цитатами пронизана вся христианская культура; пушкинский «Евгений Онегин» и начинается со скрытой цитаты: «Осёл был самых честных правил»[386]. Суть в том, что цитата перестаёт быть свидетельством, сообщением: будучи вырванной из своего первоначального контекста и обросшая иным контекстом, она делается знаковой и развоплощается, упраздняя прошлое и обнажая радикальное неверие в возможность творения нового будущего. Например:

Как хорошо У БЕЗДНЫ НА КРАЮ

загнуться в хате, выстроенной с краю,

где я ежеминутно погибаю

в бессмысленном и маленьком бою.

Мне надоело корчиться в строю,

где я уже от напряженья лаю.

ОТДАМ ВСЮ ДУШУ ОКТЯБРЮ И МАЮ

и разломаю хижину мою.

Как пьяница, я на троих трою,

на одного неловко разливаю,

И ГОРЬКО ЖАЛУЮСЬ, И ГОРЬКО СЛЕЗЫ ЛЬЮ,

уже совсем без музыки пою.

Но по утрам под жёсткую струю

свой мозг, хоть морщусь, но подставляю.[387]

Итак, постмодернистское сознание обнаруживает себя как сознание знаковое. Но если знак первоначально указывает на некую субстанциальную реальность (как, скажем, в стихах Пушкина и Есенина, которые цитирует поэт Александр Ерёменко), то в постмодернизме он уже маскирует не что иное, как отсутствие таковой.

«Симулякры» постмодернизма

Постмодернистский «знак» ? это прежде всего отсутствие объекта, этим знаком заменяемого. Место означаемой реальности здесь принадлежит гипотетическому «культурному пространству», произвольно смодулированному постмодернистским сознанием и порой оборачивающемуся полным «ничто».

Это приводит к появлению «симулякров» ? знаков-обманок, утративших какую бы то ни было реальность и лишь её симулирующих. Мир, таким образом, делается собранием кажимостей, мнимостей, фантомов сознания. В лучшем случае оно оперирует знаками, намекающими на какие-то узнаваемые идеи. Знаковыми становятся слово, речь, печать, искусство, одежда и даже отдельные люди…

Знаковыми фигурами в постсоветском обществе стали священник Александр Мень и митрополит Иоанн (Снычев), правозащитник Сергей Ковалёв и академик Дмитрий Лихачёв. Их имена обозначают совокупность определённых идей и указывают на целое направление общественной мысли, как бы это «обозначение»

ни редуцировало личность его носителя до какой-либо, порой несущественной, стороны его деятельности. Теряя лицо, эти знаковые фигуры становятся функцией и превращаются в орудие идеологических манипуляций.

По этой «знаковой» логике тот, кто питает уважение к памяти владыки Иоанна или высказывает критические суждения о некоторых идеях священника Александра Меня, рискует быть автоматически зачисленным в стан антисемитов, а тот, кто назовёт нечистоплотным поступок Сергея Ковалёва, получившего от Дудаева орден, ? в стан коммунистов и врагов свободы. Таким образом, знаковые фигуры начинают играть роль «лакмусовой бумажки» в системе социальных тестов и становятся атрибутами новых ритуалов.

И тем не менее, а может быть, как раз в силу этого «знакового» характера современное субъективистское сознание осуществляет свои коммуникативные функции. На этих знаках, в отличие от советской эпохи с её пропагандистским «открытым текстом», построены как современная пропаганда, так и контрпропаганда… Знаковыми в ней оказываются не только личности, к именам которых она апеллирует для формирования общественного мнения, ? позитивного (Пушкин, Сахаров) или негативного (Ленин, Сталин), но и лексика. Так на наших глазах делаются попытки посредством словесных манипуляций внедрить в общественное сознание в качестве синонимов слова: православный и черносотенец, священник и мракобес, Православие и фашизм; таким образом, возможно, в недалёком будущем слово православный будет ассоциироваться в обработанном сознании с «фашистским», то есть сделается знаком фашизма. В то же время в качестве позитивного знака набирают потенциал такие определения, как реформаторский и прогрессивный, равно как и весьма туманное словосочетание новое мышление.

Однако столкновения двух знаков это «новое мышление» не может выдержать ни в какой мере. Например, «поздний» Лев Толстой (положительная знаковая фигура) боролся против Православной Церкви (у «нового мышления» ? отрицательная). Однако тот же «поздний» Толстой относился к культуре с нигилистическим утилитаризмом (как раз потому, что боролся с Церковью). Но упаси Боже кого-нибудь даже заикнуться о том, что «поздний» Толстой выражает идеи самого плоского обскурантизма, то есть мракобесия.

Новых news-maker’ов, то есть тех, кто как бы объективно «делает новости», находя информацию и выстраивая её определённым образом, всегда можно упрекнуть в тенденциозности, которая сказывается в самом подборе фактов, уже являющимся их интерпретацией, и в том, какими именно словами они озвучиваются. Претендующие на объективность опросы общественного мнения самой постановкой своих вопросов предполагают и формируют ответы.

В этом отношении любопытна передача «Пресс-клуб», в которой журналисты (в основном представители либеральной печати) решают каверзные вопросы. На самом деле их знаковая формулировка уже задаёт характер ответа. На вопрос «Нужна ли России «сильная рука»?», в котором уже содержится негативный знак («сильная рука» ? Сталин, террор, лагеря), никто из них, естественно, не мог ответить, что нужна (ибо кому же нужен Сталин, террор и т. д.). Однако вопрос этот был не о Сталине и терроре, а о власти: должна ли власть в России обладать силой или она должна быть бессильной, безвольной, то есть никакой. А если она должна быть «никакой», то как быть с коррупцией и преступностью, которые берут в этом случае функции власти на себя? Забавно было видеть, как люди, профессионально усвоившие знаковый язык СМИ, пытались, с одной стороны, выкрутиться из той удавки вынужденного «толстовства», на которое их обрёк вопрос, а с другой стороны, ни за что не признаться в лояльности по отношению к «сильной руке».

В советскую эпоху идеологическая пропаганда велась самыми грубыми «лобовыми» методами, даже если это делалось силами искусства. Враги советской власти всегда представали в виде негодяев, воров, распутников, циников. Лица их были явно антипатичны, если не откровенно уродливы. И хотя с образами положительных героев было труднее ? в единообразных «ленинцах» всегда был какой-то неэстетический фанатичный элемент («зло, особенно политическое, всегда плохой стилист», как сказал Бродский[388]) ? всё же порой их пытались облагородить «простым человеческим обаянием». Советская пропаганда не скрывала ни своих целей, ни своих задач, ни своих идеалов ? она была бесхитростна и однозначна.

Новая культура, сколь бы она ни клялась в отсутствии идеологической

подоплёки, сколь бы ни казалась она аполитичной и социально индифферентной, продуцирует новые идеологемы, рождает новую мифологию, которая постепенно водворяется на месте прежней ? большевистской ? и создаёт новые ритуалы.

Как в евангельской притче, в прибранный и пустой дом, из которого был изгнан бес, он возвращается вновь, ведя за собой семерых злейших соратников.

Новая идеология, в отличие от коммунистической и тоталитарной (авторитарной), ? анонимна. Это не собственно «идеология Ельцина» (или Гайдара, или Чубайса, или Гусинского). Эта идеология по некоторым причинам желает оставаться безымянной. Проще всего было бы назвать её, вслед за Р. Бартом[389], идеологией капитализма (буржуазности, либерализма), который предпочитает выступать анонимно по причинам своей заведомой непопулярности и того негативного значения, которое это слово имеет в России. Однако в новой нарождающейся российской мифологии вырабатываются некие избыточествующие стандарты мышления, чрезвычайно расширяющие эту идеологическую анонимность. И прежде чем отыскать подлинного анонима, необходимо рассмотреть мифотворческие механизмы новой культуры.

Смерть Автора как «смерть Бога»

В онтологической модели постмодернистского сознания культура (мир) предстаёт в виде текста. Литературное произведение отныне ? это не авторски организованные слова, своеобразно выражающие «теологический смысл» («сообщение» Автора-Творца)[390], но «многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным. Текст создан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников»[391]. На смену Автору приходит некто «скриптор», который занимается чем-то вроде «игры в бисер»: он несёт в себе не чувства, мысли, настроения и впечатления, а нечто вроде каталога смыслов, которыми он и жонглирует. Игра смыслами предполагает отсутствие Смысла, и устранение Автора делает напрасными всякие попытки «расшифровки» текста. Мало того, вспомнить об Авторе ? значит, попытаться всё же наделить текст окончательным значением, придать ему смысл, что равносильно разрушению постмодернистской затеи, для которой текст тем самым «застопоривается», а письмо «замыкается»[392]. Таким образом, удаление Автора ? это не просто эффект нового письма, это онтологический переворот: каждый читает, как хочет, и воспринимает, как ему придёт в голову, ибо Автор устранён на всех уровнях и не является больше «камнем преткновения».

Московский поэт Лев Рубинштейн в качестве универсальной модели нового искусства изобрёл такие кубики, на каждой грани которых написан некий словесный синтаксический период, синтагма. Фокус кубиков в том, что, как их ни положи, как ни брось, получится тот или иной текст, интерпретировать который волен сам читатель (игрок). Поэт (скриптор) может лишь гадать об уровне поливалентности его прочтений, и не сами эти интерпретации его интересуют, ибо авторство его состоит именно в «придумке»: наглядности и пригодности для манипулирования. «Кубики» есть модель постмодернистского мира, который в любом случае (как ни раскинь) формирует некий текст, отвергая тем самым идею о существовании исходного Текста, то есть, по сути, ? Божественного творения.

Аналогичной акцией был роман американского писателя Реймонда Федермана «На Ваше усмотрение». Название романа диктует способ его прочтения: страницы в нём не только не нумерованы, но и не сброшюрованы. Сам читатель волен читать их в любом порядке. Сама по себе структура романа продуцирует идею полной «бесхозности» мироздания.

Итак, такого рода тексты, существующие в рассеянном, дисперсном виде, сами по себе являются социально символическим актом, вполне идеологически обоснованным, ибо они кодифицируют и демонстрируют как «безначалие» анонимность господствующей идеологии.

Постмодернистское письмо с его постоянной амбивалентностью и текучими смыслами отказывается признавать за текстом (и за миром как текстом) какую-либо Тайну, то есть окончательный смысл. Таким образом, оно «открывает свободу контртеологической, революционной по сути своей, деятельности, так как не останавливать течение смысла значит в конечном

счёте отвергнуть Самого Бога и все Его ипостаси ? рациональный порядок, науку, закон»[393].

Это и есть революционная программа новой культуры. Такая элитарная её формулировка лишь эстетизирует вульгарный смысл всяких революций, но вовсе не упраздняет его. Оппозиционным здесь признаётся мировоззрение, называемое реакционным: оно исходит из признания единой Истины, которая через Откровение возвещена человечеству и в свете которой «всё новое» (се, творю всё новое [Откр. 21, 5]) обращено к той же самой Истине. Но это и значит для постмодернистской мысли, что «текст замкнулся», «нет места развитию знания», сказать «ничего нового уже нельзя»: вечное движение маятника Фуко.

Такое мировоззрение интерпретируется в постмодернизме как сознание традиционалистское и причисляется по этому признаку к фашизму[394]. Признаком фашизма в этой модели является и «неприятие модернизма»[395]. Таким набором словесных подмен и знаков в общественное мнение внедряется идеологема тождественности любой «традиционной» религии и фашизма.

Однако фашизм в этих новых знаковых раскладах есть вовсе не тот, который реально означает идею сверхчеловека («белокурая бестия») и национальной исключительности и ассоциируется с военной агрессией, оккупационными режимами и концлагерями: здесь слово лишено своей сущности и более не обозначает собой никакой реальности. Оно ? симулякр, чучело, пугало, которым новые идеологи стращают народы. Весьма вероятно, что новые гонения на Церковь начнутся именно под лозунгами борьбы с фашизмом…

Более сомнителен и второй признак фашизма ? «неприятие модернизма». Как раз наоборот ? именно модернизм (футуризм, конструктивизм) оказался созвучным и фашизму, и большевизму. Самый яркий пример такой связи являет судьба основателя и главы итальянского футуризма Ф. Маринетти, который всю жизнь был фашистом и ещё в 1909 году в «Манифесте футуризма» сформулировал идеи, полностью поддержанные идеологией национал-социализма.

Да и среди отечественных футуристов-лефовцев были не только партийцы, но и работники ЧК. ЛЕФ был самым радикальным течением русского модернизма, более чем созвучным духу большевизма (общеизвестное «Сбросим Пушкина с корабля современности!» и «Не торгуйте Лениным, ? как писал журнал “ЛЕФ” сразу после смерти вождя, ратуя за неприкосновенность его образа, ? не печатайте его портретов на плакатах, на клеёнках, на тарелках, на кружевах, на портсигарах»)[396].

Утверждение Эко ещё и потому лишено смысла, что современные фашиствующие группировки, в частности Национал-большевистская партия Э. Лимонова, опираются на поддержку рок-богемы и пополняют свои ряды за счёт рок-музыкантов, а также модернистских и постмодернистских художников и писателей: сам «Эдичка», покойный лидер «Поп-механики» С. Курехин, «Егор» Летов (рок-группа «Че данс»), Сергей Бугаёв ? «Африка», прозаик Алексей Цветков, идеолог воинствующего гомосексуализма журналист Ярослав Могутин и т. д.

Новое мифотворчество

Проблема трансляции новых идеологем разрешается в новом мифотворчестве. Превратить рукотворное историко-культурное явление в нерукотворное явление природы и значит мифологизировать его. Этому сопутствует задача внедрить идею в сознание таким образом, чтобы оно само не могло догадаться о том, что идея эта была привнесена извне и является продуктом сторонней человеческой деятельности, то есть создать иллюзию, что она была его достоянием a priori в качестве неизменной сущности, как утверждает Р. Барт[397]. Именно поэтому всё рукотворное ? вещи, предметы, идеи ? должны выпасть из истории и напрочь забыть и о ней, и о своём Авторе, ибо задачи мифотворчества сводятся к тому, чтобы придать исторически обусловленным идеям и фактам статус природных и возвести их в ранг премирных. Это требует проведения неких цензурных («ампутационных») операций, так как такое изменение статуса и ранга вещей и идей достигается отчуждением их от автора ? созданием анонимности и выкорчёвыванием из породившей их культурно-исторической почвы, то есть лишением контекста. В конце концов это оборачивается и отчуждением их сущности.

Прежде всего чтобы эти отчуждённые предметы и идеи получили новую жизнь в мифе, их надо закодировать («перформировать»). Такие закодированные идеи называются концептами: они выступают в качестве означаемых данностей, завёрнутых в многоразличные означающие их образы. Постмодернистские образы типологически относятся не к образам-символам (как в христианской культуре), а к образам-знакам, которые указывают на некое значение, но не являют его.

Здесь напрашивается сравнение таких образов с упаковкой товара в дорогих магазинах: чем вещь дороже, тем претенциознее и пышнее она упакована, то есть упаковка прежде всего скрывает вещь. Так и означающее до поры камуфлирует означаемое, но вместе с привлекательной упаковкой потребитель получает то, что внутри.

Нагляднее всего демонстрирует нарождение и внедрение новой мифологии реклама. Основным концептом её является утверждение: «ты есть то, что ты имеешь». Таким образом категория «быть» постепенно подменяет категорию «иметь»: «ты есть то, что ты носишь» (реклама джинсов).

Реклама рисует псевдореалистическую картинку, на которой изображён сытый, благополучный, улыбающийся, «богатый» мир ? по сути, сказка, в котором уже приобретено множество вещей, и потому в нём царит благоденствие и гармония, но у которого есть возможность стать ещё более совершенным за счёт покупки какого-нибудь определённого новенького товара. Именно он и может явить жизнь как «полное совершенство».

Ценностным эмоциональным модусом и критерием этого мира является удовольствие и наслаждение. «Себе в удовольствии не откажешь» (мороженое). Картинка этого мира завершается слоганом, то есть попросту лозунгом. Слоган ? это афористичное утверждение, претендующее на универсальность и характеризующееся отказом от объяснений, то есть придающее утверждению статус природного явления, данности, которую не подвергают сомнению и с которой не дискутируют. Ураган 1998 года в Москве ? факт, любой диалог с которым алогичен, если не безумен.

Однако здесь констатация фактов нацелена не на утверждение творимого мира ? напротив, она призвана камуфлировать уже сотворённый Божий мир и усердно прятать следы творения и отпечатки Творца под вневременной и безличной «маской очевидности»[398].

Реклама направлена на то, чтобы из любого объекта ? культурного, религиозного, исторического, природного и проч. ? сделать вещь и каждого человека превратить в потребителя, хотя бы потенциального, надёжно зашифровав принцип мнимости рекламного мира.

Что же сулит человеку обладание рекламными вещами?

«Новую жизнь» (журнал),

возможность изменить жизнь к лучшему ? «Изменим жизнь к лучшему!» (пылесос),

«праздник вкуса» (кофе),

«вкус истинного наслаждения» (сок),

наслаждение «всеми прелестями жизни» (антиаллерген),

«свежее решение» (карамель),

«совершенство» (шампунь)

или, по крайней мере, ? «стремление к совершенству» (кофе),

выигрыш ? «Вы всегда в выигрыше!» (газированная вода),

успех ? «Попробуй раз, ещё лишь раз, и гарантирован успех!» (краска для волос),

удовольствие (пылесос),

«Еда ? это удовольствие! А за удовольствие надо платить» (зубная паста),

«очарование уверенности в себе» (дезодорант),

«райское наслаждение» (шоколад),

«секрет обольщения» ? «С детства я мечтала узнать секрет обольщения» (шампунь),

«престиж» (одеколон).

И, наконец, весь мир: «весь мир с тобой», «весь мир в кармане», «весь мир у ваших ног», «всё в твоих руках» (чай, жевательная резинка, газированная вода, одеколон), так что с полным правом «наслаждайся сколько хочешь» (хрустящие хлебцы).

«Мы изобрели обувь на каждый день! А какой день ? твой?» Имеется в виду, что этот «твой день» наступит тогда, когда человек превратится в потребителя рекламируемой фирмы.

Потребитель в рекламе то и дело восклицает: «Всё в порядке!» (таблетки от насморка), «Всё к лучшему!» (кофе), «Душа танцует!» (жевательная резинка). И в конце концов тот, кто покупает, оказывается «достойным» своего товара. «L'Oreal ? ведь я этого достойна!» (Sic! ? запомним это своеобразное «аксиос», произносимое при архиерейской, священнической и диаконской хиротонии, ? здесь оно становится инвариантом современной «инициации» ? знаком приобщения к своеобразному «тотемическому» миру!)

Итак, достоинство человека оценивается его способностью быть потребителем. Качество товара определяется его фирмой, «маркой». Марка делается чистой фикцией, указывающей на причастность товара и его обладателя к высшим сферам престижа и преуспевания.

Но и события и лица мировой истории (Наполеон, Суворов, Александр Македонский) также призваны стать такой же экзотической этикеткой, скажем, в рекламе банка «Империал», гарантом его «всемирно-исторической стабильности». И даже экстравагантная природа Африки (Азии? Латинской Америки?), как в рекламе сигарет «Кэмел», превращается лишь в «естественное» продолжение их аромата, часть товарной упаковки.

Таким образом обществом усваивается идея о том, что процесс потребления, осуществляющийся при покупке товара, есть природный алгоритм человеческой жизни, а вещи ? средство осуществления и утверждения человеческой личности. «Я» стремится к тому, чтобы предстать в мире в виде «Я» + «сумма вещей», каждая из которых несёт на себе знак человеческого достоинства и престижа.

Деньги, которые лишь и могут превратить человека в потребителя, натурализуются, делаются выражением природной способности к приобретению, продолжением природных человеческих свойств и процессов, выражая готовность выполнять функцию поглощения мира, возвышения и упрочивания их обладателя.

Но и приобретённые вещи усваивают статус неотъемлемых качеств человека. Однако в отличие от Собакевича, у которого, как известно, каждый предмет, каждый стул, казалось, говорил: «И я тоже Собакевич! И я тоже очень похож на Собакевича!», приобретённые вещи современной жизни сами обосновывают человеческое бытие: человек предстаёт обклеенным и обложенным со всех сторон label'ами, пестрит названиями фирм, изобилует знаками, его можно «прочитать», и сам он хочет быть прочитанным таким образом. В этом смысле он сам является текстом, из которого удалён Автор.

И если одна из главных тенденций мифотворчества состоит в том, чтобы превратить мир в объект обладания и пометить собой всё, что в нём имеется, произведя нечто вроде описи своего имущества, то наряду с прочими вещами здесь окажется и человек, черты и контуры которого сливаются с его материальной собственностью (ведь он, по этой логике, и есть то, что он имеет).

Отличительной чертой нового стиля жизни (который можно было бы назвать

«буржуазным», если бы это слово не вызывало побочных, не идущих к делу ассоциаций) является и то, что отныне многие потребности определяются не необходимостью, а диктатом манипулирующего сознанием «знака», то есть моды и рекламы. Вещи приобретают сверхчувственные социальные качества, провоцируя в самой психической ориентации потребителя позывы самому стать обладателем таковых, чтобы тем самым приобщиться к некоей социальной общности, будь то «деловые люди» или «попса». Вещи, как и идеи, начинают подделываться под саму жизнь в обществе и культуре, в которой отныне всё получает знаковый социальный характер.

В результате этого и человек, и социум, и культура, и даже власть, попадая в «магический» круг знаков, утрачивают подлинную свободу и обрекают себя на существование в детерминированном мире мнимостей.

Это чревато ещё и тем, что личность, ориентированная таким образом, теряет потребность и способность к анализу и познанию предмета, сосредоточивая свои усилия исключительно на возможности его приобретения и использования. Она начинает ощущать мир как повсеместный супермаркет или «сервис», единственной функцией которого является «обслужить клиента»: потребление делается преобладающим кодом постмодернистского сознания.

Такое же потребительское отношение распространяется и на сферу человеческих отношений. Экзистенциальной заботой человека становится идея его знакового соответствия коллективному стилю жизни: человек претендует на то, чтобы обозначать некую «престижную» реальность, сулящую новые возможности потребления, не будучи в состоянии быть ею: человек пребывает в состоянии постоянной неадекватности себе самому… Он живёт в царстве тотальной пошлости.

Таким образом, рекламным концептом (означаемым) является не столько власть денег («золотого тельца»), сколько тотальной бесхозности, безответственности и вседозволенности человека в отсутствие Автора (Творца).

Однако цель мифа ещё и в таком обосновании мироустройства, при котором человек чувствовал бы себя в нём самоуверенно, самодовольно, комфортно: «Какой удобный мир!» (автомобиль), «Наслаждайся сколько хочешь!» (хрустящие хлебцы). Многочисленные обёртки рекламных образов и сопровождающие их лозунги, создающие иллюзию стабильности и процветания человека в мире, на самом деле скрывают в себе страшную идею человеческой растерянности и богооставленности.

Пересоздание мира в постмодернизме

В сознании, ориентированном на потребительское отношение к миру, и осуществляется постмодернистская интерпретация ? в отличие от реального, сопоставимого с авторским замыслом переосмысления и толкования идей и литературных сюжетов: очевидно, что под постмодернистским скальпелем их ждёт деформация и гибель.

Можно наблюдать, как в «Последнем искушении Христа» развоплощаются и умирают евангельские образы. Развоплощается и умирает Бог, Который оказывается там лишь немощным человеком. Умирает вера в Него как в Спасителя и Господа. Умирает упование на Искупление. Умирает надежда на Воскресение. В ницшеанском смысле М. Скорцезе убивает Бога.

И для постмодернистской культуры Бог действительно умер: самовольная интерпретация заместила Благую Весть.

Но для христианина, как и для христианской культуры, всё осталось незыблемым, и фильм Скорцезе ? это лишь ночной кошмар, «навет вражий», «лукавое наитие». Ибо тот, за кого режиссёр выдаёт нам Бога, не есть Иисус Христос: это есть лишь самозванец, клеветник, ряженый, лукавый.

Любопытен при этом вопрос: почему писатель Н. Козандзакис и талантливый режиссёр взялись за эту кощунственную и невыполнимую задачу, почему было им не создать новый, собственный сюжет, в каких-то линиях даже сходный, где главным героем был бы некий человек, великий подвижник, постник и даже чудотворец, который, возгордившись, пал самым обыкновенным и обыденным

образом ? соблазнившись красотой исцелённой им девушки? Грубо говоря, почему М. Скорцезе не снял нового «Отца Сергия»? Должно быть, как раз потому, что, условно говоря, в «Отце Сергии» отсутствует именно этот постмодернистский концепт: изъять из Евангелия «Автора» и, следуя до самого момента распятия за евангельским сюжетом, убить Бога, что как раз и значит утвердить вседозволенность и безответственность человека. («Если Бога нет ? то всё позволено».)

И позволено абсолютно всё. Моцарт и Сальери на старой сцене МХАТа матерятся, как урки. В спектакле по мотивам «Леди Макбет Мценского уезда» Н. Лескова демонстрируют, как теперь это называется, «занятия любовью». На подмостках Театра на Таганке Мцыри без стеснения показывает свои гениталии. Гоголь в спектакле П. Фоменко «Мёртвые души. Второй том» является на сцене в виде женщины.

Русская классика, впрочем, как и зарубежная, предстаёт в свете «нового культурного сознания» сплошным блудилищем, где все как на подбор ? сексуальные маньяки и извращенцы. Именно это, в представлении «нового культурного сознания», хоть и нехудожественно, но интересно: «классика получает современное звучание», ибо и она становится сценой, на которой беснуется наше раскрепощённое «коллективное бессознательное», а классики, как и их герои, оказываются не лучше, чем гипотетические мы ? хамы и содомиты.

Таким образом, непристойность не только объявляется нормой, но становится знаком приобщённости к контексту современности. Неприятие же модернизма (постмодернизма?), как мы помним, является «признаком фашизма»[399].

Для постмодернизма характерен взгляд на мир как на спектакль, сплошное грандиозное шоу, в котором человеческие представления о реальности оказываются производными от человеческих же систем её репрезентации. Таким образом, всё, принимаемое за действительность, есть лишь представление о ней, зависящее к тому же от ракурса, который выбирает зритель.

Перемена ракурса ведёт к радикальному изменению всего представления, а значит, и мира. Человек оказывается обречённым на постоянно меняющуюся череду «точек зрения» и ракурсов действительности, не дающей человеку в этом «мелькании» проникнуть в свою сущность. Видеоклип с его постоянно меняющимися фрагментами или цветомузыка с её пульсирующим ритмом и освещением становятся точной репрезентацией подобного типа видения.

Такому «обвалу» объективного мира соответствует не только крушение веры в Слово, в Логос, но и неверие в слово как таковое, то есть в язык, способный точно и достоверно воспроизводить действительность и свидетельствовать об истине. При этом и реальность человеческой личности делается проблематичной.

Новый герой

«Новыми героями» становятся герои комиксов, компьютерных игр, видеоклипов: люди-машины. Самой популярной электронной детской игрушкой сделался «тамагочи» ? симулякр, требующий постоянной и напряжённой заботы о себе: ребёнок должен его кормить, поить, укладывать спать, лечить, если он заболел, ? в противном случае он может и помереть, нанеся своему маленькому хозяину тяжёлую душевную травму. Игрушка призвана уничтожить грань между собственной электронной виртуальностью и реальными, не игровыми переживаниями ребёнка, которого она постоянно тревожит своими «всамделишными» провокативными требованиями. Так в детское сознание внедряется мысль о естественности и органичности искусственного условного мира.

Здесь переплетаются две противоположные (встречные?) тенденции ? превратить природу в вещь и сделать вещь явлением природной жизни. Или так: превратить жизнь в игру и сделать игру формой жизни.

С этими искусственными героями удивительно схожи и персонажи детективов, триллеров, фантастики и постмодернистских романов ? это скорее олицетворение какой-то функции, идеи, чем воплощение человеческой

индивидуальности. Даже «сверхчеловек» фантастики ? Терминатор или Бэтмен ? это всего лишь робот, выполняющий те или иные действия.

Новый герой как мифологический тип ? это, как правило, «душка-киллер», благородный разбойник. Иногда он выступает в качестве искателя приключений и денег, а также борца с другими, несимпатичными, киллерами, действуя чаще всего по найму. Иногда его, как Раскольникова, «среда заела», и он начинает «порешать» противников направо-налево. Однако, используя образ писателя-постмодерниста В. Пелевина, его, в отличие от Раскольникова, которого, по убиении старух, «повязал внутренний прокурор, а внутренний адвокат не отмазал», не может пронять никакой «внутренний прокурор», зато «внутренний адвокат» записывается к нему в сообщники.

Если действие происходит в американском фильме, а наш киллер ? не полицейский, не фэбээрэшник и не цэрэушник, его непременно поймают и воздадут ему по заслугам, чтобы не нарушал американский закон. Но зрителю своего героя будет безмерно жаль: такой ловкий, такой остроумный! Но если он всё-таки полицейский, фэбээрэшник или цэрэушник, то он с полным правом будет наслаждаться заслуженным хэппи-эндом, украшенным для него к тому же началом нового прибыльного бизнеса или кругленькой суммой, положенной им в банк на своё имя.

Впрочем, отдавая дань женской эмансипации, таким героем может стать и очаровательная женщина-киллерша. Не без изящества «замочив» пару дюжин крепких мужиков и «выполнив задание», она с полным правом наслаждается мирными утехами буржуазной жизни в кругу семьи. Такой же полноправной героиней, вознаграждённой в конце концов семейным процветанием, может стать и обаятельная проститутка ? эта новая Золушка наших дней. Любуясь к концу фильма её благоденствием, какой ханжа заикнётся о покаянии?

С другой стороны, главным героем становится автор. В связи со всем сказанным выше о «смерти автора» это может показаться противоречием. Однако этот автор-герой не есть тот удалённый из текста автор-производитель, автор-творец. Автор-герой, по сути, выполняет функцию news-maker’a, то есть интерпретатора ? конструктора, составителя, режиссёра. «Авторское» кино, «авторское» телевидение, «авторская» песня ? это лишь часть общей тенденции, когда авторская интерпретация делается главным действующим лицом произведения, а траектории его субъективизма ? основным сюжетом. В этом смысле Скорцезе и есть главный герой «Последнего искушения…».

Таким образом, постмодернистский автор предстаёт не в виде творящего субъекта, а в роли компилятора, плагиатора, интерпретатора, составителя коллажей и организатора монтажей. Коллаж фрагментирует и переносит материал из одного контекста в другой, монтаж размещает заимствованные элементы, создавая комбинацию из чужих цитат, которые при этом становятся знаковыми, игровыми, развоплощёнными и потому ничего не значащими, ? на значение начинают претендовать их сочетание и сцепление, намекающие на некий новый смысл, рождённый из тотальной переработки и перекройки уже готового культурного материала.

Таким образом, принцип вторичности является рабочим принципом постмодернистского автора, сознательно или неосознанно перекрывающего путь к любому первообразу и первоисточнику. То, что получается в результате, ? образ-обманка, симулякр, не имеющий никаких онтологических корней, ? лишь притворяется реальностью, будучи не в состоянии быть ею. Здесь отныне действуют не герои и персонажи, а маски, скрывающие пустоту: лишённые сущности големы.

«Перемещённый предмет» постмодернизма

Существует весьма основательное мнение, что постмодернизм есть определённый метод самовыражения. В самом деле, если действительность есть лишь представление о ней, то мир превращается в развёрнутую метафору авторского «я». И в то же время во многих произведениях «актуального искусства», как себя именует постмодернизм, происходит резкое отчуждения «я» от объекта творчества. Автор «завязан» лишь на том контексте, в который он помещает свой объект. И если мир составляет некое единое культурное пространство («метапространство») и весь заключается в настоящем («метаистории»), то предметы, содержащиеся в нём (в том числе ? ценности), могут быть с

лёгкостью перемещены, причём эти «перемещённые предметы» получают иной смысл, иную знаковую форму.

Самыми наглядными здесь будут инсталляции современных художников. Инсталляция ? это и есть перемещённый предмет (или найденная вещь, украденный объект) в чистом виде. Инсталляцией может быть практически всё ? любой экспонат с ВДНХ, лоскут, приклеенный к бумаге, спичечный коробок, пришпиленный к двери, табурет на подставке, аквариум с проросшей травкой на дне и т. д. Однако сами по себе они ? вещи мира сего, неокультуренные предметы, пока художник не поместит их в подобающий контекст художественной галереи, не снабдит надписью и своей авторской фамилией. Как только они выставляются напоказ на соответствующей выставке, получают знак авторской принадлежности и этикетку с названием, они становятся произведениями актуального искусства.

Например, некий поэт по фамилии Месяц «коллекционирует дождики»: он собирает в банку капли. Это могло быть лишь фактом его биографии или, в худшем случае, его истории болезни, и всё. Но то, что он каждый раз непременно наклеивает на свою «авторскую» банку этикетку, на которой написано место и время заготовления экспоната, и выставляет его на обозрение, даёт ему основание числить это фактом актуального искусства[400].

Таким образом, для восприятия такого рода искусства необходимо учитывать три момента: кто, когда (где) и с какой целью. На третий вопрос должна ответить надпись на инсталляции, ибо она главным образом и содержит мотивировку. В этой надписи должна быть указана некая аллюзия (субъективная и произвольная), которая возникала у художника при созерцании «перемещённого предмета». То есть табурет может быть аллюзией, предположим, на писсуар Дюшана, спичечный коробок ? на роман «Имя розы», а аквариум с травкой ? на «Чёрный квадрат» Малевича. Название инсталляций и придаёт им статус знака, указующего в разные стороны культурного пространства.

И здесь становится важным второй вопрос («когда/где?»), ибо он имеет прямое отношение к контексту, в который помещён предмет (текст), поскольку один и тот же текст, в зависимости от контекста, может оказаться совершенно разными текстами.

Таковыми могут быть любые цитаты, любые фрагменты жизненной обстановки ? вплоть до афиш, почтовых открыток, уличных лозунгов и надписей на стенах и тротуарах. Задача постмодерниста ? поместив в иной контекст тиражированные массовой культурой высказывания, придать им новый смысл, который полностью зависит от индивидуального воображения зрителя/читателя, или, по крайней мере, уверить его в том, что этот смысл существует. Приём перемещённых предметов используется и в комбинированной живописи, и в литературе, и в музыке.

Перемещённый предмет в инсталляции призван утратить свою подлинность, существенность, функциональность, если не саму вещественность ? он становится лишь орудием манипуляции, выражением авторской аллюзии, артефактом, не укоренённом в платоновском мире идей.

Технология постмодернизма

Ту же цель не менее парадоксальным образом преследует и американская художница Шерри Левин, фотографирующая чужие фотографии и копирующая чужие картины, чтобы выставлять их потом как свои собственные. Выступая в качестве творческого мотива для последующей репрезентации, эти римейки (to remake ? англ. ? «переделать»), то есть теперь уже её фотографии и картины, должны «реализовать» оригинал. Это показательно тем, что здесь уже реальность исчезает вовсе: за видимостью оказывается ничто. Гиперреальные образы и модели уже не являются слепками или подобиями реальности, они сами её вылепливают. Речь теперь может идти о новом порождении реальности знаковыми системами, а также о безусловном влиянии этих систем на формирование психики, идеологии и общественного мнения.

Сила информационного общества ведь и состоит в этом роковом соединении власти и знака: анонимная власть знакова, знак обладает властью, поскольку он симулирует реальность. Можно говорить о тотальной переработке культуры,

экономики, политики в безличную знаковую систему, разрастающуюся в своей демагогии и круговую в своём движении.

В этом смысле телевидение и есть культурная форма власти, преобразующая всё в знаковый мир рекламы и идеологии: всё то, что не отражено в мире телевидения, оказывается периферийным по отношению к главным тенденциям современности. Здесь же перемещёнными предметами становятся исторические события, превращённые в шоу, исторические лица, которым придан современный имидж… Весь мир представлен по типу видеоклипа: мелькающие, дробящиеся на глазах и произвольно объединяемые фрагменты. Словно всё в этом мире получило свою автономию и сорвалось со своих мест в броуновском движении.

Да и сам мерцающий, пульсирующий телеэкран, предполагающий возможность хоть ежесекундного переключения программ, символизирует постмодернистскую технологию, сообразную её продукции.

С другой стороны, мироздание оказывается здесь повсеместно рукотворным, приручённым и даже выдрессированным Диснейлендом или Голливудом с «летающими тарелками», восстаниями Спартака, тонущими «Титаниками», чудовищами Юрского периода и даже картинами на евангельский сюжет. Это символизирует определённую установку современного сознания: ни в мироздании, ни в мировой истории нет ничего, что нельзя было бы сконструировать и воспроизвести усилиями человеческого разума и зрелищных технологий: нет ни мистики, ни Тайны, ни Смысла, ни Творца, ни Его Промысла.

Характерна в этом смысле со скандалом прошедшая по экранам Европы реклама «Фольксвагена», построенная на приёме «перемещённого предмета» и рассчитанная на создание образа-обманки: симулякра. Она демонстрирует как бы Тайную Вечерю, на которой Господь говорит апостолам: «Поздравляю вас! Родился новый “гольф”!».

С одной стороны, предполагается, что такому «рекламному агенту» не смогут не поверить европейские традиционалисты, с другой стороны, делается попытка превратить и евангельское свидетельство, и апостолов, и Самого Христа в лишённые реальности знаки, существующие среди таких же пожирающих бытие пустых знаковых единиц, прикосновение которых к предметам сознания можно сравнить с умерщвляющим взглядом василиска или медузы Горгоны.

Впрочем, деятели ТВ вовсе не скрывают ни своих задач, ни амбиций, ни перспектив. «Нужно раз и навсегда решить, наконец, что телевидение ? это штука, которая не проходит поверку Священным Писанием, это суетное дело, это масскульт, ? сказал в интервью радиостанции «Свобода» генеральный продюсер НТВ Л. Парфёнов, описывая новую концепцию телевидения. ? Конец XX века ? это время соблазнов… Телевидение как бизнес, как сфера аудиовизуального обслуживания, которое заглядывает в лицо потребителя, пытаясь узнать, а что ему надо: эротика, спорт, новости, кино ? что ему надо ещё, к чему он ещё стремится? В этом смысле… телевидение вполне угождает потребителю… Всякое увлечение, развлечение и завлечение, особенно средствами телевидения, ? это вольное или невольное утверждение либеральных ценностей, потому что оно предписывает человеку жить весело, увлекаться, услаждать себя, ублажать себя. В этом смысле это ? политическое дело. Каждой минутой развлекательного телевидения мы утверждаем капитализм в России… В российской же традиции было считать, что жизнь есть тяжкий труд на благо общества, долг перед страной, семьёй, родиной, Бог знает что…»[401]

Однако Л. Парфёнов выдаёт лишь часть правды о телевидении: ибо оно не столько служит удовлетворению потребностей зрителя, сколько формирует и эти потребности, и самого потребителя.

Условием воздействия кино является сам реальный, эмпирический зритель, направляющий свои психические усилия на символическое самоотождествление с изображаемым на экране, с героями и героинями фильмов, а также с самой работой, создающей данное зрелище и затрагивающей механизмы зрительского вымысла (например, работа режиссёра, актёра, оператора). Таким образом, зритель оживляет в себе искусственный и мёртвый мир изображения, тем самым усваивая его и отождествляя себя с ним.

Те же механизмы зрительской самоидентификации подключаются и тогда, когда телевидение транслирует информационные или развлекательные программы:

каждый из телезрителей, в одиночку сидящий перед телеэкраном, подспудно знает, что в телепространстве он включён в некое виртуальное сообщество телезрителей, занятых совместной параллельной деятельностью. Это обеспечивает ему двойное участие в телепрограмме: с одной стороны, телевидение вторгается в его замкнутый одиночный мир, провоцируя на соучастие, с другой стороны, вовлекает его в многомиллионное воображаемое функциональное сообщество.

Агрессия телевидения направлена на то, чтобы заставить зрителя стать активным участником своего виртуального проекта и при этом создать ему иллюзию собственной дистанцированности и независимости: телевизор ведь может быть выключен или переключён на другую программу по первому мановению зрителя, зритель может перед телевизором есть, разговаривать, иронизировать, высказывать свои критические замечания в адрес изображаемого и т. д., то есть быть уверенным в осуществлении своей свободы. Однако эта свобода ? ещё одна фикция, создаваемая телевидением: она предопределена его установкой на диалог, изначально направленный на оживление и усвоение телестандартов, то есть на вовлечение зрителя в виртуальность трансляции.

Итак, эффект перемещённых предметов состоит в отчуждении вещей от их сущности. Порывая связь с платоновским миром «идей», они развоплощаются, превращаясь в «скорлупы», наполненные призраками («аллюзиями») и пустотой. Их реальность, лишаясь онтологического смысла, делается эфемерной, если не демонической, «геенской». Собственно, в этом и состоит цель постмодернистского искусства: избежать воздействия «оболванивающей» идеи (Идеи), а это возможно, лишь убежав в симулякр, в виртуальность. Именно по этой причине постмодернизму ненавистен Образец, который он деформирует и тем самым дезавуирует или, в крайнем случае, оттесняет его всякого рода римейками, этими псевдокопиями.

Постмодернизму интересны феномены, за которыми нет ноуменов; интересны явления, оторванные от «вещей в себе». Лишь это и призвано вызывать постмодернистскую «эстетическую сенсацию». И если можно говорить о концепте «перемещённых предметов», это безусловно есть концепт вседозволенности человека, рискующего развоплощать то, что было воплощено по воле Творца.

В конце концов, перемещённые предметы постмодернизма ? это нос, сбежавший от гоголевского майора Ковалёва. Нос, который вдруг одевается в мундир, шитый золотом, с большим стоячим воротником, в замшевые панталоны, пристраивает по бедру шпагу, прикидывается статским советником и даже молится в Казанском соборе. То, что повергало в мистический ужас Гоголя в его фантастической и сатирической повести, то, что казалось свидетельством мирового абсурда: вещь, изменившая свой статус, ? сделалось даже не курьёзом, а обыденным делом постмодернизма.

«Перформанс»

Эффект перемещённых предметов лежит в основе и постмодернистских акций, называемых перформансами (performance: театральное представление или перформация ? перекодировка), проводимых на публике, среди толпы, «в жизни». Одной из самых бескорыстных и изящных акций такого рода было запускание по Москве-реке огромного, чуть ли не десятиметрового, сшитого из ярких лоскутов воздушного шара. Зрелище это было рассчитано не столько на тех, кто присутствовал при «запуске», сколько именно на тех, кто ничего о нём не знал и кого этот шар, плывущий среди бела дня в самый разгар брежневщины, мог поразить и наверняка поразил. Суть акции в том, чтобы вызвать удивление, неадекватную реакцию, «перформировать» реальность.

Группа художников «Секция абсолютной любви» в качестве перформанса устроила похороны щуки в Александровском саду под кремлёвской стеной. Закопали. Тут же поставили зажжённую свечку. Прохожие и туристы поглядывали на них сочувственно, покачивали сокрушёнными головами, спрашивали друг друга: «А кого хоронят?».

Одним из характерных перформансов было изготовление торта в форме лежащего тела Ленина, такого, каким оно видится в мавзолейном гробу, да ещё и в натуральную величину. На поедание кондитерского мёртвого тела была приглашена публика, в том числе и милые детки, которые ничтоже сумняшеся

запихивали себе в рот части трупа вождя. В прессе («МК») эта чудовищная акция была откомментирована лишь некоей возмущённой коммунисткой-пенсионеркой, которая сочла своим долгом «заступиться за Ленина», к вящим восторгам устроителей перформанса.

Это кощунственно пародирующее Таинство причастия и символически людоедское действо вряд ли нуждается в комментариях, свидетельствуя о вырвавшейся наружу стихии агрессивной патологии, не сдерживаемой никакими религиозными и культурными табу, и, собственно, на сдёргивание всех покровов оно и рассчитано. Однако форма перформанса, создавая иллюзию игры, вовсе не пытается дистанцировать свою искусственную реальность от реальности подлинной, но вторгается в неё и подменяет её.

В этой квазиреальности начинают действовать иные законы ? не укоренённые в человеческом духе, а навязанные ему «правилами игры», которые предполагают упразднение всех религиозных, нравственных и даже эстетических категорий. В этом смысле перформанс становится неким полигоном для испытания и формирования «нового человека».

Одним из наиболее массовых был перформанс студенческого театра МГУ, который организовал шествие по Никитской с плакатами: «Бога нет, потому что мы бессмертны», «Взрежем себе вены, чтобы быть красными» и даже «Мы с вами, шахтёры!». Солировали в этом шествии дамы, по-видимому, актрисы театра, одетые в чёрные трико и украшенные рожками на голове: они подпрыгивали и пританцовывали, совершая руками пассы перед лицами потрясённых милиционеров.

В основе таких коллективных перформансов лежит интерпретация знаменитой шекспировской сентенции: «Весь мир ? театр». Таким образом, всё может быть и должно быть превращено в шоу, в которое вовлекаются все присутствующие.

Однако перформанс может быть и индивидуальным. Некий поэт набирал в банку воды из Белого моря и вёз выливать её в Чёрное. На этом его акция и заканчивалась; суть её в умышленной неоправданности и неадекватности (категории постмодернизма ? «интересное») производимых действий, что и призвано спровоцировать эстетическую сенсацию[402].

Одной из наиболее впечатляющих была акция английского художника, заснятого камерой в замкнутом пустом пространстве, где он изображал борьбу с некими невидимыми силами: он ожесточённо потрясал кулаками, размахивал руками и ногами, напрягал мышцы, корчил гримасы, извивался, словно Лаокоон, обвитый незримыми змеями. Все его тело изображало напряжённое и мучительное сражение с неким соперником ? и так до полного изнеможения.

Другой акцией этого же художника был отчаянный затяжной одинокий крик, меняющий лады и едва не переходящий в вой. По-видимому, он должен был быть чем-то вроде «гласа вопиющего в пустыне».

Оба эти перформанса, впрочем, красноречиво выражают специфику нового театра, ставшего уже «театром самой жизни», где речь утратила свою смысловую функцию, передав её жесту, мимике и нечленораздельным звукам. Кроме того, если теперь само бытие не более чем шоу, как считают деятели актуального искусства, нет смысла противопоставлять искусство и не-искусство.

Однако, как заметил Павел Белицкий, «обезьянье стадо, где всё общение происходит на языке мимики и жеста, ужимки и гримасы, увы, не есть сплошное театральное пространство, и хотя там и нет ничего, кроме олицетворённой эмоции и воплощённого действия, никакое семейство шимпанзе не есть изумительное продолжение МХАТа…»[403]. Порой акции «актуального искусства» больше напоминают неудачную «хохму» и даже просто хулиганство. Например, известный постмодернистский поэт послал из Москвы в Свердловск своему недругу, который интересовался уринотерапией, два литра своей мочи. Постмодернистский смысл посылки, однако, не столько заключался в том, как прореагирует на неё злополучный оппонент, сколько был рассчитан на эффект неадекватности всех, кто с полной серьёзностью и ответственностью на всём протяжении полутора тысяч километров ? на всём пространстве России ? будет участвовать в её транспортировке и доставке: все эти почтальоны, грузчики, железнодорожники и т. д.[404]

Примечателен здесь и тот критерий, по которому это было расценено в кругах,

интересующихся «актуальным искусством», именно как перформанс, а не что-либо другое.

Лицо, имидж, маска

И здесь мы подходим к существенной черте постмодернизма.

Действительно, если критериев практически нет, как отличить, с точки зрения самого же постмодерниста, искусство от шарлатанства и хулиганства. Абсолютно никак. Ибо никто не докажет, что табурет ? это произведение «актуального искусства», а не просто столярное изделие и более ничего. И вот здесь вступает в силу личностный поведенческий компонент, репрезентативность автора, его имидж. Именно он является главным аргументом либо в пользу произведения, либо в пользу табуретки. Автор должен убедить читателя, слушателя, зрителя через суггестивность личностных порывов ? поведенческих и (или) интеллектуальных.

Знакомство с постмодернистским произведением должно исходить из знакомства с имиджем его автора. Одна и та же вещь может быть оценена совершенно по-разному в зависимости от того, кто именно её произвёл. Это и есть единственный критерий: картина тем дороже, чем репрезентативнее авторский имидж. И чем она дороже куплена, тем она и «лучше». Единственным судьёй в конце концов оказывается потребитель ? тот, кто заплатил.

Что же тогда, в таком случае, имидж? В переводе с английского это значит «образ», однако не всякий образ будет имиджем, но лишь тот, который имеет знаковое значение. Например, сам по себе бомж не может иметь имидж бомжа, ибо он таковым является. Но художник-эстет вполне может поведенчески эксплуатировать именно этот имидж: интересным здесь будет именно дистанция между сущностью и изображением. Или политики Анпилов и Баркашов не имеют имиджа, но то, что они являют собой в жизни ? социально и эстетически, составляет имидж писателя-постмодерниста Лимонова.

Имидж ? это узнаваемый стереотип, театрализованная маска, на которую есть спрос, и при этом ? полная анонимность подлинного лица. Такой маской может быть имидж респектабельности, или сильной личности, или чудака, или эпатирующего публику артиста. Имидж Эдуарда Лимонова есть имидж общественного негодяя. «Национал-большевизм» Лимонова ? не идеологического, как тому подобает быть, а чисто эстетского происхождения.

Этика агрессивного героизма подкреплена в нём экстравагантной эстетикой насилия, что контрастирует сегодня с пошлостью и бесформенностью либерализма. В этом смысле он может быть понят как ученик Константина Леонтьева. Стилистически Лимонов и реалист, и даже соцреалист, и даже романтик. И тем не менее это явление именно постмодерна: основной пружиной творчества, а главное ? его объектом, становится создание своего негативного, эпатирующего имиджа, сочинение «судьбы», понимаемой как целая цепь перформансов и инсталляций. Главное произведение писателя Эдуарда Лимонова ? это сам «Лимонов»: нищий эстетский поэт ? эмигрант-бродяга ? сексуальный меньшевик ? отребье общества ? респектабельный парижский писатель ? оголтелый русский большевик…

Имидж не есть органически присущий (заданный) человеку образ, но некая искусственная эстетезирующая подмена этого образа, то есть личина. Личина есть нечто, «подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности»[405]. Основное свойство личины ? её пустота, лжереальность, которая и в христианстве, и в фольклоре всегда считалась свойством всего нечистого, лукавого и злого. Личина ? это знак оборотня, перевёртыша. Имидж как раз и призван скрыть настоящее лицо, обесценить и поставить под сомнение его подлинность и обречь его на анонимность.

Соединяя жизнь и искусство посредством имиджа и перформанса, постмодернизм, по сути, собственными методами пытается осуществить утопию, странным образом (как сказал поэт, «бывают странные сближенья») напоминающую теургический замысел Вл. Соловьёва с его идеями «синтеза» самых разнородных элементов и мотивов, а главное ? жизни и искусства. Жизнь, однако, здесь подменяется некоей рационалистически сконструированной игрой, реальность

развоплощается: границы перемещённых предметов «актуального искусства» становятся зыбки, ибо всё поддаётся перемещению, всё может быть сорвано со своих корней, и всякое явление может быть отчуждено от своей сущности. Творчество при этом вырождается в акцию, постоянно обеспечивающую и поддерживающую этот искусственный, рукотворный мир в состоянии неадекватности, при этом натурализуя, то есть мифологизируя, её: неадекватность и есть ценностное ядро актуального искусства, и есть «интересное».

Кроме того, постмодернизм намеренно стирает грани между искусством и не-искусством, художником и не-художником, артистом и потребителем, ибо всё теперь потребители и все теперь артисты. Или так: искусство и есть потребительство, потребительство и есть искусство.

Характерным примером является перформанс, кажется, пермского художника по фамилии Мокша: будучи человеком бедным, он тем не менее раскручивал бытовые приборы: утюг, настольную лампу, холодильник ? и делал из их внутренностей инсталляции. Кроме того, соединив швабру, тряпку и мочалку, он соорудил человека и укладывал его спать в свою постель, сам же спал на коврике у кровати. Суть этого перформанса в полнейшей неадекватности «нового сознания» сознанию традиционалистскому[406]. Любое недоумение по поводу того, не была ли бы эта акция куда драматичнее и даже художественнее (вспомним святого, приютившего у себя прокажённого, которому он омывал гнойные язвы и от которого слышал лишь поношения да брань), если бы он отдал свою постель живому, настоящему бездомному человеку, было бы воспринято постмодернистом как высшая похвала, ибо это и есть цель: провокация полной неадекватности восприятия, вывиха сознания.

Игра как метафизика постмодернизма

Жизнь, которую постмодернисты включают в искусство, становится игрой, в которую играют все участники, ? возможно, принимая её за ту детскую непосредственную игру, в лоне которой родилась сама поэзия. Действительно, у перформансов есть все видимые признаки игры, протекающей «в определённых рамках места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы и необходимости. Настроение игры есть отрешённость и воодушевление ? священное или просто праздничное, смотря по тому, является ли игра посвящением или забавой»[407].

И тем не менее в ней есть умысел, которого лишена подлинная игра, ? через её формы транслируется отнюдь не безвинный закодированный смысл: в мире нет ничего настолько священного и настолько значительного, чтобы его нельзя было «переиграть» в профанное и пародийное. Таким образом, игра перекодируется в реальность жизни (в теургическом замысле ? жизнь перекодируется в искусство).

Это происходит и с постмодернистскими детскими и взрослыми электронными играми, которые претендуют на то, чтобы перекликаться с реальностью и жизненно вовлекать в них играющего, так что игра становилась бы жизнью, а жизнь превратилась бы в игру.

Такая подмена становится возможной потому, что для постмодерниста возле каждого предмета, представления, понятия, теории, мировоззрения существует их «тень», которая «при иных условиях освещения может выступить как самостоятельный, первичный объект сознания»[408]. Игра (перформанс) в этом случае не только претендует на то, чтобы создать иные условия освещения, но и сама становится весьма зловещей тенью реальности, тенью, претендующей на статус первичного объекта. Это перекликается со слоганом рекламы пылесоса: «Надо жить играючи!». Так сходятся и накладываются друг на друга концепты элитарной и массовой культуры.

Аноним новой культуры

На эффекте иных условий освещения построены, собственно, всё «изменённые состояния» новых сект и религий с их магическими практиками, с этим связана и современная музыка, рождённая в лоне оккультных ритуалов: несовпадение её

ритмов с ритмами человеческого существа и подчинение последнего её ритмическому сюжету вызывает в человеке искусственные эмоциональные и психологические состояния, которые «отодвигают» реальность, подменяя её гипнотическими фантазиями и экстатическими сенсациями. «Интересное» оказывается в прямой связи с деформированной реальностью и с искривлённым сознанием, с «тенью».

Цитаты из классики (например, смеси, «ремиксы» из Моцарта, «Князя Игоря» Бородина и «Лебединого озера» Чайковского в группах «Рапсодия» и «Hard Walks»), подвергшиеся соответствующей аранжировке и стилизованные под рок, соответствуют перемещённым предметам в изобразительном искусстве, литературе, кинематографе и театре.

Но не только. Современная музыка ? и рок, и рэйв ? есть неприкрытое чувственное самовыражение, это есть бунт душевного «подполья», оргия чувственности, содравшей с себя все покровы культуры: высвобождение «дионисийского» начала, оргиастическое исступление. Моцарт, забитый механическим ритмом аранжировки, ? это сама культура, корчащаяся в судорогах насильственной смерти.

Такого рода самовыражение таит в себе убеждение, что, для того чтобы стать творцом, достаточно быть собой ? со своей природой, генами, комплексами и фобиями и только выплёскивать их из себя: так получившаяся смесь рок-музыки с ритуалами африканской магии пожирает «репрессивного» и «нормативного» Моцарта. Однако музыка оказывает несравненно более сильное воздействие на человеческое подсознание и содержит куда больший субъективистский элемент, нежели литература или изобразительное искусство, что позволяет без преувеличения говорить о её великой мистифицирующей власти.

Итак, «тень» подменяет онтологию. Искусство становится рефлексией о самом искусстве. Формируя виртуальную реальность, оно при этом претендует на статус «актуального». Мы живём в эпоху настоящей контртеологической революции, вышедшей из тёмных недр революции большевистской. И то, что не удалось большевикам со всеми их карательными акциями и безбожными проектами, уже успешно осуществляется революционным постмодернизмом.

Его «метаистория» есть New Age ? перевёрнутое и поменявшее знак тысячелетнее царство, его «метаязык» ? это язык кодов и мнимостей, его перформированная реальность ? это мир теней, антимир. Его творчество ? это развоплощение творения. Его автор (скриптор, компилятор, news-maker, составитель, интерпретатор), в отличие от Автора в традиционной культуре, не являет мир и не преображает его, а шифрует таким образом, чтобы в нём невозможно было разглядеть следы Божьего творения и Божьего присутствия. Новый авторский имидж, включающий в себя поведенческий и интеллектуальный компонент, является залогом умышленности авторских затей. Потому что мало ли какой профан и дурень возьмёт и напишет нечто вроде:

возьмём такое:

Итак Итак

– сноска и ? ничего

Ты же сам бредил штампом

аббатом шаркал и шаманом вменяемым

причёска, как нацарапанная

котом в петле

(я) (не) (судья):

где нет ничего (начинается) то что

Мух как в на нашем балконе, (150 знаков),

но главное, скажут: ты, ты прав, но.

Тогда я отвечу как в первый раз:

Мух алгебра наглядна.

Промежуточное неизменённо.

Итак.[409]

Однако здесь авторская этикетка (постмодернист А. Парщиков) страхует от ошибок и гарантирует сугубую «знаковую качественность» текста.

Тот аноним, который инспирирует совершающуюся метафизическую революцию, слишком очевиден, чтобы его называть. Высшей ценностью он объявляет, как ему и положено, самодостаточное, самодовольное и своевольное человеческое «я», которое, вслед за Н. Бердяевым, готово повторять о том, что творчество и смирение ? несовместны[410].

Реальность в новой культуре

И всё же каковы отношения «нового сознания», предваряющего (сопровождающего?) приход Новой Эры, с той реальностью, в которой произошло таинство Боговоплощения и которая сама является причастницей благу? Прежде всего она раскалывается на фрагменты и бесконечно дробится. Головой Гоголя играют в футбол (повесть А. Королева «Голова Гоголя»). Руки, отделённые от тела, скачут на пальцах и продолжают выполнять свои функции (роман Д. Липскерова «Пространство Готлиба» и кинофильм «Семейство Адамсов»).

Мир раздирается на цитаты и делается нагромождением перемещённых предметов. Внутренне противоречивая картина мира, объясняемая то теориями Дарвина, то психоанализом Фрейда, то классовой борьбой Маркса, то ницшеанской «смертью Бога» и т. д., приводит к мощному взрыву абсурдизма, утверждающего господство бессмыслицы.

Задача художника Новой Эры сводится лишь к «наведению рамки», организующей эту дурную раздробленную бесконечность нагромождённых объектов и придающей им статус текста. Самым наглядным образом это сказывается на современном романе ? жанре, в наибольшей мере призванном к сотворению новой реальности.

В книге писателя-постмодерниста В. Сорокина «Роман» (имя главного героя, но и собственно «роман» как литературный жанр) эта мысль выражена поистине убийственной метафорой, развёрнутой по всему пространству его прозы. Роман (герой) в конце концов зверски (топором и с изуверствами Джека-потрошителя) убивает всех прочих героев (всего ? около ста человек, названных поимённо, с подробным последовательным описанием убийства и святотатства над каждым). То же, по мнению автора, делает со своими героями и реалистический роман. Однако роман постмодерна убивает вовсе не реалистический метод (он сам, во всяком случае, натуралистичен), а ту реальность, которая за ним стоит.

Что же касается «реальности» постмодернистских романов, она поистине демонична. Она населена какими-то перерожденцами, безумцами, сексуальными маньяками, извращенцами, наркоманами и откровенными сатанистами. Весь сюжет романа Ю. Мамлеева «Шатуны» (автор считает себя православным церковным человеком, а своё творчество ? «игрой бессознательного») сводится к тому, что главный герой Фёдор Соннов ? маньяк-извращенец ? многоразлично и подробно расправляется со своими жертвами. По ходу дела он встречается с такими же маньяками и извращенцами, которые к тому же и оккультисты. В конце концов Соннова ловят и сажают.

Реальность представляет собой бред и галлюцинации сумасшедшего, как в модном романе В. Пелевина «Чапаев и Пустота». Пустота (в романе ? это ещё и фамилия чапаевского Петьки) и есть главная и единственная форма реальности,

населённой нежитью. Впрочем, пустотой оказывается и любая форма вообще. Будда Анагама, указывающий на предметы мизинцем, вследствие чего они исчезают, указывает именно на «истинную природу вещей». Таким образом, задача писателя сводится к тому, чтобы «выстрелить в зеркальный шар этого фальшивого мира из авторучки». Однако писательский талант Пелевина пародирует и саму постмодернистскую установку: Чапаев, Петька, Анка, Котовский, которые, вынырнув из популярных советских анекдотов, то в качестве продвинутых эзотериков спорят о последних тайнах мироздания, то играют постмодернистскими «смыслами», то пьянствуют, то нюхают кокаин, то вновь возвращаются в анекдоты о себе, слишком явно перекликаются с постсоветской реальностью.

Картины бесовского мира, лишённого и связей, и смысла, нагруженные болезненными фантазиями, которыми изобилуют романы постмодерна, уничтожают реальность с такой же последовательностью, с какой это происходит при употреблении наркотиков или при занятии спиритизмом. Однако иррациональность авторского мышления скрывает явный умысел, состоящий в манифестации всех демонических начал, которые здесь ни злы, ни добры, ? эти парадигмы начисто отсутствуют в произведениях, ? они занятны и любопытны: интересны.

Тот же процесс идёт и в массовой культуре. Инопланетяне, терминаторы, киборги (кибернетические организмы), мутанты, привидения, вурдалаки и опять же маньяки и содомиты действуют в таком же умышленном иррациональном мире, иллюзорность которого могла бы быть расценена как сама условность искусства, если бы и здесь не присутствовала та же тенденция, склоняющая читателя (зрителя) к мысли, что феномены паранормального мира не то чтобы имеют право на существование, но и могут являться нормой.

Например, за последнее время вышли на экран несколько фильмов, сюжет которых строится на том, что некто (нечто) вселяется в человека и начинает диктовать ему свою волю. Человек «вступает в контакт» со своим «домашним» и даже получает от этого некоторую «пользу»: как минимум у него «исчезают комплексы», и он наслаждается чувством собственной «полноценности». С духовной точки зрения, диагноз, который можно поставить такому «исцелённому», очевиден.

Сходный сюжет используется и в элитарном романе Д. Липскерова «Пространство Готлиба». В парализованного инвалида вселяется жук, который оказывает влияние на своего носителя, руководит его сознанием, даёт ему возможность удовлетворить свои вожделения и даже фантастическим образом зачать ребёнка во чреве его далёкой корреспондентки (форма романа ? переписка героя и героини). Та рождает ребёнка, у которого оказываются генетические приметы (отсутствие ногтя на мизинце ноги) того человека, которым был жук в прошлом перерождении, то есть её ребёнок родился всё-таки от жука. Роман заканчивается тем, что ни героя, ни жука на самом деле не существует ? они есть плод мистификации соседа героини, который пытался её изнасиловать. Родившийся ребёнок ? это, пожалуй, единственная достоверность, не имеющая никаких амбивалентных толкований. Впрочем, отсутствие ногтя на его ноге заставляет нас усомниться и в реальности самого мистификатора ? соседа, претендующего на отцовство ребёнка.

Суть, однако, не в самом этом довольно патологическом сюжете, а именно в том, что даже романной реальности как таковой вовсе не существует: миром правят мистификации, среди которых вселившийся в человека наглый жук есть не более чем нормальная деталь романного интерьера.

Образ «подселенца-домового» эксплуатируется и в массовой культуре (журнал «Домовой»), в частности ? в рекламе: «Не бывает дома без “Беседы” (чай) и без домового». Он выступает здесь в образе доброго улыбчивого дедушки, этакого хранителя очага. «И это мне по душе, ? признаётся домовой, ? тепло и уют в доме». Так мифологизируется полтергейст, а попросту ? бесовщина. Бес становится чем-то вроде домашнего божка, с которым невозбранно и безнаказанно можно поговорить и попить чайку.

Кроме того, в обиход массового сознания с полной серьёзностью вошла шутка, то и дело варьирующаяся на ТВ: «В раю, конечно, климат получше, зато в аду компания поинтереснее». Подразумевается, что можно пожертвовать климатом ради интересных людей.

Похоже, манифестация духовных, душевных и телесных извращений как нормы и

есть внутреннее задание, которое осуществляет современная культура, ? ведь, как уже было сказано, задача мифа состоит в том, чтобы человек мог чувствовать себя в мифологизированном мире комфортно и безопасно. Он не должен видеть, как в мире, где «убит Бог», с неизбежностью умирает и причастная Ему реальность. Постмодернизм «сбивает историю с её мерного шага», подкидывая проблемы типа: почему, собственно, нормальное «нормальнее» ненормального и почему правильное «правильнее» неправильного, а не наоборот?

И тем не менее гибель реальности ощущается на самых разных уровнях человеческого сознания. На вербальном уровне эта догадка выражается в бесконечных оговорках, продиктованных сомнением в смысле и достоверности произносимых слов. Речь, как интеллигенции, так и толпы испещрена словами-паразитами типа как бы и так сказать: «Он как бы заболел и, так сказать, умер, и его, что называется, похоронили…». Исследуя речь наших соотечественников и современников, независимо от их социального статуса, можно констатировать факт тревожной неуверенности в реальности происходящего.

Это же сомнение выражается и в самом стиле современной журналистики ? как газетной, так и телевизионной: глумливая интонация, выдаваемая за иронию, неоправданное количество эвфемизмов (словесных подмен) свидетельствуют не столько о поисках индивидуального стиля, ибо они сами уже сделались штампом, общим местом журналистики, сколько о коренном отчуждении сознания и реальности.

В результате мы имеем такие перлы, какими мог бы быть украшен какой-нибудь печатный орган преисподней: «Крутой мальчик» (о младенце, который упал в кипяток) или «Каменная баба» (о женщине, которую залили бетоном). Порой журналистские тексты нуждаются в дешифровке: «Он вернулся “из экологически чистых мест” на свою “малую родину”» («Новая газета») ? означает всего-навсего, что человек вернулся из зоны домой. Или: «Когда НТВ решилось показать “Последнее искушение Христа”, представители народа-богоносца толпами попёрли к телецентру в качестве “живой протестации” “богохульникам”» («Независимая газета») ? означает, что верующие, возмущённые показом фильма, собрались у телецентра выразить свой протест.

Очевидно, с проблемой «ускользающей реальности» была связана специальная премия на фестивале «Кинотавр», проходившем в Сочи в 1998 году. Она была назначена «за прорыв к реальности»…

Однако, вопреки В. Пелевину, просто пустоты не бывает: вместо реальности появляется абсурдная квазиреальность ? либо бесстыдно-безобразная, либо китчевая.

Таким образом, на место пустоты приходит, во-первых, «массовая культура», призванная создавать у человека иллюзии успокоенности, благополучия, процветания, «оберегать» личность от самостоятельного осмысления собственной жизни и бытия, помогать оперировать готовыми мыслительными стандартами. А во-вторых, элитарная культура постмодернизма, столь же рассчитанная на визионерство, и, в конечном счёте, ? на создание виртуальной реальности.

Виртуальная реальность

Впрочем, и новая элитарная, и массовая культуры являются лишь частью фундаментального проекта «новой жизни» ? новой виртуальной компьютерной империи, называемой ещё и Книгой Книг. «Книга Книг ? это попытка деконструкции тех понятий и теорий, которыми определяется самосознание современной цивилизации»[411], то есть она и есть то изменённое освещение, о котором говорилось выше, призванное сделать Тень (по сути ? самого лукавого) и весь её теневой мир первичным объектом сознания.

«Книга Книг ? это деконструкция мышления путём создания его множественных альтернатив, вариаций, соперничающих моделей… Позитивная деконструкция не просто расшатывает основание какой-то системы понятий, показывает её зыбкость и релятивность, оставляя читателя перед лицом иронического «ничто», но развёртывает ряд альтернатив для каждой теории и термина… вводя в более широкое пространство мысли, где каждое понятие только одно из

возможных в целом гнезде или рое понятий… Сознания всех стран и времён, соединяйтесь!.. Кончилась одна система, тоталитарная, ? на смену ей пришла другая, виртуальная, столь же огромная, всеобъемлющая, но уже не требующая крови и мук в оплату всемирного братства…»[412]

Позволим себе процитировать и дальше статью «Из тоталитарной эпохи ? в виртуальную» одного из видных теоретиков постмодернизма М. Эпштейна, весьма наглядно описывающего проект «контртеологической революции»:

«Новая форма тотальности ? всемирная Сеть (компьютерная. ? О. Н.) была создана в тот исторический момент, когда потерпел крах тоталитаризм советского образца… Так родилось воистину идеократическое государство… настоящая республика умов, которые… сами запускают свои умственные станки и сами возделывают свои умственные поля в чистом виртуальном пространстве… Книга стоит вне мира, над миром. Сеть… объемлет мир собой… всё шире и шире распахивает перед сознанием свои врата, чтобы сомкнуть их в глубине подсознательного… Чего не хватает россиянам в послесоветской жизни?.. Не хватает Мирской Святости и даже Вдохновенного Душегубства и Кощунства… И вот это Огромное опять надвигается на нас… из тепло мерцающих экранов, откуда на всех на нас глядит… миллионоокая Другая Жизнь… чуть подмигивающим взглядом Весёлого Человека, любителя жить и давать жить другим. Миллионолистная книга, которая не требует перенести свою правду в жизнь, а сама легко, одним нажатием клавиши… пускает гулять по саду расходящихся троп… Для такой Сети, как Интернет, все традиционные способы высказывания и уровни звучания оказываются недостаточными. Не годятся для этого и расслабленные языки постмодернизма, сложившиеся на основе изношенности книжных текстов и продвинувшие ещё дальше процесс их обветшания. Книги, которые двигали мир ? порою жестоко и кроваво, ? стали раздёргиваться на мелкие клочки, глумливые или бессмысленные цитаты. Всё эти маленькие игры хороши для домашней обстановки… Но для Сети… нужен другой порядок идей, к которому лишь иногда приближались самые дерзкие из философов. Нужна большая Гераклитовская игра»[413].

Сеть, таким образом, становится технологией воспроизводства искусственной жизни и знаменует новый век, связанный с созданием человеком искусственных (неорганических) систем и организмов, обладающих способностью к самовоспроизведению. Как следует из доклада С. Леви «Искусственная жизнь», «основой этой жизни является неорганическая материя, её сущностью ? информация, компьютеры ? те печи, из которых появляются новые организмы»[414].

Это даёт принципиальную возможность не только симулировать существование виртуальной реальности, но и развивать в ней процессы, имитирующие её жизнь как нечто актуальное. Её зритель становится одновременно и действующим лицом, полностью отчуждённым от переживаемого в реальной жизни. Виртуальная реальность превращается в заместительницу жизни, которую она вытесняет новыми технологиями воздействия на сферу человеческого бессознательного и новыми методами взаимодействия с ним. Таким образом, компьютер становится, по М. Маклюэну, технологическим продолжением человеческого тела, сознания (подсознания) и нервной системы.

Вхождение в сферу виртуальной реальности, работающей на языке искусственной кибернетической информационной системы, ставит под угрозу реальную жизнь и реальное «я» индивидуума, который рискует встретиться со своим виртуальным двойником, претендующим на первородство. Так происходит постепенная подмена оригинала закодированным информационным знаком, Божьего творения ? искусственной моделью.

Виртуальная реальность, задуманная для того, чтобы быть лишь знаковой системой или перемещённым во времени и пространстве образом, заступает на место самой жизни и поглощает её: психосоматические ощущения человека, вошедшего в Сеть, свидетельствуют ему о её достоверности и подлинности. Зрительные, звуковые, тактильные образы ? цвета, запахи, звуки, температура, вес и т. д., ? всё, что характеризует восприятие человеком себя в мире, будучи пропущенным через компьютерную систему, возвращается к нему с чрезвычайной интенсивностью, будоража и стимулируя деятельность всех органов чувств. Удвоение личности («я» и двойник) переходит в новое состояние слияния себя с другим, ? в частности, с компьютером[415].

Но это сращение своего «я» может произойти на символическом уровне и с другим человеком. Как сказал герой фильма «Газонокосильщик», «здесь мы

может стать кем угодно, кем хотим».

Мало того, агент Сети может изобрести целый мир, поставив себя в его центре и заставив его жить по своим законам. Виртуальная реальность, стимулируя его аутические и нарциссические амбиции, позволяет ему быть поставленным на место «умершего Бога»: она вторгается в область бессознательного, даже не столько реализуя его вытесненные желания и психические отклонения, сколько продуцируя их, провоцируя субъективные фантазии и заявляя о тотальности «коллективного бессознательного».

Реальность (отсутствие реальности), замещённая виртуальностью, то есть чистой мнимостью, принимает очертания антимира, который осознаётся агентом Сети как некое Присутствие. Само понятие «виртуальная реальность» в Японии определено как «Интимное Присутствие». Это «присутствие», однако, мыслится там, где на самом деле, в смысле субстанциальном, ничего нет, где располагается мир теней и небытия: смерти. Без сомнения, этот инфернальный мир населяют демоны.

Утрата реальности, происходящая по причине пребывания в виртуальных пространствах, осуществляется не за счёт временного символического самоотождествления «я» (агента Сети) с явленными ему образами (как в театре или кино), а за счёт полного отождествления себя с ними, полного переноса души в эти инфернальные сферы, своеобразной «смерти». Однако виртуальная «смерть» ? смерть для этой жизни, для этого мира при сохранении живого чувствующего и функционирующего организма, ? возможно, есть подсознательное желание, выпав из собственной жизни, обмануть реальную смерть[416].

Во всяком случае, агент Сети даёт повод говорить о его комплексах, связанных с попытками компенсировать непрожитую и непродуктивную жизнь за счёт существования в иллюзорном, галлюциногенном мире, не требующем от него ничего ? никакого ответа, никакой деятельности, никакого подвига. Мало того, те произвольные воплощения, в которых участвует сознание, создают иллюзию изобилия, если не избыточности, то самодостаточности виртуальной жизни, отвергающей идею всякого служения и обессмысливающей всякую жертву.

Это химерическое расширенное пространство полностью дезориентирует и парализует человеческое «я», поражённое предоставленными ему даром возможностями, превышающими как любые претензии и запросы, так и сами потребительские способности… Последней вершиной технократической мечты остаётся создание людей-машин, которые были бы неуязвимы для воздействий времени и болезней, наделены всеми человеческими чувствами и функциями, обладали бы бессмертием и при этом были бы поставлены на службу человеку.

В этом проекте, по-видимому, реализуются некие комплексы безбожного человека по отношению к Богу: с одной стороны, уподобиться Творцу, а с другой ? лишить своё собственное творение дара божественной любви и свободы.

При этом, как утверждают исследователи, мир виртуальных представлений проецируется из сферы вытесненных или осознанных желаний, фантазий, сновидений и переживаний своего агента. Он лишь обеспечивает потребителя «его же собственным вкусом к преступлению, его собственными эротическими наваждениями, его дикарством, его химерами, даже его собственным каннибализмом, который должен раскрываться не в предполагаемом и иллюзорном, но в реальном внутреннем плане»[417].

Таким образом, виртуальная реальность паразитирует на человеческих страстях и грехах, доставая их из подполья, в которое они, в обход исповеди, были вытеснены нераскаянным «труждающимся и обременённым» человеческим «я», и раздувает из них невещественный адский огонь, ещё при жизни пожирающий человека.

Несколько снижая пафос, можно отметить, что пространство интернета ? этот «глобальный банк данных», этот «планетарный справочник», этот «победный гимн связи» ? напоминает «бредовое пространство хлестаковского Петербурга, где можно быть на дружеской ноге с кем угодно, а не только с Пушкиным, где день и ночь бегут курьеры, курьеры, тридцать пять тысяч одних электронных курьеров и где любой Пётр Иванович имеет возможность на весь мир, а не только Государю Императору объявить, что есть, дескать, живёт такой Добчинский…»[418].

Психоделическая культура

С той же гераклитовой игрой, принятой за модель интернета («Вечность ? это дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле»), отождествляет себя и психоделическая культура. Она формулирует свою цель как «возрождение Архаичного»[419] во имя растворения границ в групповом шаманском ритуале, основанном на потреблении галлюциногенных растений. В этом психоделическая культура видит свой «политический долг… преображения и спасения коллективной души человечества»[420], связывания конца истории с её началом. Шаманизм представляется ей образцовой моделью спасения. Она проповедует «жить в атмосфере, богатой психическими состояниями (галлюцинациями. ? О. Н.), вызываемыми по своей воле»[421].

Психоделическая культура стоит в оппозиции к культуре истеблишмента, поскольку подвергается репрессиям (борьба с наркоманией) со стороны государства и общества. Психоделический, то есть расширяющий сознание, метод призван к тому, чтобы вырвать людей из «сконструированных» состояний сознания, навязанных человеку обществом, ? установлений, порядков и привычек.

Любопытно, что психоделики рассматривают телевидение, называемое ими «электронным наркотиком», как мощное средство подавления личности и навязывания ей определённой формы существования. «Ни одна эпидемия, никакое пристрастие к моде, никакая религиозная истерия никогда не распространялись быстрее и не создавали себе столько приверженцев за столь краткий период… Иллюзия знания и контроля… аналогична неосознанному допущению телевизионного потребителя, будто то, что он видит, где-то в мире является реальным… Самым тревожным во всём этом является то, что… суть телевидения ? не видение, а сфабрикованный поток данных, который можно так или иначе обрабатывать, чтобы защитить или навязать те или иные культурные ценности»[422].

Психоделическая культура предлагает человечеству выход в трансцендентную и трансперсональную сферу, какую обеспечивают галлюциногены растительного происхождения.

Исследователь западной культуры А. Кестлер предлагает противопоставить институализированному насилию общества некое «фармакологическое вмешательство» для «сохранения идеалов человеческой независимости и свободы»[423]. Освобождающей силой должен стать шаманизм с его союзниками ? галлюциногенными растениями и «таинственными “научающими” сущностями». Всё это широко практикуется в психоделической культуре, выходящей из подполья то в роке, то в рэйве.

При том, что психоделика полагает себя стоящей особняком, в ней есть коренное родство с официальной плюралистической (постмодернистской) культурой ? в частности, это перемена культурного кода, языка, а «перестроить язык ? значит отвергнуть собственный образ… образ твари, повинной в грехе, а потому заслуживающей изгнания из Рая. Рай ? наш удел по рождению, и на него может заявлять права каждый из нас… Шаманизм всегда знал это… Наш удел ? отвернуться без сожаления от того, что было… чтобы мы смогли двинуться в визионерский ландшафт всё более углублённого понимания. Будем надеяться, что… мы обретём славу и триумф в поисках смысла в нескончаемой жизни воображения, в игре в полях вновь обретённого… Эдема»[424].

Любопытно, что «психоделический вопрос» ставится как вопрос гражданских прав и гражданских свобод, заявляя себя как манифестацию свободы «религиозной практики и частного выражения индивидуального разума»[425]. В либеральном мире каждый человек имеет право на галлюцинацию.

В лоне психоделической культуры протекают левые молодёжные движения хиппи, панков, рокеров, рейверов и т. д. Социально они оформляют себя как движения протеста против достижений технократической цивилизации. Разрыв с цивилизацией оборачивается анархизмом, идеализацией спонтанного природного порядка жизни и психоделическими радениями. В молодёжных движениях есть неистребимый дух утопизма, в котором превалируют то руссоистские, то социалистические настроения, выражающиеся в опрощенчестве, в попытках жить коммунами и сообществами, игнорировать плоды цивилизации, отвергать

общество и государство, идеологию и культуру.

В этих движениях присутствует романтизм с его максималистскими бинарными оппозициями: искусственному миру цивилизации противостоит мир «естественных» отношений, кабале социальных условностей ? личная свобода новых «граждан мира», детерминированной реальной жизни ? полёт психоделических фантазий, выводящих человеческий дух за грани «посюстороннего» бытия, вплоть до самоубийства. Суицидные мотивы новых движений: смерть как протест против дольней лжи, как освобождение и прорыв к духовности ? выстраиваются в соответствии с триадой: фальшивая жизнь ? смерть ? новое рождение.

Рокеры, например, ? эти «железные, бронированные люди» ? в самой своей одежде запечатлевают символику смерти: кожа, железо, черепа. Хиппи, напротив, означивают своим видом ? заплатанные рубища, длинные волосы, цветы ? естественность своих устремлений, направленных на создание их «волшебного мира».

Поскольку история человеческого прогресса есть в то же время история отчуждения или дистанцирования человека от собственного физического тела ? по Маклюэну, все изобретения человечества в области технологии служили для того, чтобы заместить собой функции тела, продлить его в мире, создавая инструментализованные подобия ушей, глаз, ног, рук, функционально сращивая человека с машиной (автомобиль ? продолжение ног, телевизор ? продолжение глаз и ушей и т. д.), молодёжные движения манифестировали прежде всего возврат к собственному телу, утверждая свой полный произвол над ним. Это означивалось, особенно у панков, разнообразными вкраплениями в него ? нанесением татуировок, прокалыванием ноздрей и пупков, немыслимой окраской волос в голубой, красный, фиолетовый, зелёный цвет, их фигурным выстриганием в виде петушиного гребешка, хохолка, бараньих рогов и бесовских рожек.

Тот или иной образ, который создавал себе молодой человек, тут же причислял его к определённому кругу людей, к тому или иному движению. Таким образом, одежда, длина волос, стиль поведения становились знаком приобщённости, признаком «инициированности».

Музыка ? в стиле панк, хэви-метал, рэйв, рок ? приобретала у этих молодых психоделиков-нигилистов характер религиозного ритуала, доводящего своих фанатов до умоисступления и экстаза. Впрочем, существуют свидетельства, что многие современные молодёжные кумиры проходили инициацию в сатанинских сектах и были посвящены в ритуалы чёрной магии.

Мик Джаггер («Rolling Stones»), певец и автор песен «Симпатия к диаволу», «Их сатанинским величествам», «Заклинания своего брата демона», называл себя «воплощением Люцифера».

Песня группы «Led Zeppelin» «Лестница в небо» содержит закодированное сообщение, которое, при обратном прослушивании, звучит так: «Мне надлежит жить для сатаны».

Подобное же сообщение содержится и в песне «Когда в Арканзас пришло электричество» группы «Black Oak Arcansas»: «сатана… сатана, он ? бог…» и т. д.

Стихия тёмной религиозности, на которой замешаны эти движения, напоминает русских духоборов-трясунов или хлыстов, доводивших себя своими плясками ? кружениями, скачками, конвульсиями ? до вакхического опьянения во имя того, чтобы освободить дух от пут греховной плоти и «обрести Бога».

Но прежде всего радения неформалов восходят к культовым ритуалам Центральной Африки, инициированным шаманизмом, подпитанным галлюциногенами и погружённым в мощные потоки языческих ритмов, призванным вызывать у участников ритуала психический сдвиг, отстраняющий чувство реальности.

Этот «ритмический токсикоз», который сродни алкогольному или наркотическому, выдаёт себя за высокое мистическое состояние, будучи на самом деле проявлением одержимости адепта.

Механизмы компенсации

Таким образом, можно говорить о современной культуре как о культуре, не укоренённой в глубинах человеческого духа, не произрастающей в нём, не выращенной в подвиге культурного делания, а являющейся для человека чем-то искусственным, внешним, навязанным и чужим, а главное ? намеренно неадекватным. Её можно квалифицировать как культуру чужеродную и «импортную», привнесённую и пересаженную извне ? даже не в том смысле, что её истоки надо искать в лоне западной цивилизации, а в том, что она перестала быть формой органической деятельности человека, связанной с осмыслением драматизма его бытия в мире. Она перестала быть системой живых идей, формой общественного и национального самосознания и памяти. Она перестала быть формой экзистенциального служения сверхличным ценностям. Но она вскультивировала абсурд, расчистила пространство для тёмного разгула инстинктов и властной поступи теней, выдающих себя за сущности.

В современном массовом сознании это приобрело своеобразные формы, выдающие себя в склонности к употреблению «психиатрической» лексики, когда речь идёт о политике, экономике или самой будничной жизни. Психиатрические квалификации, порой даже не имеющие ни бранного, ни метафорического подтекста и ограничивающиеся простой констатацией, сделались достоянием обыденного сознания постсоветского человека. Этот психологический и словесный феномен, как считает психиатр Ю. С. Савенко, «отражает потерю привычной сетки координат для оценки и элементарной ориентировки в действительности, восприятие этой последней… как извращения всех канонов, как перевёрнутого, кувыркающегося мира ? мира, сошедшего с ума», чему, собственно, и соответствуют вошедшие в массовое употребление определения «сумасшедший, безумный, ненормальный, помешанный, шизофренический, параноидальный, бредовый, идиотический, дебильный» и т. д.[426]

Характерен для новой эпохи и американский замысел покупки и пересадки на американскую почву в качестве культурной достопримечательности древа познания добра и зла, как говорят, до сих пор произрастающего на землях Сирии (на том месте, где предположительно располагался Эдем), а также воспроизведение в тихой американской провинции (город Нэшвил) точной копии афинского Акрополя.

Идея о том, что культурные ценности могут быть куплены и пересажены в иную культурную (ментальную) среду, а не взращены в кропотливом и мужественном творческом подвиге целого народа, свидетельствует о том, что постмодернистские установки закрепились в профанном обывательском сознании.

В этот же ряд можно поставить и многочисленные акции составления дайджестов, то есть адаптированных к пониманию современного человека и сокращённых текстов, воспроизводящих содержание произведений мировой литературы. Роман «Война и мир», пересказанный на тридцати страницах, «Мёртвые души», втиснутые в пятистраничный текст, и аннотация «Евгения Онегина» наконец-то вполне соответствуют мировому «масскульту» с его боевиками, мыльными операми и шлягерами, имеющими спрос у потребителя.

«Клюква», которая получается в результате адаптации великой культуры, есть всё та же подмена, всё то же культивирование неадекватности, всё то же конструирование искусственного мира. Информация, во имя которой препарируется живой художественный организм, напоминает некролог. Впрочем, как и перемещённые предметы «актуального искусства», она ассоциируется с пересаженными органами, которые никогда не приживутся к новой ткани.

Симптоматична для эпохи постмодернизма и идея введения нового календаря, с которой выступила ООН. По этому замыслу с 2001 года каждый месяц будет начинаться с понедельника и заканчиваться 28-м числом. 29, 30 и 31-е числа будут отменены, зато в году прибавится тринадцатый месяц. Сама искусственность этого проекта является залогом его успеха в постмодернистском обществе, пытающемся любыми средствами порвать со всеми формами традиционализма, даже если он выражается в следовании многовековому юлианскому календарю, помнящему историю и культуру.

Слова, которые говорит Господь Ангелу Сардийской церкви, можно отнести и к современной цивилизации: ты носишь имя, будто жив, но ты мёртв (Откр. 3, 1). Должно быть, правомочно назвать её культурой умерщвления или культурой смерти, то есть антикультурой. Смерть автора наступила вслед за смертью Бога и смертью человека. Их место занял тревожный мерцающий знак Ничто.

Достоверной представляется концепция известного культуролога XX века Ортеги-и-Гассета, который различал в культуре идеи-верования и просто идеи. Идеи-верования, составляющие культуру, он определял как неотъемлемые, органически выросшие из традиционной почвы «живые идеи», которыми живёт человек. Он их не производит, не формулирует, не дискутирует, не пропагандирует, не поддерживает, то есть он ни в коей мере не участвует в их рационализировании и рефлексии над ними. «С верованиями ничего нельзя делать, кроме как просто пребывать в них»[427].

Итак, пока человек находится в церковном лоне, внутри традиции, то есть в состоянии «верования», он не нуждается в идеях об этом предмете. Но когда верование начинает разлагаться сомнениями, человек начинает искусственно конструировать новые модели мира, создавая идеи. Идеи возникают в «пустотах» между верованиями. И если человек в состоянии верования и даже сомнения стоит лицом к лицу с реальностью, то сконструированные идеи (псевдоидеи) уводят его от этой реальности в мир собственных домыслов.

Отпадение общества от Церкви и ценностей христианской культуры, утрата веры и порождённых ею традиционных верований привели, таким образом, к возникновению множественных пустот в современном сознании, которые и стали заполняться искусственно создаваемыми моделями и теоретическими конструкциями ? псевдоидеями, которые претендуют на статус Истины с её исчерпывающим объяснением мироздания. Но поскольку эти идеи не обладают ценностью реального и заполняют собой те сферы человеческой жизни, где, по замыслу Божиему, должна животворить вера, то и культура, возникшая из этих псевдоидей, первым делом объявляет смертоубийственную войну реальности и уводит человека в пустыни виртуальности. Эпидемии наркомании и алкоголизма напрямую связаны и с этим современным общекультурным (а по сути, антикультурным) процессом.

И если идеи культуры (верования) призваны помочь человеку в его внутренней ориентации в мире, в создании его идеального образа (или преображённой реальности), то псевдоидеи, напротив, отчуждают реальность, запутывают человека в своих сетях, морочат голову ложными мотивациями и призраками, выдаваемыми за сущность. С полным правом такая культура может быть названа антикультурой.

По самим псевдоидеям можно восстановить те «прорехи» в верованиях, на месте которых они возникли. «Ведь об истинных верованиях мы не думаем ни сейчас, ни потом ? наши отношения с ними гораздо прочнее: они при нас непрерывно, всегда»[428].

Итак, идея национальной исключительности (национализм) возникает на месте утраты (или угрозы утраты) органического национального чувства, разрыва с «почвой», а космополитизм ? на месте потерянного чувства церковной соборности. Идея самодостаточности человека с его свободами появляется на том пустыре, где человек сказал Богу своё нет и убил вместе с Ним и свою свободу. Растраченную творческую энергию человек пытается компенсировать идеями о творчестве и созданием «творческого имиджа», подлинное искусство ? его симуляцией. Идеи реформаторства рождаются параллельно с омертвением чувства органической ткани жизни, которой присущи спонтанные явления и изменения и т. д. Можно предположить, что псевдоидеи являются продуктом замещения покаяния, его суррогатом. Они есть нечто вроде тех смоковных листьев, которыми падшие Адам и Ева пытались прикрыть пред Богом и самими собой свою наготу.

Действительно, начавшееся к концу XIX века «сексуальное раскрепощение» должно было найти себе какой-то исход: либо покаяние, либо оправдание, которое оно и получило в теориях З. Фрейда. А содомо-гоморрская стихия, захватившая мир к концу XX века, отыскала себе оправдание в теориях «сексуализма», объявивших его нормой человеческого поведения: «заниматься сексом лучше, чем его сублимировать». Из всего этого следует вывод, что псевдоидеи и теории, претендуя на истинность, выполняют общественную функцию обоснования и оправдания греха.

В лоне такой культуры, вносящей в сознание хаос и дезориентацию, начинают возникать и накапливаться анонимные, не укоренённые в человеке стандарты мышления. Эта ситуация, когда человек оказывается отчуждённым от подлинных ценностей ? христианских и культурных, приводит к тому, что он остаётся

вообще без таковых. У него не остаётся и никаких убеждений, никакой «почвы». В соответствии с духом времени он считает все традиционные идеи, нормы и институты ложными, или, по крайней мере, «отжившими». Но у него нет никаких верований, которыми он мог бы их заменить. Он хватается за множественные обрывки псевдоидей, опустошённых знаков и просто суеверий, создавая, по собственному «образу и подобию», соответствующих «богов» и окружая их системой соответствующих ритуалов.

Процветание чумаков, кашпировских, анжелик и прочих ? прямое следствие личностного кризиса современного человека. Порвав с Богом и Его Церковью, утратив чувство реальности ? и своей, и мира, он пытается компенсировать чувство своей метафизической потерянности, ища подтверждений своего бытия, то пытаясь «уплотнить» его за счёт материальных приобретений, то стараясь добыть свидетельства его укоренённости в мистических сферах. Впрочем, ещё полтора века назад об этом писал в «Мёртвых душах» Н. В. Гоголь:

«Поди ты, сладь с человеком! не верит в Бога, а верит, что если почешется переносье, то непременно умрёт; пропустит мимо создание поэта, ясное как день, всё проникнутое согласием и высокой мудростью простоты, а бросится именно на то, где какой-нибудь удалец напутает, наплетёт, изломает, выворотит природу, и ему оно понравится, и он станет кричать: вот оно, вот настоящее знание тайн сердца! всю жизнь не ставит в грош докторов, а кончится тем, что обратится наконец к бабе, которая лечит зашёптываниями и заплевками, или ещё лучше выдумает сам какой-нибудь декохт из невесть какой дряни, которая, Бог знает, почему, вообразится ему именно средством против его болезни»[429].

Мифоритуальная структура новой культуры

Как говорит русская пословица, «свято место пусто не бывает». С этим утверждением перекликается открытие современного психоаналитика Ж. Лакана, свидетельствующего, что убийство «символического Отца» замещается в человеческом сознании появлением его в образе галлюцинации[430].

Это значит, что «убийство Бога» оборачивается для человеческого коллективного бессознательного явлением призрака, олицетворяющего собой непререкаемый отцовский авторитет и власть.

Так на место «символического Отца», то есть Творца и Спасителя, заступает химерический оборотень, наделяемый статусом бога. В постмодернистской культуре им становится компьютерная Тень или подмигивающее Ничто («Интимное Присутствие»), именуемые в христианстве сатаной.

Напомним, что виртуальная реальность предоставляет своему адепту (агенту) исключительно то, что оказывается вожделенным для его подсознания, то есть исполняет всё его «вытесненные желания», удовлетворяет все тайные и явные страсти, подстраивается под всё его представления и капризы, культивируя в нём субъективность, доходящую до аутизма и нарциссизма, и выступая в качестве объективированной, онтологизированной репрезентации этой субъективности.

В связи с этим напрашивается гипотеза о том, что строение и функционирование современной культуры осуществляется в соответствии с архаичной мифоритуальной структурой, которая незримо присутствовала и при становлении культуры советской. Открытия современного психоанализа выдвигают предположения, что эта структура есть нечто устойчивое и имманентное человеческому сознанию, которое, выстраиваясь по ней, облекает её в различные образы. Отпадение от Бога и Церкви побуждает заблудший человеческий дух искать иные объекты поклонения и защиты, иные иерархии и формы, иные способы приобщения к трансцендентному, иные удостоверения в существовании идеальной реальности. В результате этого рождаются новые мифологии, которые структурируются тем не менее по одному и тому же онтологическому принципу, несмотря на разнообразные психологические типы своих адептов.

Так психоаналитиками было открыто мифоритуальное строение шизофренического бредообразования, которое они рассматривали как безотказный механизм самозащиты в условиях расщеплённого сознания и онтологической опасности, возникающей при утрате веры в Воскресшего Христа и разрыве с Живым Богом.

Врачи полагают, что эта структура создаётся не хаотично, а под контролем целой иерархии самообразующихся планов, «перекодирующих физиологические нарушения на язык бреда», и являет собой средство адаптации и овладения угрожающей ситуацией «путём придания ей особого воображаемого смысла»[431].

Конкретизируя эти выводы и применяя их к современной культуре, можно попытаться разложить её на составляющие мифоритуальной структуры.

Так, в качестве тотема будет выступать символический «Запад»: лоно, породившее американскую «Декларацию независимости» и лозунги Французской революции, современную технологию и мир престижных вещей, знаковую идеологию и экзотическую психоделику, богоборческий нигилизм и религиозный плюрализм.

Соответственно в качестве тотемической оппозиции выступает символический «Восток» ? Иисус Христос, Православие, Церковь, Россия, традиционная культура.

Инициация, а также тотемическая имитация и идентификация участников ритуала ? это усвоение соответствующего имиджа, приобщение к знаковому миру вещей, идей, слов; это ? label'ы, которыми обвешан человек; раскрашенные волосы, серьги и татуировки.

Тотемическая инсценировка обрядового действия ? это презентации, перформансы, хэппининги, «тусовки», телеигры (тот, кто угадывает букву или мелодию, получает приз), вхождение в Сеть.

Магическое воздействие на посвящаемого ? это ТВ, компьютер, психоделики, рок-музыка, экстрасенсы, агрессивная пропаганда.

Интроекция тотема, тотемическая одержимость ? это всё «подселенцы» ? жуки, домовые, шишки?, пришельцы, тарелочники, компьютерные двойники, голоса.

Магия «перевёртышей»: нарушение общепринятых табу и табуирование общепринятого ? это манифестация сексуальных извращений, пропаганда порнографии, свободное функционирование мата, замалчивание или искажение традиционных ценностей, Православия, образа Русской Церкви, истории, культуры.

Тотемический экскурс в мир предков ? это психоделические «сенсации», уводящие в астральные сферы, экстрасенсорные «трансцендентальные странствия», компьютерные виртуальные путешествия в глубины бессознательного, кинематографические «машины времени» и полёты к внеземным цивилизациям.

Ритуальное членовредительство ? это изменение пола посредством хирургической операции, эвтаназия, психические расстройства, вызванные воздействием рок-музыки, наркотиками, компьютерными играми, героизированное самоубийство. Кроме того ? панковские татуировки и серьги.

Повышение духовного и социального ранга посвящаемого ? приобщённость к знаковому искусственному миру, обретение плюралистического сознания, существование в виртуальности, психоделические и «тяжело-роковые» «откровения», экстрасенсорные виде?ния и голоса.

И, наконец, подчинённость тотемическому канону в лице главного распорядителя ритуала ? это, по всей видимости, послушание тому, кого христиане искони называли врагом рода человеческого.

Новая культура родилась в лоне великих сомнений в возможность дальнейшего творчества; она родилась из оскудения творческих сил, из иссякших источников: всё уже написано и сотворено ? нового создать невозможно. Новое может явиться из деструкции старого ? написанного и сотворённого. Из разложения целого. Из соединения несоединимого.

Этот парализующий скепсис и творческое бесплодие пытаются отыскать выход в духовных, душевных и телесных перверсиях: в контртеологических революциях, в создании симулякров, в раскрепощении инстинктов, в сексуальных извращениях.

Новая культура свидетельствует о падении человеческой личности конца XX века, о болезненной ущербности её горделивого духа. В конце концов, «Закат Европы» Шпенглера можно ведь перевести и как «Падение Запада» («Der Untergang des Abendlandes»), имея при этом в виду и Россию.

«Цветущая сложность» былой христианской культуры ? и западноевропейской, и русской ? сменилась, как это и предвидел Константин Леонтьев, упрощённой, вымороченной, всеядной постмодернистской цивилизацией, в которой восторжествовала ? увы! ? самоутверждающаяся посредственность, этот «средний европеец», потребитель par excellence, воистину явившийся орудием всемирного разрушения.

Однако Леонтьев ошибся в одном, полагая, что новый антикультурный и безрелигиозный «средний европеец» будет «без пороков» ? ни холоден, ни горяч (Откр. 3, 15). «Нет! Я вправе презирать такое бледное и недостойное человечество, без пороков, правда, но и без добродетелей… И даже больше: если у меня нет власти, я буду страстно мечтать о поругании идеала всеобщего равенства и всеобщего безумного движения; я буду разрушать такой порядок, если власть имею, ибо я слишком люблю человечество, чтобы желать ему такую спокойную, быть может, но пошлую и унизительную будущность»[432].

Потребитель, этот средний европеец наших дней, вовсе не ратует за идеалы практической благонамеренности и общественной благопристойности, даже в их фарисейской транскрипции, ? напротив, он оказался чрезвычайно падким на все греховные соблазны, на все выверты порока, находя в любом роде извращений проявление личностной и даже творческой оригинальности и свободы.

Но, в конце концов, посредственность ? и есть неспособность к творчеству, не смеющая признаться в этом и потому пытающаяся компенсировать и камуфлировать её отсутствие созданием муляжей. Однако всякая неспособность к творчеству ? следствие духовного искажения, ответственность за которое вольно или невольно несёт сам человек.

Итак, именно он, этот средний европеец, обративший данную ему творческую энергию на борьбу с Творцом и Его творением, дерзнувший не только устранить из бытия своего Создателя и Спасителя, но и вовсе стереть Его следы в мироздании, сдёрнуть небеса на землю, перемешать их с преисподней, диктует нам теперь свои законы, окружает нас своими жандармами и кормит словами, потерявшими смысл, словами безумия.

Красота, говорит он нам, ? отныне не Красота, Добро ? уже не Добро, Истина ? теперь не Истина, а Бытие ? всего лишь одна из форм виртуальной реальности, в которой камни делаются хлебами и в которой заключены все царства мира, отданные всем тем, кто, пав, поклонился известно кому (ср.: Мф. 4, 3, 8–9).

Но Господь в Откровении возвещает об этом: Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател и ни в чём не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг (Откр. 3, 17).

Новый человек «Эры водолея»

Проблема любви

New Age предполагает создание «нового человека», соответствующего духу времени. Можно утверждать, что такой человек уже существует.

XX век имел два грандиозных проекта по созданию такого «общественного гомункулуса»: первый ? это «сверхчеловек» германского национал-социализма, второй ? это строитель коммунизма эпохи советского интернационализма. Новый человек «Эры Водолея» ? это воплощение уже третьего богоборческого замысла о человеке.

«Такого низменного идеала человечество ещё не выдумывало, ? пишет Р. Гальцева, ? даже фашистская “белокурая бестия” при всём культивировании в ней животного начала… несёт на себе некий ницшеанский сверхчеловеческий отблеск… Что же говорить о морали “строителя коммунизма”? Она не так уж расходилась с общечеловеческой моралью, взошедшей в нашей цивилизации на

христианской закваске и отборных классических идеалах. Головной атеизм коренным образом не изменил образа человека… Если отбросить идеологический антураж, герой соцреализма по сравнению с “рассвобожденным” персонажем 90-х годов ? это всё равно что Персей супротив Медузы-Горгоны… В лице образцового “сексуального партнёра” предстаёт беспрецедентно дегуманистический, предельно антагонистический традиционному в русской культуре “положительно-прекрасному” человеку отрицательно-безобразный субъект»[433].

Школьная программа «сексуального воспитания», предполагающая «отбросить ложную стыдливость», на самом деле имеет цель взрастить в детях, призванных стать «новыми людьми», тотальное бесстыдство; телепередачи, проповедующие порок в качестве жизненной нормы и отстаивающие права человека на извращения; фильмы, в которых откровенная похабщина становится уже общим местом «будничного дневного сознания», ? весь этот мутный поток, хлынувший на нас, словно из преисподней, давно уже смёл все границы приличий, разметал все самозащитные ограждения, так что человек со всеми его правами оказался беззащитным и обнажённым перед этим повальным беспутством и наглым вторжением в заповедные области его жизни.

Сексуальная разнузданность, ставшая вдруг нормативной, связана и с новым отношением к смерти, которая постоянно присутствует на телеэкране. Смерть перестаёт быть таинством и той кульминационной точкой жизни, которая даёт человеческому существованию новое истолкование. Смерть становится самой пикантной частью «интересного»: стекленеющие глаза, последние судороги, предсмертные агонии, развороченные черепа и оторванные руки, показанные крупным планом, задевают в зрителе какой-то пласт сладострастия, трогают какой-то нерв ? очевидно, эти сильные впечатления при общей эмоциональной выхолощенности и анемии подлинных глубоких чувств призваны свидетельствовать человеку о том, что он сам ещё жив. Но и они становятся обыденностью и входят в привычку. Даже маньяки, даже людоеды, откусывающие крупным планом своим жертвам носы, уже не поражают сознание «нового человека». Смерть становится для него будничным эпизодом, а почти анатомическое знакомство с её механизмом, убивающим всякий намёк на существование души, превращает её в заурядное зрелище, в необходимое явление, кое-как продвигающее дальнейший сюжет.

В связи с этим можно говорить о чувственной бесчувственности нового человека, о его сердечном омертвении, которое всегда происходит на фоне разгула его страстей. Новый человек не любит ? он «занимается любовью». Он не творит ? он «самовыражается». Он не смиряется ? он пытается приспособиться. Он не блаженствует ? он получает наслаждение. Он не раскрывает в себе образ Божий ? он делает себе имидж. Он даже не играет ? он «ведёт игру».

Проблема свободы

Это не означает, что он лишён каких бы то ни было мистических интересов. Однако на месте веры в Живого Бога у него возникают языческие предрассудки и суеверия. Он верит в самую примитивную астрологию, в «свою звезду», в чёрных кошек, в экстрасенсов, в переселение душ, в спиритизм, в парапсихологию, в прогресс, во фрейдизм, в уринотерапию, в мумиё, в «приворот», в обереги, в «тарелки», в мечту, в общественное мнение, в права потребителя, в силу денег, в демократию, в человека, ? наконец, в себя самого. Новый человек испытывает интерес и доверие к любому симпатичному «насельнику», пожелавшему обосноваться в его доме или даже душе, ? к домовым, к барабашкам, к шишка?м, к «жукам», к внутренним голосам, к инопланетянам, вполне в духе мифа двойничества, что свидетельствует о каком-то его лютом одиночестве и неполноценности. Такой букет верований и есть залог наступления Новой Эры, которая лукаво увязывает между собой всю эту мешанину под единым лозунгом плюрализма.

Его ключевым понятием является свобода, понятая им как вседозволенность в осуществлении человеческих стремлений и пристрастий, полный произвол в их осуществлении. Творчество становится формой самовыражения личности, причём личности, взятой в её случайности, в её эмпирической, физиологической и психической неустроенности.

Режиссёр Милош Форман сделал весьма типичное для нашего времени признание:

«Мне интересен человек, ищущий истину, а не тот, кто её нашёл». Таким образом, тот, кто, обретя Истину, может свидетельствовать о Ней, заведомо изгоняется из сферы интересов режиссёра, и само свидетельство оказывается для Формана излишним и тщетным.

Истины как таковой, как онтологической данности, по Форману, не существует ? есть лишь потенциально угадываемая модель мира, формулирование и выстраивание которой призвано обеспечить психологический комфорт «искателя». Именно поэтому создание такого комфорта, будучи уделом обывателей, и представляется режиссёру неинтересным. Так ложная установка порождает и ложные выводы.

Герой Формана разрывает узы скучного филистерского существования и отправляется «на поиски истины», смутные представления о которой роятся в его хаотическом сознании. Это сознание и призвано стать экспертом, фильтрующим истинное от неистинного, отшвыривающим то, что ему не подходит, и принимающим на веру то, что ему годится. Истина при таком потребительском понимании сама оказывается лишь объективированной частью сознания, в которой сосредоточены все явные и тайные его вожделения.

Такая «истина», вылепленная по образу собственной прихоти, ? и есть тот неизвестный Годо из пьесы Беккета «В ожидании Годо», которого с нетерпением ожидают герои, находящиеся как бы в эпицентре мирового хаоса, когда рушатся жизни, гибнут души и водворяется абсурд. Годо должен появиться и вернуть происходящему смысл. Но не всякого Годо готовы принять герои, но лишь такого, который им подходит, который им сообразен.

Логически из этой схемы сама собой вытекает и аксиома плюрализма: сколько людей, столько и истин. Ибо сколько людей ? столько и прихотей. И действительно, многие герои М. Формана становятся на путь утоления своей прихоти.

Людей недавнего советского прошлого буквально потряс его фильм «Пролетая над гнездом кукушки», снятый в 1975 году. Действие происходит в сумасшедшем доме, что, с лёгкой руки А. Чехова («Палата № 6»), само по себе подталкивает к ассоциации с российской жизнью, тем паче с её советским вариантом. Сумасшедшие страстно «хотят перемен», что однозначно аукается с «жаждой реформ» советского (российского) интеллигента.

В конце концов во имя свободы они поднимают в сумасшедшем доме бунт, который выражается в ночной пьяной оргии «с девочками». Больной заика впадает с одной из них в грех, чем излечивается от заикания. Но с наступлением утра приходит расплата: появляются санитары и медсестра, наделённая явными тоталитаристскими замашками, и исцелённый заика, испугавшись того, что она обо всём «расскажет маме», начинает вновь заикаться. Однако он уже, что называется, хлебнул свободы, и возвращение в прежний «тоталитаризм» для него невозможно, поэтому он перерезает себе вены стаканом.

Главный свободолюбивый герой Макмерфи, попавший сюда за изнасилование малолетки, как зачинщик бунта подвергается операции, которая делает из него идиота, за что ? исключительно из милосердия ? его удавливает подушкой сумасшедший индеец. В раже свободы он громит стены и окна психушки и убегает в никуда.

То, с какой безоговорочной лёгкостью этот фильм был воспринят в качестве гимна свободе и назван «Библией второй половины XX века», выдаёт существенные черты и установки либерализма. Первое: свобода есть абсолютная ценность сама по себе. Являясь целью, она бесцельна. Она ? путь в никуда, по которому убежал сумасшедший индеец.

Второе: человек, ограниченный в своих свободных проявлениях, а также оказавшийся перед лицом личной ответственности и возмездия, как юноша-заика, имеет право реализовать последний дар свободы ? самоубийство.

Третье: человек, лишённый внутренней возможности осуществлять свободу, как Макмерфи после операции, заслуживает смерти.

Однако фильм М. Формана не столь однозначен: свободы жаждут действительно сумасшедшие. Их свобода ? это воистину свобода умопомешательства, вседозволенность безумия. Плоды её ? насилие, убийство, суицид, пьянка,

блуд, разгром. И для таких («почто стадам дары свободы, ? их резать надобно да стричь!») единственно возможной формой жизни оказывается пребывание в доме для умалишённых, в противном случае они представляют опасность и друг для друга, и для всего общества.

Другой фильм М. Формана, также ставший катехизисом нового человека, ? «Народ против Ларри Флинта» продолжает тему либеральной свободы. Ларри Флинт ? производитель порнопродукции ? выигрывает все тяжбы с обществом, оскорблённым его активной деятельностью и предъявившим ему судебный иск. Однако Ларри Флинт отстаивает в суде своё право на свободу слова и самовыражения, и посрамлённое общество вынуждено спасовать перед «священным» правом этого проходимца. Ларри Флинт сделался синонимом эпохи, отстаивающей свои «свободы», среди которых наипервейшее место занимает неограниченная свобода слова.

В плюралистическом либеральном сознании свобода слова объявляется самоценностью. Именно она призвана обеспечить свободное самовыражение личности, которое понимается как творчество. Любой жест, любой волапюк (как это имеет место с инсталляцией) может быть объявлен авторским, снабжён соответствующим ярлыком и манифестирован в качестве художественного произведения: художник это так видит, музыкант так чувствует, писатель так себе это представляет. И если материализованное своеобычное видение или представление художника оскорбляет религиозные, этические или эстетические чувства его зрителей, вездесущий и клонированный обществом Ларри Флинт всегда сможет отстоять его право на самовыражение.

Именно так это и происходит. 2 марта 1998 года в Италии VII цензурная комиссия Департамента зрелищных мероприятий вынесла решение о запрещении нового фильма сицилийских режиссёров Даниэле Чипри и Франко Мареско «Тото, который жил дважды». В «НГ» об этом написано: «Сегодня имена всех семерых членов злополучной комиссии в Италии знает, наверное, каждый… В состав этого министерского органа входили судья, психолог, педагог, юрист, режиссёр, журналист и представитель киноиндустрии… Конечно, открыто атаковать принцип свободы самовыражения художника в либеральном обществе довольно рискованно. И здесь соображения общественной нравственности, “добрых нравов”, как о них говорит итальянская Конституция, отходят на второй план… Скандал вокруг “Тото…” постепенно переходит в политическую сферу. Левые вполне единодушно защищают опальных режиссёров и уже вынесли на рассмотрение парламента предложения о сокращении полномочий цензурных комиссий и изменении правил их формирования».

Какие же основания были у комиссии, вызвавшей такой гнев либерального общественного мнения? И что дало повод главному редактору католической газеты «Аввенире» епископу Клаудио Сорджи заявить, что этот фильм «достиг невиданного доселе уровня шизофрении и сумасшествия», оскорбляя чувства верующих?

Начинается кинокартина с того, как униженный и осмеянный слабоумный исторгает свою неутолённую похоть на статую Мадонны. Главный герой фильма ? «постаревший мессия» по прозвищу Тото ? воскрешает «Лазаря», которым в кинокартине является босс мафии, растворённый врагами в серной кислоте. Горбун Иуда выдаёт «мессию», и его растворяют в той же ванне с кислотой. А его место на кресте занимает идиот, появившийся в начале фильма. Это всё называется «авторской версией Евангелия»[434].

Другой скандал разгорелся на Бродвее вокруг новой пьесы Терренса Макнёлли «Corpus Christi», главный герой которой, Джошуа, явно олицетворяющий собой Иисуса Христа, представлен как гей.

Несмотря на горячие протесты католической Церкви, либеральные деятели дружно вылезли в прессе со своей глумливой поддержкой, пафос которой сводился к тому, что «люди искусства имеют право произносить святотатственные вещи»[435].

Это же право отстаивают авторы и редколлегия журнала «Иностранная литература»[436], посвятившего целый номер публикациям, претендующим на интерпретацию евангельских сюжетов и представленным тремя зарубежными романами, стихами, а также статьями преимущественно отечественных критиков, призванными художественно оправдать эту затею и даже придать самовыражению художника статус «святыни» (Я. Кротов).

Опуская неисчислимые богохульства, которыми постмодернистское сознание принялось воинственно отстаивать свою свободу творчества, отметим, однако, некоторые черты, характерные для новой эпохи.

Положительными героями нового сознания оказываются диавол (роман Ж. Сарамаго), Иуда (романы Ж. Сарамаго, С. Эрдега, Н. Мейлера) и первосвященник Анна (у С. Эрдега).

Стремление к авторской оригинальности оборачивается под постмодернистским пером единообразным и навязчивым приёмом толкования евангельских текстов исключительно в обратном смысле: белое под постмодернистским пером темнеет, а чёрное делается белесым. Однако эти «развенчанные» евангельские свидетельства и разломанные церковные каноны неизбежно начинают порождать свои собственные плоские и пошлые трафареты.

Ставший уже шаблонным постмодернистский Иуда выступает как мудрец и спаситель мира, святая равноапостольная Мария Магдалина под пером «свободных художников» так и остаётся непокаявшейся блудницей, Голгофская жертва представляется недоразумением, а Спаситель не воскресает.

Таким образом, вера христиан оказывается тщетной (а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша [1 Кор. 15, 14]), упование их ? напрасным, жизнь ? бессмысленной.

Что же предлагает нам взамен Евангелия постмодернистская интерпретация, обессмысливающая двухтысячелетнее упование христиан? Тотальную сомнительность мира, в котором нет и не может быть ни подлинной Красоты, ни Добра, ни Любви, ни Истины.

Единственной реальностью становится здесь самостийное авторское «я», считающее себя вправе распоряжаться, по сути, чужим достоянием. Мейлер признаётся, что, прочитав Евангелие, нашёл, что кое-где «проза выглядит пресной, а само повествование безнадёжно противоречивым. Поэтому я решил, что этот удивительный сюжет необходимо изложить заново, причём как следует»[437].

Так о чём же это новое благовестие? Смеем сказать ? ни о чём: очередной постмодернистский симулякр, где тот, кого по непонятным причинам именуют здесь Иисусом Христом, ? кто угодно, каждый, никто…

Постмодернизм идёт дальше Ницше ? он не просто «убивает Бога», он превращает его в кич, в бибабо, в картонную маску, которую вольно примерить на себя любому энтузиасту, дерзнувшему писать собственное «евангелие». Есть, впрочем, и весьма веская прагматическая и даже утилитарная причина, по которой современные литераторы обращаются к Священным текстам: это обеспечивает им уже готовый сюжетный каркас, задаёт масштаб и сулит своим заведомым драматизмом придать значительность самым плоским и заурядным авторским мыслям. Своеобразие нашего времени состоит в том, что сочинение такого рода можно выдавать потом за «новые прочтение», «своеобразное писательское видение», «авторскую интерпретацию», «самовыражение» и «смелое художественное решение».

Вопрос, однако, вовсе не в том, позволительно ли художнику или простому смертному, апеллируя к евангельскому свидетельству, примерять его к собственной судьбе: в конце концов, в толпе, теснившей Иисуса Христа, для каждого отыщется своё место. И не в том, возможно ли вновь и вновь, вдохновляясь евангельскими текстами, делать их достоянием искусства: вся великая христианская культура выстраивается вокруг Бога Слова, вочеловечившегося по Своей великой любви к человеку, искупившего его ценой Голгофской жертвы, умершего за него на кресте и воскресшего. Глубинный смысл Священного Писания неисчерпаем, художественный язык неподражаем, а поэтическая убедительность превышает эмпирическое понимание плотского человека, который и должен для этого родиться свыше и духовно прозреть (ср.: Ин. 3, 3).

Толкование Евангелия может осуществляться лишь при условии веры в непреложность его свидетельства как свидетельства Святого Духа, как в окончательную и высшую реальность человеческого бытия, к которой нельзя прикасаться глумливыми устами. Это обязывает к бережному соблюдению целостности и полноты Евангелия со всеми его непреодолимыми для плотского человека антиномиями. Истинно говорю вам: небо и земля прейдут, но слова

Мои не прейдут (ср.: Мф. 24, 34, 35).

Всякие попытки выдернуть из Священного текста какой-либо фрагмент и, поместив его в иной контекст, использовать в своекорыстных целях, купируя и приспосабливая его к себе, всегда будут оборачиваться клеветой, хулой на Святого Духа, которая, как известно, не простится человекам ни в сём веке, ни в будущем (Мф. 12, 31, 32).

Такой клеветой и пронизаны страницы пятого номера «ИЛ»: Иисус Христос не есть Сын Божий ? вот главное утверждение всех романистов. Миром правят «злой Бог» и «добрый диавол».

В сущности, это и есть диавольская затея. Именно в этом пытается вот уже две тысячи лет убедить мир тот, кого христиане называют врагом рода человеческого и кто избирает для этого разные способы и средства ? от кровавых гонений до агрессивных плюралистических демаршей, прикрывающихся рассуждениями о безграничности культуры и свободе творчества.

Мы становимся печальными свидетелями того, как на наших глазах меняется языковой код цивилизации, пытающейся сбросить с «корабля современности» все святыни христианского мира, все ценности христианской культуры, растворив их в житейской банальности среднего человека, обывателя и потребителя. Задача постмодернистской цивилизации в том, чтобы создать вокруг этого среднего человека такой мир, в котором он мог бы чувствовать себя самоуверенно и самодовольно. И потому все духовные вершины должны быть понижены, все пропасти выровнены, всё сакральное ? профанировано, всё чудесное ? банализировано, всё существенное ? спародировано. В любой святыне, в любом образе святости среднему человеку мерещатся репрессивные черты, и потому всякий идеал должен быть скомпрометирован, усреднён и подогнан по его стандартам.

И напротив, более нет такой человеческой низости, которая не могла бы найти себе оправдания в новом сознании, и нет такого злодейства, которое не отыскало бы себе адвоката: всё «подпольное» и тёмное должно быть реабилитировано, дабы средний человек мог навсегда избавиться от мук совести и томления духа. Положительными героями новой цивилизации становятся Иуда и Сальери, Мазепа и Лжедмитрий. И даже сам сатана. У человека больше нет никаких табу, ибо всё позволено.

Таким образом, публикации, вошедшие в номер «ИЛ», поднимают ряд существенных вопросов, касающихся если не Священных текстов, которые остаются незыблемыми, то самой постмодернистской цивилизации.

Должен ли быть какой-либо ? эстетический или этический ? предел пресловутому праву художника? И если художник «право имеет», то не имеет ли подобное же право и «тварь дрожащая», которая тоже «самовыражается» тем, что оскверняет кладбища, поджигает храмы и глумится над святынями? И не в равной ли мере кощунствуют большевик, гадящий в алтаре, и художник-постмодернист, разрисовывающий иконы непристойными сценами?

Отстаивание же права подобного рода «художников» в либеральном обществе становится делом общественно-политическим. В сфере культуры уже назначены премии «за смелость в самовыражении». Ларри Флинт Формана вот-вот окончательно победит.

Об этом свидетельствует присуждение Жозе Сарамаго Нобелевской премии по литературе. Тот факт, что её удостоился в этом году завзятый коммунист и автор богохульного романа, делает Ж. Сарамаго определённой знаковой фигурой нашего времени. А если учесть, что одним из кандидатов на Нобелевскую премию этого года был также «португалоязычный» Жоржи Амаду, художник во всех отношениях куда более значительный (если уж так неотвратимо подошла пора отметить писателя именно из этого культурного ареала), то идеологическая конъюнктура, подарившая миру нового лауреата, становится очевидной.

При этом сам Жозе Сарамаго заявил, что если бы его заставили выбирать между Нобелевской премией и коммунистическими идеями, он выбрал бы второе. Парадокс, однако, состоит в том, что, оказывается, на нынешнем культурном рынке не только нет необходимости отказываться от своего «коммунизма», но, напротив, как раз именно он, сдобренный псевдоевангельскими картинами и щедро приправленный фрейдистскими мотивами, теперь сам удовлетворяет спрос

на постмодернистскую «гремучую смесь», более чем сомнительную в художественном отношении.

Присуждение премии Жозе Сарамаго вызвало жёсткую негативную реакцию Ватикана, с полным основанием увидевшего в этом исключительно идеологическую акцию. И сколько бы апологеты нового лауреата ни пытались внушить, что коммунизм Сарамаго вовсе не того свойства и смысла, какой имеет коммунизм Лубянки и ГУЛАГа, Зюганова и Анпилова, а какой-то иной, «хороший» коммунизм, становится всё отчётливей его прежняя богоборческая гримаса, проступающая из-под импортного постмодернистского грима.

Проблема этики

И всё же либеральное мышление непоколебимо уверено, что и у него есть своя этика. В ответ на письмо кардинала Карло Мария Мартини «Во что верит тот, кто не верит?» Умберто Эко, один из лидеров левой интеллигенции Италии, знаменитый писатель, семиолог и историк культуры, пишет в эссе «Когда на сцену приходит другой»: «Я постарался обосновать принципы внерелигиозной этики на чисто природном явлении… какова наша телесность, и на убеждении, что инстинктивно всякий полагает, что его душа (или нечто, выполняющее её функцию) проявляется только благодаря соседству с окружающими. Из этого вытекает, что то, что я определил как «внерелигиозная этика», по сути ? этичность природы… Природный инстинкт, дозревший до степени самосознания, ? разве это не опора, не удовлетворительная гарантия?»[438].

И хотя Эко, явно благодушествуя, пытается уверить кардинала в том, что «основные принципы природной этики… совпадают с принципами этики, основанной на вере в трансцендентное», и что «невозможно не признать, что природные этические принципы запечатлелись в нашем сердце на основании программы спасения»[439], он руководствуется явно языческими принципами.

По сути, вся его этика сводится к максиме: «Ты меня не тронь, и я тебя не трону ? так и будем соблюдать права друг друга», а его упование зиждется на вере в некий премудрый природный инстинкт, который сам по себе этичен. В таком случае, этика волка состоит в том, чтобы съесть овцу, а этика овцы в том, чтобы быть съеденной. По крайней мере, именно эта метафора реализуется в столкновении либерального сознания и Церкви ? будь то Церковь Православная или католическая. Последняя, впрочем, в наши дни особенно страдает от того, что этические либеральные волки пожирают стадами её овец.

Итак, этика «нового сознания» сводится к высвобождению природных инстинктов. Два тысячелетия христианства, казалось, опровергшие эти утверждения в качестве этических, до сих пор кое-как сдерживают общество, в «коллективном сознании» которого действительно не могли не запечатлеться какие-то принципы «программы спасения» от того, чтобы безоговорочно сдаться власти природных инстинктов.

Однако эта этика сможет одолеть общество в том случае, если сами функции природных инстинктов будут мифологизированы в качестве человеческой и общественной нормы. А поскольку «мы приходим к нашим представлениям о нормальности через одобрение определённых стандартов поведения и чувств внутри определённых групп, которые полагают эти стандарты на своих членов»[440], то становится вполне понятной публичная акция легализации сексуальных меньшинств, манифестация их в качестве нормы человеческого поведения и борьба за их сугубые права. Делается ясной преднамеренность сексуального воспитания детей и той бесконечно транслируемой по ТВ поточной эротики, претендующей на то, чтобы сделаться невозбранной и незазорной атмосферой жизни. Наконец свидетельствует сам за себя тот хищный инстинкт собственности, который так активно поощряется теми же СМИ.

Этот своеобразный руссоизм современной цивилизации есть залог её утопичности. Именно Руссо спровоцировал своим учением о добродетельном природном человеке все прогрессистские течения социальных реформ (в том числе и марксизм), которые должны были гарантировать построение рая на земле: естественный человек хорош сам по себе, надо только реформировать общество, и тогда водворится Добро. Реформы общества тем не менее, как оказалось, требуют человеческих жертв ? «эксплуататоров», «угнетателей», «врагов народа».

Однако идеи Руссо имеют и другую транскрипцию: природный человек тёмен, стихиен и иррационален, как сама падшая природа. Как точно заметила американская исследовательница Камилла Палья, «все дороги от Руссо ведут к де Саду… Для де Сада возвращение к природе… означает воцарение похоти и насилия»[441]. Это, однако, не является личной перверсией де Сада, но логическим следствием руссоизма.

Сам Руссо пишет в своей «Исповеди»: «Я обладаю жгучими страстями и под влиянием их забываю о всех отношениях, даже о любви… Будучи рабом своих чувств, я никогда не мог противостоять им, самое ничтожное удовольствие в настоящем больше соблазняет меня, чем все утехи рая…»[442]

Ч. Ломброзо пишет, что у Руссо была самая настоящая мания преследования: ему казалось, что «Пруссия, Англия, Франция, короли, женщины, духовенство, вообще весь род людской, восстали против него… Самое большое проявление злобы этих коварных мучителей Руссо видит в том, что они осыпают его похвалами и благодеяниями»[443]. Вольтер свидетельствует, что Руссо «был сумасшедшим и сам всегда сознавался в этом»[444].

Де Сад фактически выполняет завет Руссо следовать природе, манифестируя при этом, что природа ? это слепое и вязкое человеческое «подполье» и что наслаждения, которые могут быть извлечены из неё, неотличимы от страдания. Соответственно и страдание, причинённое и испытанное, может быть наслаждением.

Новая «нерепрессивная культура» предоставляет человеку полную свободу пола. Поскольку любая иерархия в её понимании есть репрессивный порядок, она продуцирует идею равенства полов ? феминизм. Феминизм, однако, только провоцирует соперничество. Секс ? и мы это особенно отчётливо видим в современной кинопродукции ? становится символическим выражением власти, формой агрессии и господства: насилие ? у мужчин, захватничество ? у женщин. Таким образом, низвергнутая религиозная и культурная иерархия подменяется иерархией силы.

Проблема страха

На путях преодоления христианской этики и усвоения новых стандартов поведения в качестве нормальных современный человек делается невротиком. Не веря в Бога как в своего Творца, Спасителя и Заступника, он чувствует непреодолимые страхи и тревоги, от которых не может избавиться в одиночку. В качестве самозащиты он прибегает к разного рода ухищрениям, которые лишь запутывают его следы в мире, и сами, в свою очередь, порождают новые страхи и тревоги.

Прежде всего он пытается укрыться от своих страхов в любви ? в дружбе, в привязанности к другим людям, в браке, в любовных связях. Но пребывая во власти непобеждённых и непреображенных природных инстинктов, а также разлитого в обществе духа соперничества, общей раздражительности и враждебности, имея целью жизни получение удовольствия и будучи неспособным к принесению каких-либо жертв, он разочаровывается в браке, в дружбе и в любви как таковой: можно сказать, что современный человек не умеет любить. Разочарование ещё более увеличивает его тревоги.

Однако, по свидетельству психоаналитиков, «вследствие неосознаваемого влияния тревожности», происходит «возрастание сексуальных потребностей»[445]. Не имея никакой этической преграды, а напротив, будучи поощряемым к ведению неразборчивой интимной жизни, современный человек погружается в пучину блуда, даже не подозревая, что он использует свою сексуальность как средство ослабления тревоги. Однако совершенный грех лишь растравляет её. Не понимая истинных причин, он винит в этом своего партнёра и надеется найти лучшего, запутываясь ещё больше. В конце концов ему начинает казаться, что сексуальные отношения ? это единственный путь установить человеческий контакт.

Стремление к обладанию вообще является одной из фундаментальных форм защиты от тревоги. Поэтому современный человек, разочарованный в своих неудачах, связанных с установлением человеческих связей и привязанностей, начинает «испытывать навязчивую потребность в вещах, еде, покупках… в получении чего-то»[446]. Не имея возможности из-за отсутствия денег реализовать свою

страсть к обладанию, он начинает ненасытно поглощать информацию, без разбора смотреть телевизор, слушать радио и т. д.

Такой человек становится жадным, даже если эта жадность распространяется на нематериальные ценности. Он словно пытается компенсировать отсутствие близких его сердцу людей изобилием вещей и впечатлений. Это порождает в нём сребролюбие как средство достижения «безопасности», стяжательность, страсть к вещам, наконец, чревоугодие: есть множество медицинских свидетельств о том, как человек, переживший душевную травму, связанную с потерей (не обязательно смертью) близкого человека, начинает жадно и много есть.

Если все эти грехи свести к жадности, то можно утверждать, что это есть проявление метафизического аутизма: полного одиночества безбожного человека в мире. Такой человек не верит в свою способность к творчеству и поэтому вынужден целиком полагаться на внешний мир для осуществления своих душевных и духовных потребностей. Это чревато тем, что плагиат, порой бессознательный, становится для него единственным способом существования, формой поведения, самовыражения и даже самосознания.

Действительно, если вещи, которыми мы обладаем, есть подтверждение и осуществление нашего «я», как нас пытается в этом уверить современная культура, и в частности реклама, то приобретение и накопление их замещает функцию любви и функцию творчества. Но чувства человека, лишённого любви и творчества, становятся унылыми и умышленными, он теряет непосредственность и изобретательность. Свобода, ради которой он сказал Богу своё «нет», делается вымороченной и призрачной: человек попадает в рабство страстей, вещей и новых страхов.

Как бы ни стремился человек к престижу и обладанию, возомнив, что они могут защитить его от беспомощности, униженности и чувства собственной незначительности, он в любом случае обречён остаться при своих фобиях: жалок, и нищ, и слеп, и наг (Откр. 3, 17). Никакой психоанализ, как бы он ни приблизился в своих диагнозах к нравственному богословию, не в силах избавить человека от его грехов и страхов.

По сути, постмодернизм и есть реализация этой жажды обладания: то, что было произведено в культуре другими поэтами, прозаиками, драматургами, художниками и музыкантами, раздирается на цитаты и присваивается всеядными «текстами». Творчество подменяется конструированием.

Ещё одна попытка самозащиты современного неверующего человека состоит в его стремлении к власти, на какую ничтожно малую сферу она бы ни распространялась. За этим стоит тайное настойчивое требование гордыни человека, чтобы мир приспосабливался к нему и подклонялся под его волю. Иллюзия власти над людьми и контроля за обстоятельствами ? кореллят всё той же жажды обладания и престижа ? тем не менее порождает новую волну страхов: соперничества, борьбы, зависти.

Так образуется всё тот же «порочный круг»: самолюбие (гордыня) ? отчуждение и враждебность (нелюбовь к Богу и ближнему) ? подозрительность, тревога и страх (неупование на волю Божию) ? жажда власти (властолюбие) ? ещё большее отчуждение, тревога и страх.

В качестве средства самозащиты как уклонения от каких-либо конфликтных ситуаций, вызывающих отчуждение и враждебность, может быть избрана и тактика огульного подчинения. Однако подчинение такого рода, состоящее в неспособности человека сказать «нет», даже когда того требуют соображения этики или эстетики, вовсе не есть христианская добродетель послушания и смирения: христианин избирает своим служением волю Божию, осуществляемую через хранение заповедей и возвещаемую через людей и обстоятельства жизни, но отнюдь не рабское повиновение чужим прихотям и соблазнам, движущей силой которого может стать грех человекоугодия. Такой «подчинённый» человек, соглашающийся на все условия падшего мира в надежде избежать с ним столкновений и конфликтов, в результате рискует лишиться собственной личности, превращаясь в игралище чужих, порой разнонаправленных волеизъявлений.

Потеря личности, связанная с желанием избавиться от своего страдающего и боящегося «я», становится вожделенной и для человека, избирающего в качестве средства самозащиты полное отстранение от мира, вплоть до физического ухода из него, следствием чего могут быть алкоголизм,

наркомания, самоубийство.

«Это желание может проявиться в виде воображаемого человеком ухода из собственного дома… в отождествлении себя с литературным героем… эта тенденция представлена в желаниях быть загипнотизированным (зомбированным. ? О. Н.), в склонности к мистицизму, в чувстве нереальности, в чрезмерной потребности во сне, в соблазне заболеть, сойти с ума, умереть»[447].

Разрыв с реальностью осуществляется, как мы видели, в радикально игровой психической и поведенческой установке современной культуры, в виртуальном (телевизионном, компьютерном, психоделическом и экстрасенсорном) «переселении» и бегстве от себя самого.

Этот уход от действительности существенным образом отличается от монашеского отречения от мира, в основе которого лежит сугубая любовь к Богу, невозможная без любви к ближнему, и которое обязывает к чрезвычайному подвигу трезвения в отношении реальности. Кроме того, монашеский подвиг отсечения своеволия есть акт свободной воли, в отличие от невротического безволия.

Психозы современного человека вызваны его ложной жизненной ориентацией. Известный психоаналитик Эрих Фромм определяет её как непродуктивную, различая в ней разные модусы. В качестве таковых он рассматривает эксплуататорскую, накопительскую, рыночную и рецептивную ориентации[448]. В основе их кроется убеждение современного человека, что он не может прожить, используя свои возможности, что всё, в чём он нуждается, должно быть предоставлено ему кем-то со стороны, что вся ответственность за его жизнь лежит на других. Такая психология потребителя приводит человека к неадекватным реакциям и рождает деструктивное отношение к миру; деструктивность же есть извращённая форма отношения к жизни.

Э. Фромм определяет деструктивность как энергию «непрожитой жизни», трансформировавшуюся в энергию разрушения действительности[449]. Меж тем человеческая продуктивность, то есть способность к творчеству, характеризует любого человека, если у него нет эмоциональных или психических отклонений.

Но в том-то и дело, что крупнейшие психоаналитики XX века констатировали тревожные шизоидные и паранойяльные синдромы современной цивилизации, отягчённые ярко выраженными некрофильскими тенденциями.

Проблема смерти

Под некрофилией здесь понимается не только буквальное (демонстрируемые в СМИ трупы и «расчленёнки»), но и символически выраженное стремление человека к мёртвому или искусственному миру с его мёртвыми объектами ? артефактами, симулякрами, механикой, техникой. Такого «некрофила» влечёт к себе всё, что не рождается, не растёт, не развивается, не цветёт, не плодоносит. В нём ищет выхода дух разрушения, не приемлющий ничего сотворённого Богом, жизнеспособного, спонтанного, меняющегося, чреватого новым рождением. Он уязвлён желанием превратить в вещи, в неживые объекты все жизненные процессы, непосредственные чувства, порывы, побуждения, то есть всё живое, «неуправляемое», не стандартное, не поддающееся рациональному постижению, не имеющее механического устройства, устремлённое к преображению.

«Некрофил ? запоздалое дитя рассудочной эпохи. Отпрыск абстрактной логики, отвергающий полнокровие жизни. Чадо мертвящих цивилизационных структур. Плод технического сумасшествия… Следствие длительных культурных мутаций, явивших раковую опухоль, омертвение жизненных тканей. Он ? неожиданный итог незавершённости, открытости человека, одна из альтернатив человеческой эволюции»[450].

Страсть к распаду, разрыву, гибели, смерти, небытию здесь дополняется сугубым интересом ко всякого рода искусственным моделям, конструкциям, приспособлениям, техническим усовершенствованиям. Отсутствие любви к Богу и ближнему компенсируется пристрастием к вещам, машинам, электронике, компьютерам, на которые человек переносит свою заботу и даже нечто, напоминающее нежность…

Особым знаком новой городской культуры сделались искусственные цветы, выставляемые буквально повсюду ? в дорогих магазинах, шикарных гостиных, офисах, ресторанах. Ещё совсем недавно ? десять лет назад ? бумажные и пластмассовые цветы были олицетворением безвкусицы, мещанства, провинциализма. Теперь же в мире «некрофилии» они приобрели иные социальные качества ? престижа, процветания и «западничества».

Этот «пересотворённый» искусственный мир, глобальный римейк, который человек водворил на месте мира Божиего, создаёт ему лишь иллюзию комфорта, господства и контроля над собой, в то время как он сам начинает управлять человеком, диктовать ему свои законы, внушать свои стереотипы и, в конечном счёте, обезличивать, деперсонифицировать и умертвлять свою жертву.

В этом случае осознание своего «я», как и собственного призвания, подменяется фиктивной самоидентификацией, а всё уникальное, подлинное, индивидуальное в человеке ? стереотипным и обезличенным. Человек превращается в набор навязанных ему извне социокультурных и эмоциональных трафаретов.

Таким образом, новый человек представляет собой разные типы невротических личностей, объединённых едиными доминантными свойствами, попросту ? смертными грехами. Однако двухтысячелетняя история христианства, знающая Единого Безгрешного, свидетельствует, что человек всегда оставался и осознавал себя грешником. Мало того, чем выше он поднимался по духовной лестнице, чем более он приближался к святости, тем более он сокрушался о своих грехах.

Но наша эпоха утрудила себя задачей внушить человеку и обществу мысль о том, что грех, и в том числе грех смертный, является нормой человеческого поведения, «нормальным» проявлением природных инстинктов. Она называла это «свободой совести», как будто совесть может зависеть от человеческого волеизъявления и человек может манипулировать ею, как пожелает: захочет ? и она начнёт его «угрызать», не захочет ? и она начнёт повторять ему благоже, благоже.

Этот узаконенный разрыв с Богом, обставленный как манифестация человеческих прав и свобод, даёт человеку иллюзию собственной безответственности, «права на бесчестье» ? и в этом существенное отличие человека нашего времени.

Нравственное богословие свидетельствует, что грех никогда не водворяется в человеке без его соизволения. Он никогда не действует в одиночку ? один грех тянет за собой и другие. Они болезненно, до неузнаваемости, искажают внутренний облик человека и лишают его возможности познания и осуществления замысла Божиего. Человек утрачивает способность к осуществлению своего призвания, состоящего в любви, свободе и творчестве.

Итак, роковой сдвиг сознания уже произошёл ? об этом свидетельствует и элитарная постмодернистская, и массовая культура, в которой так или иначе задействованы те же механизмы, деформирующие реальность. Наркомания, алкоголизм, оккультизм и сектантство есть всё та же борьба с ней, так или иначе обязывающей человека нести свой крест: крест рода, крест Отечества, крест собственной жизни, крест любви, крест богоподобия.

Отвергнув дар Христовой любви и свободы, новый человек закабалил себя «духу времени» и продал себя в рабство произволу субъективизма и своеволия. Замкнувшись на собственном эго, он перестал ощущать онтологичность бытия, его ценностность и значимость. Он сделался плоским. Он опошлился.

Ибо что такое пошлость, как не утрата сущности при сохранении её видимости? Пошлость не есть нечто сотворённое и устойчивое, нечто существующее как таковое. Она возникает тогда, когда объект (вещь, явление, лицо) приобретает знаковый характер, когда он перестаёт являть собой ? в платоновом, в церковном смысле ? откровение реальности, когда он делается лишь иллюзией, претензией, указывающей на то, что должно было бы иметь место, но чего не существует на самом деле.

Ханжество, претендующее на то, чтобы казаться добродетелью, или фарисейство, создающее лишь видимость праведности, но таковой не являющееся, ? это пошлость. Плюрализм с его втоптанной в землю ценностной

иерархией, с его разнузданностью и развороченностью, с его идеями женской эмансипации и сексуальной революционности, которыми он подменяет и попирает дар божественной свободы человека, претендуя при этом на достоинство «истинного человеколюбия и свободы», ? это пошлость. Имидж, создающий человеку лишь видимость некоей сущности и скрывающий его истинный образ, ? это пошлость. Виртуальная реальность, претендующая на полноту подлинной и окончательной реальности, ? это пошлость. Антихрист, выступающий в личине благодетеля человечества, ? это пошлость.

Ибо пошлость и есть искажение путей Божиих в мире, провозглашённое как норма; клевета, выдающая себя за истину. Главным пошляком мировой трагедии оказывается сатана, посягающий на чужое место: взойду на небо, выше звёзд Божиих вознесу престол мой (Ис. 14, 13). Всякое сознательное человеческое движение к тому, чтобы соответствовать духу времени ? в манерах, в речи, в облике, в образе мыслей, в стиле жизни, ? есть движение к опошлению. И наоборот: возвращение к Богу сулит человеку обретение самого себя ? такого, каким его художественно и любовно сотворил и замыслил Творец. Даже и наглотавшись свиных рожков пошлости современного мира, новый человек «Эры Водолея» ещё имеет возможность вернуться в объятия своего любящего Отца.

Дар творчества (вместо послесловия)

Почти два тысячелетия христиане ждут Второго Пришествия, предварять которое должно смутное антихристово время. Христиане всегда помнили предостережение Спасителя: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас… Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных (Мф. 24, 4, 24). Христиане приглядывались к знамениям времени и сличали их с приметами антихристова царства и приближающегося конца мира, которые были указаны Самим Господом. Христианство и немыслимо без этой эсхатологической ноты: Истинно говорю вам: не прейдёт род сей, как всё сие будет… О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один… Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придёт (Мф. 24, 34, 36, 42).

Вовсе не удивительно, что мы и сейчас приглядываемся к новой эпохе с тяжёлым недоверчивым чувством. Ибо, когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба… и не избегнут (1 Фес. 5, 3).

Также услышите о войнах и о военных слухах. …ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; всё же это ? начало болезней. …и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Моё; и тогда соблазнятся многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь… Итак, когда увидите мерзость запустения… стоящую на святом месте… (Мф. 24, 6–12, 15).

Кажется, что именно сейчас, как никогда ранее в истории, человек, сформированный духом времени и сам этот дух формирующий, не только беззащитен перед лжехристами, но и сам по своей свободной воле выражает полную готовность предаться в их руки и поклониться антихристу.

Не только общество формируется таким образом, чтобы принять этого таинственного Годо, не только политика подготавливает всё для его беспрепятственного восшествия, но и культура, совершая свою победоносную контртеологическую революцию, довершающую то, что не удалось революции большевистской, вылепливает сознание, в котором уже запечатлён его лукавый и безблагодатный образ.

Однако, памятуя евангельские обетования о катастрофическом конце истории, христиане хранят в сердце слова Христа: Итак, бодрствуйте (Мф. 24, 42; Мф. 25, 13). Бодрствовать для христианина ? это и значит творить волю Божию. Это и значит собирать со Христом, ибо кто не собирает со Мною, тот расточает, ? собирать во Христе самого себя, собирать ближних, собирать мир. Это и значит ? творить. Своеволие же, по словам протоиерея Георгия Флоровского, есть начало расточающее.

Можно сказать, что семьдесят лет большевизма хотя и не одолели Церковь Христову, но уничтожили в России православную культуру. Только сейчас она

едва-едва начинает возрождаться. Вновь возрождаются монастыри, поднимаются из руин храмы, открываются православные учебные заведения, издательства, газеты, журналы. 80–90-е годы отмечены приходом к Церкви интеллигенции, в том числе интеллигенции творческой. В связи с этим вопрос об отношениях Православия и творчества, Церкви и культуры становится особенно актуальным.

Вопрос этот порой затуманивается двумя противоречивыми тенденциями. Первая состоит в непреодолённом интеллигентским сознанием культе творчества, оформленном, в частности, мыслителями и поэтами Серебряного века. Это то наследие, о котором мы говорим в главе «Церковь и интеллигенция».

Вторую тенденцию можно было бы назвать «околоцерковным народничеством»: это вера в то, что в Церковь можно прийти только через отказ от культуры и творчества, через опрощение. Как точно подметил протоиерей Георгий Флоровский, «до сих пор слишком многим некое народничество представляется необходимым стилем истового православия. “Вера угольщика”, или старой нянюшки, или неграмотной богомолки принимается и выдаётся за самый надёжный образец или мерило. <…> Ради благочестия принято даже теперь говорить о вере каким-то поддельным, мнимо народным, неестественным, жалостным языком. Это самый опасный вид обскурантизма, в него часто впадают кающиеся интеллигенты. Православие в таком истолковании часто обращается почти что в назидательный фольклор… И не возвращение к народу, в первобытную цельность и простоту, скорее строгий аскетический искус есть единственный путь подлинного воцерковления. <…> И не возвращение к родному примитиву, скорее выход в историю, присвоение вселенских и кафолических преданий…»[451].

Действительно, мы сталкиваемся и поныне с этими двумя мифами: один уверяет нас в том, что творчество спасительно само по себе, другой ? обнаруживает в творчестве только искушение, нечистоту, грех, избежать которых можно, лишь отказавшись от всякого творчества. Стойкие приверженцы обскурантистского взгляда невольно впадают в манихейство. Не то что бы творчество было вовсе свободно от греха, но оно не свободно именно в той мере, в какой не свободно от него любое человеческое бытие, любое человеческое проявление, будь то любовь, молитва и даже самопожертвование ? плевелы, засеянные лукавым, возросли повсюду (см.: Мф. 13, 25), а безгрешен лишь один Господь.

Очевидно и то, что страх перед культурой и творчеством имеет свои основания: «творческие» люди обнаруживают себя как горделивые, страстные и приверженные грехам. Но, во-первых, вовсе не факт, что именно творчество делает их таковыми. Во-вторых, творческая энергия иссякает именно в грешном человеке, и мы нередко оказываемся свидетелями утраты человеком своего таланта. В-третьих, большой вопрос: не являются ли сами обскуранты, отказавшиеся и от культуры, и от личного подвига творчества, не менее горделивыми, страстными и приверженными грехам? Известно, что предмет гордости вовсе не обуславливается своей ценностью: гордиться можно и своим невежеством, и своей глупостью, и даже своим грехом.

Дар творчества дан нам изначально, приумножение его вписано в сам замысел Божий о человеке, но дело самого человека, каким образом этим даром распоряжаться. Притча о зарытом таланте не позволяет от него отказаться даже из самых благих побуждений: «от греха подальше» (см.: Мф. 25, 14–30).

Дар творчества есть именно дар ? то, что не добыто, не оплачено и не нажито человеком. Полнота этого осознания явлена в совершенном смирении человека ? в святости. Путь принятия и приумножения дара лежит через Церковь. Пределы этого дара безграничны: ибо не мерою даёт Бог Духа (Ин. 3, 34). Благословение Иисуса Христа, отверзающего уста гугнивому, раскрывающего очи слепорождённому, поднимающего с постели расслабленного, воскрешающего мёртвого и приумножающего хлеба так, что ели, насытились, и ещё осталось, даёт не мерою, но столько, сколько сам человек может принять и вместить.

Единственное, что необходимо человеку, принявшему дар, для его приумножения, ? это смирение. Смирение ? это и есть человеческое позволение Господу (Логосу, Слову) войти и вечерять с ним (ср.: Откр. 3, 20). Послушание ? это и есть согласие человека на то, чтобы приготовить место Господу. Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову (Мф. 8, 20), потому что в мире почти нет смиренных и послушных друзей Его. В своём высшем проявлении творчество и есть пребывание со Христом: преображение и обожение человека.

Так что греховно не само по себе творчество, но грешен сам человек, который

грешит, узурпирует Божий дар и закрывает перед его Подателем дверь.

Тот же, кто чает Его и, наконец, чувствует Его присутствие у себя, уже не думает о том, греховно ли омыть Ему ноги и отереть их волосами своими (см.: Лк. 7, 44–46), греховно ли подать Ему пить или есть, ? ликуя, он моет, и вытирает, и подаёт… И знает, что сам он ? человек грешный. Так же ликует и тот, кто творит во имя творения, во имя Творца.

И лишь потом мы возьмём и оценим плоды этих трудов. Мы увидим, быть может, их несовершенство: здесь ? ослабло вдохновение, и художник попытался подменить его рациональным умыслом, а здесь ? поддался непреображенной страсти, тут ? слукавил, там ? ему изменил вкус… Но Господь даже ангелам Своим запретил выдёргивать плевелы до Судного Дня (см.: Мф. 13, 29–30)…

Культура свидетельствует о духовном состоянии человеческого сознания и породившего её общества. Анализируя основные тенденции новой культуры, сознательно или неосознанно предавшей себя в распоряжение духам века сего, православное сознание принимает её именно как свидетельство трагического разрыва современного человека с Творцом и Спасителем мира. Трезвое понимание эпохи, в которую мы живём, может предостеречь от некоторых тонких и завуалированных соблазнов, которыми переполнена современная жизнь, и хотя бы отчасти отразить её агрессивные посягательства на душу каждого человека. В этой ситуации становится особенно актуальным православное культурное делание, возрождающее православную культуру, цель которой ? преображение человеческой души и мира.

Ей, гряди, Господи Иисусе! (Откр. 22, 20).

Культура есть самосознание человечества в его истории, и отвергающие культуру отвергают и историю, в которой совершилось Боговоплощение. Отвержение истории всегда чревато сектантством и ересью. Поэтому культуру нельзя отвергать ? в ней надо жить и преображать её изнутри. Постмодернизм как общекультурное течение получил такое распространение ещё и потому, что православная культура пока слишком слаба. Её нельзя пересадить из прошлого, её можно возделывать лишь в настоящем. К ней нельзя прикасаться брезгливыми обскурантскими руками ? она требует любви к творчеству, подвига жизни, мысли и чувства.

И православному человеку нечего бояться творчества: если оно ещё возможно в мире, то именно в православной душе. Мы видим, как иссякает талант в современной богоборческой культуре, как старательно и тщетно его пытаются имитировать, какими жалкими выглядят эти потуги, затеи, «придумки».

В православной культуре есть всё. В ней есть даже свои «перформансы» и «инсталляции», до которых никогда не додуматься нынешним постмодернистам: как уже было сказано, лукавый не может ничего творить, он может лишь компилировать, копировать, пародировать то, что было создано Творцом или с Его помощью.

Сами того не ведая, постмодернисты стали эпигонами православных Христа ради юродивых, которые сделались безумны Христа ради (1 Кор. 4, 10), ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом (1 Кор. 3, 19). Ради Христа они ломали фарисейские и законнические стереотипы, чтобы на их обломках засияла неотмирная правда Божия. Они нарушали автоматизм будничной жизни, чтобы в мире явился свет Преображения. Они вторгались в представления об обыденности церковной жизни, напоминая о том, что Церковь есть Невеста Христова. Они не разрушали реальность, но являли в ней свидетельства Царства не от мира сего.

Оптинский старец Нектарий порой встречал посетителей, играя тряпичными куколками. Преосвященный Феофан Калужский был настолько искушён поведением старца, что посчитал его ненормальным: когда он пришёл к отцу Нектарию, тот не обращал на него внимания и занимался своими куколками: одну совал в тюрьму, другую бил, третью наказывал. Лишь потом, при большевиках, когда владыка попал в тюрьму, где его истязали мучители, он понял пророчество отца Нектария.

Рассказывают про него, что он насобирал разного хлама ? камешков, стёклышек, глины ? и всё это показывал приходящим к нему со словами: «Это ?

мой музей». Был у этого старца и электрический фонарик, завёрнутый в красную бумагу. Он прятал его под рясу, ходил по комнате и время от времени сверкал им: «Это я кусочек молнии с неба схватил и под рясу спрятал». ? «Да это же не молния, это просто фонарь!» ? восклицали паломники, удивлённые его экстравагантным поведением. «А, догадались!» ? радовался он[452]. Много было у него чудачеств, как сказали бы постмодернисты, «перформансов», которые потом оказывались символическими пророчествами, притчами.

Юродивый преподобный Симеон (память 21 июля ст. ст.) за несколько дней до великого землетрясения в Антиохии бегал по городу и ударял плетёным ремнём по каменным столбам, приговаривая: «Господь повелел тебе стоять крепко». Именно эти столбы и уцелели во время землетрясения. Как только люди начинали почитать его за святого, он тотчас совершал нечто такое, что должно было служить доказательством его безумия. Иногда он ходил хромая, иногда ? подскакивая, иногда ползал по земле, колотя ногами. А то вдруг сплетал венок из маслины и трав и, возложив на голову, ходил по городу, помахивая ветвью. То его можно было видеть сидящим на плечах блудницы, причём вторая блудница била его при этом ремнём, то ? таскающим за собой по городу привязанного за ногу дохлого пса. То ? вбежав на амвон, он швырял в женщин орехи, то, сняв с себя одежду и намотав её себе на голову, вбегал в женскую баню. Известен случай, когда юродивый исцелил человека с бельмом на глазу, помазав его горчицей и приказав умыться уксусом с чесноком. Исцеление он сопроводил словами: «Не воруй же коз у соседа».

Блаженный Николай Саллос Псковский (память 28 февраля ст. ст.) появился перед Иваном Грозным, прыгая на «осёдланной» палочке и приговаривая: «Иванушка, Иванушка, покушай хлеба-соли, а не человечьей крови». А потом предложил ему кусок кровавого мяса. «Я ? христианин и в пост мяса не ем», ? возмутился царь. «А кровь христианскую пьёшь?» ? спросил юродивый.

Один из монастырских иноков сказал в шутку блаженному Исаакию Печерскому (память 14 февраля ст. ст.): «Исаакий! Вот сидит ворон, иди и поймай его». Поклонившись до земли, Исаакий подошёл, взял ворона и принёс его в поварню к инокам.

Преподобный Иоанн Колов (память 9 ноября ст. ст.) получил от преподобного Пимена Великого послушание ежедневно поливать совершенно сухое дерево. Через три года оно покрылось зеленью и расцвело.

Преподобный Виссарион, Египетский чудотворец (память 6 июня ст. ст.), когда его неминуемо должна была застигнуть темнота на пути к старцу, останавливал солнце словами: «Молю Тебя, Господи, да стоит солнце, пока я приду к рабу Твоему».

Юродивые блаженные Николай Кочанов (память 27 июля ст. ст.) и Феодор (19 января ст. ст.) Новгородские постоянно устраивали между собой драки: один подстерегал другого на Волховском мосту, и когда кому-нибудь из них приходилось переходить через мост, то другой не допускал его на свою сторону и гнал. Раз блаженный Николай, увидев блаженного Феодора «на своей территории», погнался за ним. Блаженный Феодор пробежал несколько улиц, пересёк огороды и оказался возле самого Волхова, по которому и кинулся «яко по суху». Блаженный Николай бросился тем же манером за ним, прихватив при этом с огорода кочан капусты. Так он и гнал по водам блаженного Феодора до середины реки и в конце концов запустил кочаном в своего противника.

Василий Блаженный (память 2 августа ст. ст.) был приглашён Иваном Грозным в день его тезоименитства. Подняв кубок с питьём, он трижды выплеснул его содержимое за окно, чем вызвал ужасный гнев царя. Видя это, блаженный сказал: «Царь, не гневайся, ибо излиянием этого питья я погасил огонь, которым в этот час был объят весь Новгород, и потушил пожар». Грозный узнал, что действительно именно в этот час пожар был потушен. Не раз жители Москвы видели, что Василий, проходя по улицам, то целовал углы одних домов, то в углы других бросал камни. Когда же спрашивали его, зачем он это делает, отвечал, что целует углы тех домов, в которых плачут ангелы от творящихся там беззаконий, и бросает камни в углы тех домов, откуда праведной жизнью горожан изгонялись бесы и повисали на углах, где блаженный и добивал их камнями.

Блаженный Прокопий, Вятский чудотворец (память 21 декабря ст. ст.), когда духовник попросил его помолиться о своей жене, страждущей «зубной болезнью», вырвал свой собственный зуб и, протянув духовнику, сказал:

«Возьми». Зубы у жены священника тут же перестали болеть.

Юродивые всегда были великими постниками (даже если ели на глазах у всех в Великий пост мясо), молитвенниками (даже если бесчинно вели себя в церкви), прозорливцами и чудотворцами (даже если казались вовсе безумными). Их поведение ? не от мира сего ? смещало привычную реальность и преображало её: пожары утихали, ураганы проходили мимо, укрощались штормы, солнце останавливалось в небесах, слетались ласточки (как к Андрею юродивому), воскресали мёртвые, исцелялись больные, разбойники и блудницы становились праведниками и исповедниками Христа.

Их, выражаясь языком постмодернизма, «перформированная» (преображённая) реальность оказывалась богопричастной: в ней совершалось чудо. В ней в конце концов оживала и становилась действенной и «вера угольщика», и «старой нянюшки», и «неграмотной богомолки», и лукавого книжника, и учёного фарисея: всех достигал этот свет преображения ? то единственное «изменённое освещение», при котором лишь и возможны и жизнь, и любовь, и творчество.

А главное ? юродивые принимали на себя подвиг быть безумными в мире сем по великому смирению, не только для того, чтобы скрыть свою святость, чтобы избежать человеческих похвал и человеческого поклонения, но и для того, чтобы сделаться гонимыми, презренными и отверженными, ? такими, каким был в глазах мира Христос во время Своей земной жизни. То ничтожество, в которое они облекаются Христа ради, призвано упразднить в них всякую самость, дабы явилась через него слава Божия.

Устроители же постмодернистских перформансов, напротив, стремятся к тому, чтобы быть замеченными и отмеченными. Движущей силой здесь становится самовластный горделивый умысел переиначить спонтанный ход мира, изменить искусственным образом органическую ткань жизни, исковеркать мир Божий. В отличие от юродивого ничтожества, пытающегося убедить окружающих в своей духовной нищете, постмодернистский умысел претендует на обладание неким самостоятельным содержанием, которым можно жить. Однако разворачивающий прихотливую упаковку перформанса рискует не найти в ней ничего, кроме её самой. В конечном счёте перформанс оказывается лишь средством самоутверждения его устроителей.

Итак, некоторые зрелищные, игровые и поведенческие компоненты юродства отдалённо напоминают постмодернистские шоу. Однако «лицедейство» юродивых имеет целью славу Божию, в то время как постмодернистские манипуляции лежат исключительно в сфере интересов человеческого «я», разорвавшего свои связи с Творцом и Спасителем мира. Царство не от мира сего, которое проповедают юродивые, и мир постмодернистских симулякров вряд ли могут соприкоснуться.

Мир симулякров и есть, по сути, геенна огненная (Мф. 18, 9) ? место, где нет Бога, где реальность и смысл, явление и сущность, означающее и означаемое разошлись навеки. Там плач и скрежет зубов (Мф. 8, 12).

Православная культура, от которой мы были оторваны семидесятилетним вавилонским пленом, жива и как никогда актуальна. Православные самосознание и творчество, породившие её, до сих пор не выпускают нас из своего поля. Во всяком случае, мы до сих пор узнаём в «новых людях» всё тех же старых знакомых.

Постмодернисты с их симулякрами ? ба, да это ж любезный Чичиков при всех его мёртвых душах «на вывод», со всей их «виртуальностью»! Гениальный Гоголь прозрел «бойкую необгонимую тройку», везущую этого родителя виртуальной реальности ? да так, что шарахаются народы: «не молния ли это, сброшенная с неба?» и «что значит это наводящее ужас движение?»…

Да тут, впрочем, все: Хлестаков, Ноздрёв с перформансами, капитан Лебядкин с виршами, Смердяковы, Плюшкины, Собакевичи, Верховенские, господа Голядкины… Все эти двойники, перевёртыши, големы… Нос майора Ковалёва ? «перемещённый предмет» par excellence!

Русская классика, выношенная в лоне Православия, ещё раз ? образно ? свидетельствует, что разрыв человека с Первоисточником его бытия ведёт к вырождению и смерти. Тревожное ощущение (и самоощущение) постмодернизма, что культура исчерпала себя и дальнейшее творение её невозможно, есть следствие духовного оскудения человека, уповающего на свою

самодостаточность. Разрыв культуры с Церковью оборачивается ущербностью, упадком и, в конечном счёте, ? смертью культуры.

В свете христианской эсхатологии нет места для исторического оптимизма: нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда… небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят. (2 Пет. 3, 7, 10). Вопрос о культуре упирается в конечные судьбы мира и требует своего разрешения перед лицом огня. Это не значит, однако, что всё сгорит, но что всё будет подвергнуто огненному испытанию: Строит ли кто на этом основании (Иисусе Христе. ? О. Н.) из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, ? каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасётся, но так, как бы из огня (1 Кор. 3, 12–15).

Строительство это и надо понимать как раскрытие всех творческих способностей человека, «приумножение талантов», которые будут взысканы с человека. Те дела, которые в огне устоят, ожидает преображение, ибо мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда (2 Пет. 3, 13). Конечно, это не значит, что в будущем веке сохранятся все человеческие шедевры и вообще то, что мы в мире сем называем культурой, но в каждом творчестве есть нечто, содержащее в себе семя вечности, «логос», роднящий его с Логосом. И эти энергии Духа, коснувшиеся когда-либо души человеческой, не могут исчезнуть бесследно. Вдохновение же, выражаясь языком святителя Григория Паламы, и есть одна из энергий Духа.

И здесь снимаются противоречия Церкви и культуры, Православия и творчества. Культура ? не абсолютная ценность, и всё же она есть свидетельство человечества об идеальной реальности. Идолопоклонство в отношении её столь же утопично, сколь и её полнейшее отвержение. Творчество есть призвание и послушание человека, осуществляемое на путях исполнения воли Божией. Воля Божия состоит в том, чтобы взыскать и спасти погибшее (Мф. 18, 11), преобразить и обожить его. Творческая идея не может осуществляться автономно от идеи спасения, так же как спасение невозможно при зарытых талантах. Путь же спасения лежит через Христову Церковь.

Православная культура есть пока лишь замысел, идеал. Как таковой он, возможно, неосуществим. Но в стремлении к нему собирается творческая энергия, формируется личность, испытуются любовь и вера. Ибо даже неосуществимость этого идеала рождает дивные вещи, бесценный жемчуг:

По небу полуночи ангел летел

И тихую песню он пел.

И месяц, и звёзды, и тучи толпой

Внимали той песне святой.

Он пел о блаженстве безгрешных духов

Под кущами райских садов,

О Боге великом он пел, и хвала

Его непритворна была.

Он душу младую в объятиях нёс

Для мира печали и слёз,

И звук его песни в душе молодой

Остался ? без слов, но живой.

И долго на свете томилась она,

Желанием чудным полна,

И звуков небес заменить не могли

Ей скучные песни земли[453].

Комментарии

1

Лосский В. По образу и подобию. М., 1995. С. 113.

2

Архимандрит Иустин (Попович). О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 35.

3

Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты // Слова на Богородичные праздники / Перевод и комментарии священника Максима Козлова, Д. Афиногенова. М., 1997. С. 117.

4

Достоевский Ф. ПСС: В 30 т. Л., 1975. Т. 14. С. 286.

5

Там же. С. 26.

6

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 15–16.

7

Там же.

8

Там же.

9

Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 174.

10

Там же. С. 113.

11

Именно такой перевод дан у блаженного Августина. (Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. С. 78.) В синодальном переводе: воды краденые сладки, и утаённый хлеб приятен (Притч. 9, 17).

12

Вышеславцев Б. Этика преображённого Эроса. М., 1994. С. 214.

13

Достоевский Ф. ПСС. Т. 10. С. 311.

14

См.: Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 27.

15

Святитель Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1898. Т. 4, кн. 2. С. 758, 759.

16

Там же.

17

Там же. Т. 4, кн. 1. С. 135.

18

Там же. Т. 4, кн. 2. С. 759–760.

19

Преподобный Макарий Великий. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 1. С. 156, 157.

20

Преподобный Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 110.

21

Там же. С. 218.

22

Там же.

23

Там же. С. 219.

24

?????? ???????? («тропос существования») сущности

25

См. там же. Кн. 1. С. 298.

26

Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. 2-е изд. М., 1892. Т. 1. С. 22.

27

Святитель Иоанн Златоуст. Творения. Т. 4, кн. 2. С. 766, 767.

28

Крайности именно такого понимания первородного греха унаследовала от блаженного Августина западная римско-католическая Церковь. По её учению, первородный грех отразился не столько на самой природе человека, сколько на отношениях Бога с человеком (см.: Огицкий Д., священник Максим Козлов. Православие и западное христианство. М., 1999. С. 82).

29

Блаженный Августин. Исповедь. С. 41.

30

«И гордость ведь прикидывается высотой души, хотя Ты один возвышаешься над всеми, Господи. <…> И жестокая власть хочет внушить страх ? но кого следует бояться, кроме одного Бога? <…> И нежность влюблённого ищет ответной любви ? но нет ничего нежнее Твоего милосердия, и нет любви спасительнее, чем любовь к правде Твоей... И любознательность... усердно ищет знания, но Ты один обладаешь полнотой его. Даже невежество и глупость прикрываются именами простоты и невинности ? но ведь ничего нельзя найти проще Тебя. <…> Лень представляется желанием покоя ? но только у Господа верный покой. Роскошь хочет называться удовлетворённостью и достатком. Ты ? полнота и неиссякающее изобилие сладости, не знающей ущерба. Расточительность принимает вид щедрости ? но ведь все блага в избытке раздаёшь Ты. Скупость хочет владеть многим, Ты владеешь всем. Зависть ведёт тяжбу за превосходство ? что превосходит Тебя? <…> Люди убиваются в печали, потеряв то, чем наслаждалась их жадность, которая не хочет ничего терять, ? но только от Тебя нельзя ничего отнять» (Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. С. 61–62).

31

Преподобный Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. С. 159.

32

Блаженный Августин. Исповедь. С. 435.

33

Святитель Григорий Богослов. Творения: В 2 т. СПб., Б. г. С. 435.

34

Блаженный Августин. Исповедь. С. 219.

35

Цит. по: Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 218.

36

Там же. Кн. 1. С. 297.

37

См. там же. С. 147, 149, 298.

38

Там же. Кн. 2. С. 110.

39

Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 154 /226/.

40

Овидий. Метаморфозы. М., 1977. С. 170.

41

Преподобный Антоний Великий. Наставления о доброй нравственности и святой жизни // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 1. С. 72.

42

Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 149.

43

Блаженный Августин. Исповедь. С. 470–471.

44

Господи, или хощу, или не хощу, спаси мя! – читаем мы в вечерних молитвах.

45

Студный. ? постыдный, бесчестный, позорный, срамной.

46

Блаженный Августин. Исповедь. С. 475.

47

Преподобный Антоний Великий. Наставления о доброй нравственности и святой жизни. С. 72–73.

48

Цит. по: Юнг К. Психологические типы. М.–СПб., 1995. С. 90. Ср.: Святитель Афанасий Великий. Творения // Житие отца нашего Антония. Т. 3. С. 212.

49

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. 2-е изд. М., 1892. С. 583.

50

См.: Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 112.

51

«...Должно разумом, вместо неведения, через ведение устремляться... к наиединственнейшему Богу; желанием, чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении к одному только Богу; яростным же началом, отделённым от тирании, бороться за единого Бога». (Преподобный Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. М., 1994. Кн. 1. С. 148.)

52

«Она (любовь. ? О. Н.) убеждает волю двигаться соответственно естеству и не бунтовать против логоса природы». (Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 147.)

53

«...Совершенным делом любви и пределом деятельности её является приуготовление к тому... чтобы сделать Бога человеком, а человека проявить как бога...» (Там же. С. 150.)

54

См.: Юнг К. Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 114.

55

Там же. С. 186.

56

«Чрез крещение... умрёши со Христом, вы умерли для всей прежней жизни, так чтобы больше уже не служить стихиям, которым были подчинены прежде». (Блаженный Феофилакт Болгарский. Толкование на послания св. апостола Павла. М., Б. г. С. 426.)

57

См.: Епископ Игнатий Брянчанинов. Сочинения. СПб., 1865. Т. 2. С. 669.

58

Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 128.

59

Платон. Избранные диалоги. М., 1965. С. 301.

60

«Мышление ? это абсолютный судья, перед которым содержание должно себя оправдать и удостоверить». (Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 331.) «Внутренний мир может родиться из разума, и тот мир, который из разума рождается, есть величайший, какой только возможен». (цит. по: Шестов

Л. Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 143. Ср.: Спиноза. Этика. Теоремы 52 // Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. Ч. 4. С. 535.)

61

С другой стороны, в античности, а потом и в эпоху Возрождения, существовала и противоположная тенденция глубинного материализма, опиравшегося на культ телесности: чувственной красоты. «Бог создал мир, но как же этот мир прекрасен, как же много красоты... в человеческом теле, в живом выражении человеческого лица!.. Как красиво энергичное мужское тело и как изящны мягкие очертания женской фигуры! Ведь это тоже есть создание Божие». (Лосев А. Эстетика Возрождения. М., 1988. С. 53.)

62

См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. М., 1938. Т. 10. С. 85.

63

См.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 106–107.

64

См.: Шестов Л. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 419.

65

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 108.

66

Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 458.

67

Спиноза. Этика // Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 548.

68

Цит. по: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 196, 284–285.

69

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 379.

70

Там же.

71

Там же. С. 378.

72

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 316–317.

73

Там же. Т. 1. С. 377.

74

Бубер М. Два образа веры. С. 132.

75

Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 148.

76

Преподобный Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 3. С. 258.

77

Цит. по: Лосский Н. Избранное. М., 1991. С. 489.

78

Лейбниц Г.-В. О предопределённости // Сочинения: В 4 т. М., 1988. Т. 1. С. 237.

79

Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 470.

80

Там же.

81

Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения: В 6 т. М., 1963. Т. 4(1). С. 236.

82

Адорно Т.-В. Проблемы философии морали. М., 2000. С. 152.

83

Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 260.

84

Кант И. Критика чистого разума. С. 472–473.

85

Шопенгауэр А. О свободе воли // Две основные проблемы этики. Минск, 1999. С. 97.

86

Там же. С. 105.

87

Там же. С. 45–49, 99.

88

Там же. С. 50.

89

Данте А. Божественная комедия. М., 1982. С. 369. (Букв.: «Поставленный между двумя блюдами, одинаково отдалёнными и одинаково влекущими, человек скорее умрёт, чем, обладая абсолютной свободой, возьмёт в рот одно из них».)

90

См.: Лосский Н. Избранное. С. 488–489, 513–520.

91

Достоевский Ф. ПСС. Т. 10. С. 93.

92

См.: Фрейд З. «Я» и «Оно» // Труды разных лет. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 351–392.

93

Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 110, 119.

94

Там же. С. 119.

95

Спиноза. Этика. С. 356.

96

Цит. по: Шопенгауэр А. О свободе воли. С. 97.

97

Там же. С. 98.

98

Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 117, 119.

99

Там же. С. 174.

100

Там же. Т. 10. С. 30.

101

См.: Франк С. Реальность и человек. М., 1997. С. 378.

102

Самовластие. ? Авт.

103

Лосский Н. Господство и Царство // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 206.

104

См.: Хоружий С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. М., 1995. С. 53.

105

Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 149.

106

Хоружий С. Аналитический словарь исихастской антропологии. С. 53.

107

См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 225.

108

См. там же. С. 225–226.

109

См. там же. С. 226–227.

110

Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. Репр. М., 1993. С. 76.

111

См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 226.

112

Преподобный Авва Дорофей. Подвижнические наставления // Добротолюбие. Т. 2. С. 625.

113

См.: Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собрание сочинений. М., 1992. Т. 1. С. 111–146.

114

Франк С. Реальность и человек. М., 1997. С. 372–373.

115

См.: Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 147–150.

116

Там же. С. 150.

117

Там же. Кн. 2. С. 218, 110.

118

Lavelle L. Les puissances du moi. Paris, 1967. P. 156.

119

См.: Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 99.

120

Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 244.

121

Лосский В. Догматическое богословие. М., 1991. С. 277.

122

Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 244.

123

Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 218.

124

Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 244.

125

Лосский В. Догматическое богословие. С. 277.

126

Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 110.

127

Евдокимов П. Женщина и спасение мира. Минск, 1999. С. 49.

128

Цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 151.

129

См.: Брилл А. Лекции по психоаналитической психиатрии. Екатеринбург, 1998. С. 133.

130

См.: Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 213.

131

Там же. С. 107.

132

Юнг К. Обзор теории комплексов // Избранное. Минск, 1998. С. 149.

133

Брилл А. Лекции по психоаналитической психиатрии. С. 108.

134

Юнг К. Обзор теории комплексов. С. 181.

135

Там же.

136

См.: Игумен Евмений. Пастырская помощь душевнобольным. Иваново, 1999.

137

См.: Евдокимов П. Женщина и спасение мира. С. 80.

138

См. там же.

139

См. там же. С. 81.

140

См.: Вышеславцев Б. Религиозно-аскетическое значение невроза // Путь: Орган

русской религиозной мысли. М., 1992. № 2. С. 640.

141

Там же.

142

Фрейд З. О сновидении // Психология бессознательного. М., 1989. С. 310–346.

143

Вышеславцев Б. Этика преображённого Эроса. С. 193.

144

Вебер М. Протестантская этика. М., 1973. Ч. 2. С. 11.

145

Эразм Роттердамский. Философские произведения // О рабстве воли. М., 1986. С. 332–336.

146

Цит. по: Книга Согласия. Duncanville, 1995. С. 657.

147

Блаженный Августин. О Граде Божием. М., 1994. Т. 4. С. 319.

148

Цит. по: Книга Согласия. С. 659.

149

Мюллер Т.-Д. Христианская догматика. Duncanville, 1998. С. 280.

150

Там же.

151

Бакунин М. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 44.

152

Сартр Ж.-П. Сумерки богов // Экзистенциализм – это гуманизм. М., 1990. С. 327.

153

Там же.

154

Там же. С. 323.

155

Там же. С. 327.

156

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 398.

157

Хоружий С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 453. Однако, несмотря на внешнее сходство, здесь имеется и фундаментальное различие: «природная воля», которая, по преподобному Максиму Исповеднику, хотя и является сущностным выражением природы человека, вследствие грехопадения подверглась искажению (см.: Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 148, 297) и не может быть восстановлена собственными силами твари ? даже в акте хайдеггеровского «подлинного бытия-к-смерти».

158

Цит. по: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 272.

159

Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 309, 331.

160

См.: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 24–25.

161

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 214.

162

Цит. по: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 14. (Ср. также: «Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни мгновения / Превратись я в ничто, / Он неизбежно вынужден будет испустить дух». Ангелиус Силезиус. Херувим-странник. ? Там же. С. 253.)

163

Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 38.

164

Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 105–106.

165

Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 67.

166

Цит. по: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 179.

167

См.: Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 22–28.

168

Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 105.

169

Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 243.

170

Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 201.

171

Достоевский Ф. ПСС. Т. 24. С. 49.

172

Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 366.

173

Там же. С. 367.

174

Достоевский Ф. ПСС. Т. 23. С. 147–148.

175

Там же. Т. 10. С. 469.

176

Там же. С. 180.

177

Там же. С. 170.

178

Там же. Т. 14. С. 64–65.

179

Цит. по: Юнг К. Психологические типы. С. 301.

180

Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 142.

181

Цит. по: Вышеславцев Б. Этика преображённого Эроса. С. 304.

182

Там же.

183

Достоевский Ф. ПСС. Т. 10. С. 470.

184

Там же. С. 94.

185

См.: Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 175.

186

Чехов А. ПСС: В 30 т. М., 1980. Т. 17. С. 176.

187

См.: Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. С. 152.

188

Там же. С. 300.

189

Ориген. О началах. С. 210.

190

Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 144–145. На это же указывали и другие святые отцы. Богооставленность «проявляет, прежде всего, сокрытую добродетель. А когда эта добродетель находится в небрежении, то богооставленность восстанавливает её через наказание, тем самым являясь причиной спасения других. Когда же добродетель становится выдающейся и из ряда вон выходящей, то богооставленность научает смирению». (Авва Евагрий. См.: Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 296.)

191

Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею (Мк. 12, 30). Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи (Мф. 4, 10).

192

О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991. С. 246.

193

Либертинизм, также употребителен термин либертинаж (фр. libertinisme, libertinage) – название нигилистической философии, отрицающей общепринятые в обществе нормы (прежде всего моральные).

194

Цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 68.

195

Вышеславцев Б. Этика преображённого Эроса. С. 94.

196

Цитаты из главы «Великий инквизитор» романа «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского даются по: О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. С. 27–33.

197

Пастернак Б. Сочинения: В 5 т. М., 1990. Т. 3. С. 538 (стихотворение «Магдалина»).

198

О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. С. 33–36.

199

Там же. С. 188.

200

Там же. С. 189.

201

Соловьёв Вл. Краткая повесть об антихристе. М., 1995. С. 21.

202

Там же.

203

Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 353.

204

Соловьёв Вл. Краткая повесть об антихристе. С. 15, 22.

205

Вышеславцев Б. Этика преображённого Эроса. С. 193.

206

См. там же. С. 195.

207

Святитель Григорий Богослов. Слово 45 на Святую Пасху // Сочинения. М., 1889. С. 129.

208

Ке?нозис (греч. ??????? – опустошение, истощение; ????? – пустота) – христианский богословский термин, означающий Божественное самоуничижение Христа через вочеловечение вплоть до вольного принятия Им крестного страдания и смерти. Термин взят из Фил. 2:7: «Уничижил [????????] Себя Самого, приняв образ раба…»

209

См.: Вышеславцев Б. Этика преображённого Эроса. С. 196.

210

Платонов А. Город Градов // Избранное. М., 1966. С. 164. Именно так: «Принципы обезличивания человека...» назывался большой социально-философский труд, на котором «умер от истощения» его автор ? советский уполномоченный Шмаков.

211

Разум сердца. М., 1989. С. 116.

212

Преподобный Авва Дорофей. Подвижнические наставления. С. 625.

213

Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 106.

214

Митрополит Иларион Киевский. Слово о Законе и Благодати. М., 1994. С. 30–31.

215

Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 379.

216

Вышеславцев Б. Этика преображённого Эроса. С. 35.

217

Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся (Рим. 2, 12). Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем (Рим. 3, 31).

218

Святой Иустин, философ и мученик. Послание к Диогнету // Сочинения. М., 1892. С. 375–376.

219

Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и даёт жизнь миру. Я есмь хлеб жизни. Я хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нём (Ин. 6, 27, 33, 35, 51, 53– 54, 56).

220

Епископ Михаил (Грибановский). Над Евангелием. СПб., 1994. С. 121.

221

Кто не собирает со Мною, тот расточает (Мф. 12, 30), если не уверуете, что это Я, то умрёте во грехах ваших (Ин. 8, 24), верующий в Него не судится, а неверующий уже осуждён (Ин. 3, 18), верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий не увидит жизни (ср.: Ин. 3, 36).

222

Преподобный Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. С. 173.

223

Там же.

224

Что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришёл Ты сюда прежде времени мучить нас (Мф. 8, 29). Оставь; чтао Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришёл погубить нас; знаю Тебя, кто Ты, Святый Божий (Лк. 4, 34).

225

Иеромонах Софроний (Сахаров). Старец Силуан. М., 1994. С. 153.

226

Преподобный Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. С. 274.

227

Лосский В. Опыт мистического богословия Восточной Церкви. С. 95.

228

Там же. С. 102.

229

Хоружий С. О старом и новом. С. 243.

230

Преподобный Исихий Иерусалимский. Душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 2. С. 177.

231

Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 149.

232

Юнг К. Психологические типы. С. 171.

233

Разумеется православная антропология кардинально отличается от представлений аналитической психологии о человеке, в том числе и о путях его спасения («исцеления»): православная сотериология свидетельствует о том, что грешника спасает Бог при условии свободного человеческого участия, в то время как психоанализ предполагает, что исцеление есть дело рук человеческих: старания психоаналитика, усилия пациента плюс действенность метода.

234

Святитель Григорий Палама. О священно-безмолвствующих // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 5. С. 291.

235

Преподобный Исихий Иерусалимский. Душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве. С. 177.

236

Святитель Григорий Палама. О священно-безмолвствующих. С. 291.

237

Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал. У пророков написано: и будут все научены Богом. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне (Ин. 6, 29, 45).

238

Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день (Ин. 6, 40).

239

Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нём (Ин. 3, 36).

240

Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 91.

241

См.: Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. С. 117.

242

Там же. С. 118.

243

Там же.

244

Там же. С. 119.

245

Там же.

246

Там же.

247

Цит. по: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 92.

248

Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. С. 119.

249

Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если чтао смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы (Мк. 16, 17–18).

250

Верующий в Меня, не умрёт вовек (Ин. 11, 26), верующий в Меня, если и умрёт, оживёт (Ин. 11, 25).

251

Там же.

252

Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 378.

253

Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. С. 173.

254

Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 228.

255

Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. С. 120.

256

Там же. С. 121.

257

Там же. С. 122.

258

Там же. С. 126.

259

Независимая газета. 1998. 10 апреля.

260

См.: Лезов С. Попытка понимания // Избранные работы. М.–СПб., 1999.

261

Иностранная литература. 1998, № 5–6.

262

См. об этом нашу статью: «Творчество или самоутверждение?». Новый мир. 1999. № 1.

263

Митрополит Антоний (Храповицкий). Христос Спаситель и еврейская революция. СПб., 1993. С. 14.

264

Там же. С. 15.

265

Там же.

266

Вот как предвозвещал это событие пророк Захария: Ликуй от радости, дщерь Сиона, торжествуй, дщерь Иерусалима: се Царь твой грядёт к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице. Тогда сокрушён будет бранный лук; и Он возвестит мир народам (ср.: Зах. 9, 9–10).

267

За это Господь неоднократно называет их лицемерами (ср.: Мф. 23, 13; 22, 18), змиями, порождениями ехидниными (ср.: Мф. 3, 7; 12, 34; 23, 33; Лк. 3,

7), вождями слепыми и безумными и слепыми (ср.: Мф. 23, 16, 17), слепыми вождями слепых (ср.: Мф. 15, 14), злым родом (Мф. 12, 45), родом лукавым и прелюбодейным (ср.: Мф. 16, 4).

268

Цит. по: Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты: В 3 т. 1978. Т. 2. С. 100–102.

269

Зюганов Г. Вера и верность // Русское Православие и проблемы возрождения России. М., 1999. С. 56.

270

Митрополит Антоний (Храповицкий). Христос Спаситель и еврейская революция. С. 19.

271

Игумен Вениамин (Новик). Православие. Христианство. Демократия. СПб., 1999. С. 335.

272

Там же. С. 333.

273

Там же. С. 335.

274

Цит. по: Болотов В. Лекции по истории Древней Церкви: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 42.

275

Там же.

276

Святой Иустин, философ и мученик. Сочинения. С. 32.

277

Болотов В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 3. С. 58.

278

Там же. С. 55.

279

См.: Игумен Вениамин (Новик). Православие. Христианство. Демократия. С. 325.

280

Радуйся, Ария возбесившагося от Собора святых отгнавый. ? Акафист святителю Николаю.

281

Болотов В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 3. С. 60.

282

См.: Независимая газета. 2000. № 155.

283

См. например: Стрельчик Е., Шевченко М. Сочиво и коливо. Независимая газета. 2001. № 1.

284

Слово «радость» употребляется в Новом Завете 65 раз: войди в радость господина твоего (Мф. 25, 21), возвещаю вам великую радость (Лк. 2, 10), сия-то радость Моя исполнилась (Ин. 3, 29), да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна (Ин. 15, 11), печаль ваша в радость будет (Ин. 16, 20), радости вашей никто не отнимет у вас (Ин. 16, 22) и др.

285

См.: Федотов Г. Трагедия интеллигенции // Лицо России. Paris, 1988. С. 77.

286

Там же. С. 76–77.

287

Там же. С. 75.

288

Ходасевич В. Конец Ренаты // Колеблемый треножник. М., 1991. С. 270.

289

Соловьёв Вл. История и будущность теократии // Собрание сочинений. Т. 4. С. 243.

290

Протоиерей Василий Зеньковский. История русской философии. Paris, 1989. Т. 2. С. 31–32.

291

Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Paris, 1981. С. 316.

292

Там же. С. 314.

293

Соловьёв Вл. Кризис западной философии // Собрание сочинений. Т. 1. С. 340.

294

Бердяев Н. Спасение и творчество // Путь: Орган русской религиозной мысли. М., 1992. № 2. С. 19.

295

Там же.

296

Там же. С. 20.

297

См. там же. С. 28–29.

298

Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи. М., 1991. С. 69.

299

См.: Бердяев Н. Спасение и творчество. С. 23.

300

См. там же. С. 30.

301

Там же. С. 27, 29.

302

См. там же. С. 27.

303

Там же. С. 245.

304

См.: Бердяев Н. Спасение и творчество. С. 166.

305

См.: Бердяев Н. Смысл творчества. Paris. С. 147.

306

См. там же. С. 71, 92, 93, 99, 159.

307

См.: Бердяев Н. Самопознание. Paris, 1989.

308

Цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 459.

309

Бердяев Н. Смысл творчества. С. 13.

310

Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 55.

311

Протоиерей Василий Зеньковский. История русской философии. Т. 2. С. 301.

312

Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. С. 25.

313

Розанов В. Опавшие листья. (Короб второй) // Уединённое. М., 1990. Т. 2. С. 511.

314

Там же. С. 402.

315

Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 18.

316

Бердяев Н. Самопознание. С. 70.

317

Розанов В. Опавшие листья. (Короб второй). С. 445.

318

Розанов В. Тёмный лик // Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 569.

319

Булгаков С. Героизм и подвижничество. С. 67.

320

Там же. С. 73.

321

Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда. С. 24.

322

Цит. по: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Paris. С. 245.

323

Там же. С. 197.

324

Преподобный Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 104.

325

Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 242.

326

Там же. С. 197.

327

Там же. С. 249, 251.

328

Там же. С. 208–209.

329

Там же. С. 183.

330

Там же.

331

Там же. С. 198.

332

Там же. С. 331.

333

Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 106.

334

Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 332.

335

Там же. С. 336.

336

Там же. С. 364.

337

Лосский В. Догматическое богословие. М., 1991. С. 224.

338

Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 369.

339

Там же. С. 51.

340

Протоиерей Александр Геронимус. Богословие священнобезмолвия // Синергия. М., 1995. С. 152.

341

Там же.

342

Протоиерей Сергий Булгаков. Православие. Paris, 1985. С. 279.

343

Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 324.

344

Там же. С. 349.

345

Там же. С. 380.

346

Протоиерей Павел Флоренский. Моленные иконы преподобного Сергия // У водоразделов мысли. Paris. Т. 1. С. 86.

347

Лосский В. Догматическое богословие. С. 251.

348

Там же.

349

Достоевский Ф. Братья Карамазовы. М., 1965. С. 647, 650.

350

Лосский В. Догматическое богословие. С. 239.

351

См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 504.

352

Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991. С. 23.

353

Протоиерей Павел Флоренский. Моленные иконы преподобного Сергия. С. 236.

354

Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. Репр. М., 1993. С. 292–293.

355

Там же. С. 118.

356

В синодальном переводе: делает, чего хочет душа Его. ? Изд.

357

Там же. С. 119, 120, 122, 126.

358

Ахматова А. Муза // Стихи и проза. Л., 1976. С. 278.

359

Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. С. 130.

360

Бродский И. Нобелевская лекция // Сочинения. СПб., 1992. Т. 1. С. 15, 16.

361

Пастернак Б. Собрание сочинений. М., 1992. Т. 5. С. 543.

362

Стихотворение Пастернака Б.: «Когда б я знал, что так бывает…».

363

См.: Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. М., 1995. С. 20–102.

364

Протоиерей Александр Геронимус. Богословие священнобезмолвия. С. 152.

365

Ахматова А. Стихи и проза. С. 108.

366

Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 192.

367

Лосев А. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 143–144.

368

Там же. С. 146.

369

Протоиерей Павел Флоренский. Моленные иконы преподобного Сергия. С. 86.

370

Там же. С. 205

371

См.: Протоиерей Павел Флоренский. Моленные иконы преподобного Сергия. С. 204–208.

372

Блок А. ПСС. М., 1960. Т. 3. С. 7.

373

Ахматова А. Стихи и проза. С. 439.

374

Протоиерей Павел Флоренский. Моленные иконы преподобного Сергия. С. 206.

375

Диакон Андрей Кураев. Школьное богословие. М., 1997. С. 48.

376

Мандельштам О. Я не слыхал рассказов Оссиана // Стихотворения. (Библиотека поэта). Л., 1974. С. 84.

377

Эко У. Постмодернизм, ирония, занимательность // Имя розы. М., 1989. С. 460–461.

378

Парамонов Б. Конец стиля. СПб.–М., 1997. С. 11.

379

Там же. С. 7, 9.

380

Там же. С. 5.

381

Там же. С. 12.

382

Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 129.

383

Эпштейн М. Из тоталитарной эпохи – в виртуальную // Приложение к журналу «Пушкин». 1998. 15 мая. С. 4.

384

Там же.

385

Блок А. Статья «Ирония» // Собрание сочинений. М.–Л., 1962. С. 345.

386

Строчка из басни Крылова И. «Осёл и Мужик».

387

Еременко А. Стихи. М., 1991. С. 66.

388

Бродский И. Сочинения. Т. 1. С. 9.

389

Барт Р. Избранные работы // Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 106.

390

Там же. С. 389.

391

Там же. С. 388.

392

Там же. С. 389.

393

Там же. С. 390.

394

Эко У. Вечный фашизм // Пять эссе на темы этики. СПб., 1998. С. 40.

395

Там же. С. 39.

396

Цит. по: Паперный В. Культура Два // Новое литературное обозрение. М., 1996. С. 187.

397

См.: Барт Р. Избранные работы. С. 111.

398

Там же. С. 125.

399

Эко У. Вечный фашизм. С. 40.

400

См.: Курицын В., Парщиков А. Переписка. М., 1998. С. 18.

401

Парфёнов Л. Интервью с Поздняевым М. на радиостанции «Свобода». 1997. 9 ноября.

402

См.: Курицын В., Парщиков А. Переписка. С. 18.

403

Белицкий П. Журнал «Пушкин» в Интернете // Независимая газета. 1998. 4 июня.

404

См.: Курицын В., Парщиков А. Переписка. С. 14.

405

Протоиерей Павел Флоренский. Собрание сочинений. Paris, 1985. Т. 1.

406

См.: Курицын В., Парщиков А. Переписка. С. 37.

407

Хейзинга Й. Игра и поэзия // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 80. (Хомо люденс. Опыт исследования игрового элемента в культуре.)

408

Эпштейн М. Из тоталитарной эпохи – в виртуальную. С. 4.

409

Парщиков А. Cyrillic Light. М., 1995. С. 63. (Серия «Золотой Век».)

410

См.: Бердяев Н. Спасение и творчество. С. 19.

411

Эпштейн М. Из тоталитарной эпохи – в виртуальную. С. 4.

412

Там же.

413

Там же. С. 5.

414

Levy S. Artificial Life. A Report from the Frontier Where Computers Meet Biology. NY., 1992. P. 5. Цит. по: Кабинет: картины мира. СПб., 1998. С. 188.

415

См.: Туркина О., Мазин В. Голем со-знания-3 // Кабинет: картины мира. С. 194.

416

См. там же. С. 199–200.

417

Арто А. Театр жестокости // Театр и его двойник. М., 1993. С. 99.

418

Белицкий П. Журнал «Пушкин» в Интернете.

419

Маккенна Т. Искусство и революция // Пища богов. М., 1995. С. 317.

420

Там же. С. 318.

421

Там же. С. 321.

422

Там же. С. 278.

423

Цит. по: Маккенна Т. Искусство и революция. С. 342.

424

Там же. С. 343.

425

Там же. С. 320.

426

Савенко Ю. Психиатризация массового сознания // Независимый психиатрический журнал. М., 1996. № 2. С. 55.

427

Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования // Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 464, 465.

428

Там же. С. 465.

429

Гоголь Н. Собрание сочинений. М., 1949. Т. 5. С. 207–208.

430

Делез Ж. Представление Захер-Мазоха. (Холодное и жестокое) // Леопольд фон Захер-Мазох. М., 1992. С. 243.

431

Зайцева-Пушкаш И. Бред при шизофрении // Кабинет: картины мира. С. 79.

432

Цит. по: Булгаков С. Тихие думы. Paris, 1976. С. 120.

433

Гальцева Р. Это не заговор, но... // Новый мир. 1998. № 1. С. 128.

434

Старцев С. Растворят ли «Тото» в кислоте? // Независимая газета. 1998. 14 марта.

435

Померанцев Е. На каждую конфессию найдётся свой Рушди // Новая газета. 1998. № 23

436

Иностранная литература. 1998. № 5–6.

437

Там же. № 5.

438

Эко У. Когда на сцену приходит Другой // Пять эссе на темы этики. С. 11.

439

Там же. С. 13.

440

Хорни К. Собрание сочинений. М., 1997. Т. 1. С. 280.

441

Цит. по: Парамонов Б. Конец стиля. С. 239.

442

Цит. по: Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. С. 64.

443

Там же. С. 66.

444

Там же. С. 67.

445

Хорни К. Собрание сочинений. Т. 1. С. 390.

446

Там же. С. 367.

447

Там же. С. 476.

448

См.: Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 61–65.

449

См. там же. С. 95.

450

Гуревич П. Разрушительное в человеке как тайна // В кн: Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 12.

451

Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 504.

452

См.: Концевич И. Оптина Пустынь и её время. Jordanville, 1970. С. 481–482, 493.

453

Лермонтов М. Стихотворение «Ангел».

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!
http://buckshee.petimer.ru/ Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
http://petimer.ru/ Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
http://worksites.ru/ Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
http://dostoevskiyfyodor.ru/ Приятного чтения!