

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТОС РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Москва
1998

ББК 87.715
Э 92

Ответственный редактор
доктор филос. наук *И.Н. Михеева*

Рецензенты:
доктор филос. наук *М.Н. Громов*
доктор филол. наук *П.С. Гуревич*
доктор филос. наук *О.Д. Куракина*

Э 92 **Этос религиозного опыта.** — М., 1998. — 130 с.

Книга посвящена исследованию природы религиозной морали. Авторы раскрывают взаимосвязь религиозного опыта и нравственных воззрений человека на различном материале (от религиозно-нравственной практики (народный эпос), этических концепций русских мыслителей (Г.Сковороды, Н.Гоголя, Н.Бердяева, Д.Андреева) — до феномена зла) с позиций религиозного мировоззрения, усматривая именно в религии источник нравственности, что в русле современной отечественной этической мысли осуществляется впервые.

Книга рассчитана на специалистов в области философии, религиоведения, преподавателей гуманитарных наук и всех тех, кто интересуется проблемой возрождения духовности в нашем обществе.

ISBN 5-201-01981-1

©ИФРАН, 1998

Предисловие

Утрата традиционных религиозно-нравственных ценностей в российском обществе неразрывно связана с теми социальными катаклизмами, которые случались в нашей стране в течение XX столетия. Человек, отступив от Бога, утеряти вечный идеал, завет Христа — не только любовь к ближнему, но и стремление к нравственному совершенству: «... будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». То есть одновременно с богоотступничеством, бунтом против Бога происходило крушение исконных нравственных начал человеческой жизни. Это влекло за собой разрушительные последствия во всех сферах бытия, что предвидели и от чего предостерегали еще в начале века авторы знаменитых «Вех» (Н.Бердяев, С.Булгаков, М.Гершензон, П.Струве и др.), полагавшие необходимость приоритета духовных основ бытия над социально-политическими формами существования и убежденные в том, что «положительные начала» жизни общества *укоренены* в глубинах религиозного сознания и что разрыв этой коренной связи чреват социальной катастрофой. Их прогнозы, к сожалению, сбылись не только на примере русских революций в начале века, но и двух последующих в его конце. Поэтому в современной ситуации было бы по меньшей мере неосмотрительно игнорировать предостережения известных русских мыслителей и не осознавать в полной мере необходимости возрождения религиозно-нравственных идеалов.

В то же время не следует забывать, что восстановление традиционной веры и нравственности — процесс чрезвычайно сложный, стихийный, иррациональный, во многом неуправляемый и непредсказуемый в своих исторических перспективах. Тем более, что многолетний духовный вакуум в нашем обществе отчасти восполняется увлечениями мистикой, восточными религиями, теософией (столь метко обозначенной о. А.Кураевым как «сатанизм для интеллигенции»). Поэтому проблема духовного выздоровления народа выступает сегодня с такой остротой и требует глубокого осмысления.

В советский период место размытого религиозного сознания было занято идеологией коммунистической, осуществлявшей диктат и в сфере морали (утверждение морального кодекса, установок поведения, подлежавшего жесткому контролю

со стороны партийных органов); внутренне-духовные основы нравственности подменялись внешне-социальными нормами. А на уровне теории господство марксистской философии определяло развитие атеистической этики, однозначно провозглашавшей социальную природу нравственности. При этом не только исключалось право на существование *иной* морали – религиозной, укорененной в вере человека, но в соответствии с этим – и на развитие религиозной этики, усматривавшей источник морали в надмирном, трансцендентном начале. Поэтому сегодня изучение религиозной морали представляется столь актуальным в этической науке.

Не претендуя на всестороннее исследование сущности религиозной морали, авторы коллективной монографии «Этос религиозного опыта»¹ преследовали весьма скромную цель – выявить некоторые подходы к проблеме взаимодействия религии и морали, раскрыть влияние религиозного опыта на поведение и нравственные воззрения личности. Данная проблема рассматривается разносторонне в свете различного религиозного опыта (от практической религиозной жизни – молитвы, поста, изучения Библии – до феноменов визионерства) и на разном материале. Однако всех авторов объединяет общая позиция во взгляде на генезис религиозной морали: убеждение в том, что религия есть источник нравственности.

Монография состоит из трех разделов:

I-й раздел посвящен исследованию влияния религиозного опыта человека на его нравственную жизнь. В I-й главе «Этос исторического деяния» (автор – Т.Б.Любимова) раскрывается религиозный опыт народа, исповедавшего православие, предопределивший акты подвижничества не только среди людей особенных (близких к святости), но и целых сословий; на конкретных примерах исторических событий XVII века показано, что именно христианское мироотношение («мистика смерти и Воскресения») образует архетипические черты русского народного этоса. Во II-й главе «Мистика и нравственно-религиозное самосознание» (автор – А.Н.Лазарева) на примере духовной эволюции Н.В.Гоголя рассматривается вопрос о воздействии религиозного опыта на нравственное содержание художественного творчества, на ведение «праведного хозяйствования» как христианского устроения общей жизни.

Во II-м разделе исследуются малоизученные в этической науке религиозно-нравственные воззрения мыслителей, во многом расходящихся с ортодоксальным христианством. В I-й главе «Этика мистического символизма Г.С.Сковороды» (автор – Д.Н.Казаков) моральное учение самобытнейшего философа интерпретируется в контексте его общефилософской системы; мораль предстает как сфера мистической жизни, конечная цель которой – соединение человека с Богом. Содержание II-й главы ««Новая этика» Н.Бердяева» (автор – И.Ю.Добродеева) направлено к постижению этической концепции философа, относившего этику к особой сфере познания – «познания в духе»; проводится сопоставление «этики закона», евангельской этики и «этики творчества»; выявляется суть реформаторских бердяевских идей, подчеркивается их протестантский характер. III-я глава «Духовный эзотеризм и нравственный экзотеризм Д.Андреева» (автор – О.С.Соина) посвящена анализу религиозно-этической системы оригинальнейшего русского мистика XX века, автора «Розы мира»; изложенные в этом произведении «задачи эзотерической этики» подвергнуты глубоко критической оценке с позиций этики христианской.

В III-м разделе рассматриваются разные аспекты проблемы зла в свете религиозного мирозерцания. В I-й главе «Демифологизация зла в посланиях ап. Павла» (автор – И.В.Кирсберг) проведен глубинный анализ Священного текста, что впервые осуществляется в рамках нашей этики; значительное внимание при этом уделено феномену зла как не имеющему онтологических оснований, а также – проблеме греховности и выявлению эсхатологического смысла злых сил. Во II-й главе «О «предтечах тьмы» в русской ментальности» (автор – И.Н.Михеева) раскрываются понятия «сатанинского, или антихристового зла», идеи о его персонификации, вытекающие из библейских и святоотеческих представлений; на основе взглядов русских религиозных мыслителей (С.Булгакова, Н.Бердяева, Н.Лосского, С.Франка и др.), зло рассматривается как явление духовное.

РАЗДЕЛ I

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ ЖИЗНЕУСТРОЙСТВА

Этос исторического деяния

«Истинное величие всегда почвенно. Подлинный гений всегда национален, и он знает это сам о себе».

И.Ильин

История есть всего лишь рисунок событий во времени. Время здесь – самое загадочное понятие (понятие оно постольку, поскольку о нем вообще можно говорить). В определенном отношении время это то, что отделяет противоположности, не удаляя их друг от друга. Оно позволяет противоположностям, или вообще «одному» и «другому», т.е. двоице, быть – одно после другого, раньше другого, вследствие другого. Момент их совмещения есть точка выхода за ограничения времени. В русской истории и в осознании русскими своей истории такие точки касания «сферы» времени с тем, что его, возможно, превосходит, при определенном взгляде, а именно духовном, проступают вполне отчетливо, это так называемые *критические точки истории*. Их немало: можно сказать, наша история идет от кризиса к кризису. В этих «точках касания» ход событий почти внезапно меняется, обращается. Но происходит это не пассивно (по стечению обстоятельств), а вследствие особого *соборного деяния*.

Поскольку за последнее тысячелетие судьба русского народа была связана с Православием, то естественно рассмотреть эти деяния в его духе. Православие представляет поистине мир в себе. Чтобы вообразить утонченность и в то же время «благородную простоту» нравственной жизни истинного православия, необходимо прочесть творения святых отцов, ознакомиться с житиями святых, изучить догматику и исследовать духовную практику разного уровня; мало того, и самому надо быть причастным этой нравственной жизни, самому, так ска-

зять, ее «практиковать». Теоретическое исследование очерченного масштаба предоставляет почти безграничное поле деятельности, хотя оно и далеко само по себе от *православного этоса*, который по самому своему существу есть не теория, а *исполнение* заповеди совершенства, то есть: «... будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». Но и нравственная практика, будучи раз начата, ведет к пониманию того, что путь к совершенству очень далек и что чем дальше продвигаешься, тем он оказывается труднее и тем неприступнее цель, своего рода вечное «приближающееся удаление». Об этом свидетельствовали многие прославившиеся святые. Тем не менее, несмотря на эти трудности, мы, осознавая ограниченность наших средств постижения столь сложного предмета, требующего одновременно и особого такта обращения с ним и определенной интеллектуальной и даже духовной смелости, выбираем точку зрения, с которой перед нами разворачивается немаловажная особенность действия русского народа на исторической сцене.

Естественным движением мысли здесь было бы принять точку зрения русской религиозной философии XIX-XX веков, но она на самом деле не может считаться подлинной выразительницей ни русского «этоса», ни русского мистицизма. Даже если пренебречь несообразностью применения научной методологии к изложению истин Православия ввиду различия их источников, заметною почти у всех русских религиозных философов (в наименьшей степени у И.Ильина, хотя у него крен в правосознание, и у С.Булгакова, хотя у него отклонение от ортодоксии в софиологию), сама их религиозность носит печать «европеизма», совершенно чуждую народному и традиционному Православию, то есть также и всему обществу до раскола. Исходя из этого, мы оставляем в стороне те мнения, которые сложились в Русской Православной Церкви по поводу того или иного события, а также мнения профессиональных религиозных философов по тому же поводу, а ставим задачу прорисовать основные архетипические черты, присущие характерным актам, способам действия в истории, их духовный смысл.

Каково народное чувство истории?

И.Ильин, лучше всех русских философов почувствовавший неодолимую связь между «русским национальным самостоянием» и выработанным в ходе истории духовным единством народа, писал о временном помрачении духовного са-

мосознания и ослаблении инстинкта национального самосохранения, столь поразительном после тысячелетнего неумолимого подъема: «В этом исторически замедленном, но великом подъеме русский народ обнаружил такую силу и гибкость инстинкта самосохранения, такой государственной смысл и такт, такую способность личного самопожертвования, такое всеперемалявающее и всепобеждающее терпение, такую цепкость, верность себе и самобытность, что сомневаться в его грядущем возрождении могут только совершенно неосведомленные и непомерно жадные иностранцы. Русский народ воспрянет и возродится. Но для того, чтобы это совершилось, должно быть преодолено то временное изнеможение его национального инстинкта, то временное помрачение его духовного самосознания, которое привело его к нынешнему состоянию»². Для этого, как справедливо полагает Ильин, надо «чувствовать в глубинах своей души свое единство, свою неразрывную связь и сопринадлежность» перед лицом Божиим. Как раз эта тайна духовного единства перед лицом Бога и есть та невидимая сила, на которую может опереться народ в своей исторической самодетельности, ибо: «Только самодетельностью спасаются народы»³. На нее он и опирался в своей истории постоянно, это и есть подлинная мистерия русского духа. Однако то, каким образом эта мистерия осуществляется, нередко ускользает даже от видных русских философов и богословов. Тот же Ильин при всей его пронизательности в его критике современного западного человека, при всей тонкости и изысканности его богословской мысли все-таки слишком уповает на правосознание и создание государства, которое непонятно каким образом (при современном нам качестве человека) вдруг станет праведным, жертвенным, одновременно сильным и служащим опорой для духовных целей общества. Понятно, что этот «юридический» и «государственнический» крен философа объясним и биографически и свойственным ему преувеличением индивидуалистического начала в духовной жизни. К тому же справедливый вообще протест против таких понятий, как «коллективное бессознательное» и ему подобных, приводит его к пренебрежению тем, что можно было бы назвать единым «духовно-душевым телом» народа, для которого все виды коллективности, в том числе и договорного типа, носят лишь внешний характер, лишь выражают, плохо или хорошо, ту или иную сторону жизни этого единства. Тайна русской исто-

рии как раз и состоит в том, что в более или менее спокойные времена, очень редкие, правда, единство это почти перестает обнаруживаться, в то время как в критические эпохи, в смутные времена выход из такой эпохи и такого времени всегда открывается именно как обретение заново единства и совершения деяния, исторического акта, в котором народ действует «как один человек». Однако наименее устойчивые в нравственном отношении слои (например, интеллигенция⁴) в спокойное время, равно как и в смутное, легче всего и отслаиваются от этого единства. Нерасщепляемое ядро уходит все дальше, «в глубь души» народа, действуя лишь «ангельски и невидимо». Но если бы это невидимое, а в культуре, как бы просвечиваемой прожекторами рационализма, только косвенно упоминаемое ядро не сохранялось, то невозможны были бы и никакие исторические великие победы русского народа и России в целом, совместные с другими племенами и народами, сопричастными духовным задачам России.

Чтобы понять то, каким образом действует это единое целое в масштабе исторического времени, необходимо вынести за скобки привычные предрассудки относительно истории, которые отнюдь не помогают понять, зачем мнутся и замышляют тщетные народы и племена. Прежде всего выстраивание ее событий в линейную последовательность с характерной для этого представления иллюзией, будто каждое предшествующее событие определяет последующее, т.е. идею поступательного развития. Затем связанную с этим представлением наиболее грубую идею прогресса, направление которого, к тому же, измеряется, как правило, по неким внешним, ни о чем не говорящим признакам. Наконец, идею о том, что «движущей силой истории» являются мотивы и интересы людей (классовые или индивидуальные, безразлично), или же, как в марксизме, некое «развитие производительных сил общества», а ход истории есть просто эмпирический вектор всех приводящих сил. Все эти мнения суть предрассудки науки, опирающиеся на методологию просвещения XVIII века, больше того, это результат проекции рационалистических научных методов XVIII века, применявшихся при изучении внешней материальной стороны действительности — в гуманитарной сфере или даже, к духовной. Для традиционного русского самосознания свойственно иное представление о ходе истории, ее смысле, цели и своем в ней участии. Результатом научной, неизбежно

материалистической методологии явилось то, что современный человек оказался совершенно слепым к духовному измерению как истории, так и своей собственной личности, о чем убедительно писали и русские и зарубежные философы, например, Р.Генон, подвергший убийственной критике современный мир именно с этой точки зрения. В России (разумеется, дореволюционной) традиционные духовные устои, универсальные и приложимые ко всем сферам жизни, сохранялись до нашего времени, упорно сопротивляясь общему ходу духовной деградации западного мира, неоднократно исследованной в художественной и философской литературе. Причина этого сопротивления, конечно, не только в личной стойкости русских людей и Православной Церкви, нравственная сила которой после раскола, напротив, сильно пошатнулась. Западный человек избрал себе материальный причинно-следственный, горизонтальный, как иногда называют, тип или вариант хода истории. Начиная с эпохи Возрождения и уже окончательно в Просвещении центр внимания переместился на внешний, материальный мир, он стал единственным подлинным Предметом — как познания, так и практического интереса. А мир в точности соответствует устройению души человека. Православие же создает совершенно иной строй души, а следовательно, и совершенно иной мир и иную историю. Еще один предрассудок — «всемирная история» — также есть плод эпохи Просвещения, окончательно созревший уже после поражения Наполеона, пытавшегося навязать свою всемирность всему миру под видом «весь мир — Франция». «Всеобщей» может быть лишь погибель, а история — у всех своя.

Знаменем и признаком особого хода истории и отдельных исторических «времен» могут быть названы следующие: если преследования христиан, мученики-исповедники, «катакомбы» были в первые века возникновения христианства вообще, то в России преследования, мученики-исповедники и «катакомбы» были не в начале, а в конце, если можно так сказать, истории, по крайней мере первого тысячелетия ее православной истории; дело выглядит таким образом, что первые времена как бы совпадают с последними, кольцо смыкается; признаком же раздельности исторических времен просто может считаться свой счет времени, летоисчисление; известно, что Петр I сдвинул летоисчисление, обозначив началом нового счисления 1 января 1700 года. Тем не менее сохранилось

церковное летоисчисление (с 1 сентября по ст. стилю). Зазор в 13 дней между старым и новым стилем есть тоже признак, и довольно упорный, этой разделенности. Можно найти и более стертые отметины более древних порядков счисления времени. Таким образом, русский календарь сохраняет в себе более или менее скрытым образом несколько отметин, следов исторических травм от нарушения традиционного временного распорядка.

Эта отделенность и особость хода времени и его счета отнюдь не случайны и есть результат мифической «отсталости», потому что движение происходит совершенно в ином направлении. Если западного человека в «океане исторического времени» ориентировала горизонталь, т.е. распластывание его в материальной причинно-следственной плоскости, что вело к устранению духовного измерения, дехристианизации, то русский человек в истории ориентировался вертикалью, иными словами, для него вся жизнь, в том числе и так называемая повседневная жизнь, были образом и подобием священной истории. Весь год был строго упорядочен, связан известными евангельскими событиями, так что малейшее отступление (например, нарушение поста) не просто считалось грехом, но реально переживалось как грех, от чего человек страдал и физически, и нравственно. Причем страх такого нарушения ничего общего не имел со страхом наказания, испытываемым рабом перед господином. Он поистине носил мистический характер, это был страх Божий, весьма устойчивое понятие в Православии, основа, на которой покоились народные нравы. Не только все события года день за днем были освящены, но и распорядок каждого дня также был означен священными символами. Без обращения к Богу, без благословения не начинали дел. Всякая вещь требовала освящения. Не было деления на светское и священное, все было священо. Таково подлинно традиционное общество, нравственный порядок которого покоится во всех своих проявлениях на духовном порядке.

Мы здесь отметили лишь идеально-типические его черты, в действительности оно в России не было проявлено до конца, поскольку процесс дехристианизации в Европе уже шел полным ходом и агрессивно проявлялся по отношению к России с самого начала. Естественно, что для такого традиционного общества история – это не бессмысленный набор хаотических событий, которые выстраиваются в линейку неким неменяемым мировым случаем (или необходимостью, что то же са-

мое). История происходит по тем же законам, что и вообще духовная жизнь⁵. Она понимается не просто эсхатологически, но литургически. Если, предаваясь «горизонтальному» направлению своей истории, человек тем самым подпадает под власть судьбы, то, напротив: «Религиозный опыт удостоверяет его в том, что в мире есть Власть, сильнейшая всякой судьбы... и что к этой власти есть доступ через религиозное очищение и молитву... Вера дает человеку судьботворящий центр души и духа»⁶.

Естественно, что такое же отношение было и к пространству. Освященным было не только пространство храма, но и дома. Мало того, отличались благотворные (святые) места от пагубных, скверных (например, у Гоголя «Заколдованное место»). Очень распространено было среди русских странничество, в частности путешествия по святым местам, паломничество. Святые места почитались по самым разным причинам — по явлениям Божией Матери, по явлениям святых, прославленным мощам, по святым источникам, по месту жития святых, месторасположению известных храмов, обителей, монастырей, лавр, вообще все те места, в которых «нисходила благодать», где можно было получить очищение от грехов, какую-нибудь иную духовную помощь.

Освятились не только, так сказать, условия бытия, т.е. время и пространство, но и любое деяние, имена, люди, вещи, животные, короче говоря, все то, что могло включаться в распорядок жизни. Идеально, вся жизнь представлялась освященной, реально, конечно же, нельзя было не замечать отступления от этого и разрушения традиционного порядка, при котором священное не противостоит светскому, поскольку все освящено. О причинах этого разрушения высказывается много различных мнений, нам здесь важно подчеркнуть лишь усиление в связи с этим эсхатологических настроений, а также призыва к покаянию. Таким образом, наряду со страхом Божиим, высшей ценностью святости во всех жизненных проявлениях, нравственным принципом была также необходимость покаяния — одного из самых глубоких и поистине мистических переживаний человека.

Эсхатологические настроения особенно усилились после раскола. Во-первых, духовное и нравственное единство само стало проблемой, во-вторых, вскоре «одна главная идея-вопрос была выдвинута старообрядчеством: исчезла ли благодать из мира вследствие того, что вся церковная иерархия впала в

ересь, или же православная церковь все-таки существует и иерархия может быть восстановлена? Подразумевалось, что без церкви благодати быть не может?»⁷. Остро встал вопрос о церкви. И хотя в XIX веке память и ожидание Страшного Суда несколько ослабели, и следовательно, мистическое, надмирное основание нравственных принципов начало ускоренно размываться, все же в среде монашества знаменитые провидцы отмечали признаки его приближения. Известны предсказания преподобного Серафима Саровского. Поразительно и таинственно в этом отношении высказывание о. Варсонофия (уже в наше время): «Церковь сохранится в таком виде: один православный епископ, один православный иерей, один православный мирянин»⁸. После раскола традиционное общество и соответственно традиционный «этнос» начали разрушаться, намеренно и ненамеренно, по недалёковидности. Россия стала уклоняться от своего первоначального духовного проекта. Что же это за проект, как он формулировался в начале православной эпохи ее истории?

Таким проектом и заданием на будущее тысячелетие было, как известно, «Слово о законе и благодати» первого русского митрополита Илариона (XI в.). Проблему соотношения между властью и мудростью, традиционную для языческой философии, Иларион разрешает совершенно оригинально, привнесением в нее нового измерения – противопоставлением царства благодати миру закона. Закон не отменяется, но «законом никто не спасется», он действует для рабов; для свободных же, сынов Божиих, довольно благодати, христианской любви, которая превосходит всякий закон. Это новозаветное учение Иларион применяет не только к сфере нравственности, но и к сфере государственного строительства, в чем и проявилась как сила его философского разума, так и таинственная способность, которая, разумеется, является стороной его святости, – проникать сквозь толщу веков в будущее, причем в равной мере и познавательно, и деятельно. Здесь он выступает не только как провидец, но и как «законодатель» (так называл И. Кант истинного философа: «законодатель разума»), создающий «судьботворящий центр души и духа» (И. Ильин). То, что он ввел «вертикальное» измерение в соотношение власти и мудрости (закон и разум), соделав центром, целью и источником общественного единения в государстве – Бога и Божественную энергию, т.е. благодать, и положило начало того освящения

всей жизни, о котором шла выше речь, и предопределило русской истории ее высокий смысл, этим «окно прорубалось» не в Европу или на Восток, не по горизонтали, а вверх, к «Царству Небесному». Неслучайно в центре, в куполе в церквях нередко изображалось как бы отверстие, в котором были символические образы «небес», ангелы, лик Христа, а поскольку храм — это одновременно и Небо и Земля, их встреча, то вокруг него, как вокруг центра Вселенной, где осуществлялся приток благодати и сосредоточивалась и строилась общественная жизнь. Такой «церкво-центризм», как в материальном, так и в духовном смысле, вовсе не означал «теократию» (в смысле В.Соловьева), во всяком случае в дониконовские времена; Никон в этом отношении резко нарушил традиционный порядок, при котором духовный авторитет ограничивает себя лишь освящением и благословением, устранившись от управления делами «мира». «Симфония властей», как основа нравственного здоровья общества, таким образом распалась. Последствия этого — подчинение церкви государству — обессилило обе стороны противостояния, что привело к тому, что у общества уже не было сил сопротивляться мировому коммунистическому заговору. По мысли Илариона, духовный центр и, следовательно, цель государства и всей жизни — Царство Божие, делами «закона» этой цели достичь нельзя, путь достижения — жизнь и свершения, деяния «по благодати». Центр этот невидимо присутствует и освящает собою не только повседневную жизнь (т.е. он не только основа морали), но его значение всеобщее, спасительное и определяющее как государственную форму (святое княжение, со временем осмысленное позже как монархия, помазание на царство), так и общий ход истории: от мира закона, где все рабы, к Царству благодати, где все — дети Небесного Отца, живут в любви, потому — свободны. Уже здесь заложены, в основном, все основные смыслы будущего учения о монархе, царе как носителе благодати, харизмы (т.е. помазаннике). Таким образом, духовный смысл придавался фигуре монарха не для усиления его «светской» власти, а напротив, мистика царской (тогда еще княжеской) власти усматривалась в ее надмирной цели. Поэтому нельзя было ограничиваться условными правилами наследования престола; в принципе для избрания на царство должно быть указание Всевышнего.

Наиболее поразительным образом эти воззрения на мистическое значение монарха проявились уже в их зрелой форме во время избрания на царство Михаила Романова. В этой знаменательной ситуации проявились все те черты, которые характерны для нравственного порядка традиционного общества и о которых шла речь выше. Вспомним, что это было тяжелое для России время, время смуты и кризиса всех отношений. Историк русской церкви М.В.Толстой так описывает события этого времени: почти вся земля русская была занята врагом, лидеры духовные и военные либо погибли или не могли активно вмешиваться в события: Скопин-Шуйский погиб, патриарха Гермогена «ляхи и изменники заключили в Чудове монастыре и уморили голодом»⁹, Филарет, тогда еще митрополит Ростовский, и Голицын были в плену у Сигизмунда; в русском ополчении также царила смута и раздоры, оставался один лишь оплот стойкости и сопротивления – Троице-Сергиева Лавра, откуда по всем городам рассылались грамоты, призывающие к очищению земли. «Троицкие грамоты не оставались без действия: народ готов был встать как один человек; непрерывный ряд смут и бедствий не сокрушил могучих сил юного народа, но очистил общество, привел его к сознанию необходимости пожертвовать всем для спасения веры, угрожаемой врагами внешними, и наряда государственного, которому грозили враги внутренние – «воры». Явились признаки сознания и необходимости нравственного очищения земли от врагов, признаки того, что народ, не видя никакой внешней помощи, обратился всем сердцем к высшему духовному миру, чтобы оттуда извлечь средства спасения. По областям промчалось слово, города пересылали друг другу грамоты, где писалось, что в Нижнем Новгороде было откровение Божие какому-то благочестивому человеку, именем Григорий, велено ему Божие слово проповедовать во всем Российском государстве; говорили, что этот Григорий сподобился страшного видения в полночи: видел он, как снялась с дома крыша, и свет великий облистал комнату, куда явились два мужа с проповедью о покаянии и очищении всего государства. Во Владимире было подобное видение. Вследствие этого, по совету всей земли Московского государства, во всех городах, всем православным народом приговорили поститься – от пищи и питья воздерживаться три дня, даже с грудными младенцами; и по приговору, и по своей воле православные христиане по-

стились: три дня — в понедельник, вторник и среду ничего не ели и не пили, в четверг и пятницу ели один хлеб. Так, при господстве религиозного чувства, выразилась в народе мысль о необходимости очищения всей земли, отделения себя от настоящего смутного и оскверненного общественным развратом времени... Народ, путем испытаний, сам пришел к мысли о необходимости очищения. «Православные христиане постились, — говорит грамота, — по своему изволению»¹⁰. Далее история известна. В том же Нижнем Новгороде земский староста Козьма Минин, тоже получавший (трижды) откровения в видении (ему являлся преп. Сергей Радонежский, великий строитель земли Русской), собрал казну для «устроения войска», призвал князя Пожарского, и дело очищения от врага земли Русской пошло с небывалым успехом и скоростью, и тогда никто не сомневался, что с Божией помощью. Москва была очищена, но престол оставался пустым. Был созван для избрания царя земский собор (от всех сословий), был назначен трехдневный пост, после которого начались соборы, на них решили не избирать иностранных, «иноязычных не христианской веры» королей по причине их «нечестия», потому что «видели на себе их неправду, и крестное преступление, и мирное нарушение»¹¹. Решили избрать «своего природного Русского». Замечательно, что мотивы избрания «природного Русского» царя, а не иностранца, носили чисто духовный, нравственный и, в последнюю очередь, политический характер. На избирателей произвело впечатление то, что представители разных сословий — казачества и дворянства — одновременно и независимо друг от друга подали грамоту с предложением выбрать на царство Михаила Романова. 21 февраля 1613 года, в неделю Православия, то есть в первое Воскресение Великого Поста, был последний собор: каждый чин подал письменное мнение, и все эти мнения найдены сходными, все чины указывали на одного человека — Михаила Феодоровича Романова¹². Когда же спросили у народа, наполнившего Красную площадь, «...кого они хотят в цари? — Народ единогласно воскликнул: «Михаила Феодоровича Романова!»¹³. Тогда Авраамий Палицын сказал: «Се бысть по смотрению Всевышнего Бога!»¹⁴. Мы подробно привели описание этих удивительных событий, поскольку здесь хорошо видно, каким образом народ мобилизовал свои нравственные и духовные силы, на какие ценности он ориентировался, решая свои главные истори-

ческие задачи. Это прежде всего святость, праведность («правда»), жертвенность «по своему изволению», понимание того, что победить нечестивого врага можно лишь самому очистившись предварительно (постом и молитвой, покаянием), осознание таинственной силы благословения святых или церковных иерархов, иными словами, это действия в согласии с законом духовного порядка, с пониманием того, что эмпирическая действительность есть лишь подобие и проекция свершений «в духе», того, что за духовным подвигом естественно следует огромный приток и духовных, и физических сил, восстанавливается порядок и само время входит в должную ему «по смотрению Бога» колею. Здесь же видно и совершенно духовное понимание царской власти и признаков царя, обладания их харизмой, — наряду со священнической харизмой существует и царская харизма, поскольку на самом деле царь выбирается не людьми, а «произволяется» самим Богом, люди лишь определяют этот Божий промысел, называют имя царя, при этом ни возраст, ни свойства характера не имеют преобладающего значения. В этом эпизоде видно, что, ориентируясь на «царскую харизму» при избрании монарха, народ тем самым делегирует ему право и вменяет ему в обязанность устраивать мирские и исторические судьбы лишь в качестве сохраняющего и укрепляющего вышеупоминавшийся «судьботворящий центр души и духа». Именно поэтому начиная с Петра I, дерзко профанировавшего именно это духовное служение (известна его вражда к Православию и любовь к Протестантизму, для коего сама мысль о царской харизме и духовном служении царя была абсурдной) и разрушившего тем самым идею священного царства, заменив ее идеей империи, в которой действителен лишь центр внешней силы, а не «души и духа», духовный порядок постепенно перестает быть определяющим, традиционное общество разрушается, поскольку главная опора духовно-душевно-нравственного здания уничтожена. Постепенно полученный в описанном выше духовном подвиге народа харизматический импульс исчерпывается. Царская династия в точном соответствии с ослаблением царской харизмы приходит в упадок независимо от личных достоинств ее представителей; символично, что трехдневный подвиг народа соответствует тремстам годам царствования. В этом, кстати, причина несообразности современных притязаний монархистов — царская харизма дома Романовых исчерпана. Точнее говоря, с

убийством царской семьи последний Государь, став мучеником, как бы закончил собою ряд «святых князей», в симметрии с первыми великомучениками Борисом и Глебом. Символично также тождество имен в начале и в конце правления династии Романовых: «Ипатьевский монастырь» и «Ипатьевский дом». Для обретения нового рода, на котором бы покоилась царская харизма, необходимы особые мистические условия и духовные и нравственные подвиги, на которые вряд ли в настоящее время кто-нибудь может указать.

И последней чертой, ярко обнаружившейся в этом историческом событии 1612 года, является обретенное, по видимости, внезапно единство действия всего народа, включая все сословия. Это отнюдь не общественное согласие, не внешний договор, не хорошая общественная организация, это вдохновенно совершенное историческое деяние, подлинный момент творчества истории, и одновременно, самотворчества собственного духовно-нравственного единого «тела» (это слово мы берем в кавычки, условно, для обозначения субстанциального единства народа, обеспечиваемого не внешней коллективной организацией разобщенных индивидов, а тем, что называется «соборностью», соединяющей людей особой нравственно-духовной «умно-сердечной» связью). В чем заключена тайна этого единого соборного «тела»? Ключ, разгадку этой тайны дает, очевидно, исповедуемое русским народом Православие, а именно, учение о Святой Троице и особое почитание Божией Матери. Нередко и саму русскую землю называют «домом Богородицы», не говоря уже о том, что всем наиболее прославившимся святым являлась именно Пресвятая Богородица (например, преп. Сергию Радонежскому, преп. Серафиму Саровскому и многим другим), особым почитанием пользуются иконы Богородицы, существует множество чудотворных, даже мироточивых, икон Божией Матери, реально, при обращении к ним с молитвой, доставлявших помощь в самых разных случаях, в том числе в победах над врагами, иными словами, русские считали себя живущими под покровительством единой Своей Небесной Матери (впоследствии, во время так называемого религиозного ренессанса, многие русские философы отождествили ее с Премудростью Божией, с Софией, создав «софиологию», но этот уже в некотором роде рационализированный мистицизм, начиная с Вл. Соловьева, начисто был лишен той связующей, созидающей историю, «судьботворящей»

силы). Учение же о Святой Троице (на литургии провозглашаемое в «Символе веры», а также в «Херувимской песне», и каждодневно в утренней и вечерней молитве) символизировало тот идеальный тип единения, который следовало удерживать и на земле — «Троица единосущная и нераздельная», все лица которой связаны любовью и послушанием, была выражением того единения «по благодати», которого искали, начиная с Илариона, все духовные лидеры России. В критические моменты, когда ради спасения России необходимо было напряжением всех сил повернуть ход событий, преодолеть историческую инерцию, эта вера оказывалась способной мобилизовать все эти силы.

В тайне «единосущной и нераздельной Троицы», свято почитаемой на Руси, постоянно утверждался и напоминался праобраз истинной общности и любви; этот праобраз обучал не через посредство рассудка или воображения (поскольку стиль православного смиренномудрия исключает произвол воображения, во всяком случае очень сильно его дисциплинирует), а непосредственно «в сердце» («опустить ум в сердце» означало не какую-то психотехнику, подобную медитации, а скорее «обращение», совершенное изменение соотношения внутренних сил души). Несколько, может быть, модернизируя, скажем, что этот праобраз есть понятное для «сердца» выражение метафизической истины всеединства, где каждое лицо как «самососредоточение бытия» (по выражению Л.Карсавина), оставаясь само-стоятельным, вмещает в себя каждое другое, где разрешены и свернуты, как растение в зерне, основные эзотерические смыслы: отношения Творца и твари, духа и плоти, равенства и иерархии, единого и многого, надмирности и таинственного присутствия; в этом, может быть, наименее податливом для интерпретации, православном веровании (хотя спекуляции на этот счет весьма популярны) в «тайнообразующую и животворящую Троицу», вложенные в него смыслы столь плотно прорастают друг в друга, что, извлекая один из них, можно разрушить остальные. Этот праобраз духовной общности, воспринятый русскими «в сердце», позволил выработать своеобразную открытость к иным «самососредоточениям бытия», как бы они себя не определяли, что на уровне культурного взаимодействия было названо впоследствии «всемирной отзывчивостью», в отношении к космосу «вселенско-

стью», «космизмом», но что при утрате своей духовной основы привело к ослаблению чувства национального самосохранения.

Своеобразие героических эпох нашей истории, ее героев, совершаемых ими подвигов состоит не только в характере и масштабах самих свершений, но и в духовно-нравственных качествах. Для материалистически или позитивистски настроенного человека непонятно, какое отношение пост, покаяние, молитва и жертва имеют к воинским подвигам и победам, к обретению силы и энергии. Для духовного человека — это самоочевидная истина, в которой нет ничего мистического, никакой тайны. Если материалист смотрит на нравственную природу как бы снизу (в том числе и на нравственную силу), объясняет ее более низкими, приземленными интересами, то духовный человек видит ее, напротив, сверху; для него нравственный порядок есть следствие духовной крепости и чистоты, потому покаяние, духовное очищение (пост) имеют следствием, причем естественным и наилегчайшим путем, нравственное устройство, а значит, и общественное, и государственное. Уникальным, однако, является то, что героический, а точнее говоря, аскетический подвиг совершает весь народ «как один человек»; иными словами, русский народ в истории действует как бы в соответствии с «ангельским чином» (так в Православии квалифицируется монашество).

С этим, кстати, согласуется и та огромная роль, которую играли монастыри в самосотворении русской истории. Совершенной профанацией является упор на хозяйственное, колонизаторское или просветительское значение монастырей и вообще усиленное подчеркивание их роли в культурном устройении общества. Смысл монастыря — духовный, а не культурный или экономический. Это — всего лишь возможные последствия деятельности, и нередко сомнительные последствия. В частности, здесь показательно было противостояние иосифлян и нестяжателей, но мы ограничимся рассмотрением только идеально-типического отношения «монастырь» — «мир». Классический пример здесь — это благословение преп. Сергием Радонежским князя Дмитрия Донского перед Куликовской битвой.

Первый русский монах, св. Антоний, носит то же имя, что и основатель христианского монашества вообще; и поселился он, что весьма символично, в той пещере, которую выкопал для себя митрополит Иларион; сам этот факт можно принять

как знаменование единого источника самого сурового аскетического подвижничества («печерского», жизни в пещерах) и жертвенного служения миру лиц, принявших духовный сан, изначального единства аскетической практики и духовного общественного служения, но именно духовного, а не иного, внешнего. Вообще взгляд на жизнь как на аскетический подвиг и даже мученичество был довольно распространен, как и придание высокой, даже спасительной ценности страданию. В связи с этим отношением, которое отнюдь не означало ни пессимизма, ни уныния, считавшегося, напротив, большим грехом, основными ценностями общения признавались смирение, терпение и любовь к Богу и ближнему. Посягательства воображения на знания о духовном мире в Православии строго пресекались, для этого существовало учение о «прелести». В согласии со словами Христа о том, что богач уже все получил в этом мире, и другими такими высказываниями, считалось, что в жизни все надо «претерпеть», благословлять за все, смиряться со всем и даже радоваться «во скорбях», ибо Бог наказывает тех, кого любит. В определенном отношении духовный порядок был обратным мирскому, отсюда — добровольное нищенство, юродство, самоумаление и «последние будут первыми». Единство монашеского идеала и мирского служения в свете этого идеала Н.В.Гоголь обобщил в афоризме: «Вся Россия — ваш монастырь».

Вторым, более поздним по сравнению со «Словом о законе и благодати» Илариона, выражением исторического проекта судьбы России была известная формула «Москва — третий Рим». Как писал А.В.Курташев, имя «Святая Русь» есть как бы иноческое имя, самоназвание православного народа. Назвав себя так, народ как бы принял постриг, и следовательно, право действовать по благодати, ему соответствующей. И действительно, как мы старались показать, в грозные минуты своей истории он действовал как инок, как единое лицо, совершающее духовный подвиг. Об этом свидетельствуют события 1612 г., Отечественной войны 1812 г., когда, вынужденные отступать вглубь страны, люди сжигали за собою все, так что противник видел лишь пожары на горизонте (какой контраст с европейскими странами, без особого сопротивления принявшими все-таки Наполеона), и сожгли даже Москву, а сжечь свой дом и свой главный город (дом для народа) значит отречься от мира, ведь дом — это мир в миниатюре. Итак, в 1812 г. народ дей-

ствовал по тому же самому принципу аскетического духовного подвига, как инок. Тот же способ действия был проявлен и в войну 1941-1945 гг., несмотря на вдалбливаемый в сознание людей атеизм¹⁵. В такие моменты, когда народ действует как «единая душа», как единое целое, претерпевая страдания, мучения или же, как в 1612 г., добровольно принимая их на себя, его душа действительно становится одним целым, исцеляется.

Но формула «Москва – третий Рим» отличается от имени «Святая Русь» обозначением уже своего всемирного служения¹⁶. Его понимали как сохранение истинной православной веры, как веры спасительной, и после раскола: в мире, в котором грядет торжество Антихриста. Как уже говорилось выше, все основные моменты жизни соразмерялись со Святым Писанием (время, пространство, дела и вещи), форма истории проявляла собою таинственный смысл Евангелия, и конец истории был уже известен и описан в Откровении (Апокалипсисе). Потому черты прихода Антихриста искались и, конечно же, находились; Россия же, будучи православной, приняла как бы на себя задачу «удерживающего» из Апокалипсиса (так, например, в книге «Россия перед вторым пришествием» понимается роль последнего православного царя Николая II). И действительно, с убийством царской семьи воинствующий атеизм (а это понимается как выражение сатанизма) пришел к безудержному господству, и если бы не страшные жертвы и со стороны церкви (новомученики, исповедники) и со стороны народа, то торжество Антихриста было бы неизбежным. Итак, «Москва – третий Рим» есть спасение для падшего мира, этим самоназванием обозначается связующая нить всей священной истории, преемственность истинной веры, сохраняемой от Первого Пришествия Христа до Его второго Пришествия (Страшного Суда). Последнее тысячелетие эта нить проходит через историю России. Целью этой истории является Преображение мира. Таким образом, Россия, Святая Русь – это точка, опираясь на которую Бог преобразит мир. Москва и есть эта точка опоры, остальное же (вся Земля) есть окрестность, нередко враждебная этой точке, о-крест ее, крест, на котором распята Святая Русь; Москва поэтому – не только Третий Рим, но и полюс мира.

Таким образом, русский народ делает свою историю как священнодействие, как священную историю. И поскольку начало Преображения, точка опоры для Бога, так сказать, точка

поворота истории находится именно здесь, то особенно сильной остается в психологии народа связь с миром умерших, вообще связь с духовным миром. Мистика смерти, если так можно сказать, здесь особенно распространена.

Известное пророческое слово «Помни о смерти, и вовек не согрешишь!» было принято, можно сказать, как самая буквальная повседневная заповедь. Заранее готовились к смерти, готовили одежду, место, нередко знали и время своей смерти (очень распространены рассказы о том, что тот или иной человек говорил своим близким: «через столько-то дней умру» и давал указания о своем погребении, другие распоряжения, и действительно умирал в указанное время). Вообще, умирали, как будто совершали ритуал (по выражению Тургенева). Тщательно следили за тем, чтобы перед смертью умирающий исповедался и причастился, это влияло на его посмертную судьбу, чтобы был полностью соблюден чин отпевания, нарушение которого грозило большими неприятностями душе покойного (и должны были соблюдаться многие другие ритуальные действия, связанные со смертью). Смерть была важным и торжественным делом жизни. Каждый день перед сном любой православный христианин читал молитву, в которой сон приравнивался смерти и высказывалась готовность умереть в любую минуту. Это, конечно, не означало никакого чувства обреченности, как раз напротив, память о смерти придавала особую ценность жизни, каждый момент которой приобретал глубокий духовный смысл. Покаяние, пост, молитва, аскетические подвиги, смирение, долготерпение, любовь к Богу и к ближнему и другие максимы и добродетели православных христиан имели своей целью облегчение прежде всего именно посмертной судьбы человеческой души, ее спасение. Вообще, загробный мир не только мыслился существующим, воображался, но с ним сосуществовали уже при жизни, он, можно сказать, в жизни активно присутствовал, определяя собою *нравственное* поведение людей ничуть не меньше, чем юридические установления. Мистика смерти и Воскресения покоится на учении святых отцов о Вечной Жизни, которое было выработано Православием; учения святых отцов, особенно аскетические, весьма в России почитались. Это учение о Вечной Жизни также было, в сущности, повседневным восприимчивым величайшего евангельского события – Воскресения Христова, о котором сказано: «смертию смерть разрушим». Чистота это-

го учения сохранилась в Православии, как об этом, например, писал архиепископ Сергей Старгородский, поскольку в России, в отличие от западного христианства, которому свойственна правовая (юридическая) постановка учения о спасении, когда вечная жизнь мыслится по образцу труда и награды, подвига и венца, и этим ограничивается, вместо этого подневольного правового состояния было усвоено учение о благодати, о тождестве добродетели и блаженства (интересно сравнить с этим убеждение И.Канта, может быть лучшего выразителя «религиозной осмотрительности» современного западного христианина, о том, что блаженство и достоинство несовместимы) как сути спасения. Поэтому и отношение к смерти и Воскресению было более духовно просвещенным: «Вечная жизнь не обусловлена воскресением из мертвых, она раньше его, и как будто бы даже обуславливает его собою... Получить Вечную Жизнь не значит перейти из одной области бытия в другую, а значит приобрести известное душевное расположение. Вечная жизнь, таким образом, не получается, а постоянно растет в человеке... Отцы церкви вообще представляли себе жизнь человека непрестающим развитием, которое начинается здесь на земле и продолжается за гробом. Земная жизнь для них была приготовлением к жизни загробной, и именно в смысле предначатия последней, насаждения ее в духе»¹⁷. Такое возвышенное понимание смерти и Воскресения поддерживается и внешними условиями, географическим расположением; русский народ, расселившийся на Европейской равнине, перехлестнув впоследствии «Большой Камень» (Урал) и распространившись до крайнего Востока, разместился как бы на самом краю мира, между жизнью и смертью (ледяной пустыней). Ему предстояло осваивать «пустое» (ледяное) пространство так же, как осваивать Вечную жизнь.

Обобщая сказанное, можно утверждать, что мистика «общего дела», выразившаяся в «судьботворении», творчестве своей истории как священной, как проекции евангельских событий и событий «Откровения» (Апокалипсиса) на повседневную жизнь, на материал истории и судьбы всего человечества, и мистика смерти и Воскресения составляют архетипическое ядро «этоса» русского народа. Мы не обсуждали здесь конкретную эмпирическую реализацию этого «архетипа», или, употребляя более подходящий термин, «промысла Бога» в отношении русского народа. Эмпирически можно найти большое число отступлений, чем ближе к нашему времени, времени «всесниже-

ния и всесмещения» (И.Ильин). Разумеется, и конкретное (т.е. исполняющее этот промысел) наполнение событиями рисунка истории, ее формы, так сказать, также имеет свой глубоко духовный смысл и объяснение. Сюда относятся такие важные вопросы, как значение монастырей и монашества, отношение церкви и государства, мистическое значение церкви вообще для Православия, и следовательно, в творчестве своей истории, трагедия раскола, мистическое и отчасти магическое отношение к природе, понимание «просвещения» и науки, отношение к книге, различные проявления святости и многое другое. Все эти важнейшие вопросы, как нам представляется, связаны с той внутренней целесообразностью истории, которая изначально была задана русским народом самому себе с принятием им Православия и действованием в согласии с тем «архетипом», который проявляет именно духовный смысл этой целесообразности, остающейся совершенно необъяснимой для «профанного» взгляда на нее.

Мистика и нравственно-религиозное самосознание

Нет сомнения, что в молитве Христа: «Да свершится не Моя, Отче, а Твоя воля», имеет место мистическое отношение, но странно было бы говорить, что полная доверия сыновняя отдача во власть отчей воли является самоутратой в потусторонней и чуждой воле. Отец и сын — свои друг другу. Вообще внеположенное чему-либо может быть глубоко имманентным ему, однородным, единосущным, тогда как находящееся внутри чего-либо может, напротив, быть ему глубоко чуждым, инородным, неимманентным.

Для имманентного подхода к мистике нужна известная причастность к ней: предполагается и требуется способность мистического переживания. В случае слабости и ограниченности этой способности и потому затруднительности постижения мистики имманентным способом имеет смысл допустить или принять на веру, что представляющееся нам самоотчуждением «я», отрицанием и потерей субъекта в чем-то трансцендентном ему, на деле, при взгляде изнутри есть скорее самоут-

верждение субъекта — не в чуждом ему, а в своем другом. Со-
всем не оспаривая тем самым, что в иных случаях самоотчуж-
дение и самоутрата действительно случаются в мистике, я хочу
только показать, что не в этом ее суть.

Рискну сказать, что мистическое состояние есть нормаль-
ное состояние для человека, что мистика сама как бы ищет
доступ к нам в душу, и только из-за нашего упорного проти-
воборства редко западает в нас, что она как бы пытается выр-
ваться из нашего подсознания на уровень осознанности. Можно
сказать больше: подлинная сфера мистики есть именно сфера
осознанности, самосознания. И не следует сужать понятие са-
мосознания до одного только единичного самосознания или
психологического самонаблюдения. И не надо понимать под
осознанием лишь рациональное и пользоваться только этой
способностью осознания.

Основательное углубление в свой внутренний мир всегда
означает нечто большее, чем интроспекцию индивидуума с
целью выявить и осознать собственное «я» в обособленности
от других «я», в отделенности от коллективного «я», от духа
малых (семья) и больших (народ) общностей. Сама цель само-
познания — раскрыть себя не случайным образом, а субстан-
циально, в соответствии с существенными потенциями своей
природы — предполагает пробуждение и утверждение в себе, в
своем сознании высших, хотя и дремлющих до времени, родо-
вых сил как не чуждых себе.

Соединяясь с внутренней, совсем не посторонней силой,
субъект по существу не только не теряет себя в этом мистиче-
ском акте, но вызывает на уровень осознанности собственное
субстанциальное «я», расширяет, обогащает и усиливает свою
сознательную «субъективность», свою «самость». Мистика свя-
зана прежде всего не с помутнением сознания, а с прояснением
его, с духовным прозрением: нравственным, религиозным, ху-
дожественным и т.д. Причем сознание рациональное не устраи-
вается полностью, а только ставится на подобающее ему более
скромное место; рациональность перестает играть роль главен-
ствующей и всеопределяющей формы духа, не исчезает, а пре-
вращается в подчиненную форму, каковою ей и надлежит быть.

Существует единство рационального самосознания, изве-
стное (т.е. толкуемое) как самотождественность, как абстракт-
ное и формальное тождество — «я есть я», выражаемое также
логическим законом тождества: $A = A$. Но такая же самотож-

дественность присуща и недуховным предметам. Камень тоже есть то, что он есть, тождествен себе. Возникает вопрос: в чем же заключается единство самосознания с самим собой, что именно составляет в нем самоидентичность? Вопрос касается содержательности, или, как любил говорить Гегель, конкретности тождества: в чем единство сторон тождества? Что с чем составляет целостность?

Попытка конкретизировать «тождество с собою» связана с опасением, что единство самосознания через что-то другое, единство не непосредственное с собою неминуемо потеряется будто бы в отношении к другому, в опосредовании другим, поскольку под опосредованием обычно понимают опосредование другим лишь как чем-то внешним и инородным. Но опосредования бывают и внутренними, такими, которые в совокупности своей образуют живую связь целого, с отношениями между элементами его не как механическими, внешними, но отношениями и связями органическими, внутренне необходимыми. И «элементы» не «размываются» и не исчезают в этих отношениях друг с другом и с целым, а удерживают свою особенность, свою самостоятельность.

Таковы нормальные семейные (и шире: общинные) отношения и связи. Будучи внутренними (своискими, интимными, сердечными, задушевными), они вместе с тем настолько ясны и прозрачны, что ищущий в мистике чего-то необычайного, чудесного, загадочного, едва ли признает их мистическими. А между тем они составляют аналог тому, что содержится в молитве Иисуса Христа, выражающей средоточие мистического единства, единства внутреннего и органичного: «...да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Иоан. 17, 21).

На этой «модели» отношений уясняется и проблема конкретизации самосознания, придания ему внутренней содержательности. Семья, община уже сами по себе составляют нравственное единство, основанное на взаимном доверии, на связи людей не как чужаков, а как «друзья своя». Каждый осознает себя не через противопоставленность другим, а через сопоставленность и единство с другими и через сращенность (сращенность и есть конкретность) с общностью как коллективной единицей, или с целым как субстанцией.

Один из крупнейших отечественных философов так осмыслял это — не индивидуалистичное, а семейно-общинное — сознание и самосознание (гегелевская его терминология здесь едва ли будет серьезным препятствием пониманию): «Я доверяю всем в том, что они срастили свою «особенность» со «Всеобщностью», и знаю, что они знают о моем доверии; и все доверяют мне в том, что я слил мою жизнь с Сущностью, и они знают, что я знаю об их доверии. В результате каждый знает о том, что его подлинная сущность признана всеми и каждый живет со всеми в спекулятивной конкретности»¹⁸.

* * *

Поскольку в отечественной традиции мистического сознания практика его неизмеримо богаче теоретизирования о нем, соответственно тому как мистика и по природе своей — не учение, не теория (мистицизм), а *духовный опыт*, постольку имеет смысл освоить этот реальный опыт в его ярких и поучительных проявлениях. И начать можно с известных всем раздумий Гоголя в «Мертвых душах» о Руси.

Сначала он видит Русь как бы со стороны и такую, какой мог бы представить ее нам и отрешенный душою от нее холодно-равнодушный П.Я. Чаадаев: однообразное географическое пространство и только. Безотрадная картина. «Вороны как мухи и горизонт без конца... Русь! Русь! Вижу тебя из моего чудного, прекрасного далека тебя вижу: бедно, разбросанно и неприятно в тебе... ничто не обольстит и не очарует взора».

Но Русь «ожидает» иного взгляда на себя, не отстраненного, а родственного ей, не блуждающего по поверхности, а проникновенного. И Гоголь показывает само появление такого взгляда. Прежде всего он устремляет испытующий критический взгляд на себя, стараясь возвыситься над первоначальным видением и посмотреть на себя как бы очами всей России. А для этого надо voltar в свою душу все тревоги и заботы отечества. Этим же взором ему предстоит охватить необъятные просторы, жизнь России, увидеть в ней суровое величие и ощутить свою внутреннюю причастность к ее грядущей судьбе. Писатель прекрасно передал процесс преобразования своей души и переход к обновленному видению. «Но какая же непостижимая, тайная сила влечет к тебе?... Что зовет и рыдает, и

хватает за сердце? Какие звуки болезненно лобзают, и стремятся в душу, и вьются около моего сердца? Русь! чего же ты хочешь от меня? какая непостижимая связь таится между нами? Что глядишь ты так, и зачем все, что ни есть в тебе, обратило на меня полные ожидания очи?». Художник показывает, как пробуждается переживание глубинного духовного единения с отечеством, единения столь тесного, что одним рассудком, способным лишь разделять и разобщать, этого, по-видимому, не постичь. Новая «зрячесть» заставляет содрогнуться от боли за других и за себя прежнего, за «ветхого человека в себе». И художественный талант, по слову Гоголя, не находит себя, если не восходит к высшему созерцанию мира и себя в нем, если «не устремляет глаз вышних на себя самого». Этим выражается уже не одно только художественное, но и *религиозное* самоощущение.

Писатель неспроста приковывает наше внимание (в статье «О лиризме наших поэтов») к присутствию в поэтической провидческой способности поэта, в способности «уже в зерне прозревать его плод», того же начала, что и в духовидце, начала мистического, хотя русская мистика не балует частым наименованием себя таковою. Гоголь даже вовсе не пользуется этим словом, когда говорит, например, о «сокровенном ужасе», охватывающем нас «при виде тех событий, которым повелел Бог совершиться в земле, назначенной быть нашим отечеством», а это чувство означает не что иное, как «прозрение прекрасного, нового здания, которое покамест не для всех зиждется».

Когда говорят об «уходе» в мистику, часто — и опрометчиво — понимают уход от действительности (например, в грезы), как если бы действительность исчерпывалась чем-то противоположным мистике и не заключала ее в себе. А между тем следовало бы говорить скорее о выходе из отрешенности от подлинной мистической действительности, о внутреннем воссоединении с нею, например, с такой действительностью как наше отечество — наша Россия¹⁹, о соучастии с такой действительностью, как народ²⁰, как национальность²¹. Ибо здесь мистично не представление, мистична сама предметная действительность.

В отрыве от мистических начал наша действительность превращается из нормальной, естественной в недужающую и противоестественную²². Такая противоестественность чувствуется при запоздалом осознании утраты мистических связей, до распада которых не замечают и не фиксируют их как мисти-

ческие, — настолько они обычны, привычны, естественны для нас, настолько проникнута ими наша повседневная жизнь. Исчезновение их ощущается как злоеющая ситуация разложения и гибели. И ощущение это не обманчиво²³.

И напротив, сознательное, рачительное возвращение определенных мистических чувств и настроений в обществе благотворно сказывается на его судьбе. Гоголь в статье «О лиризме наших поэтов» справедливо указывает на процесс прозрения и духовного оздоровления в результате мистических веяний среди двух очень различных народов, отмечая общие черты в этих явлениях: устремленность к самосознанию, ко все более отчетливым и совершенным его формам. «Теперь это (пророчество о России. — А.Л.) слышат понемногу и другие люди, но выражаются так неясно, что их слова похожи на безумие. Тебе напрасно кажется, что нынешняя молодежь, бредя славянскими началами и пророча о будущем России, следует какому-то модному поветрию. Они не умеют вынашивать в голове мыслей, торопятся их объявлять миру, не замечая то, что их мысли еще глупые ребенки. Вот и все. И в еврейском народе четырехста пророков пророчествовали вдруг: из них один только бывал избранник божий, которого сказанья вносились в святую книгу еврейского народа; все же прочие, вероятно, наговаривали много лишнего, но тем не менее они слышали неясно и темно то же самое, что избранники умели сказать здраво и ясно; иначе народ побил бы их камнями»²⁴.

Но в русской мистике есть специфические особенности. Первый предмет ее и первый же из возвышенных предметов в русской лирике — Россия. «При одном этом имени как-то вдруг просветляется взгляд у нашего поэта, раздвигается его кругозор, все становится шире, и он сам как бы облекается величием». Гоголь усматривает у лирических поэтов нечто большее, чем обыкновенную любовь к отечеству, ибо это чувство обогащено еще и пророчеством о России, рождающемся «от невольного прикосновения мысли к верховному Промыслу, который явно слышен в судьбе нашего отечества». Пророчество о судьбе России — смутное или ясное, это форма национального самосознания, характерная именно для русских, — вот на чем настаивает Гоголь. «Зачем же ни Франция, ни Англия, ни Германия не заражены этим поветрием и не пророчествуют о себе,

а пророчествует только одна Россия? — затем, что сильнее других слышит Божью руку на всем, что ни сбывается в ней, и чует приближение иного Царствия»²⁵.

В русской мистике, как и во всякой другой, нет царского пути восхождения к вершинам мистического самосознания. Поэтому имеет смысл на одном из образцов ее, представленном гоголевским мирозерцанием, показать духовный путь, пройденный писателем к такому самосознанию. Мистическое сознание можно исследовать подобно стороннему наблюдателю, а можно — как бы уже пребывая в нем. Но в целях лучшего понимания этого феномена предпочтительнее воспользоваться способом постепенного вхождения в эту область, отправляясь от таких сторон, в которых мистика еще не похожа на себя, мало приметна в своей специфике и не предполагает сколько-нибудь значительного мистического опыта. Надо подчеркнуть, что и само гоголевское воззрение позволяет принять именно такую последовательность.

Гоголь ставил перед собой задачу глубже изучить достоинства и недостатки соотечественников, познать природу и душу человека, и на этом пути, как признавался позже в «Авторской исповеди», «нечувствительно», почти «не ведая как» пришел ко Христу, увидевши в нем «ключ» к душе человека.

В «Выбранных местах» этический настрой Гоголя явно возвышается до религиозного и переходит в него. Автор указывает на этот переход как на итог и вывод из своей книги: «Мне кажется, что если кто-нибудь только помыслит о том, чтобы сделаться лучшим, то он уже непременно потом встретится со Христом, увидевши ясно, как день, что без Христа нельзя сделаться лучшим, и, бросивши мою книгу, возьмет в руки Евангелие»²⁶. Такой же ориентир обозначился у него во взгляде на искусство: общество нельзя лишать театральных развлечений, но «надобно так распорядиться с ними, чтобы у человека возродилось само собою желание после увеселения идти к богу»²⁷.

Религиозное преобразование жизни, на которое теперь нацелен Гоголь, он начинает с себя, но в перспективе имеет в виду «общее дело». «Не оживет, аще не умрет», — смысл этих апостольских слов художник реализовывал на себе: и в писательском акте (сожжении собственных рукописей), и в акте гражданской ответственности за качество своих произведений (чтобы в них не звучало «гнилое слово»), и в христианском

символе умирания ветхого человека в себе с тем, чтобы стать лучшим, возродиться к новой жизни в подражание смерти и воскресению Иисуса Христа.

Гоголя привлекает, как видим, не нравственность вообще, а высшая нравственность: «Нужно в образце себе брать прекрасный, святой образец, высшую натуру человека, а не обыкновенных людей»²⁸. Поиск и усилия по созиданию положительного образа привели к тому, что найден был определенный коррелят, вернее, прообраз, литературному положительному герою: Христос.

Чтобы создать положительный образ, нужна «особого рода речь», но для нее не «окрепли» слова, — вот что чувствуется из авторских признаний в первом томе «Мертвых душ». Художник предостерегает против поспешных суждений о своей поэме на основе только первого тома ее. Этот том — «только крыльцо к тому дворцу, который во мне строится». «Строение» это сопряжено с его собственным душевным строением, с самовоспитанием. Он надеется, что своими усилиями и с помощью Божьей силы, действующей через него, ему в конечном счете удастся себя «возвести до той чистоты, до которой должен достигнуть писатель, дерзающий говорить о святом и прекрасном»²⁹. Тогда только можно создать образ положительного героя. Поскольку «строение» себя не завершено, у Гоголя при всем стремлении к искренности много неясного, недоговоренного, загадочного в высказываниях о своих художественных замыслах.

Один из важных моментов раскрытия этих замыслов указан Гоголем в «Развязке Ревизора», где он реинтерпретирует социальную комедию «Ревизор» в этическом плане. Читателю предлагается всмотреться в город, изображенный в «Ревизоре». Этакое города, где чиновники «все до единого» были бы уроды, во всей стране не сыщешь. «Словом, такого города нет. Не так ли? Ну, а что, если это наш же душевный город, и сидит он у всякого из нас?»³⁰. Если уездный город, тот что в комедии, оставляет в душе «что-то чудовишно мрачное», то какое впечатление произведет на нас состояние нашего душевного города! Но мы опасаемся заглянуть в себя: вдруг откроется «такое страшилище, что от ужаса подымется волос». Без наведения порядка в душевном городе не будет лада и в уездном или в каком бы то ни было, где мы живем; ибо каждый из них — зеркало другого.

Безусловной преэминентностью и продолжением намеченного образа мыслей и чувствования было утверждение в «Выбранных местах из переписки с друзьями», что мир героев «Ревизора» — это также проекция мира и самого автора, что изображенные в пьесе пороки в обществе выявлены своеобразным анализом, произведенным писателем, и над собственной душой. Шокируя респектабельную публику, художник во всеулышание заговорил о «черноте» и в своей душе. Вместе с тем Гоголь отметил духовный переворот в себе, послуживший началом деятельности, нацеленной на самовоспитание и самосовершенствование, без сознательного осуществления которой он не мыслил дальнейшего развития себя как писателя. Внутреннее состояние художника в этот период лучше всего раскрыто им самим: «*Душа* заняла меня всего, и я увидел слишком ясно, что без устремления моей души к ее лучшему совершенству не в силах я был двинуться ни одной моей способностью, ни одной стороной моего ума во благо и в пользу моим собратям, и без этого воспитания душевного всякий труд мой будет только временно блестящ, но суетен в существе своем. Как бог довел меня до этой мысли, как воспитывалась незримо от всех моя душа — это известно вполне Богу. Об этом не расскажешь»³¹.

Вспомним зальцбруннское письмо Белинского к Гоголю. Гневные упреки критика автору «Ревизора» за его «уход» в «мистицизм», «аскетизм», «пиетизм», «под покров» православной церкви не помогают понять рост религиозного настроения художника, не помогают понять, в какой связи это находилось с задачами творческого развития? Религиозность никогда не была чужда Гоголю, но со временем она усиливалась, становилась более глубокой и осознанной, подчиняющей себе даже и художественно-эстетический подход. Он пришел к убеждению, что и само искусство таит в себе силу религиозного преображения жизни и людей, за что и подвергся нареканиям в «мистике». Но чтобы избежать путаницы и спекуляций при употреблении этого термина, нужно ясно представлять, о чем идет речь.

В полемике против В.С.Соловьева по вопросам весьма значительным (о выявлении начала нравственности из религиозного чувства) маститый критик его с большой самоуверенностью так расцелил круг мучивших философа «запредельных» проблем: «Мы находимся тут в полной мистике». — «Этим словом, — отвечал Соловьев, — он обозначает все, что для него непонятно. Не оспаривая его право на такую точку зрения и

на такое словоупотребление, замечу только, что рассуждать о том, чего не понимаешь, есть занятие, во-первых, бесполезное, а во-вторых, — и не совсем похвальное в нравственном смысле». Выясняя далее позицию своего критика, он вскрывает в ней нечто весьма характерное и для многих поучительное. «Границы собственного ума он принципиально и а priori отождествляет с границами ума вообще и, следовательно, встречаясь с вещами для него непонятными, может признать их только за нелепость и чепуху. Именно этот смысл имеет у него слово «мистика». Можно себе представить, какая из этого выходит критика»³².

Мистика есть непосредственное общение с высшими силами или с абсолютным существом, — не внешнее сношение, а живое внутреннее соучастие; под религиозной мистикойразумеют пребывание в Боге и одновременно ощущение Бога в себе, в собственной душе. Художественное творчество несомненно сопричастно могущественным высшим началам. Но художник может ведь откликнуться не на божественный зов, а на дьявольское оболъщение, и это будет не мистикой высшего добра, связанного с подлинной красотой и правдой, а демонизмом, мистикой зла. Н.А.Бердяев правильно утверждал, что в подлинном творческом акте «сгорает всякий демонизм и исчезает всякое зло»³³. Но ему не удалось удержаться на этой точке зрения при осмыслении гоголевского творчества, потому что «острому чувству зла» в Бердяеве не сопутствовало столь же острое чувство добра, в чем он сам и признавался³⁴.

«У Гоголя было совершенно исключительное чувство зла... Нет нигде спасения от окружавших его демонических рож... Гоголь был художником зла. Творчество Гоголя есть художественное откровение зла как начала метафического и внутреннего... Гоголю не дано было увидеть образов добра и художественно передать их»³⁵. Эти бердяевские суждения можно опровергнуть предвосхищающим объяснением самого его способа видения, раскрытого Гоголем в повести «Портрет»: «...Если возьмешь предмет безучастно, бесчувственно, не сочувствуя с ним, — размышляет живописец, герой повести, — он непременно предстанет только в одной ужасной своей действительности, не озаренный светом какой-то неспостижимой, скрытой во всем мысли, предстанет в той действительности, которая открывается тогда, когда, желая постигнуть прекрасного человека, вооружаешься анатомическим ножом, рассекаешь его

внутренность и видишь отвратительного человека». В таком превратном усмотрении и затемнилась перед Бердяевым сама сердцевина гоголевского мира, по сути своей нравственно-религиозного, на который и в самом деле наседали «хари и рожи», «гримасы людей». «Нечеловеческими чудовищами», «темными духами» перед толкователем «русской идеи» оказался совершенно оттеснен и заслонен подлинный гоголевский духовный мир, как и чистый православный дух России, вообще положительный идеал русской души. В связи с чем стоит припомнить слова Достоевского: «Народ грешит и пакостится ежедневно; но в лучшие минуты, во Христовы минуты он никогда не ошибется. То именно и важно, во что народ верит, как в свою правду, в чем он ее полагает, как ее себе представляет, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбит, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа Христос».

И идеал Гоголя – Христос. Бердяев, при всей его интеллектуальной проницательности, этого не заметил. Объяснить такое упущение можно тем широко распространенным и редко замечаемым парадоксом, что действительность представляется почти всегда такую, какой мы хотим ее видеть, как сами предвзято желаем растолковать ее. Очень важно бывает демистифицировать то, что подвергнуто субъективной мистификации, расколдовать то, что нами же самими с тем лишь и околдовано, чтобы оно предстало согласным с нашим усмотрением, в истинности которого нам трудно бывает усомниться. Достоевский хорошо разъясняет, в чем трудность: «Если же подчас вдруг разберем и в видимом увидим не то, что хотели видеть, а то, что есть в самом деле, то прямо принимаем то, что увидели, за чудо, и это весьма не редко, а подчас, клянусь, поверим скорее чуду и невозможности, чем действительности, чем истине, которую мы не желаем видеть. И так всегда бывает на свете, – настаивает Достоевский, – в том вся история человечества»³⁶.

История эта, увы, знакома столькими повторениями, что кажется – люди разучились действовать иначе.

Чрезвычайно остро переживалась Гоголем и проблема духовно-нравственного возрождения человека. В письмах к родным писатель не раз побуждает «вспомнить о том, что нужно повести другую жизнь», взяться за устройство деловой и хозяйственной жизни «сообразно с тем, что написано в Евангелии». «Пора, пора нам, – призывает он матушку и сестер, – приняться наконец за главное дело и, бросив всякие наружные

украшенья, каких требуют люди, позаботиться не в шутку об украшении души»... «Другую, другую жизнь надо повести, — простую, простую, какую ведет уже человек, думающий о Боге». Здесь обнаруживается явная переключка с разрабатываемой во втором томе «Мертвых душ» темой духовного пробуждения Чичикова. Правда, «другая дорога» гоголевского героя заключена в его мысли о «хорошем хозяине». Его заветная мечта — основать свое имение, сельцо Павловское, стать зажиточным. Но с точки зрения духовного обновления, отправным пунктом которого стала для Гоголя «встреча со Христом», должно представляться, по крайней мере на первых порах, что в идеале благополучия мало чего величественного и героического, — такого, что могло бы составить причастность и дополнение к высокому идеалу самоотвержения.

Трудность заключается в совмещении чистоты религиозного идеала с полнотой его жизненного содержания. Зеньковский верно отмечает, что Гоголь встал перед сложнейшей проблемой, далеко выходящей за пределы обрисовки образа Чичикова и относящейся к области религиозного преобразования культуры: «Это ... для всей темы христианской культуры есть радикальный и решительный пункт: возможно ли религиозное преобразование современности, до последних глубин связавшей себя с материальными ценностями?»³⁷.

Автор «Мертвых душ» хорошо понимал, что невозможно ни устранить, ни игнорировать материальную основу общей жизни. Уход в чистую духовность, бегство в монастырь не считал решением вопроса хозяйственной жизни. Признание правды хозяйствования не обязательно связано с признанием одного лишь делячества, иначе идея «хорошего хозяина», создателя, устроителя не имела бы смысла.

Во втором томе «Мертвых душ» в образе Констанжогло Гоголь пытался показать возможность праведной хозяйственной активности. Пусть, что называется, первый блин комом (герой «обо всем заботится, но о главном не заботится», — о спасении души), но отказ от неправедности — это уже моральная установка. Очевидно, что от большей или меньшей степени «моральности» в хозяйственной активности индивида, семьи, народа зависит духовное здоровье общества, а моральность и духовное здоровье индивида и общества обуславливают слаженность хозяйственного организма. Гоголь неспроста проводил сопоставление беспорядка в нашем душевном городе с

беспорядком в «вещественном» городе: там и здесь к расстройству организованного целого приводит бесчинство страстей. В хозяйствовании это — страсть к обогащению. Она рождается на почве «неправедного хозяйства», где преследуется «свой», корыстный, исключительно частный интерес. Это и приводит к скованности души, к очерствлению ее.

Нетрудно представить дальнейшее продвижение гоголевской мысли о праведной хозяйственной активности: трудиться в поте лица, возделывать землю не для себя, не для выгоды, а для жизни по закону Божию. На этом зиждется равновесие, соответствие малого хозяйства каждого с душевным хозяйством его, — оба они упорядочиваются во имя «хозяйства небесного». «Мы должны работать не для себя, а для Бога. Человечество нынешнего века свихнулось с пути только оттого, что вообразило, будто нужно работать для себя, а не для Бога».

Идея праведной хозяйственной жизни почерпнута Гоголем не из собственного воображения и не из протестантской этики, а из русской традиции. Один из ближайших источников его размышления — «Домострой». О нем Гоголь упоминает как об изумительном по своей живости «начертании» хозяйствования наших предков, соединяющем в себе духовную сторону быта с практической, нравственно-религиозную — с повседневными общими житейскими заботами. В означенной жизнедеятельности легко усматривается и то «общее дело», о котором так часто упоминал писатель, разумея под ним преобразование самого корня разобщения людей и вражды между ними. «Работать не для себя, а для Бога» — есть призыв к борьбе против индивидуализма, который дробит единство общей жизни, обособляет и атомизирует людей, порождая «небратские», по выражению Н.Ф.Федорова, отношения.

Исконная *христианская этика* как нельзя лучше отвечает гоголевскому умонастроению и даже сама его пробуждает посредством идеи о братстве людей, в которой решительно отвергается принцип «каждый за себя», принцип экономического индивидуализма. Корысть, как червь, разъедает братское единение. В истории раннего христианства есть поучительный пример той неправды, которая рождается от «обольщения богатством», — история Сапфиры и Анания (Деян., гл. 5), которые хотели войти в духовную христианскую общину и в то же время утаить деньги для личного распоряжения ими.

В христианском устроении общей жизни «праведное хозяйство» — вовсе не случайный элемент, которым можно было бы пренебречь. Зеньковский с энтузиазмом выразил эту мысль в положительной форме: «Все виды культурной активности (устроение семейной жизни, вопросы социальных отношений, интеллектуального, морального, художественного творчества) глубочайше зависят от «праведного хозяйствования»³⁸. В этом свете мечта Чичикова стать «хорошим хозяином» не кажется обыденной, обывательской, заурядной. В претворении хозяйственной активности в «праведное хозяйство» заключается «основная и первая задача христианского преобразования жизни».

При чтении «Размышлений о Божественной Литургии» нельзя не заметить, что внутри самой религиозной формы Гоголь находит и специально подчеркивает как необходимую посылку или предварительное условие — мирской, светский момент, без которого, как он полагает, христианский ритуал не может состояться и истинное набожное настроение не может быть вызвано. Например, чувство любви к Богу проистекает из взаимной любви мирян друг к другу. Не полюбивши друг друга, нельзя полюбить Того, Кто весь одна любовь, полная, совершенная. Ибо по слову самого Христа: «...оставь там дар твой пред жертвенником, и поиди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Матф.: 5, 24). И по слову апостола: «Аще кто речет, яко люблю Бога, а брата своего ненавидит, ложь есть: ибо не люби брата своего, егоже виде, Бога, Егоже не виде, како может любити?» (Иоан.: 4, 20).

Божественная Литургия, совершающаяся «зримо и воочью... в виду всего света и скрыто», производит, по Гоголю, великое воздействие на души, тесно скрепляя стекшихся в храм людей в духовное братство. По выходе из храма присутствовавшие при Божественной Трапезе Любви смотрят уже на всех как на братьев, в семье ли, на службе ли, где бы то ни было, сохраняя в душе своей «высокое начертанье любовного обращения с людьми, принесенного с небес Богочеловеком»³⁹.

С Богом — в мир, «вносить в жизнь слышанное», — таким представляет себе Гоголь исход торжественного богослужения. И в этом же духе надо понимать высказывание Н.Ф.Федорова: «Литургия должна обнять всю жизнь, не духовную только, или внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую»⁴⁰. Федоров считает нужным, далее, присоединить к храмовой ли-

тургии внехрамовую, дабы общее дело не оставалось только делом священников, духовенства, но было бы делом всего народа, что перекликается и с гоголевским призывом переходить от «молитвы слов» к «молитве дел».

Самим мирянам, чтобы быть поистине верующими, недостаточно пребывать в церкви, надо заключить ее в себе: «Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших. Мы должны быть церковь наша и нами же должны возвестить ее правду»⁴¹. Бог ожидает от людей не столько молитвенных слов, сколько дел, которые в сущности и есть истинная молитва и истинное богослужение, деятельность в миру на благо людям и есть угодное Богу дело.

Действуя целеустремленно и с пониманием «своего места» и назначения в мире, развивая в деле свои способности, человек живет «в Боге», жизнью внутренней. Гоголь противопоставляет ее жизни внешней, вне Бога, когда нет духовной собранности и сосредоточенности в своих делах, «когда человек под влиянием страстных увлечений влечется без борьбы потоками жизни, когда нет внутреннего центра». И такую внешнюю жизнь может вести даже самый умнейший человек, если, «блуждая вечно в лабиринтах ума, меняет поминутно во мнениях и системах и не стал на неподвижном якорю»⁴².

«Внутренняя жизнь» вовсе не означает у Гоголя замыкание в себе, это есть жизнь, всецело направленная на благо людям, когда человек, «позабыв о себе, начинает жить для других». При сосредоточении всех усилий на выполнении понятого таким образом долга у него не останется стремлений, не совпадающих с его божественным призванием. И его воля сольется с волей Всевышнего. И в этом счастье.

Религиозный взгляд Гоголя устремлен в мир, а мирской обращен к религии. Здесь двойная ориентация: от мира к Богу и от Бога к миру. Сосредоточение на одном из крайних пределов без направленности к другому не свойственно установке художника. Поэтому когда о. Матвей настаивал, чтобы Гоголь бросил имя литератора и пошел в монастырь, писатель возражал, что закон Христа можно нести повсюду и исполнять, пребывая во всяком звании и сословии, можно исполнять его и в звании писателя. И в монастыре, убежден он, тот же мир окружает людей, словом, нет поприща и места, на котором человек мог бы уйти от мира. Но и пребывания в мире без устремленности к Богу Гоголь не принимает. Человеческое и

земное бытие он ценит очень высоко, возносит прямо-таки до христианского «неба»⁴³. Но все земное он понимает и принимает в неразрывной органической связи с целым универсумом, с божественным мирозданием, подобно тому как христианство он истолковывает не как уединяющее, но соединяющее, вселенское, дающее свои «внутренние законы», с которыми человек может ужиться во всяком обществе.

Религия Гоголя – соборная. Люди – братья, живущие друг для друга, связанные ответственностью за общее дело. Индивидуализм и эгоистическая обособленность – от дьявола. Только через живую духовную связь и братскую любовь, утверждает писатель, достижимо индивидуальное и общее нравственное пробуждение и обновление общественной жизни.

РАЗДЕЛ II

МОРАЛЬ В СВЕТЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Этика мистического символизма Г.С.Сковороды

Для истории отечественной мысли личность Григория Саввича Сковороды имеет особое, единственное в своем роде значение. Целый ряд известных исследователей оценивали его творчество как начало самобытной русской философской традиции, ее первое оригинальное явление⁴⁴. По определению В.В.Зеньковского: «В истории русской философии Сковороде принадлежит... очень значительное место первого представителя религиозной философии»⁴⁵.

Это определение характера философии Сковороды чрезвычайно важно. Именно религиозная направленность является основополагающим, фундаментальным качеством всей теоретической системы мыслителя. Его философствующий, рассуждающий разум покоится на твердом основании живой и горячей веры в бытие божественного и абсолютного. Сама личность Сковороды совмещает в себе тип критически мыслящего философа-вольномудца с типом религиозного энтузиаста, проповедующего людям истину личного мистического откровения. В сознании мыслителя присутствуют, с одной стороны, непосредственные данные религиозных интуиций, постижений и прозрений, а с другой, логически аргументированное мышление, оформленное и организованное в виде теоретических суждений и понятий. Соотношение, взаимосвязь собственно философского и религиозно-мистического элементов определяют всю смысловую структуру учения Сковороды, весь ряд возникающих для его разума проблем и пути их решения.

Религиозное переживание составляет сущность внутренней, интимно-духовной жизни философа. В данном случае под религией следует понимать опыт осуществляемого стремления к встрече и соприкосновению с миром абсолютного, сверхъестественного, того, что неизмеримо выше земного человеческого существования или, по формуле С.Булгакова: «...религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом»⁴⁶.

Убежденность в том, что Бог есть — это главная и первичная, исходная мистическая интуиция Сковороды. Это смысловой центр его доктрины, господствующий по отношению ко всем теоретическим рассуждениям. В этой интуиции божественного формируется тот мистический пафос, который является доминирующим настроением, преобладающей эмоцией мышления.

Бог — это аксиома мировоззрения и мироощущения Сковороды, достоверная в силу своей очевидности, простоты и ясности. Эта начальная истина постигнута непосредственным образом, а не является результатом спекулятивных построений. Сковорода совершенно не развивает систему рациональных аргументов в пользу бытия Бога. Его разум и так убежден в существовании божественного и лишь поясняет эту фундаментальную уверенность как предмет и одновременно предел своих исследовательских возможностей.

Философия в данном случае является ни чем иным, как теоретически сформулированным, понятийно разработанным религиозным мышлением, систематизирующим данные мистических откровений, благодаря чему они приобретают форму законченного учения, доктрины. Вера в божественное и сверхъестественное, мистическое настроение души, не желающее оставаться молчаливым, а требующее быть высказанным, рождают к жизни философские размышления. По словам В.В.Зеньковского: «Сковорода становится философом, потому что его религиозные переживания требуют этого, он движется от христианского своего сознания к пониманию человека и мира»⁴⁷.

Положительно, религиозную идею Сковороды можно определить как мистический символизм (термин введен А.Ф.Лосевым в его статье «Русская философия»). Первичный смысл данной идеи заключается в утверждении того, что сущностью мира является Бог, составляющий мистическое, тайное и высшее начало всего универсума. Возникающая при этом для человеческого разума проблема соотношения Бога и мира может быть решена различными способами. Согласно одной пози-

ции необходимо отождествление Бога с миром. При этом происходит обожествление всей непосредственно наблюдаемой человеком предметной реальности и ее умозрительного обобщения. Богом становится все, то есть природа. Подобное пантеистическое умонастроение Сковороде решительно чуждо. Его позиция является существенно иной, Бог не есть все, а есть везде. И в жизни, и в мышлении Сковороды доминантой является чувство всеприсутствия Бога. Возникающая при этом картина мироздания мистична и символична одновременно. Бог рассматривается как константа нашей жизни, постоянно существующий в ней феномен. Он не выносится за пределы мира, но постоянно присутствует в нем, весь мир есть сфера теофании, богоявления, в котором Бог не раскрывает себя полностью, а лишь становится доступным нашему восприятию. Бог снисходит до человека, творец снисходит до своей твари, оставаясь при этом в своей абсолютной надмировой полноте. Он обозначает, символизирует свое присутствие в универсуме и проникновение человека в эту мистико-символическую картину мироздания расценивается как соединение с высшим и абсолютным началом бытия.

С этой точки зрения окружающий человека реальный мир перестает восприниматься как единственный, исключительно действительный. В его основании, за ним и над ним прозревается, усматривается сфера иной, абсолютной и божественной действительности. Бог открывается человеку прежде всего в мире и, вместе с этим, «...открывается основная религиозная антитеза, неизменно сопровождающая религиозную жизнь — противоположность Бога и мира»⁴⁸. Выражением оппозиции «Бог — мир» в теоретическом мышлении Сковороды является учение о двух природах или «натурах», по терминологии самого философа. Изложением этого учения начинается его первое собственно философское произведение — трактат «Начальная дверь к христианскому добронравию». Первое, небольшое по размеру, но достаточно емкое, содержательное по смыслу. В главе трактата «О Боге» утверждается следующее: «Весь мир состоит из двух натур: одна видимая, другая — невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая — Бог»⁴⁹. Этот тезис четко противопоставляет все видимое, чувственно воспринимаемое, всему божественному как «невидимому». Бог не дан человеку в ощущениях, его присутствие в мире скрыто от нашего непосредственного восприятия через органы чувств, но

тем не менее оно действительно. «Сия невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизает и содержит; везде всегда был, есть и будет»⁵⁰. Символом данного соотношения Бога и твари является человек, вернее соотношение человеческого ума и тела: «...тело человека видно, но проникающий и содержащий оное ум не виден»⁵¹. Далее представление о Боге и твари, о природе тварного и божественного конкретизируется в «именах». Бог — это тоже ум, конечно же, не индивидуально — человеческий, а универсально — космический: «...по сей причине у древних Бог назывался ум всемирный. Ему ж у них были разные имена, например: натура, бытие вещей, вечность, время, судьба, необходимость, фортуна и проч. А у христиан знатнейшие ему имена следующие: дух, господь, царь, отец, ум, истина. Последние два имени кажутся свойственнее прочих, потому что ум вовсе есть невещественен, а истина вечным своим пребыванием совсем противна непостоянному веществу... Что касается видимой природы, то ей также не одно имя, например: вещество, или материя, земля, плоть, тень и проч.»⁵² Бог — это чисто духовная субстанция, существующая автономно, независимо от материи. Божественное, тождественное духовному и умопостижаемому, идеальному, оно же «невещественный ум» противостоит реальному, видимому, чувственно воспринимаемому. Творческая активность Бога является порождающей причиной существования каждой вещи, началом всех тварей. Бог — начало всего. Об этом качестве божественного Сковорода рассуждает в сочинении «Книжечка, называемая Silenus Alcibiades, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский Змий)»: «Божественные мистагоги, или тайноводители, приписывали начало единственно только Богу. Да оно и есть так точно, если осмотреться... начало точно есть то, что прежде себя ничего не имело. А как вся тварь рождается и исчезает, так, конечно, нечто прежде ее было и после нее останется. Итак, ничто началом и концом быть не может. Начало и конец есть то же, что Бог, или вечность. Ничего нет ни прежде нее, ни после нее. Все в неограниченных недрах своих вмещает. И не ей что-либо, но она всему начало и конец. Начало и конец есть ... то же. И точно так, если рассудить. Вечность не начинаемое свое и после всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предварять все-на-все (universum). В ней как в кольце: первая и последняя точка есть та же, и, где началось, там же и кончилось»⁵³. Бог, являющийся началом всего, сам по себе

безначален и бесконечен, то есть Сковорода квалифицирует его как вечность, как того, кто везде всегда был, есть и будет. Как таковой, Бог всегда тождественен самому себе и в творческом акте создания мира он не раздваивается, не разделяется на части и нисколько не умаляется в своей абсолютной мощи: «Сие правдивое начало везде живет. По сему оно не часть и не состоит из частей, но целое и твердое, затем и не разоряемое, с места на место не преходящее, но единое, безмерное и надежное. А как везде, так и всегда есть. Все предваряет и заключает, само ни предваряемое, ни заключаемое»⁵⁴. Исходная интуиция божественного в мышлении Сковороды конкретизируется до понятия о Боге как вечной, духовной и творчески активной самождественной (абсолютной) основы универсума. Бог — это несотворенная и творящая природа.

Развивая учение о натурах, Сковорода конкретизирует его в концепции трех миров: «Суть же три мира. Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другие два суть частные и малые миры. Первый — микрокосм, сиречь... человек. Второй мир символический, сиречь Библия»⁵⁵. Несоизмеримые по своим физическим масштабам эти миры вполне равноправны по смыслу своего существования. Каждый из них есть отдельное произведение Бога и, как таковые, они содержат в себе нечто внебожественное, свою особую материю. Божественное и материальное являются наиконкретнейшими моментами всякого существования.

В «обительном», «великом» мире Бог является как деятельная и творчески активная сила, как источник движения, становления и развития всех вещей мира. Он как начало всего: «...во всех системах мирских умозрится и всю тлень, как одежду свою носит»⁵⁶. Но вечное существование мира рассматривается Сковородой как несовершенное, низшее по сравнению с Богом. Реальный мир есть тень божественного, его существование разорвано смертью. В.В.Зеньковский отмечал определенный элемент акосмизма в его мировоззрении. По словам самого Сковороды: «Не люблю я жизни печатлеемой смертью и сама она есть смерть»⁵⁷.

Человек — это третий и последний «мир» Сковороды, в котором его мистическое чувство Бога находит себе опору. Рассматривая проблему человека, следует вспомнить слова В.Эрна: «Первая черта, которая фундаментальным образом харак-

теризует всю мысль Сковороды, — это глубокий и бесстрашный антропологизм... все вопросы и все тайны мира сосредоточены для него в человеке, разгадав же себя до конца, человек проникает в самые глубокие тайны Вселенной»⁵⁸. Антропологическая точка зрения нисколько не противоречит мистическому характеру философии Сковороды. Наоборот, антропологизм и мистицизм сливаются в оригинальное представление, где человек рассматривается не как «общественное животное», продукт и субъект межчеловеческих социальных отношений, но прежде всего как существо иного порядка, некоторой глубинной стороной своего бытия причастное миру абсолютного и духовного.

В человеке выделяется определенная область его жизни, в которой религиозно-мистические чувства и настроения конкретизируются, проявляют себя. Этой сферой мистической жизни становится мораль. Сковорода является философом-моралистом, то есть наблюдаемое им в мире состояние человеческих нравов, повседневная, бытовая норма человеческих отношений его не только не удовлетворяет, но и возмущает, вызывает резкий протест. Отсюда сильный морализаторский пафос, страстное желание быть не таким как все и стремление научить других должному добродетельному образу жизни. При этом нравственность рассматривается как религиозный долг, как мистическая обязанность и одновременно как награда человеку от Бога. Именно в моральной сфере жизни устанавливаются непосредственные, наиболее тесные и интимные отношения человека и Абсолюта. Поэтому этическую теорию Сковороды пронизывает откровенная мистика и символизм. В морали он пытается найти свой символ веры, а состояние человеческой совести интерпретировать как знак, указывающий человеку на его отношение к высшему началу жизни.

Мораль у Сковороды является необходимым этапом мистической жизни. Ее конечная цель, финал — соединение человека с Богом, находится за пределами эмпирического мира. Итог, вершина человеческого существования Сковородой описывается в символах «преображения» и «воскресения». Это чисто мистические категории. В них устанавливается связь человека с потусторонним миром, миром абсолютного и сверхъестественного, разрываются связи человека с миром реальным и указывается на возможность спасения человека от мира. Нравственность в этой системе ценностей, являясь феноменом на-

шего реального мира, тесно связана с мистической перспективой жизни человека. И если пафосом всей философии Сковороды является призыв к Богу, то мораль есть необходимое посредствующее звено в соединении человека с Богом. Нравственное совершенство, моральный катарсис, очищение от злых страстей признаются обязательными условиями продвижения по религиозно-мистическому пути жизни. Нравственность рассматривается как необходимое условие успешного исхода человека из мира к Богу.

Практической целью всех людей, по мнению Сковороды, является счастье. Это высшая ценность человеческой жизни, предел всех желаний и стремлений. «Нет слаще для человека и нет нужнее, как счастье; нет же ничего и легче сего»⁵⁹. Эта общая ориентация человека содержательно отличается в трактовке Сковороды рядом особенностей, которые непосредственно связаны с религиозно-мистическим характером его учения. Счастье можно рассматривать как особую систему жизни, целью которой является самодовлеющее состояние блаженного самоудовлетворения. Стремиться к удовольствиям и избегать страданий – вот принцип счастливой жизни. Счастье может быть кратким мигом эйфории, моментом переживания необыкновенных по напряжению положительных эмоций. При удачном стечении обстоятельств это состояние блаженства, эвдемонии стремится и может стать состоянием длительной гармонии, согласия человека с самим собой и с течением жизни. Но достижение длительного и прочного счастья неизбежно сопровождается ростом значения его внешних условий. Счастье как более-менее длительный процесс требует стабильного уровня внешнего благополучия. По крайней мере, должны быть удовлетворены физиологические, естественно-нормальные потребности человека. При этом может возникнуть стремление к дальнейшему и всемерному развитию данных витальных желаний. Они могут осуществляться в сверхтонченных, культурно рафинированных формах. Их исполнение сопровождается появлением, переживанием и удовлетворением особых эмоциональных состояний, таких как честолюбие, тщеславие, алчность и т.д. Но концепция счастья Сковороды совершенно исключает подобную трактовку. Для философа блаженная жизнь менее всего связана с чувственными наслаждениями, имущественным состоянием, общественным положением и прочими атрибутами жизненного благополучия.

Счастье вообще не зависит от реальных условий жизни человека. Оно есть состояние не от мира сего, но в мире этом, доступное всем людям без исключения. Понимание счастья как обладания некоторой совокупностью земных благ отвергается как заблуждение. «Что было бы, если бы счастье, пренужнейшее и любезнейшее для всех, зависело от места, от времени, от плоти и крови? Скажу яснее, что было бы, если бы счастье заключил Бог в Америке, или в Канарских островах, или в Азиатском Иерусалиме или в царских чертогах, или в соломоновом веке, или в богатстве, или в пустыне, или в чине, или в науках, или в здравии? Тогда бы и счастье наше и мы с ним были бедные. Кто б мог добраться к тем местам? Как можно родиться всем в одном коем-то времени? Как же и поместиться в одном чине и стати? Кое же то и счастье, утвержденное на песке плоти, на ограниченном месте и времени, на смертном человеке? Не сие ли есть трудное?... Трудное и невозможное»⁶⁰.

Счастье как высшее благо имеет своей причиной Бога, и для человека оно есть явление чисто духовное, неразрывно связанное с его внутренней жизнью, с тем, что происходит в душе человека. «Многие телесные необходимости ожидают тебя, и не там счастье, а для сердца твоего едино есть на потребу, и там Бог и счастье, не далече оно. Близ есть. В сердце и в душе твоей»⁶¹. Бог является единственным бытийным основанием благой жизни. Обращаясь к человеку, Сковорода утверждает: «Счастье ни от небес, ни от земли не зависит... Одно только для тебя нужное, одно же только и благое и легкое, а все прочее труд и болезнь. Что же есть оное единое? Бог. Вся тварь есть ружлядь, смесь, сволочь, сечь, лом, крушье, стечь, вздор...»⁶². Полная автономия, независимость от окружающего нас эмпирического мира и чисто спиритуальное блаженство человеческой души, проникнутой Божественным духом — таково понятие счастья в мистической морали Сковороды. Счастье превращается в символ мистической чистоты и спасения человека от оков эмпирической жизни. При этом сама осуществимость данного состояния мыслится вполне возможной уже в этой земной жизни. Сковорода не только пережил подобное мистическое событие в своей личной жизни, но и оставил нам его описание. Оно настолько любопытно, что достойно быть приведенным полностью. Рассказывая от первого лица, Сковорода сообщает следующее: «Имея разоженные мысли и чувства души моей благоговением и благодарностию к Богу, встав рано,

пошел я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была некая развязность, свобода, бодрость, надежда с исполнением. Введя в сие расположение духа всю волю и все желания мои, почувствовал я внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно излияние некое сладчайшее наполнило душу мою, от которого все внутреннее мое возгорелось огнем, и казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. Я начал не ходить, но бегать, как бы носим неким восхищением, не чувствуя в себе ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненного состава, носимого в пространстве кругобития. Весь мир исчез предо мною; одно чувство любви, благонадежности, спокойствия, вечности оживляло существование мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили некую умиленную гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, ощутил как сыновнее любви уверение и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновение духу Божию⁶³. Биограф отмечает, что по прошествии многих лет Сковорода «...пересказывал ...сие... с особенным чувствованием, давая знать, сколь близ нас его Бог, сколько промышляет о нас, хранит нас... если мы только не удаляемся от Него во мрачные желания воли нашей растленной»⁶⁴. Перед нами описание мистического акта со всеми его характерными моментами: волевое усилие, психическая концентрация, переживание сильнейших по напряжению и положительных по содержанию эмоций, экстатический выход за пределы собственного физического существования, сопровождающийся исчезновением пространственно-временной ориентации, состояния эйфории и гармонии как итог всего произошедшего. Но, кроме того, данное событие можно и нужно понимать как непосредственное осуществление того морального идеала жизни человека, который называется счастьем и чисто моральным условием которого является достижение определенного состояния нашей воли.

Если же счастье мыслится как соединение с вечным и абсолютным началом бытия, то оно с необходимостью должно мыслиться не как краткий миг эйфории и не как длительная гармония человека и мира, а как абсолютно исключаящее временную ограниченность состояние вечного блаженства. Практическим выводом из данной посылки является бесстрашие перед лицом смерти, естественного конца всех людей. Страх смерти надо расценивать как недоразумение, недостаточное

понимание мистической перспективы жизни, в которой смерть следует рассматривать как переход из времени в вечность, то есть как исход из мира к Богу. Смерти не только не следует бояться как пустоты небытия, но она есть счастье и спасение всех людей без исключения, своего рода апокатастасис, спасительное восстановление человека в Боге. Сковорода прямо утверждает, что наша жизнь есть сон, а смерть есть пробуждение, освобождающее от всех страхов и радостей мира. «Жизнь временная есть сон мыслящей силы нашей. В продолжение сна сего радости и печали, надежды и страхи касаются в мечтании чувства нашего. Придет час, сон кончится, мыслящая сила пробудится, и все временные радости, удовольствия, печали и страхи временности сей исчезнут. В иной круг бытия поступит дух наш, и все временное, как сон встающего, уничтожится»⁶⁵. Таким образом, смерть перестает восприниматься как абсолютное зло и вообще не должна рассматриваться как причина нравственных страданий и переживаний.

Значение «телесных необходимостей», земных условий счастья в мышлении Сковороды совершенно уничтожается. Принципом жизни становится не гедонистическая ориентация на удовольствия и чувственные наслаждения, не стремление к увеличению потребностей, а их всемерное ограничение и подавление, снижение и минимизация, сведение плотских желаний к предельно низкому уровню. Принципом и образом счастливой жизни становится аскетизм, самоограничение, доходящие до самоотречения, отказ от мирских благ и наслаждений. Жизнь самого Сковороды представляет своего рода аскетический подвиг, являясь яркой и убедительной демонстрацией подобного отношения к жизни и ее благам. По сообщению биографа Сковорода не употреблял в пищу мяса и рыбы, ограничиваясь растительной и молочной диетой, спал не более четырех часов в сутки, одевался чрезвычайно просто, всегда сохранял воздержание и целомудрие, «...посещал больных, утешал печальных, разделял последнее с неимущими...»⁶⁶. Он сознательно отказался от всех видов общественного служения, от всех форм социальной карьеры, открывавшихся перед ним. Его жизнь была постоянным странничеством, поиском уединения и одиночества. Не будучи монахом, Сковорода «...не по суеверию, но по внутреннему своему расположению...»⁶⁷ соблюдал фактически монашеские обеты безбрачия и нестяжания. Практической моралью, этикой его жизни была аскетика, волевое воспитание души и тела в постоянной борьбе со страстями.

Безмятежное, блаженное состояние души является целью всех дел человеческих, подсознательным стремлением всех людей: «...всем человеческим затеям, сколько их там тысяч разных не бывает, выйдет один конец — радость сердца»⁶⁸. Всем людям изначально присуще стремление к благу, которое можно и нужно рассматривать как особый замысел и промысел Бога относительно человеческого рода. Человек по своей природе наделен благой волей, жадной счастья, которая ему также необходима как воздух и вода, его естественная среда обитания. Мистический символ счастья — таинственное и трудноопределимое «Царствие Божие». Само счастье не присутствует в окружающем нас мире как некая вещь или совокупность вещей, но имеет местом своего существования самого человека, его внутренний мир. Оно локализуется в сердце, которое не является просто анатомическим органом нашего тела. «Царствие Божие внутри нас. Счастье в сердце, сердце в любви, любовь же в законе вечного»⁶⁹. Сердце представляет собой центр духовно-мистической жизни человека, мистический уровень его бытия: «...истинный человек есть сердце в человеке, глубокое же сердце и одному только Богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть истое существо, и сущая иста, и сама эссенция...»⁷⁰.

Однако человеку присуще от рождения лишь стремление к счастью, но не четкое и ясное различение его. Осознание того, что есть благо — это задача, которую еще надо выполнить. Необходимо узнать, что именно есть добро и благо, а это доступно далеко не всем: «Люди в жизни своей трудятся, мнут, сокровиществуют, а для чего, то многие и сами не знают»⁷¹. На пути решения данной задачи человека подстерегает опасность нравственного падения. Против этого — напряжение свободной воли и разума, за — инерция существования человека в этом мире, скованность его обстоятельствами и условиями жизни, способная извратить волю и ввести в заблуждение разум. В идеале воля и разум должны быть едины в достижении блага, но в действительности они вполне могут быть несогласованы. Воля может быть сильной, но слепой, разум может быть мудрым, но бездеятельным. Подобное раздвоение, раскол человеческой личности опасен извращением всей жизненной перспективы. Не управляющий собой, не контролирующийся свои желания человек отворачивается от Бога и поворачивается к миру. Так возникает главное нравственное зло —

своеволие: «... всяко обожествивший волю свою враг есть Божией воле и не может войти в Царствие Божие»⁷². Человек становится изобретателем и распространителем зла. Он забывает о Боге, видя только чувственное, в нем разгораются страсти, опьяняющие и затемняющие разум. «Страсть есть моровой в душе воздух. Она есть беспутное желание видимостей, а называется нечистый или мучительный дух. Главнейшая всех есть зависть, мать прочих страстей и беззаконий. Она есть главный центр оной пропасти, где душа мучится. Ничто ее не красит и не пользует. Не мил ей свет, не любя благочинность, а вред столь сладок, что сама себя десятью съедает. Жало адского сего дракона есть весь род грехов, а вот фамилия его: ненависть, памятозлобие, гордость, лесть, несытость, скука, раскаяние, тоска, кручина и неусыпаемый в душе червь»⁷³.

Состоянию человеческой души, поработанной страстями, отягощенной грехами, противостоит любовь или чистосердечие, которые тракуются как мистическое, таинственное присутствие в сердце человека божественного начала. «Противится сей бездне грехов чистосердечие. Оно есть спокойное в душе дыхание и веяние Святого Духа. Оно подобно прекрасному саду... в котором процветает древо нетленной жизни. А вот плоды его: доброжелательство, незлобие, склонность, кротость, благонадежность, безопасность, удовольствие, кураж и прочие неотъемлемые забавы»⁷⁴. Если извращение мистической перспективы жизни угрожает человеку моральным разложением, то ее соблюдение делает возможным достижение идеала нравственно совершенной личности.

Противоборство зла и добра происходит прежде всего в человеческом сердце. У каждого из нас есть «...два сердца: ангельское и сатанинское, борющиеся между собою. Сии два царства в каждом человеке ведут вечную борьбу»⁷⁵. Сковорода видит реальность зла не только в уклонении человеческой воли, своеволии, но и в заблуждениях. С этой точки зрения он формулирует парадоксальную на первый взгляд мысль: «Легко быть благим, трудно быть злым» или «Как злость трудна и горька, благость же легка и сладка»⁷⁶. Здесь возникает противоречие с распространенным мнением, согласно которому добродетельная нравственная жизнь требует волевого напряжения, усилия, труда, в то время как порок ничего не требует, а допускает, разрешает и поощряет распушенность характера, расслаб-

ление воли. Поэтому восхождение по ценностным ступеням бытия требует от человека все возрастающего усилия, это затратное движение. Легче падать, чем подниматься.

Сковорода решительно отвергает подобную точку зрения и пытается опровергнуть ее в целом ряде произведений, среди которых выделяется диалог «Брань архистратига Михаила со Сатаною». Для философа утверждение того, что жизнь по заповедям Божиим трудна и тяжела, есть мнение столь же распространённое, сколь и неверное. Сковорода считает подобное утверждение клеветой на благость и милосердие Бога. «Весь мир так мнит, что заповеди Божии суть тяжки, и горьки, и бесполезны. Сие то же есть, что сказать: «не сладок и дурен Бог»... Ужасная клевета – творить заповеди Господни трудными и горькими. Сие на сердце начертал дьявол всем презирающим закон Божий»⁷⁷. Если благо и счастье труднодостижимы, то Бог становится причиной страданий мира. Религиозное чувство Сковороды не может примириться с таким утверждением. Он видит причину всех человеческих несчастий и бед в чрезмерных желаниях. Люди сами причиняют себе горе и боль. Подобная парадоксальность объясняется тем, что зло реально только для эмпирического плана нашего бытия. Существует особая сфера духовно-мистической жизни, в которой зло отсутствует. Зло не имеет перспективы в вечности, оно связано с текущими, временными состояниями нашего мира. Не существует абсолютного зла, но есть абсолютное благо, и это абсолютное благо есть Бог, а в Боге гармония бытия исключает любое наличие зла. Бог категорически не может быть причиной существования зла.

Этика Сковороды есть область динамического проявления человеческой воли, в которой можно выделить два основных момента – желание и выбор. Желание принадлежит человеку от природы, оно рождается вместе с ним и с ним умирает. Выбор же есть действие личностное, действие сознательное. Он есть, прежде всего, полагание цели, постижение умом объекта своих желаний. Человек в эмпирическом, повседневном существовании разорван между душой и телом, между духовным и плотским, между высоким и низким. Он поработён страстями, не знает покоя, но может спасти себя навсегда в личностном выборе, подчинив себя воле Бога, но не растворяясь в ней. Вступив в состояние душевного покоя, согласия и соединения индивидуальной воли с волей Бога, человек осоз-

нает, что «...счастье ни от науки, ни от чинов, ни от богатств не зависит, но едино зависит оттуда, чтобы охотно отдаться на волю Божию. Сие одно может успокоить душу»⁷⁸. Счастье является волевым актом, целью которого является иерархическое соподчинение и соединение субъективной человеческой воли с волей объективно божественной. На этом уровне бытия человек перестает подчиняться законам эмпирического мира, достигая абсолютного блаженства. Таким образом, понятие счастья символизирует спасение человека от бремени земного смертного существования.

Некоторая степень данного согласия, индивидуальной воли человека с Богом, присущая всем, выражается понятием «сродности». Сковорода совершенно уверен, что относительно каждого человека существует особый божественный замысел, предопределяющий течение его жизни: «Не думай никто, будто от нашей воли зависит избрать стать или должность. Владеет Вышний царством человеческим, и блажен сему истинному царю последующий»⁷⁹. Задача человека состоит в том, чтобы согласовать свои желания с данным замыслом: «...с Богом счастливо вступить в звание, когда человек не по своей воле и не по чужим советам, но вникнув в самого себя и вняв живущему внутри и зовущему его святому духу, последуя тайному его мановению, принимается и придерживается той должности, для которой он в мир родился, самим высшим к тому предопределен»⁸⁰. Формула человеческого счастья по определению философа звучит следующим образом: «Хочешь ли блаженным быть? Будь доволен долею твоей природы»⁸¹.

Высшим уровнем соединения человека с Богом является открытие божественного начала в самом человеке. В философии Сковороды цель человеческой жизни вынесена за пределы мира окружающих нас вещей. Так и «истинный человек» не тождественен человеку эмпирическому, но связан с ним, «скрыт», спрятан в нем. Сущность человека сокровенна, таинственна, сверхъестественна, божественна. Понятие человека, усматривающее его сущность в эмпирической, не мистической жизни, осуждается Сковородой как ложное. Человек, озаренный духом истины, устремляется всем своим существом к вечности. Его антипод — человек, живущий повседневным сознанием. Человек, прозревший сокровенное божественное начало, открывает для себя возможность иной, вечной жизни, для него «...начинает светать утро воскресения»⁸². Он стано-

вится новым, истинным человеком: «Кто старое сердце отбросил, тот сделался новым человеком»⁸³. Появление нового человека описывается Сковородой как преображение и воскресение, соединение с Богом, сакральный акт, священнодействие, обожествление человеческой сущности: «Есть время и теперь воскреснуть. Может искра Божия упасть на темную бездну сердца нашего и вдруг озарить. Уверуем только, что Бог есть во плоти человеческой. Есть подлинно он во плоти видимой нашей, не веществен в вещественной, вечный в тленной, один в каждом из нас и цел во всяком, Бог во плоти и плоть в Боге, но не плоть Богом, ни же Бог плотью»⁸⁴. На этом уровне мистической жизни исчезает противоположность веры и разума, откровения и знания, истина веры приобретает опытную достоверность и преображающе действует на человека. «Начало премудрости – разуметь Господа... Не вижу, но знаю и верую, что Он есть. А если верую, тогда и боюсь; боюсь, чтоб не разгневать Его; ищу, что такое благоугодно Ему... Знание в вере, вера в страхе, страх в любви, любовь во исполнении заповедей, а соблюдение заповедей в любви к ближнему...»⁸⁵. Итак, вера есть источник, необходимое основание, фундамент, камень, на котором строится здание человеческой нравственности.

Рождение «истинного» человека в теории Сковороды есть мистика прежде всего потому, что происходит как превышение и преодоление всех естественных сил и способностей человека, и в первую очередь человеческого рассудка и способности к суждению, составляющему разумное понятие о предмете на основе опытных данных. «Новый» человек разуму своему не доступен: «...мы никогда истинного не видывали человека... не видели его и не знаем. Не разумеем ни очей, ни ушей, ни языка. Все то, что только знаем, на сие не похоже. Тут говорится о бессмертном человеке, о нетленном теле, а мы... ничего такого не видим, что не было бы порочно»⁸⁶. «Разумение» истинного человека осуществляется верой и любовью в сердце, душе и это «уразумение» означает изменение, преображение самого человека: «Сего-то человека, если кто уразумел, тот и возлюбил... А познавший нетленного и истинного человека не умирает. И смерть им не обладает, но со своим господином верный слуга вечно царствует, раздевшись, как из обветшалой ризы, из земной плоти и надев новую, сообразную его плоти плоть, и не уснет, но изменяется, приняв вместо земных рук нетленные, вместо скотских ушей, очей,

языка и прочих всех членов истинные, сокровенные в Боге...»⁸⁷. Для человека преодоление зла есть путь духовного преображения, то есть выход за рамки эмпирического мира. По словам В.В.Зеньковского, «Сковороде был присущ своего рода мистический оптимизм, обращенность к скрытому в мире свету, стремление к узрению этого света во тьме, к преображению жизни»⁸⁸.

В философии Сковороды мораль является необходимым этапом осуществления мистической перспективы жизни человека. Главное понятие его этики, понятие счастья, содержит в себе как моральный, так и чисто мистический смысл. Оно обозначает наивысшую степень нравственного совершенства и чистоты, одновременно с этим являясь мистическим символом спасения человека от мира и его соединения с Богом.

«Новая этика» Н.А.Бердяева

Поиск духовных основ жизни, смысла человеческого существования привел Н.А.Бердяева к этике как особой сфере познания, «познания в духе», поскольку для Бердяева познание есть особая «духовная активность в бытии», в связи с чем философ и отдает этике центральное место в философии.

Особенность этического познания, по Бердяеву, состоит в том, что этические знания есть результат творчества, в них присутствует элемент новизны, привносимый оценивающим творческим актом. В связи с чем этическому знанию придается онтологический статус, возможность «нравственного улучшения бытия». Творчество творит мир, все существующее есть результат творчества. Этическое познание как сфера творческая пробуждает и высвобождает дух. Для Бердяева этика есть область освобожденного духа. По сути дела, это и становится основой новой этики, этики освобожденного духа.

От чего следует освободиться духу, по Бердяеву? Прежде всего от социальности, — «...в глубине своей нравственное не зависит от социального. Чисто нравственный феномен не зависит от общества или зависит от него лишь в той мере, в какой само общество есть нравственный феномен»⁸⁹.

Классической формой социальной этики Н.А.Бердяев считает нехристианскую этику, которую он называет этикой закона. К ней он относит ветхозаветную-иудейскую, язы-

ческую, первобытно-социальную, а также теоретические формы морали: аристотелевскую, стоическую, пелагианскую, томистскую. Не отрицая, что в социологическом подходе к морали есть «какая-то истина», философ Бердяев утверждает, что социологи «не видят первоисточника этой истины и ее глубокого смысла». Главный грех социологического подхода, по Бердяеву, состоит в признании субъектом нравственной оценки общества, что, по его мнению, снимает индивидуалистический и персоналистический характер морали. Зло, таким образом, становится явлением индивидуальным, порожденным личностью, и целиком пребывает в поле конфликта личности и общества, а общество, в свою очередь, становится носителем добра, и через закон социального происхождения карает грешников, порождающих зло. При таком подходе добро социально, а зло индивидуально. Этика закона является, по сути дела, этикой социального оптимизма через закон, карающей грешников, индивидуальное зло, личность и восстанавливающей через тот же закон добро и справедливость.

Бердяев не прощает этике закона презрения к конкретной личности, «к возвышающейся творческой человеческой индивидуальности». В теоретической форме этики закона мотив личности возникает, например, у Канта и Хайдеггера. Но ориентация на социальность, проявляющуюся через обязательность, приводит к абстрагированию личности, усредненному ее эталону, смысл и свобода существования которой состоит в самораскрытии общеобязательного, что значит, по Бердяеву, социального, нравственного закона. Свобода и творчество нивелируются в стремлении явить через индивидуальное общеобязательное, то есть социальное. Этика закона интересуется только общеобязательным в личном, игнорируя индивидуальный нравственный путь, личные нравственные борения. Характеризуя Канта с позиций интереса к личности, Бердяев пишет: «Мы видим у Канта совершенное равнодушие к нравственному опыту и нравственной борьбе. Закон интересуется только тем, исполнит его личность или нет»⁹⁰. Резкость Бердяева по отношению ко всем нормам этики закона продиктована его философско-антропологическими взглядами.

Восприняв идею христианской антропологии о человеке как образе и подобии Божьем, философ под личностью понимает духовное начало человека, трансцендентное по происхождению, свободное по природе. Подавление со стороны

социальной обыденности личности означает для Бердяева лишение человека смысла жизни, лишение его субстанциональной основы, жизненной энергии, воплощающей бытийность.

В христианской этике, противопоставляемой Бердяевым этике закона, все на стороне человека как духовной субстанции, личности. По Бердяеву, «для нее (христианской этики) человеческая душа стоит больше, чем все царства мира». Христианская этика для Бердяева есть этика искупления. В этой этике происходит преодоление трагического расщепления бытия, метафизического раскола духовности, выразившегося в дуализме добра и зла. Законнический морализм в принципе не может устранить противоборство добра и зла; зло органично социальному миру, поэтому социальные формы регулирования жизнью исчерпываются наказанием за зло, не в силах избавить от него. Бердяев при этом не утверждает, что зло социально по происхождению. Источник зла, по Бердяеву, в добытийственной, меонической свободе, субстанционально в человеке обозначенной. Добытийственная свобода, участвующая по воле Бога в творении человека, проявила свой меонический, небожественный характер в грехе, ставший, по Бердяеву, отцом добра и зла. С точки зрения Бердяева, и добро имеет тот же источник, что и зло. Такой «зловещий» генезис добра означает, что зло неустранимо, пока существует добро, будет существовать и зло. Этика закона, увековечившая дуализм добра и зла, являясь, по сути дела, плотью от плоти этого дуализма, поэтому ограничена в духовной перспективе лишь различием добра и зла. И ее духовная потенция такова: не допускать смешения добра и зла. В подобной духовной максиме добро становится целью человеческой жизни, подчиняя себе саму личность и избирая в качестве субъекта нравственной оценки общество, целостность которого провозглашается высшей ценностью. Ради целостности социального как носителя нравственного в данной духовной парадигме ступшевывается личность. Бог в обществе один — это нравственный закон, и личность имеет только один вектор свободы — отношение к закону, отчуждаясь тем самым и от собственной духовности, и от трансцендентного вообще.

Евангельская этика, по мнению Бердяева, исходя из духовного как субстанциональности бытия, основывается на личности, единственном, что имеет духовную задачу нравственного продвижения. Через личность, осуществляющую нрав-

ственное преображение, возможно соединение добра и бытия, преодоление разрыва, установленного законом как последствием греха.

Живущий по евангельской этике по сути дела встает на путь освобождения духа, проявленности личности. Освобождение духа через аскезу, по мнению Бердяева, чревато вырождением в религиозный индивидуализм. В аскетическом монашеском идеале скорбное понимание ущербности мира, невозможности преображения в генетически греховной духовности (нравственности, жаждающей на различии добра и зла при бессилии добра) грозит перейти в презрение к миру, к человеку, что фактически означает его осуждение, сведение аскезы и к индивидуалистическим сотериологическим целям. Исключительная забота о спасении своей души, с точки зрения Бердяева, есть «идея трансцендентного эгоизма, карикатура на христианство, ложное духовное состояние»⁹¹. Очевидно, в этом утверждении Бердяев прав: аскеза, основывающаяся на осуждении мира, лишённого нравственного смысла, закрывает путь высшему духовному состоянию — харизматическим добродетелям, являющимся целью евангельской этики.

Подлинное освобождение духа начинается, по Бердяеву, с искупления, что является центральной проблемой этики искупления. Искупление, а не отрицание и осуждение мира, имеет нравственное значение. В искуплении раскрывается личность, человек начинает жить в подлинной духовности, по своим внутренним законам. Имманентный личности закон — это закон Любви к Богу и человеку. Бердяев противопоставляет любовь христианскую любви гуманистической. «Христианство призывает любить «ближнего», а не «дальнего». Это очень важное различие. Любовь к «дальному», отвлеченному человеку и отвлеченному человечеству есть любовь к отвлеченной идее, к отвлеченному добру, а не любовь к человеку. И во имя этой отвлеченной любви люди готовы принести в жертву ближних, живого человека. Такую любовь к «дальному» мы встречаем в революционной гуманистической морали. Для Бердяева важно то, что христианская любовь конкретна и лична, гуманистическая любовь отвлеченна и безлична. Философ, верный принципу персоналистической этики, подлинным прорывом к нравственным духовным высотам считает этику любви, отменяющей разделение людей на «чистых» и «нечистых», «добрых» и «злых».

Этика любви направлена на человека и только на человека. Любить, по мнению философа, может только человек и любить можно только человека. В поле любви проходит нерв духовного напряжения, любовь является формой духовного общения. Способность к любви есть мера духовности человека. Безусловно, что философ говорит о любви особого качества. Для Бердяева любовь есть «видение другого в Боге и утверждение его для вечной жизни, излучение силы, необходимой для этой вечной жизни»⁹². По сути дела, философ считает человека способным одухотворить другого, дать ему токи духовной жизни. Такая любовь бескорыстна, «не требует и не ждет награды, она сама уже есть награда, есть просветление и преобразование бытия, есть луч райского бытия».

Идею добра философ в иерархии ценностей этики искупления делает подчиненной любви. «Добрые дела», с его точки зрения, могут иметь основой «трансцендентный эгоизм», заботу о спасении собственной души, в таком случае они теряют собственное качество «добрых дел», духовную субстанциональность. Нравственность, добро удерживает свой духовный характер только в пространстве любви. Добро не автономно для философа и в силу зависимого характера не может быть «верховной идеей», не может быть «целью человеческой жизни и источником всех жизненных оценок». Христианство, по мнению Бердяева, тем и отличается, что в основе его «лежит не отвлеченная и всегда бессильная идея добра», а «живое существо, личность, личное отношение человека к Богу и ближнему». С позиций личности философ критикует нехристианскую этику. В этике закона личность отчуждена от собственной духовности, поскольку для Бердяева нравственность есть сфера личностного проявления, и духовный мир не может быть миром не персоналистическим.

Христианство совершило, по выражению философа, «величайшую революцию в истории человечества», поставив человека выше идеи добра. Эта мысль чрезвычайно дорога Н.А.Бердяеву, гуманистический пафос его философии очевиден. Послехристианскую эпоху он видит как эпоху богочеловеческую, эпоху освобождения, расцвета личности, духовного проявления человека, нравственного его осуществления. Осмысляя трагические коллизии своего времени, крушение гуманистических идеалов, философ Бердяев не изменяет духу времени — идее человека как высшей онтологической ценности,

понимая, что человек есть духовная ось бытия, без человека бытие бессмысленно. Главное для Бердяева – утвердить идею о примате личного над безличным. В связи с этим немаловажно отметить, что в богословии главным отличием христианской культуры от всех других типов культур считается именно догмат о примате личного над безличным. Можно поэтому указать на христианскую догматику и Библейское откровение как один из источников философии Н.А.Бердяева. Очевидно, и в марксизме Бердяева привлекала идея устройства земного счастья человека, уничтожения социальной несправедливости.

Но растворение личного в безличном, совершенствование социального и его атрибутов, подмена духовного идеальным, необходимо принимающего тоталитарные черты, заставили философа отказаться от марксизма и начать поиски перспектив для человека в сфере духовной свободы. Ограниченность социальных преобразований для духовного самораскрытия человека философом была прочувствована достаточно быстро. Социальность, по Бердяеву, рано или поздно искушается властолюбием и тиранией, которые неспособны преодолеть и победить «хаос инстинктов», тем более преобразить их. Законническая сущность социальности загоняет их внутрь, усугубляя тем самым духовную трагедию человека. В духовном самовозрастании человека в социальности опереться практически не на что.

В евангельской этике точкой опоры в духовном самораскрытии человека является само преображение, начинающееся с искупления. Преображение есть акт духовный. Для человека преображение означает, по Бердяеву, «приобретение силы во Христе и через Христа, силы перед лицом жизни и смерти, приобретение силы жизни, для которой не страшны страдания и тьма, силы реально преображающей»⁹³. Реально на человеческом уровне об осознаваемой духовности, действующей духовности можно говорить только в связи с приобретением бесстрастия по отношению к мраку жизни и смерти как начального этапа преображения. Приобретение этой «силы жизни» – это результат взаимодействия двух начал: божественного и человеческого, Божьей благодати и человеческой веры во Христа. Наличие веры в человеке есть показатель его личного начала, если понимать по-бердяевски личность как духовную структуру человека. Личностью человек становится только актуализируя собственные духовные потенции, кото-

рые в религиозной антропологии представлены в учении об образе и подобии Божьем в человеке. Пробуждение духовности в вере связывает человека с высшим духом – Богом, отзывающимся на обращение к нему в вере благодатью, обозначающейся в духовном самочувствии «жизненной силой». Эта благодатная «жизненная сила», стяжание которой должно быть целью для человека на дороге преображения, и есть «верховная идея» для Бердяева. Именно ей подчиняется добро в иерархии духовных ценностей. Н.А.Бердяев считает, что духовная природа добра раскрывается только под благодатью. Законническое добро, добро, санкционированное социальностью, может привести и в ад как субъекта, так и объекта добра. «Добро под благодатью» есть феномен духовного порядка.

В евангельской морали добро возведено к самому источнику добра, Богу. В добровольном, нравственном поступке присутствует божественная воля, человек нравственный выступает проводником блага Христа, Человеколюбца. Результат нравственного деяния в благодатном добре не расходится с мотивом.

Н.А.Бердяев отмечает характерную черту добра под благодатью, его потусторонность. Осознавая мистическую природу источника благодатного добра, он вынужден признать, что «евангельская мораль есть мораль благодатной силы, неизвестной закону, т.е. не есть уже мораль»⁹⁴.

Исповедуя христианство, человек должен стать «по ту сторону добра и зла», которыми живет мир. Евангельская мораль есть мораль Царства Божьего, «евангельская этика, этика искупления во всем противоположна миру», – пишет философ⁹⁵.

По евангельской этике нет деления людей на добрых и злых. Основываясь на вечном искуплении, она исходит из динамики духовного, личности, одаренной Спасителем способностью к преображению. Сегодняшний злодей завтра под действием благодатной силы, через интимную духовную драму, внешне, возможно, и ненаблюдаемую, преобразиться в праведника. Возгордившийся праведник, утерев тем самым связь с Божественным, рискует оказаться, не осознавая это сам, на пути безблагодатного добра, ведущего в бездну зла.

В грешном мире различения добра и зла, опирающемся на законническую мораль, лукавство именно и заключено в различении, в размытости границ добра и зла, а при греховном, по мнению Бердяева, происхождении добра люциферийский гордый разум не может быть критерием морального выбора.

Основа нравственности, как сферы свободного духа, в евангельской этике — в вере в Христа, человек «освобождается через Христа», — пишет Н.А.Бердяев⁹⁶.

Искупительное освобождение через Христа является подлинным освобождением духа, поскольку в христианском нравственном сознании преодолевается прошлое. Бердяев пишет: «Только христианство ... знает тайну забвения и стирания прошлого»⁹⁷. Это действительно существенный момент в евангельской этике искупления. Забвение прошлого — это ключевой момент преобразования для человека. Только через уничтожение (мистическое) прошлого злодей может стать праведником, заново родиться, стать новым человеком. Грех прощается, стирается. В забвении прошлого заключается суть истинного освобождения от греховного мира, осуществляется прорыв в иную, духовную реальность, где живет дух, и человек начинает существовать в духовном измерении. Христианская этика, ведущая в Царство свободы, призывает земного человека в мирском отношении к «ближнему» прощать и забывать злое.

Таким образом, в этике искупления побеждается зло, человек поднимается силой благодатной веры в Христа над злом, освобождается от него. В освобождении от зла, исчезновении его из нравственного сознания личности — начало приобретения подлинных смыслов, духовного преобразования человека.

Н.А.Бердяев постоянно акцентирует внимание на том, что духовным источником и духовной силой прощения и забвения является Христос, не в самом себе человек обретает возможность прощения и забвения греха, а в вере в искупительную и спасительную миссию Христа. Человек уходит от природного инстинкта мести к любви к ближнему, любви к врагу через приобщение, причастие к богочеловеческому. Нельзя еще раз не отметить мистический источник христианской любви к ближнему и к врагу как новой духовной основы человеческого существования. Для неприобщенного к Богочеловеку любовь к врагу недоступна. А сам акт причастия к евангельской духовной реальности глубоко интимен и индивидуален, оставаясь в немалой степени и тайной для самого приобщающегося, вступающего в сферу богочеловеческого общения.

Возвышаясь духовно, преобразаясь, человек не может постигнуть, ощутить полностью участвующего в его преобразении Бога, но прекрасно чувствует результат этого духовного акта, осознает изменения, происшедшие в его душе.

Христианин, испытывающий вдохновение богообщения, никогда не утрачивающий память о «горне», сохраняет дух этого общения в контактах с миром. Своим духовным опытом он поднимает врага до брата, преображая ситуацию вражды в братство.

В атмосфере богочеловеческого общения мертвый, сковывающий дух человека формально-идеальными нормами закон, претворяемый социальностью (по Бердяеву, обыденностью), в реальности уступает место благодатному добру, воплощаемому любовью.

В христианской этике эмпирически не снимаемый дуализм добра и зла преодолевается любовью, духовной основой братства во Христе, где с уходом с духовно-нравственного поля добра и зла исчезает и деление людей на «добрых» и «злых», грешников и праведников, каждый призван к богообщению как возможности духовного самовозрастания личности к идеалу богочеловечества.

Этика творчества Н.А.Бердяева является уже уровнем самореализации преображающегося человека, духовно раскрытого, действующего не в силу сознательного различения добра и зла, а на основе духа, духовного опыта. Этика творчества, по мнению Н.А.Бердяева, есть подлинная сфера деятельности человека, сотворенного изначально как духовная субстанция. «Творческий процесс, — пишет Бердяев, — в нем (человеке) первороден».

Этика творчества отличается от этики искупления тем, что в этике творчества преображенной душе человека позволено изливать духовную энергию действия на божественные начала мира. Этика искупления есть *внутренняя* личностная духовная драма человеческого и божественного. Этика творчества, как определяет сам философ, «исходит от личности, но направлена она не на личность, а на мир»⁹⁸. Этикой творчества созидаются духовные ценности, в том числе и нравственные. Преображенный через напряженное богообщение человек полноравен в сфере духовного творчества. Основным признаком духовно-нравственного творчества Н.А.Бердяев считает его индивидуальный характер, в этом находит свое завершение персоналистический пафос бердяевских взглядов на этику. Законы творчества и этики у Н.А.Бердяева практически совпадают. По сути дела, философ учением о творчестве снимает классические этические проблемы, но этот результат, собственно, и есть его цель. Бердяев поднимает человека до Бога и

награждает его в конце пути правом на творчество, уравнивая тем самым с Богом-Творцом. В творчестве человек становится так же мистичен, как и Бог.

Этику творчества Н.А.Бердяев называет «новой этикой», основанной «на благодатной духовной энергии»⁹⁹, идущей от самого человека. Н.А.Бердяев свободу и творчество считает высшими духовными ценностями. Излечивающегося от греха, восставшего из рабства закона человека он награждает как личностным достижением свободой и творчеством.

Философия Бердяева Н.А., обогащенная духовно-нравственным опытом переживания внутренних драм и социальных катаклизмов, обесценивших человеческую жизнь, воскресивших насилие как метафизический принцип существования, всегда оставалась по-рыцарски верна культурно-исторической традиции гуманизма.

Важным для Н.Бердяева было не потерять вечный мир ценностей, мир человеческих идеалов в потоках крови великих трагедий, не впасть в грех отчаяния и сохранить образ и подобие человеческое в земном существовании.

Этика как символ человеческого в сложном узле всех и всяческих отношений оказалась актуальной для русской линии философии на Западе.

Гуманистический нерв послереформационной Европы вдохновлял этические размышления Н.А.Бердяева. Человеческий божественный лик проступает в «Назначении человека». Жизнь человека правомерна и действительна только в рамках вечных смыслов, собственного нравственного совершенствования — утверждал Бердяев, возвратившийся к теме смысла жизни.

Зло господствует, но добро всеильно — такова вера Бердяева.

Н.Бердяев в «Назначении человека» всю свою страсть вложил в защиту священного права человека оставаться в мире божественным, духовным началом, свободным и творческим. Только благодаря человеку, личности мир живет по духовным законам. Бердяеву претит господство зла, социально дегуманизованное и мифологизированное тоталитаризмом и насилием, ими самими рожденное и укрупненное, скрывающее истинную духовную тайну и трагедию человека, которую через свободу и творчество человек способен открыть.

Человек, по мнению Н.Бердяева, свободен, в этом суть его божественного происхождения, в этом его духовное содержание. Дух равен самому себе только в измерениях абсолютной свободы. Ни социальность, ни собственный талант и даже ге-

ний, никакая страсть не должны затемнять источник личного в человеке. Вечный дар свободы священен. Человек преобразается через жертву самому себе, в таком качестве он открывается и миру как явление беспредельной любви. В жертву духовному самораскрытию человек может принести даже собственный художественный, социальный гений и талант. Освобожденный дух, личность способны осуществить свое назначение, призвание, одухотворить бытие, мир через нравственное творчество. Н.Бердяевым отменяется обезличенная, социологизированная мораль как лишаящая человека имманентного ему духа свободы, истинного бытия, духовного поля преобразования. Преображение человека возможно только в нравственных деяниях, в сострадании, жалости и любви, проникнутых как аналогом богооставленности самооставленностью. Н.Бердяев считает, что человеческое существование субстанционально трагично, но это не трагизм социального обезличивания, как мыслят экзистенциалисты, а трагизм вечного творчества, пролегающего в поле безграничной свободы, это трагизм жертвенного по своему характеру творчества, нравственного творчества, в котором осуществляется выбор между действительными нравственными ценностями.

В «Новой этике» Н.А.Бердяев динамичным центром духовной жизни обозначил человека, рассматривая его как единственную духовную реальность, о которой может размышлять философия.

Духовной тайной и проблемой для человека является его преобразование. Такое назначение человека, по мнению философа, поднимает его из низменных страстей зависти, честолюбия, властолюбия, самолюбия, воплощающихся в социальной, в смертельной для человека агонии исторических драм, к «горнему миру», благодати любви, спасающей человека в мире ложных ценностей. Духовное самоопределение — к этому должен идти человек. А духовное самоопределение, самовозрастание и воплощение возможно только в нравственности, духовном общении людей. «Новая этика» есть, по сути дела, освящение мира и спасение его творческим огнем морали, в которой человек истинный деятель и субъект любви, сохраняющий мир миром гармонии своей души. Очевидно, что философия Бердяева сделала этику религиозным пафосом своего творчества.

Культ этических святых характерен для его мировоззрения. Нравственные понятия и чувства, нравственные отношения рассматриваются философом как единственно вечные и истинные ценности в мире рушащихся социальных и религиозных иллюзий и утопий.

В вечном есть жизнеутверждающее начало, есть покорение и сопротивление смерти и отчаянию.

Безусловно, что этика Н.А.Бердяева не является в ортодоксальном смысле религиозной этикой. Демократический характер персонализма Н.Бердяева очевиден. Отстаивание прав человека на свободу и творчество внутреннего развития, духовных перспектив человека, утверждение абсолюта нравственных ценностей, их общечеловеческого начала — это все дух исторических завоеваний мировой культуры, в том числе и христианской, особенно протестантизма.

«Новая этика» Н.А.Бердяева является своего рода русской реформацией, производимой философией в сфере русского мировоззрения, обогащенного опытом мирового духа и катаклизмов XX века. Это яркая и страстная попытка спасти человека, дать ему точку опоры в собственной духовности, в собственном движении к высоким идеалам, без которых человек теряет свой божественный облик, данный ему изначально и жаждущий истинного воплощения в Добре и Красоте, в мире человеческих отношений.

Духовный эзотеризм и нравственный эзотеризм Д.Андреева

Это будет религиозное самозванство, когда имя Христово присвоит себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его.

Вл.Соловьев

Будучи мистиком-фантастом или (что, пожалуй, более достоверно) мистиком-первооткрывателем новых сверхчувственных реальностей — неких трансфизических территорий, пространств, городов и народов, — Д.Андреев строит свою

исторически-космическую мистику Универсума как откровение глубинной памяти человека, накопившей в веренице его кармических перерождений совокупный духовный опыт об инобытии мироздания, точнее — о загадочных процессах, совершающихся на его изнаночной стороне, в запредельной онтологической иерархии Верха и Низа. Именно этой принципиальной разобщенностью с неким великим земным Событием, имеющим для ортодоксального мистика глубоко трансцендентное содержание (для христианина таким эмпирическим фактом, однозначно переводящим человека из природности в сверхприродное состояние, оказывается воскресение Иисуса), ирреальная мистика Д.Андреева безусловно отличается от такой последовательно *реалистической* мистики, каковой, согласно суждению А.Швейцера, являлась христианская мистика апостола Павла и его сторонников. «В смерти Иисуса наступает прекращение природного мира, в его воскресении отмечается наступление мира сверхприродного»¹⁰⁰, — отмечает мыслитель, подчеркивая при этом, что «...мистика ап. Павла стоит на прочной почве исторического явления Иисуса Христа»¹⁰¹, придающего ей жизнеутверждающий пафос и человечность.

Таким образом, противостоя христианской мистике в отношении к реальности как духовной основе всего подлинно трансцендентного, «Роза мира», как это ни удивительно, расходится и с мистической теософией Рерихов; правда, не в аспекте взаимодействия мистики с эмпирическим миром, но непосредственно в области конкретики самого мистического задания как такового, его глобальных первопричин и целевых оснований. По сути, мистицизм теософов в сугубо предметном смысле зиждется на эксплуатации принципа кармической каузальности, подчиняющей своему универсальному воздействию важнейшие духовно-материальные процессы мироздания — от психической жизни человека до геологических образований. Эта гипертрофия причинности, приобретающая у Рерихов поистине космический размах, фактически представляет собой некий абсолютный духовный императив их мистической Доктрины, имеющий претензию безоговорочно управлять всеми стихиями мирового бытия без ограничения и, само собой, одной из главнейшей из них — душевной энергетикой человека. Поэтому вполне закономерно то, что для Рерихов именно Причина наделяется всеми трансцендентными каче-

ствами и в конечном счете мистифицируется как онтологически, так и духовно. Совсем иное дело — мистика Д.Андреева. В противоположность Рерихам этот великий русский мистик движим пафосом *цели*, представляющей в его экзотерической концепции Универсума сокровенный закон законов мироздания и его высший провиденциальный смысл. Именно в *телеологичности* мистического мышления Д.Андреева и заключается, быть может, духовное своеобразие всех его сверхъестественных построений, радикальная фантастичность которых оказывается ничем иным, как декоративным обрамлением единого глобального замысла — обнаружить сокровенные («инобытийные») механизмы движения исторической жизни человечества и через овладение их *изнаночной* антилогикой перейти к планомерному и всестороннему влиянию на судьбы мироздания в целом.

Справедливости ради, нельзя по ходу изложения не заметить, что проблема *типологического* анализа каузального и телеологического мистических мышлений, несомненно, может представлять самостоятельный интерес и для историка философии, и для специалиста по теории культуры в самом широком значении этого слова. Однако здесь я вынуждена ограничиться самыми общими соображениями, связанными с актуальностью следующих общетеоретических вопросов: каков мистический смысл истории, по Д.Андрееву, и какое *предметное* отношение он имеет к *нравственным* основаниям человеческого бытия? Чем обогащает знание трансцендентных моментов истории субъективный опыт человека и способен ли он на основании его свободно и независимо осуществлять ответственное социально-историческое деяние? Проще говоря, как же соотносятся в «Розе мира» Д.Андреева мистика мировой истории и этика человеческой жизни, экзотерическое и экзотерическое?

Телеологическая метаистория

Согласно сложной мистической идеологеме Д.Андреева, и человеческое общество вообще, и каждый отдельный индивидуум в частности в равной мере находятся под телеологией разных сверхреальностей — от Инстанций высокого Долженствования (в широком смысле Союза Светлых Сил, куда вхо-

дят боги монотеистических религий, Христос и Его апостолы, пророки, люди провиденциальной направленности и великого творческого дара, Демиурги – духовно-мистические Предводители различных Сверхнародов и др.) – до таинственных Иерархий изнанки бытия (Представителей Сил Зла в самых разнообразных видах и воплощениях – Сатаны и его окружения, существ демонической природы, странных народов и рас, живущих на *изнанке* мироздания, а также множества греховных душ, развязывающих узлы своей кармы в каких-то таинственных инфрафизических слоях вселенной). Эта манихейская поляризация духовных оснований бытия пронизывает, по Андрееву, абсолютно все состояния исторической жизни каждого выдающегося народа, не оставляя без внимания и самосознание его духовной элиты – лучших людей нации, ее интеллектуальных и духовных вождей.

Именно поэтому все противоречия истории и аномалии в поведении отдельных исторических личностей, казалось бы, совершенно необъяснимые с точки зрения внешней, посясторонней эмпирической каузальности, оказываются вполне доступными утонченному разумению историсософа-мистика (или, как говорит Д.Андреев, *метаисторика*), ибо за каждым таким явлением со всей роковой неизбежностью обнаруживает себя сложная целесообразность метафизических планов бытия, осмысляемая как извечное непримиримое противостояние диаметрально противоположных типов духовности – демонического и провиденциального начал. Смена исторических династий, войны, революции, моральные и политические катаклизмы, победы и поражения – за всем этим, свидетельствует «Роза мира», скрывается «борьба отвратительных чудовищ метаистории между собой»¹⁰².

Вообще, по Андрееву, этот мистический гипертелеологизм пронизывал абсолютно все моменты исторического бытия народов, попутно формирует и перспективы их будущего становления, т.е. глобальную *сверхзадачу* духовной направленности. Так, очерчивая для русских ареал метаисторической геополитики (заметим, в частности, что очень странная для обыденного сознания идея о продвижении русских к Индостану, высказанная одним из современных политиков откровенно популистского толка, на самом деле принадлежит именно Д.Андрееву, в чем читатель имеет возможность убедиться самостоятельно¹⁰³), наш метаисторик попутно выдвигает со-

вершенно ошеломляющие по своей глобальности духовно-мистические целеполагания их будущей жизнедеятельности. «...Сверхнароду российскому, — утверждает он, — предстоит рано или поздно стать во главе созидания интеррелигии и интеркультуры»¹⁰⁴, к которым примкнет со временем и остальное человечество, движимое идеалом свободного и гармонического сотворчества.

Замечательно, однако, что этот метаисторический утопизм трактовался Андреевым откровенно императивным образом, как вполне определенное нормативное мистическое *сверхзадание*, уклонение от которого как для народа, так и для человека равносильно жизненной катастрофе или, говоря конкретнее, самопреданию. «С точки зрения метаистории, — замечает он далее, — самой страшной катастрофой является непоправимая неудача выполнения сверхнародом его метаисторического (и исторического) задания»¹⁰⁵. Поэтому для любого духовно чуткого сознания метаисторическая телеология есть непрерываемый в своем роде объективный закон социально-исторического бытия, бунтовать против которого так же нелепо, как против смены времени года. «Мы живем внутри Закона, ему подчинены и с ним принуждены считаться как с фактом. Закон — далеко не худшее из возможного. Худшее из возможного — его дальнейшее искажение и утяжеление — мечта Противобога»¹⁰⁶.

Таким образом, в этой парадоксальной конструкции Универсума, безусловно, имеются своя трансцендентная политика, построенная на непримиримом антагонизме разных мистических миров и их социальных устройств; своя мистическая этика или этическая мистика, основанная на полярно противоположных принципах духовного водительства трансцендентными силами рас человечества и античеловечества; и наконец, своя сложная сверхприродность (скажем так: сверхматериальность или иноматериальность — астральная, ментальная, инфрафизическая и пр. и пр.), существующая совершенно объективно и (вспомним классика минувшей эпохи) данная людям «в ощущение» мистическими органами их глубинной памяти. Хотя философические аналогии в данном случае совершенно очевидны и откровенно свидетельствуют о себе сами, они тем не менее отнюдь не составляют предмет нашего исследования интереса. Гораздо любопытнее здесь феноменальный глобализм духовно-мистических претензий автора «Розы мира», его радикальнейшие упования на грядущее пе-

реустройство всего мирового бытия на основании его метаисторической Доктрины, выступающей в качестве некоей универсальной космической программы, быть может единственной в своем роде цели целей Универсума.

Пожалуй, ни один теософ не заходил в своих намерениях так далеко или, по крайней мере, не высказывал их столь откровенно. К примеру, если те же Рерихи, исследуя механизмы психо-энергетического воздействия на сознание человека, несомненно, пытались образовать особые социальные ассоциации, через которые их сокровенная Доктрина смогла бы утвердиться в человеческом обществе на правах новой идеологии, то Андреев, со всей прямотой уверенного в истине Пророка, категорично декларирует непреложность тотального охвата всего народонаселения Земли своей метаисторической телеологией – вплоть до контроля над государственным строительством как в отдельно взятой стране, так и в мировом масштабе; создания интеррелигии с качественно новыми формами Богопознания; учреждения особой этизированной духовной педагогики и, наконец, дабы как можно ближе подступиться к вожделенному идеалу, – воспитания нового, телеологически и метаисторически мыслящего индивида, или, как говорит сам Андреев, «человека облагороженного образа»¹⁰⁷.

Задачи эзотерической этики

Нельзя не заметить, что проблема этики поставлена в «Розе мира» так широко и многообразно, что требует специального рассмотрения. Во-первых, в глаза бросается уже тот факт, что автор данного метаисторического сочинения склонен не только проводить знак равенства между этическим и духовным, но и, более того, трактовать мораль в подчеркнуто религиозном смысле, как особого рода мистическое явление, доминирующее над всеми аспектами социально-исторической жизни и в конечном счете опосредующее их идеально. Несомненным свидетельством этого становится, в частности, далеко идущее намерение Андреева воссоздать на основе культурологического синтеза религий гуманистической направленности всемирную этическую инстанцию надгосударственного порядка (сборную панрелигиозную Церковь, символизируемую в назва-

нии «Роза мира»), регламентирующую всю социальную жизнь человечества безусловным образом — вплоть до интимных моментов его существования.

Можно, конечно, увидеть несомненную духовную общность между этой философемой Андреева и типологически однородными идеями Вл.Соловьева и Ф.Достоевского, также уповавших в свое время на неизбежное преобразование государства в Церковь, пресуществляющую в своем великом духовном опыте все неразрешимые противоречия общественной жизни; однако нельзя не заметить, что у Андреева речь идет не о постепенном перерождении одного социального института в другой вследствие наступления эпохи всеобщего христианского обновления мира, но о радикальном изменении самого социального задания христианства как такового из-за якобы его полнейшей исторической неудачи. Вот что, между прочим, пишет об этом сам Андреев: «Драма исторического христианства заключается в том, что ни одна из церквей не превратилась в *форму совершенного народоустройства*, способную выразить и осуществить завет христианства, его мистический и исторический смысл»¹⁰⁸.

Именно задачей духовно-мистической *реформации* христианства (точнее, приспособления его к позиции нашего метаисторика) и могут быть объяснены далеко идущие намерения Андреева осуществить с помощью своей эзотерической доктрины *этическое единство истории*, замыкаемой двумя поляризованными эсхатологическими событиями с качественно разным ценностным наполнением: всемирной этической федерацией под моральным контролем «Розы мира» и всемирной же универсальной демонической тиранией под владычеством Князя Тьмы, или Антихриста.

Примечательно, что этот утопический пафос космического жизнестроительства так или иначе упирается в проблему построения совершенной нравственной личности — и в утонченном эзотерическом смысле, и в самом что ни на есть земном жизненно-предметном воплощении. Поэтому второй универсальной задачей мистической этики Д.Андреева становится *воспитание праведности*¹⁰⁹, понимаемой в жестко моралистическом духе, — как обретение человеком принципиально нового духовно-этического *способа познания* явлений окружающего мира в их глубинном метаисторическом значении. Именно трактовка *духовидения* как некоей гносеологической

проблемы, преображающей духовный облик человека и открывающей перед ним новые перспективы космического существования как на Земле, так и в Инобытии, и позволяют говорить о подчеркнуто моралистическом содержании метаисторической телеологии «Розы мира», поскольку, как мы можем судить из общего содержания этого трактата, глубинная память обладает здесь всеми характеристиками морального разума, безоговорочно ставящего знак равенства между познанием и самосовершенствованием, интеллектом и добродетелью. Сама же предметная достоверность данных глубинной памяти (равно как и практикуемых на ее основе метаисторического, трансфизического и вселенского методов познания) явно не осмысливается Андреевым в качестве научной необходимости: будучи психологически приспособленным к созерцанию сверхчувственных процессов, мистик, так сказать, в силу своей духовной установки чувствует себя свободным от необходимости *оправдания* своих истин опытом реальности, ни мало не заботясь о достоверности визионерского опыта и его этических издержках. «...Разве ко всем явлениям духовной жизни, ко всем явлениям культуры мы подходим с требованием гарантий? — вопрошает Андреев. — А если не ко всем, то почему именно к этим? Ведь мы не требуем от художника или композитора гарантий «достоверности» их музыкальных кантат и живописных видений»¹¹⁰.

С этим замечанием отчасти можно было бы согласиться, однако с тем существенным уточнением, что ни художник, ни композитор вовсе не имеют намерений реформировать человеческую природу на основании творческого озарений того или иного рода и уж тем более пропагандировать различные формы духовознания как нечто нормативно обязательное, как вполне конкретный *эзотерический практикум* по совершенствованию сокровенных психических качеств каждого индивида без исключения. «Большого счастья, чем полное раскрытие внутреннего зрения, слуха и глубинной памяти, — заявляет Андреев, — на Земле нет»¹¹¹, и мы вправе отнестись к этому суждению со всей серьезностью, ибо в нем с поистине великолепной откровенностью действительно заявлены духовный идеал автора «Розы мира», его мистическое кредо и этическое упование.

Таким образом, проблема духовно-психической перестройки человека предполагала, по Андрееву, самое радикальное изменение всех его способностей к переживанию в сокровен-

ном эзотерическом смысле: сначала он должен научиться испытывать некие метаисторические озарения; затем медитировать над ними на содержательном уровне и, наконец, научиться осмысливать их как духовно-этическую проблему¹¹², требующую вполне конкретного метаисторического решения — как в универсальном социально-историческом аспекте, так и в конкретной прикладной сфере морального духовидения, способствующей более четкому и однозначному *различению добра и зла*, а также выработке неоспоримых мистических критериев и того и другого этического феномена.

Антиномии морали и эсхатологии

Вообще, если строго следовать мистике Андреева, то станет ясно, что тяготение либо к добру, либо ко злу обуславливается у него тремя степенями этического выбора: волей Провидения (духовным сообществом представителей Добра); волей Демонических Сил (совокупностью носителей злого начала); и в самой последней степени — субъективным волением самой человеческой монады, в равной мере находящейся под воздействием этих трансцендентных влияний, но тем не менее способной на известную автономность нравственного действия, автономность, конечно, очень относительную и ограниченную безусловным всевластием космических законов бытия, их абсолютной надличностной объективностью. По сути дела, возможности нравственного сознания человека сводятся здесь исключительно к рационализации данных эзотерического постижения Универсума — озарений глубинной памяти или интуитивному духовидению. И коль скоро это именно так (а Андреев с императивной неумолимостью постулирует принцип мистической гетерономии морального мышления каждого последовательного метаисторика), то соответственно нет ничего удивительного и в утверждении, что вся «метаисторическая этика зиждется на абсолютном доверии»¹¹³ к мистическому опыту духовидца, его сокровенному участию (совместно с Синклитом сил светлой направленности) в совершенствовании надличностной телеологии мироздания.

Одним из самых замечательных упований этой глобальной эзотерической этики является, в частности, весьма далеко идущая попытка отменить (или хотя бы смягчить духовно) кос-

мический закон мирового возмездия, выступающий в каузальном смысле как проявление кармы, а в метаисторическом и метаморальном — как принцип насильственного воздаяния злом за зло и в бытии и в инобытии без исключения — вплоть до ужасных трансфизических глубин ада. «...Даже праведники христианских метакультур мирились с представлением о вечных страданиях грешников, — утверждает Андреев. — Абсурдность вечного воздаяния за временное зло не волновала их разума, а совесть — непонятно как удовлетворялась идеей о предвечной незабываемости, то есть безысходности этих законов. Но то состояние разума и совести миновало давно. И нам кажется кошунственной мысль, будто этот закон в том виде, как он существует, создан по божественному произволению»¹¹⁴.

Разумеется, в этом мистико-этическом опровержении оснований христианской этической культуры можно легко усмотреть своеобразное продолжение моралистической традиции Л.Толстого или во всяком случае попытку развить ее другими средствами, если бы в самой «Розе мира» слишком многое не находилось в явном противоречии с этим утверждением, и прежде всего с моралистической эсхатологией самого Андреева, его редчайшим по пронизательности духовидением зла во всем могуществе метафизических его возможностей.

Во-первых, прекраснородушная идеалистичность намерения «просветлить» жестокость космических законов совершенно не согласуется с чрезвычайно жесткой манихейской поляризацией трансцендентных метаисторических сил на всех уровнях мирового бытия — вплоть до самых сокровенных. Поистине: если за каждым фактом духовно-исторической жизни человечества нас учат видеть войны «на изнанке» мира, демоническую вакханалию античеловечества, то этот моралистический принцип *удвоения жизни* явно не может быть преобразен рациональными постулатами доброй воли — в любом случае они кажутся привнесенными сюда извне, из качественно иной системы этических представлений и морального миропонимания.

Во-вторых, позитивным упованиям Андреева на отмену идеи вечного возмездия за зло противостоит, как это ни парадоксально, его же собственная этическая апокалиптика. И действительно: как совместить отмену вечного возмездия за *абсолютное зло* с публично практикуемым тем же Князем Тьмы (согласно мистическим озарениям Андреева) опытом сексуального людоедства и многими другими чудовищными аномалиями того же рода?

Заметим в качестве уточнения, что именно в «Розе мира» последовательно проводится очень глубокая мысль о том, что источником демонизации человечества станет в недалеком будущем абсолютное раскрепощение его сексуальной энергии, освобожденной от каких-либо нравственных запретов и сакрализованной через сложную систему соответствующих культов. «Высвобождение центробежной энергии, заложенной в этом (сексуальном. — О.С.) инстинкте, — пророчествует Андреев, — могло бы, переходя в цепную реакцию, вызвать такой сокрушительный общественно-психологический переворот, который сравним с высвобождением внутриядерной энергии в области техники»¹¹⁵. Однако как последовательный моралист метаисторик и тут остается верен себе, предполагая, что эти сокрушительные демонизированные потребности только тогда в полной мере обретут всю полноту власти над человеческим сознанием, когда некто, обладающий сверхъестественным духовным влиянием, нимало не колеблясь, сможет оформить их *доктринально*, воспользовавшись состоянием духовной апатии, в которую люди неизбежно впадут из-за слишком долгого периода благоденствия: «Человечество устанет от духовного света. Оно изнеможет от порываний ввысь и ввысь. Ему опостылеет добродетель. Оно пресытится мирной социальной свободой, — свободой во всем, кроме двух областей: сексуальной области и области насилия над другими»¹¹⁶. В такой ситуации творцу «Розы мира» остается либо примириться с неизбежностью грядущей демонической тирании и подавить сопротивление своего духа, изнемогающего в предошущении абсолютного всесия мирового зла; либо (пусть даже вопреки собственному мистическому телеологизму) попытаться определить для человека некоторые реалистические перспективы его посюстороннего морального существования, точнее — возможно более корректным образом развести экзотерическое и эзотерическое, откровенное и сокровенное.

Реализм добра и ирреальность моралистической мистики

Андреев придерживается однозначно дидактической позиции, которую и пытается представить в виде некоего *метаисторического кодекса*, нормативного как по принципу воз-

действия, так и по существу изложения. А поскольку для каждого последовательного историсофа картина будущего (пусть даже мистически пережитого и предчувствуемого как реальность) есть все-таки гипотетический набор предполагаемых возможностей («цепь ветвящихся дилемм»¹¹⁷, как говорит сам Андреев), то, следовательно, приблизить его осуществление возможно не одним лишь духовным проникновением в запредельность мироздания, но и самими что ни на есть практическими (даже житейскими!) рекомендациями нравственно-педагогического характера. Поразительно, но факт: при всем необъятном богатстве мистической фантазии у Андреева (к примеру, догадок о существовании античеловечества — демонической расы игв, создавших на *изнанке* бытия свою цивилизацию; почти чувственного созерцания чудовищ метаистории Уицрароров или доведенного до эмпирической конкретики провидения обстоятельств всемирной моральной катастрофы в эпоху Антихриста) «Роза мира» на редкость бедна *тайнами добра* — вплоть до полнейшего их отсутствия.

Конечно, внимательному читателю этого трактата уже одно это обстоятельство может помочь прояснить если и не все, то очень многое, во всяком случае — приоткрыть глаза на духовную действительность добра в телеологической мистике Универсума. По существу, несмотря на многочисленные уверения в его сверхчувственном происхождении, подлинное добро на удивление реально и жизненно достоверно, и именно в силу естественной (почти природной) своей органичности всегда подвижно, открыто к живому совершенствованию всех своих качеств — и откровенных, и сокровенных. Строго говоря, любые попытки онтологизировать добро без проникновения в его духовную содержательность на деле оборачиваются в лучшем случае абстрактными и неестественными схематизациями идеального, а в худшем — декларативной и безжизненной этизацией возвышенного мистического переживания, набрасываемого, подобно покрову, на тусклую и ординарную обыденность.

Именно поэтому великие христианские антиномии креации и свободы, творчества и любви остаются, как правило, духовно чуждыми телеологическому сознанию метаисторика, и, по сути дела, в этом нет ничего удивительного, ибо если совесть (согласно умонастроениям того же Андреева) есть исключительно трансцендентное явление, то зачем же она заявляет о себе в посюстороннем мире?!

Таким образом, для того чтобы стать подлинно этической (т.е. научиться открывать добро в *духовных глубинах* самой жизни) мистика, согласно А.Швейцеру, должна полностью изменить предметный модус своего существования, примирив Универсум и индивида, духовно-абсолютное и этически-значимое, эзотерическое и экзотерическое. «Из единения с бесконечной сущностью универсальной воли к бытию, — пишет он в «Мистике апостола Павла», — возникает лишь пассивная заданность человеческого существования, растворение в Боге как погружение в океан бесконечного. Чистая мистика бытия в Боге остается чем-то мертвым... На тропу жизни мистика вступает, пройдя через противостояние между волей Бога к любви и его бесконечной, загадочной волей к творению и поднявшись над этим противоречием. Человеческая мысль не в состоянии познать вечное как таковое, и потому ей суждено приходиться к дуализму и преодолевать его, чтобы найти свое место в вечности»¹¹⁸.

Там же, где это противоречие не преодолено и даже, более того, постулируется как неразрешимое, вместо проникновения в мистические тайны добра мы рискуем обнаружить нечто чрезвычайно банальное и как будто списанное (разумеется, только в императивно-дидактическом смысле) со страниц нравственных кодексов минувшей эпохи. Так резонерство и удивительная духовная нечуткость проявляются практически во всех наставлениях Андреева будущим учредителям «Розы мира» в социально-историческом масштабе, и нельзя не заметить, что, несмотря на явную соотнесенность их со всем метаисторическим заданием в целом, эти моралистические упования действительно лишены глубокого мистического содержания и, по-видимому, не имеют никакого отношения к эзотерической структуре Универсума.

Объясняется ли эта парадоксальная демистификация моралистики «Розы мира» своеобразием самой морали, не признающей над собой никакой внешней гетерономии, или же теоретическими просчетами самого Андреева — об этом предоставим судить читателю. Однако нельзя не обратить внимания на то, что многочисленные воззвания автора «Розы мира» к человеку по существу ничем не отличаются от соответствующих деклараций теософов (проповедь вегетарианства); провозглашение нравственного отношения к животным и стихиям природного мира; указания на необходимость развития

высших психических способностей — духовного энергетизма, восприимчивости к трансцендентному и глубинной памяти; необходимости воссоздания особого рафинированно-этического климата в сфере социальных отношений, высшим жизненным идеалом которых должно быть признано творчество в области духа; и наконец, учреждение в недалеком будущем всемирной конфедерации под духовным покровительством новейшей интеррелигии — Неоязычества или Мистического Пантеизма и т.д. и т.п., за исключением, быть может, художественной попытки воссоздать на страницах этого трактата культуру и дух Золотого Века во всей роковой *соблазнительности* его жизненных возможностей.

Что же касается самого гипотетического идеала человека «облагороженного образа», то нельзя не признать, что в этой фундаментальной мистической философии он почти невидим — невидим, так сказать, до полного исчезновения. Именно антропологическое содержание метаисторической телеологии Андреева является одним из самых уязвимых ее моментов, и уязвимость эта тем более показательна, что в «Розе мира» мы действительно встречаемся с мистическим *распылением* всей человеческой личности без остатка, представленным, однако, как глобальная задача ее же нравственного самосовершенствования.

Будучи последовательным приверженцем концепции перевоплощения («Семя идеи перевоплощений, — рассуждает метаисторик совсем в духе воззрений теософов, — состоит в учении о некоем «я», совершающем свое космическое становление или известный отрезок его по ступеням последующих существований в нашем физическом мире»)¹¹⁹, Андреев вполне традиционен и тогда, когда пытается осмыслить феномен духовного становления человека как результат энергетического воздействия на него трансцендентных сил полярной направленности — высшего человечества (Синклита Светлых¹²⁰ — в его терминологии) и античеловечества (обитателей Ада и жителей инобытия). Другое дело, что именно в этой, безукоризненно манихейской абсолютизации духовных влияний сам Андреев заходит так далеко, что уже не оставляет человеку ни малейшей свободы от различного рода психофизических инвольтаций, в равной мере захватывающих его подсознание, глубинную память и сферу умозрительных представлений. По существу, в телеологической модели Универсума дело построено таким образом, что ни одно движение духовной жизни личности не

существует без опосредующего его *инойбытийного аналога* (строго говоря, оно именно им и вызывается), и эта потрясающая связанность всех состояний ума и воли человека (в особенности — его понятий о добре и зле) оказывается такой зловещей в своей крайней метафизической *простоте*, что принять ее без соответствующих изменений в психике уже не представляется возможным.

Да и вообще, есть все основания предполагать, что именно духовная целостность и психологическая устойчивость личности противостоят всей метаисторической концепции в самом серьезном смысле этого слова, ибо по сути своей «Роза мира» рассчитана на глубоко религиозное восприятие и энтузиазм верующего человека. Только безграничное доверие может примириться с очень странным намерением Андреева *доказать* существование эзотерической структуры Универсума ссылками на его особую, сверхчувственную материальность¹²¹ (перед нами вновь возникает материальность «того света!»), по отдельным слоям которой, как по различным сторонам света, могут быть со временем организованы туристические вояжи... Именно на благоговейное, духовно не критическое отношение рассчитана, в частности, и трактовка провиденциальных дарований отдельных индивидов, выражающихся в даре вестничества, т.е. в их убежденности, что «ими и через них говорит некая высшая, чем они сами, и вне их пребывающая инстанция»¹²², пробуждающая в них иной раз действительно запредельные намерения и потребности. И хотя Андреев провозглашал одновременное существование темных и светлых типов гениальности, легко понять, что опыт визионерства есть для него, несомненно, самое высшее духовно-этическое состояние человека, предполагающее не только особую настроенность его психики на трансцендентные переживания, но и сосредоточение сознания на фактической стороне дела, т.е. на усвоении эзотерических данностей.

Идеология жизнеотрицания

Как можно убедиться на основании изучения сложного мистического строения «Розы мира», особая метафизическая фактология подразумевает и развитие особых способностей, закрепляющих полученные впечатления наиболее продуктив-

ным образом. Именно поэтому метаисторическая телеология оказывается необыкновенно требовательной к мистическим задаткам своих адептов, постоянно побуждая их к самосовершенствованию на жестко выверенных условиях. Между тем выявление или сознательное переразвитие одних антропологических качеств неизбежно ведет к разрушению или деградации других, что в конце концов не может не сказаться в отрицательном смысле на всей духовной органике человека и полноте его взаимодействия с живой жизнью. Очень интересны суждения на этот счет о. Флоренского, писавшего в свое время: «В том-то и опасность «прелести» или *ложной мистики*, что чем более и чем добросовестнее старается работать над собою впавший в нее человек, тем хуже для него, и только сквернейшее падение может заставить его опомниться и начать разрушать то, что он столь старательно строил»¹²³.

Если концептуализировать замечания о. Павла применительно к анализу «Розы мира», то нельзя не прийти к убеждению, что ее действительная опасность для духовного здоровья человека как раз и заключается в чрезвычайно рафинированном (можно даже сказать: изошренном до гениальности) последовательном *отрицании* предметной достоверности реального мира, его живых конкретно-чувственных смыслов во всей их естественной целокупности. И подобно тому, как человек предстает у Андреева разъятым и раздробленным на различные психофизические составы, таким же мозаичным, кускообразным, неорганичным оказывается в «Розе мира» все эзотерическое строение Универсума, объединенное только доктринальным замыслом ее автора, но не духовно-творческим *благоговением* перед сокровенными тайнами бытия, которое еще никому не удавалось постичь посредством одного лишь визионерского опыта. Да и вообще, именно в том, что человек, быть может вопреки своим сверхчувственным способностям, обречен вести не ирреальное, но сугубо эмпирическое, земное существование и заключается, судя по всему, величайшая мудрость жизни, неразложимой ни на какие составляющие и одинаково целостной и в материальности и в идеальности, в духе и в природе.

В высшей степени интересно и то обстоятельство, что это духовно-утонченное *удушение* человеческого сознания апологией *изнаночного бытия* затрагивает у Андреева и область абсолютных долженствований, т.е. самих Провиденциальных Сил.

Так несмотря на некоторые попытки автора «Розы мира» замаскировать свои религиозные представления под христианство, на самом деле мы встречаемся с очередным вариантом его еретического реформаторства, затрагивающего и проблему таинств, и эзотерическое содержание самого культа. Более того, пафос модернизации одной из великих мировых религий осуществляется Андреевым в духе худших традиций моралистического ригоризма, без каких-либо сомнений по поводу существа дела. Точно так же, как и человеку, трансцендентным инстанциям предписывается, *что* именно им следует делать в интересах скорейшего осуществления метаисторической доктрины в космическом масштабе, *как* себя вести на Земле и на небе и *каким образом* строить свои отношения с другими стихиями Универсума. Последний момент особенно любопытен, поскольку, настаивая на изменении представлений о природе Божества, Андреев фактически отождествляет Силы Небесные и силы земные, персонализированного Бога христианства и духов природного мира, монотеизм и самое что ни на есть неприкрытое неоязычество.

Надо сказать, что в этом вопросе творец «Розы мира» заходит столь далеко, что дает все основания подозревать его в кощунстве. К примеру, трансцендентному институту таинств предписывается обновиться посредством включения в него разного рода пантеистических мистерий (соборных поклонений космическим стихиям мироздания и в особенности важнейшей из них Солнцу Мира с великим множеством новых обрядов и форм посвящения). В эзотерическом же смысле Андреев предполагает дополнить троичность «мужского» христианского пантеона неким новым (четвертым) сочленом — Богорожденной женственной монадой, сотворенной совместными теургическими усилиями демиурга России и ее Соборной Души. Можно, конечно, усмотреть в этой парадоксальной мифологии Андреева отзвуки софиологических представлений, чрезвычайно характерных для русской философской мысли начала XX столетия, однако даже культурологический генезис этой идеи не может скрыть от нас духовного замысла ее автора, намеревающегося, подобно многим другим великим этическим реформаторам, переустроить весь трансцендентный мир на собственных доктринальных основаниях, воссоздав тем самым, подобно Богу-Отцу, новое Небо и новую Землю.

Именно принцип *общепланетарного должествования*¹²⁴ управляет сознанием этого *мистического моралиста*, когда он в высокомерии своей духовной гордыни декларирует неизбежность этического конца истории; стремится основать новый религиозный культ или же пропагандирует необходимость расширения объема человеческой души как по горизонтали, так и по вертикали¹²⁵. Однако к каким бы высокоинтеллектуальным построениям не прибегал этот несомненно значительный мистический писатель, кого бы не ставил на место Бога и какие бы тайны инобытия не представлял нашему потрясенному воображению, они не могут затмить феноменальной *безжизненности* его этических идеалов и мертвенной холодности его нравственной позиции, бесконечно равнодушной к духовным запросам обычного земного человека.

Таким образом, в силу самой природы вещей, из принудительного познания эзотерической *изнанки* Универсума нет необходимости выводить мораль посюстороннего бытия, ибо, по замечательному суждению А.Швейцера, подлинное «совершенство лишь в полном взаимопроникновении духовного начала и природной действительности»¹²⁶.

РАЗДЕЛ III ЭСХАТОЛОГИЯ ЗЛА

Демифологизация зла в посланиях ап. Павла

Миф... есть само бытие, сама реальность, сама конкретность бытия.

А.Ф.Лосев

Речь не идет об осуществлении нашего субъективного замысла приспособить Послания к современному пониманию, предложив, например, экзистенциальную трактовку мифа и разрушив его «объективированные представления»¹²⁷.

Зло до того зыбуче, до того понятийно неуловимо, что и говорить о зле в каком бы то ни было — пусть даже отрицательном, но все равно возвращающем к присутствию смысле, затруднительно. Обрекая своего приверженца на тление, зло и само неизъяснимо истлевает. Слово «истление» кажется более подходящим именно из-за смысловой непроглядности: за нею ничего нет.

Темнота жизни сущего — это вечер начавшегося дня, в нем сохраняются первые зори. В этих светотеневых контрастах создается перспектива ускользания, в которой таинственно мерцает полнота жизни.

Напротив, места скопления грешников, злые силы, недобрые дела, горе — темны в помрачении, не как та проникновенная ночь — ночь светлая, ночь нового дня (ср. Быт. 1:1-5). Темно-пустынное и вовсе сходящее на нет зло не может рассматриваться так же, как озаренное в присутствии к Богу сущее. Зло не имеет происхождения, в нем нет никакой онтологической основы.

Конечно, Бог — Господин жизни и смерти (Числ. 27:16, Втор. 32:39, Иов 12:10). Он извлекает из пропасти и возносит на небеса. Он обрекает на зло или совершает добро. «Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты» (Пс. 138:8, Ам. 9:2, Иер. 23:24).

Зло существует — и все-таки отделяется от присутствия. Еще оставшиеся от жизни останки смысла необходимо собрать — и вести речь о демифологизации *внутри самого текста Посланий* — о том, как теряют во зле индивидуальность и самостоятельность властвующие над человеком силы. Сколь мало в этих влачащих (в) гибель силах отделившегося от человеческого дела смысла. Как погружаются друг в друга ад, смерть, грех и — тлеют.

То есть речь пойдет о зле в тех пределах, в которых наши рассуждения еще возможны. Строго говоря, (истлевающее) зло ведь не является процессом: в нем нет перехода в инобытие (из света — в ночь, из ночи — на свет), — нет происходящего. В Посланиях демифологизация — это момент истления: эсхатологически мгновенно разрушающийся смысл. Демифологизация зла в Библии фрагментарна, но тоже, конечно, тленна. Дальнейшее рассуждение влечет к умолчанию.

Неотторжимость зла от человеческого дела заставляет нас больше говорить о грехе и смерти. Но при этом нам важно освободить библейские тексты от субъективно-рационалистических и моралистических трактовок — показать, что речь не идет о действиях руководствующегося разумом самостоятельного субъекта, вдруг нарушившего идеальную норму. Человек отступает от Бога — вместе с отступником вздрагивает вся жизнь — речь не идет о захвативших человека душевных тревогах, а о пронзающих живое мучениях. Грех — это смертельная конвульсия жертвы — в него вовлекается все психофизическое естество, а не только внутренний мир сущего.

Отступник неверно движется, физически перемещается в погибель и тянет туда вместе с собою жизнь. Его черты чудовищно искажаются — черты гибнущей изуродованной жизни. Примеры слияния греха и грешника и возвышения греха как власти будут разобраны особо, отметим только, что грех — это не функция, грех всегда имеет некие вещественно-человеческие черты. Даже самая ничтожная пропадающая жизнь не рассекается на составные части, в ней нельзя разграничить субстратные и функциональные признаки. Грех во всей массивно-тяжеловесной конкретности расслаблен в гримасу, — неопределенное выражение умирающего, в конце концов истлевет, поэтому и не поддается понятийному оформлению. Жизнь древних евреев вообще слишком действительна, ускользает от созерцания.

Такие рассуждения вынудят в будущем пересмотреть налагаемые на Библию этические понятия, продуманные для другой — рационалистической среды...

Так жизненно-онтологически разделяются злые и добрые существа – до полного уничтожения злых. И может быть сформулирована мысль о полной несопоставимости добра и зла. Пропавшее падает, пока отверщено от жизни; от зла можно удалиться, преобразовать в добро – никогда. Зло не становится сущим, даже когда овладевает им¹²⁸.

Итак, речь пойдет о *демифологизации*, обнаруживающей невозможность рационально-субъективных трактовок зла и необходимость сформулировать мысль о полнейшей несопоставимости добра и зла – в Посланиях ап. Павла (прежде всего). В основном будут цитироваться Послания, подлинность которых не вызывает сомнений: Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Галатам, Филиппийцам, 1 Фессалоникийцам, Филимону¹²⁹.

Другая библейская литература используется как подготавливающий этот экскурс источник, хотя рассуждения, касающиеся Посланий, в большей или меньшей степени распространяемы и на нее.

Ветхий Завет почти не наделяет зло космическим или тем более противоборствующим смыслом¹³⁰. Зло довольно редко обособляется в самостоятельные нависшие над человеком фигуры. В некоторых текстах существование злых духов и вовсе отрицается (Ис. 17:8, 37:19, 44:10-17, Иер. 10:3, 14-15). Все небесное и земное воинство покорно Господу Саваофу (Ис. 45:12), разделившему людей по числу сыновей Божьих на нации (Втор. 32:8-9) и давшего каждой своих ангелов. Израиль управляется самим Яхве (Пс. 32). Землю и небо будет судить Господь – он покарает неверных: людей и ангелов, землю и небо (Ис. 24:21, 32:1-4).

Ангелы иногда приносят бедствия – испытывают людей, как, например, праведного Иова (Иов 1:6-12, 2:3-7, ср.: 1Енох. 53:3. 1Царств 19:9), но делают это по воле Божией. Бог сам искушает патриарха, требуя на заклатие его любимого сына, будто *διὰβολῆν*, кидается на упрямого Валаама (Числ. 22:32)¹³¹.

Только в более поздних апокалиптических текстах рассказано, как пали ангелы и появились бесы: ангелы совокуплялись с дочерьми человеческими (1Енох. 6:1-2), за что были связаны на 70 поколений в равнинах земли: там они и находятся до страшного суда. А когда наступят последние дни – будут окончательно низвергнуты в огненную пропасть на вечные муки (Енох. 10:4-5, 11-14), эти ангелы упомянуты также в 2Петр. 2:4, Иуд. 6:2. От союза ангелов и женщин пошли гиган-

ты, постепенно истребившие друг друга (10:9-10), они поедали людей, грешили против животных: птиц, зверей, рептилий, рыб (7:4-5). Из их тел вылезли злые духи – они и будут вредить людям до суда (ср.: 1Енох. 16:1, Юб. 10:5-11, ср. Матф. 8:29). Вредят людям также некоторые из 70 пастухов, приставленных Богом руководить – но уже не языческими народами, а евреями – некоторые из этих ангелов чрезмерно усердствуют, уничтожая вверенных им овец, за что будут осуждены (1Енох. 89:59, 68-70, 75, 90:21-26, ср. Пс. 81).

Вредит людям и Лилит – ночная ведьма, обитающая в руинах городов (Ис. 34:14) – lilylith, ср.: lay-yil или leyl – ночь, несчастье (ср. Ис. 21:11), – и козлоногий Азazel – козел отпущения в жертвах Аарона за грехи людей (Лев. 16:10) – aza zel, козел отпущения – ср. ez – козел, azal, уходить, исчезать. Разные чудища поселятся в опустошенных Богом землях – косматые сатиры носят по пустошам, нечистые животные гнездятся здесь (Ис. 13:21-22, 34:11-15) sa iug, или sa ir – косматый как существительное – козел, козленок, бес. Весь этот разросшийся на месте человеческого жилища бестиарий слишком приближен к отступничеству людей, чтобы быть следствием независимой от человека мировой борьбы. Грехопадение, пробивающее мироздание и вовлекающее со временем туда человека, ветхозаветным евреям вовсе неведомо.

Бог никогда не гневается напрасно – ужасен гнев на уходящего человека...

В книге Еноха Азazel приобретает исполинские черты – он один из ангелов, грешивших с дочерьми человеческими. Он научил людей работать с металлом, научил изготавливать оружие, украшать брови, использовать драгоценные камни (8:1-2). «И поднялось много безбожия и они блудили и скитались и стали развращенными во всех путях своих» (8:3, ср. 10:8-9). Архангелы (Михаил, Уриил, Рафаил и Гавриил) доложили об этом Богу – что Азazel учил неправедности на земле и открыл вечные тайны, сохранявшиеся на небе, которые люди старались выучить (9:6-7). Тогда по велению Бога Уриил предупреждает сына Ламеха о потопе (10:2), а Рафаил отправился лечить землю (10:7-8). Рафаил связал Азazela во тьме в пустыне, нагромоздил на него скалы, покрыл тьмою и связал его там навсегда, закрыл лицо, чтобы не видел света (10:4-7). Гавриил двинулся истреблять гигантов – детей разврата, чтобы они убили друг друга в сражении (10:9-10). А Михаил заключил ангелов в равнинах земли.

Итак, даже согласно книге Еноха, где зло уже более значительно, ангелы и Азazel были быстро побеждены еще до потопа, перестали наносить зло, быстро устранились из истории. Оставался еще сатана — svtwn, противник, враг, ср.: svtan — нападать, обвинять¹³². Его облик лишен огненного блеска. Он вовсе не Люцифер. Для первых христиан один лишь Христос является утренней звездой (2Петр. 1:19, Откр. 22:16). В Ветхом Завете так иронически назван Вавилон (Ис. 14:12). Сатана находится по правую руку от Бога (Ангела Божия) — выражение, употребляемое позже и к христианам, обвиняет первосвященника Иошуа (Зах. ф 3:1-2), но делает это по воле Божией.

Иногда слово satan употребляется и в отношении к людям — восставшие на Соломона цари названы противниками — не только потому, что враги ему, а потому, что посланы Богом (3Цар. 11:14, 23).

Однажды сатана побуждает Давида исчислить Израиль, но делает он это, возможно, опять по воле разгневанного Бога (1Пар. 21:1 и 2Цар. 21:1). Сатана клеветает и искушает — ближе ко времени Христа он это делает все чаще (1Енох. 40:7-8, Юб. 11:4-6), но и тогда власть свою получает от Бога — Бог отдает Мастеме¹³³ одну десятую часть злых духов — остальные брошены на проклятие (Юб. 10:7-8). Сатана вместе с ангелами, что связаны во глубине равнин, истязает грешников, — то есть продолжает выполнять целительную работу (1Енох. 53:3, 5), и нигде против воли Божией не действует.

Покровительствующие другим народам ангелы иногда называются бесами — особенно в тех случаях, когда евреи им служат (Втор. 32:16-17). Сатана вместе с подвластными ему злыми духами потворствует идолослужению (Юб. 11:4-6, 1Енох. 29:7) — однако главная ответственность принадлежит все-таки людям — люди делают себе литых истуканов.

Обнаруживаемая в апокалиптических книгах двойственность ангельских сил, зло, исполняемое по воле Божией и, главное, его опосредованность человеческими делами, резко смещают онтологию к проблеме взаимоотношения Бога и человека. В обращении к Богу мир по-человечески животрепещет.

После грехопадения ангелы и звери начинают вредить (Иер. 5:6), плотское единство всех тварей (ср. Быт. 2:7, 19-20) бренно — когда человек согрешил, животные потеряли дар речи, их прогнали из райского сада (Юб. 3:28) — всюду распространилась смерть. Перед потопом Бог истребляет не только ис-

порченный человеческий род, но обрушивается и на других существ (Быт. гл. 6, ср. Пс. 81, Ис. 34:1-4). В книге Варуха даже сказано, что ангелы пали из-за людей (2Вар. 56:10-12).

Может быть, бесы — детище Адамовых похотей, когда он, разжигаясь на Еву, был от нее отлучен на 130 лет, или же порождение его любовницы Лилит [Бер. р. XX, Эр. 18(б) ср. 100(б)]¹³⁴.

Как грех человека потрясает суще в мировом катаклизме, во вражде и смерти, так и в спасении человека радуется и ликует земля (Иов. 5:22-23, Ис. 11:6-9, 35:1-2, палингенесия!: 65:17-25). «...что есть человек, что Ты помнишь его...? Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его: овец и волов всех, и также полевых зверей, птиц небесных и рыб морских, все, переходящее морскими стезями» (Пс. 8:5-9). Человек един с сущим в брэнности, это единство сохранится и в жизни. Здесь нет навязчивого антропоцентризма. Человек живет посреди живого. Тем больше ответственен человек за свои дела¹³⁵ в Ветхом Завете, где зло почти вовсе лишено скольконибудь самостоятельной силы. Карликовость зла, человеческая естественность его ужимок — когда даже самые грозные его представители просто гипертрофируют людские пороки¹³⁶ — не вселяет ужас, или еще какое-то ощущение глубины — зло разорительно, в нем нет никакого живого объема, одно только истощение. То, что лишено жизни, не может жить.

Впрессованность зла в человеческую жизнь еще более усиливается в Посланиях благодаря мощи осуществляемой эсхатологии. Простые, космически не развитые ангельские силы древности скомканы здесь до предела, до наступающего уничтожения. Прекращение жизни во зле, в принципе известное в иудаизме, здесь впервые всепоглощающе. Образцы зла однообразны, слипаются во тьме грядущего конца. Вне Христа мир немедленно демифологизируется¹³⁷.

Земля и небо совершенно расчищены перед Богом — кроме Бога людям не на кого положиться.

Ангелы: злые и добрые

При чувственной конкретности (вещественности, если угодно) небесных сил в Посланиях (слова Павла о земном и небесном теле — в сопоставлении с плотью! — 1Кор. 15:29-41, веще-

ственных началах мира в контексте возвращения к плоти ср. Гал. 4:3, 9 и 3:3, прямо физическое воздействие ангела сатаны — он бьет Павла 2Кор. 12:7), эти силы не обладают индивидуальностью живых существ, массовидно безлики. При одном-единственном перечислении поименно ряд не закрыт, имена не отчленимы друг от друга, обозначая один и тот же смысл — бессилие разлучить с Божией любовью — взаимозаменяемы (Рим. 8:38-39).

Ангельские силы столь неопределенны, так приближены к людям, что часто даже нельзя сказать с уверенностью, говорится ли только о земных (только о небесных) властях или же сразу о земных и небесных (напр., 1Кор. 2:6, 8)¹³⁸. Последнее вероятно, если читать Послания, ориентируясь на Еноха, но в другом месте (Рим. 13:1-3) речь как будто о земных правителях (ср. Лука 23:14, 35, 24:20 или даже 12:11 ἄρχοντες — во множественном числе — люди).

А.Карр думает, что в Рим. 13:1-3 и в 1Кор. 2:6, 8 Павел говорит лишь о земной власти. Главный довод Карра — ангелы всегда имеют дело с целым народом, а не с отдельными правителями¹³⁹ — не очень убедителен, потому что в Посланиях (и кажется нам — в иудаизме) нет такого четкого членения: естественное — сверхъестественное, человеческое — нечеловеческое. В 1Кор. 2:6 Павел говорит не только о власти, но и об этом веке, ему важно, что мудрость неизвестна не только земным властям, но она также неведома этому веку. А «век сей» населен не только людьми — заполнен разными тлетворными силами. Поэтому взаимосвязь власти и этого века является взаимосвязью между ангелами и людьми. В 1Кор. 15:24 — речь, без сомнения, уже не может быть только о земных или только небесных силах. Бог «упразднит всякое начальство и всякую власть и силу». Для Павла люди и ангелы эсхатологически выравниваются, перестают онтологически различаться, — власть ангелов кончается так же, как прекращается земная власть. Все неприносящие Христа существа будут уничтожены (1Кор. 15:24-27).

Некоторые ангельские силы злы — они связаны с этим миром — они дали закон, участвовали в распятии Господа, пытаются разлучить христиан с Ним — вместе с миром будут судимы (1Кор. 6:2-3). Собственно, потому они и будут истреблены, что оказались связаны с этим миром. Другие, кажется, включены в небесную иерархию — в 1Кор. 11:10 они добры. При этом подчиненное положение жены обосновыва-

ется указанием на власть ангелов. Здесь ангелы нисколько не препятствуют жизни в Господе, а, наоборот, даже способствуют жизни: в иерархически слаженном Теле Христа подчиненное положение женщины является для нее единственно нормальным. А в Рим. 13 прямо сказано — существующие власти установлены Богом; служат христианину на добро.

«...Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил. 2:9-11).

Мы думаем, что речь не обо всех силах, попеременно действующих то к добру, то ко злу и полностью покоряющихся. Полнота уничтожаемых или спасаемых сил, так же как и число сохранившихся язычников и евреев образуется в жизни — все спасутся, но только если признают Христа Господом. Все непокорные — погибнут (ср.: Рим. 11:23, 22, 26).

И как добрые люди отличаются от злых онтологически, так же и добрые ангелы совершенно отличны от злых. Добрые власти служат Господу, злые принадлежат веку сему. Некоторые исследователи видят ангелологию Павла в развитии: в ранних Посланиях — поражение, в более поздних — разрушение, а в Посланиях, написанных из заточения — примирение всех сил с Богом¹⁴⁰. Эту схему можно принять, если Послания к Колоссянам и Ефесянам действительно были написаны Павлом. Подозрения против подлинности этих Посланий весьма велики¹⁴¹, а потому разумнее использовать Послания как приложение к основному корпусу, но не как главный источник наших знаний о Павле. А без этих Посланий предложенная схема вовсе негодна. Сомнительно, чтобы Павел мог называть ангельские силы Божьими слугами и говорить, что они поставлены Богом «несмотря на их способность ко злу»¹⁴². Никакой «способности ко злу» у ангельских сил в Рим. 13 и в 1Кор. 11 не обнаруживается. Они поставлены самим Богом и поэтому служат спасению — во благо, т.е. полностью подчинены Христу. Когда Павел говорит о творении, он всегда имеет в виду спасение. Бог творит сущее ради жизни. Не верится, что покорные Господу силы будут уничтожены.

То, что пропало, не может жить. Напротив, не признавшие Христа ангельские силы никогда не были жизнестойки, их дела всегда незначительны. Правда, они участвовали в распятии Христа, дали закон смертоносной буквы. Однако эти

дела не являются эсхатологически значимыми. Христос пришел в мир для спасения погибающих. Крест — это торжественность в тиши без воинственного побрякивания. Зло слишком судорожно, хило, чтобы сопротивляться распятию — зло распинается тихо, слишком приближено к человеку, слишком по-человечески греховно и плотско, чтобы оказывать космическое сопротивление. Поэтому Павел говорит о распятии ветхого человека, об уничтожении греховного тела, о распятии плоти и мира, — о гибели прежде всего человеческого греха и смерти (ср.: 1Кор. 15:54, 57, Гал. 1:4, Рим. 12:18-21¹⁴³). Спасение — это не следствие победы над злом, а ее причина и завершение. С начала грехопадения зло гибнет; сатана — бог века сего (2Кор. 4:4, очевидна взаимосвязь с ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου Ин. 12:31) — способствует гибели (2Кор. 4:3-4), все еще угрожает причинить ущерб христианам (1Фес. 2:18, 1Кор. 7:5, 2Кор. 11:13-15) и у него есть сподвижники. Однако так же как и в Ветхом Завете сатана лишен космической мощи, нападает на людей нерегулярно: отнюдь не всякое злое дело или неудавшееся путешествие объясняются его происками (Рим. 1:23-32, 2Кор. 1:15-16, 23). Порой сатана выполняет хотя и мучительную, но добрую работу: по велению Павла (и др. христиан) уничтожает плоть блудника (1Кор. 5:5), посылаемый Господом ангел сатаны не позволяет апостолу превозноситься (2Кор. 12:7). Но, по-видимому, злые черты в его облике преобладают — сатана все еще не сокрушен (Рим. 16:20). Способность сатаны приносить благо, некоторая двойственность — следствие его эсхатологической слабости. Этот век и его повелитель бессильно дряблы, вовсе исчезнут скоро.

В других новозаветных текстах ангельские силы выглядят более прочно: даже в совсем близких Павлу Посланиях грешники подчинены воле князя (Еф. 2:2) и борьба с грехом протекает на фоне противостояния дьявольским козням (6:10-11, ср. 1Петр. 5:8-9, 1Ин. 3:8-10). Христу еще не все покорено (2:8), предупреждает Послание к евреям, дьявол имеет державу смерти (2:14). Возрастает напряжение космического противоборства. Апостолы живут в ожидании последнего столкновения и уже распознают первых его вестников — антихристов (ср.: Откр. гл. 9 и сл.). Происходит обратный процесс мифологического накала, зло допущено к жизни. Райское блаженство праведников, мучения и окончательная гибель грешников (ад, потом

геенна), размежевание вполне ясное в более позднем иудаизме, предстанет в будущем в четкой космической расчлененности божественно-ангельских сил и — сил дьявола.

Но в Посланиях не ангельские силы, не сатана, а смерть и грех более всего злодействуют.

Мы осторожно предполагаем, что хронология событий в Эдеме нарушена: не от Евы к Адаму перешло яблоко. Учитывая незначительность интереса Павла к женщине, его спокойно-целомудренный взгляд на нее — и особое отношение к сатане и Адаму — такое возможно. Именно грех (через первого человека), а не сатана приводит смерть (Рим. 5:12, ср. Прем. Сол. 2:24, где сатана назван виновником появления смерти), грех царствует (Рим. 6:12), греху служат (6:16, 17, 8:2), именно грех прежде всего противопоставляется Божественному миропорядку: вере (14:23), телу (1Кор. 6:18), добру (как зло: Рим. 7:17-21, 12:17, 21, 16:19, 1Фес. 5:15, 22, в последнем случае косвенно), Христу и Богу (Рим. 8:3, 11:27, 1Кор. 10:6-10 15:34, 2Кор. 5:21, Гал. 1:4). Через преступление Адама грех обольщает и умертвляет живущих — Еву и последующие поколения (ср. Рим. 7:11, 2Кор.).

Грех и дела греховные

Грех оживляется законом (Рим. 4:15, 7:8) и закон принуждает жить в грехе — делать беззаконие (6:14, Гал. 3:22-23) и тоже приносит смерть (2Кор. 3:6 и Рим. 7:6, 8). Грех берет силу закона (1Кор. 15:56), а закон имеет греховные черты — так что связь греха и закона, а вовсе не то, что закон дан ангелами, эсхатологически важна для Павла.

Несомненно, грех — это властвующая в человеке сила, а не только человеческая вменяемость. Павел лишь один раз употребляет слово «виновность» (1Кор. 11:27 ср. Рим. 3:19) ὑπόδικος, а не ἔνοχος, а чаще говорит о силе греха и о власти греха. Грех повелевает людьми — над ними царствует (Рим. 6:12, 14), люди находятя в его власти (6:16, 20). И все-таки грех — не потусторонняя человеку сила. Грех действует во плоти, в нем чувствуется вещественная массивность. Грех ожил — «Я жил... я умер..., ... не я делаю..., но живущий во мне грех» (Рим. 7:9,10 и 17, 18). Объединив эти два примера, в которых человек и грех почти синонимичны с тем, где живущий в членах грех противопоставлен внутреннему человеку (ср. 22 и 23), скажем прямо: грех

и есть внешний человек (2Кор. 4:16, кол. 3:9, Рим. 1:23), поскольку внутреннее не принято во внимание, сам человек как таковой.

Грех придает человеческим чертам землистость. Плотский человек образован грехом. В грехе увядают грешные человеческие покровы – вместе с этой негодной одеждой – ветошью мира, сбрасывается и грех (1Кор. 15:53-54).

Для Павла, как и для евреев, одежда не является только бытовой утварью. Отлитый в нового человека мир примеряется к размерам человеческого тела – надевается на него (глагол εὐδύω 1Кор. 15:53, 54, Рим. 13:14). Грех не столько возвышается над людьми, сколько является увядающим в человеке эоном. Когда человек умирает для греха, он не только освобождается из-под его гнета, он прекращает жить в нем (Рим. 6:2). Грех, даже когда господствует, продолжает находиться в людях, не обособляется в отдельное мифологическое существо. Речь о бремени мира и одновременно – о наших грехах. О господстве греха и о делании греховного. «...Христос умер за грехи наши...» (1Кор. 15:3), «...отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века...» (Гал. 1:4, ср.: Рим. 8:21).

Психика человека совершенно онтологична; человеческие эмоции – это волнения жизни. В прощении меняется мир, речь не может быть только о завершении личной ответственности, и потому о прощении Павел почти вовсе не говорит (так же, как и о покаянии, ср. Рим. 2:4, 2Кор. 7:9-10). Тем не менее когда прощение все-таки упомянуто, речь сразу же и об онтологической перемене – блудник прекращает прежнюю жизнь, миру тлена больше не принадлежит (1Кор. 5:10-11, 13)¹⁴⁴.

Злое дело – это дело греха. Сам человек ничего поделать не может. Дело ему не принадлежит, оно меняет его природу. И, однако, в грехе человек действует: злое дело – нутро греха, его плотяная близость (Рим. 7:15, 18). Человек для греха – это ближайшее. Поэтому осуждение греха и греховного дела практически совпадают (ср.: Рим. 8:3 и Гал. 1:4). Делаящий зло – это грешник, раб (ср.: Рим. 2:8-9 и Рим. 6:13-14, 16, 8:7, 1Кор. 12:2). Раб делает злое дело (ср.: Рим. 6:16 6:21).

Павел редко говорит о грехах, предпочитая другое слово τὸ κακόν, но зловещий фон этого слова всегда греховен. Иногда Павел употребляет более общее по смыслу – τὸ λονήρον, ничего более страшного сравнительно с τὸ κακόν за этим словом не скрыто; речь по-прежнему о человеческом деле (ср.: Рим. 12:9

и 1Фес. 5:22). Мир погрязает в греховном — вонюч, грязен, — не может нежиться в лохматых лапах у сатаны. Павел даже ни разу не называет сатану лукавым — у сатаны нет сил, чтобы быть главным разносчиком зла. Так что речь по-прежнему о зле, а не о лукавстве.

Греховность смерти. Жизнь в смерти

В зле нет полнокровия, грех тленен — приносит смерть. Смерть в тлении греховна. Я умер (Рим. 7:10) → грех умертвил меня (11) → плотян, продан греху (14) → в моих членах закон греховный (23). Это не некое направленное раскручивание преступной цепи от греха к смерти, а взаимобратимая череда греха и смерти, смерти и греха. Можно сказать: грех ожил → я умер → в моих членах закон греховный; — и опять возвратиться к сказанному, процитировав заключительные две фразы: «...кто избавит меня от сего тела смерти?» и «служу... плотию закону греха» (24,25), остановившись, но не обрвав бесконечное однообразие. В некоторых случаях грех оказывается внутри рассуждений о тлене и смерти — канва рассуждений от этого не нарушена: славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку (Рим. 1:23) → осквернили свои тела (24) → заменили истину Божию ложью (25) → предал их Бог постыдным страстям (26) → предал их Бог превратному уму (28) → делающие такие дела достойны смерти (32). Смерть как и грех тоже царствует (ср. Рим. 5:14, 17 и 6:5, 12, 14), и хотя грех не вменяется пока не получит законную силу (5:13), смерть царствовала от Адама до Моисея — люди и тогда были грешниками (12:14-19). Да и все были грешниками — до Христа (ср.: Рим. 5:6-8, 10, Гал. 1:10, 2:17, 4:3). Смерть как и грех ставится в вину (1Кор. 11:30), противопоставлена жизни во Христе (15:17). Смерть — возмездие за грех, но ведь и грех — возмездие за смерть — за поклонение тлену (см. предыд. пример: Рим. 1:23 и сл.). Столь тесная спаянность греха и смерти не позволяет размышлять о смерти отдельно, как о некоем самом по себе нейтральном событии или благотворной каре за грех. Все совершается по воле Божией.

Однако Бог предаёт людей греху, когда люди сохраняют греховную твердость. Бог предаёт людей смерти, когда люди ему отвратительны.

Смерть разрушительна потому, что человек умирает всем своим существом. Он источает зло словно запах гниющего мяса — тлеет. Гниение губительно не только для физически плотного теплого тела — охватывает порчей людей и целые поселения — все, что возвел человек в жизни — где жил и чем он питался — раздавлено, словно в ступе истолчено в месиво (Ос. 9:9, Иер. 13:7, 48:18; ср.: Ис. 63:2-3). Города в руинах, пути развалены. Люди сокрушены — сами в грехах своих друг на друга обрушились — подавлены в войнах, в злодействах. Речь не идет только о грусти, о психическом расстройстве — о внутренних переживаниях то есть, хотя этот смысл тоже не исключен (Ис. 57:15), сделав что-то греховное люди полностью снимают жизнь (ср.: Ис. 57:15, Иез. 32, Иер. 48:20)¹⁴⁵. Руины — слепок беспутной жизни.

Стоны, вопли, рыдания — это не ушедшая в глубь отдельного человека, изнутри его подтачивающая темнота — стоном, рыданиями разражается все жизненное окружение человека — все страдает, все разрушается, все греховно угнетено¹⁴⁶. И конечно, в таком разросшемся греховном деле человек уже не владеет собой, уже не властен над этими греховными бедами и, однако, держит ответ — грех всегда человечесен, потому что Бог не гневается напрасно. Грех — это возмездие греховного. По воле Божией грешник сам себя истребляет (ср.: Иер. 48:42, Пс. 9:16). Еще не сказано, что смерть царствует или что грех повелевает, тем не менее грех истребительен, он портит жизнь, смертелен.

Грех угнетает грешника, грешнику плохо, он молит об избавлении от бедствий — он или его пророки — то есть молит об избавлении от греха (ср.: Пл. Иер. 1:20, 22, 2:18-19, гл. 3). Потому что грешник делает бес-человеческое — то, чем не может распоряжаться.

Итак, смерть не является однократным умертвлением человека, окончанием его бед смерть проникает в жизнь — сами бедствия, грех уже истребительны, уже смертельны. Грешник разобщен с Богом, измучился, заперт в губительном, может быть даже адовом одиночестве. «...посадил меня в темное место, как давно умерших...» (Пл. Иер. 3:6, ср.: Ис. 59:9-10). «Ибо вот... удаляющие себя от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя» (Пс. 72:27 ср.: Числ. 18:1, 3, 5, 19:13). «...они — как прах, возметаемый ветром...» (Пс. 1:4 и сл.). Смерть, будь она наказанием или никак не связанным с грехом человека испытанием, все равно зла; это состояние скуд-

ности, чуждое жизни. Никакого нейтрального смысла смерти мы не обнаруживаем. Иначе – почему эти жадные взывания пропадающего существа? – грешника или праведника одинаково истошно молящего. Разницы между ними нет. Конечно, праведник переживет насылаемые на него беды – жалуясь, плача – в надежде на избавление. Только для грешника мучения смерти невыносимы. И все-таки в страдании люди равны. «К Тебе, Господи, взываю: ...не будь безмолвен для меня, чтобы при безмолвии Твоем я не уподобился нисходящим в могилу» (27:1 и сл., ср. 142:3-4), «Объяли меня муки смертные, и потоки беззакония устрашили меня; цепи ада облегли меня, и сети смерти опутали меня» (17:5,6). «Душа моя повержена в прах; оживи меня по слову Твоему» (118:25, ср.: 118, 116, 149, Пс. 6:6, 55:14, 87:4, 5, 102:4, Ис. 38:18, Иов. 7:9-10, 21).

Однако не всякая смерть столь тягостна. Смерть или зла, или естественна – неизбежный венец благополучных лет, тиха, незаметна, неразлучна с жизнью. И в раю продолжают умирать старцы (Ис. 65:20). И патриархи тоже умерли. Но умерли полные жизни, приложились к своим отцам (Быт. 25:17, (ср. 15:15), 35:29, 49:29, 33, Числ. 27:13, 31:2, Суд. 2:10 ср. Пс. 111:6). Вряд ли эта покорно принятая смерть, без страха, без ужаса, сколько-нибудь опасна, зла. Вряд ли она «морально-нейтральна»; смерть принята так же, как и все блага, которыми осыпан праведник – благодарно. Она светло печальна не за расставание навсегда, а в недолгой разлуке. Безболезненна и не тягостна. Она хранит течение жизни: уплотняемой из рода в род, от века в век. Она, бывая, омрачается грехами народа, как, например, смерть Моисея, но это жизненное напряжение, без скудной стертости смыслов. Да и странно было бы предполагать в иудаизме какие-то промежуточные состояния, когда все существует к Богу, даже то, что отворачивается, существует все-таки от Него. Здесь не нужны рассуждения о смерти самой по себе¹⁴⁷; смерть двойится, приводя к упадку или же завершая жизненное изобилие. Праведник переживает и то, и другое: не только доброе успокоение, но не редко испытывает и ужасы смертных мук.

Грех, смерть, погибель иногда достаточно друг от друга отдалены, их взаимопересечение – необязательно. Вместо таинственного *προστέθη πρός τὸν λαόν* или *τὸ γένοϋ αὐτοῦ* за долголетием праведника могло последовать истление – так же как и за кратковременностью грешника (ср., напр., Числ. 20:1, 20:3, 21:5-6 – не сказано, ушла ли куда-то Мариам после смерти

вместе с другими мертвыми). Может быть, жизнь праведников сохранялась в костях (ср. Пс. 34:10), — наиболее прочной основе, переживающей тление — вплоть до Воскресения... (4Цар. 4:35, Иез. 37, Ис. 26:19). Евреи ждут явления Господа, а не загробной жизни. В некоторых текстах ад — это вообще место томления всех людей (Пс. 48:10, 88:49), место, где остаются навеки¹⁴⁸. И все же была надежда, что тьма не поглотит праведника (Пс. 48:15, 15:10), адские муки ждут грешника. Не только псалмопевец причитает о грешнике, но и пророк говорит — как ужасно умереть ассирийцам и египтянам в чужой стране среди необрезанных, непогребенными в могилах отцов (Ис. 5:14, 14:9, Иез. 31:11, 14, 32:23, 18:4, 18). В поздних текстах уже совершенно ясно сказано — в аду останутся только грешники (Пс. Сол. 14:6, 15:11, Прем. Сол. 1:15-16, ср.: Лк. 16:9, 23:43). Как и праведники, они, может быть, тоже воскреснут, но только для вечных мук (Дан. 12:2). Но в Посланиях ад уже дышит огнем, и гибель грешников (одних только грешников) — уже наступила. То, что было дано ветхозаветным евреям, но оставалось разрозненным в отдельных текстах, конечно, дано не в противоречивых идеях, а разнообразных состояниях жизни или — в ислении, теперь провозглашено с необыкновенной силой как одно эсхатологическое событие.

От Адамова преступления Божий суд и гнев распространяются на всех осужденных (ср.: Рим. 1:18 и 5:16-19, Рим. 2:5, 8, 9, 22, 1Фес. 2:16). Павел очень редко упоминает ад (Фил. 2:10, Рим. 10:7 и м.б. 1Кор. 15:56). Ад с некоторых пор — временное прибежище мертвых до дня суда, столь вдвинут в жизнь и столь близок к геенне огненной, что разделения между ними теперь уже нет. Геенна не находится в исторически определенном месте, на равнине сыновей Еннома, где капища Ваалу и где детей проводят через огонь и приносят в жертву Молоху. Смердная местность, полная отбросов и трупов, расположенная за пределами Города (Иер. 7:32 и ср.: 32:35)¹⁴⁹. В посланиях геенна — это просто пропащее место — место, куда падают в погублении: пало их ἔλεβον «...двадцать три тысячи ... погибли от истребителя» (1Кор. 10:8, 10, ср.: Рим. 11:11-12).

В эсхатологическом свете все приобретает вид уже начавшегося пожара не только в последних поколениях, а и во всех людях — грешник как бы не живет, постепенно сгорает при жизни (в смерти) и после смерти вместе со смертью. Сатана уже готов выполнять адскую работу (1Кор. 5:5). Слепленные

погибающие, для которых закрыто Евангелие, уже сыны ночи, спят (1Фес. 5:5). Их жизнь истерзана даже не адowymi муками — она наполнена Божьим гневом. Грешник мечется в нем (ср.: Рим. 1:18 и 8:22) — страдает в теле смерти (гл. 7), не может покориться закону Божию (8:7). Так погибают в блужданиях (и блуде) умершие не во Христе (1Кор. 15:18). Бог еще благоволит к грешнику (ср.: Рим. 2:4) и тем не менее гибель непокорных уже началась (1Кор. 10:9-10). Вряд ли речь здесь о временной гибели и не только потому, что в других текстах гибель явно эсхатологична (ср.: Рим. 9:22, Фил. 1:28, 3:19, 1Кор. 8:11, 2Кор. 2:15, 4:3), но из самого содержания главы очевидно, что речь об окончательной гибели — крестившиеся в Моисея не покорились Христу. Гибнет все не принявшее спасение.

Точно так же в Рим. 5:16, 18 речь не о временном осуждении и смерти, а об угрозе Божьего гнева (ср.: 1:18). Смерть гибельна для всякого грешника (ср.: 1Фес. 4:13, особ. 2Кор. 2:15-16). За нею сразу следует суд (1Кор. 11:30-32, Рим. 8:1-2), не во временной размеренности, а в эсхатологической вспышке: приговора и его исполнения, суда и осуждения, гибели и погубления. Расстояние между ними апокалиптически покрыто. Смерть, тлен, осуждение, истребление (погибель) одинаково губительны, сопровождают друг друга, друг в друга переливаются и губят: тлен — в грех, смерть — в гнев Божий и в осуждение (ср.: Рим. 1:18 и след. и 8:3), осуждение и погибель (ср.: 8:3 и Фил. 3:19, 2:15), гибель и смерть. Огонь геенны всепожирающ. Оттуда исходит угроза грешнику — не только язычнику, но и христианину тоже (см. особ. Гал. 5:25). В нем уничтожены будут: плоть (Рим. 6:6 ср.: 1Кор. 15:50), греховное дело (1Кор. 3:15), чреватая пища (1Кор. 6:13) и, наконец, — ангельские чины, земные власти (15:24), смерть (грех и ад) (26). Смерть бросает в геенну, испепеляясь на костре. Уничтожение греховных дел в геенне протекает мучительно, но ни слова о вечных муках, огонь геенны уничтожает, а не пытает (прямо сказано о сожжении: 1Кор. 3:13-15), муки грешника быстротечны (намеки в Рим. 12:20-21, 1Фес. 5:2-3, ср. 2Фес. 1:9 — сказано о вечной гибели, но особ. Откр. 19:20, 20:10 — дьявол, лжепророк и зверь живыми брошены в огненное озеро и будут мучиться там вместе с грешниками во веки веков).

Во всех Посланиях Павел только и говорит о порче и об истреблении — о грехе и о смерти. Смерть — не самостоятельная фигура, мрачно поднымавшаяся наперерез человеку. Смерть

насыщена грехом — так что говорится даже не о разрушении греха, а об истреблении последнего врага — смерти, последнего не только в смысле крайнего внутри продолженной нумерации, а в смысле замкнувшего собой длину — предельного и потому единственного, главного — стоящего на краю.

И все-таки смерть неоднородна. Смерть уже не только двусмысленна — она четко эсхатологически разделена. И мы можем говорить о разных смертях: о смерти к погибели и смерти во Христе. Это не та смерть, что умерщвляет, завершает греховные дела и вместе с грехом царствует. Но та, которая мирит с Богом (Рим. 5:10), через нее соединяются со Христом (6:5 ср.: Фил. 3:10), в нее крестятся (Рим. 6:3) и через нее освобождаются от греха и закона в жизнь для Бога (6:7, Гал. 2:19). Этой смертью возвеличивается Христос, и она — приобретение Павла (Фил. 1:20-21), смерть, дящаяся в живущих (1Кор. 15:31, 2Кор. 4:11-12, Рим. 14:7-8). Смерть во грехе тоже имеет завершение (Рим. 7:10) — она направляет мертвых к концу. Смерть, совершенная Христом в полноте любви, продолжает наполняться в любящих (аорист: Рим. 14:9, 15, 1Кор. 15:3, 2Кор. 5:14-15, 1Фес. 4:14 ср. Рим. 8:37, Гал. 2:20 — Part. Aor. Activi и т.д.).

«...любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам. Ибо Христос, когда еще мы были немощны, ...умер за нечестивых» (Рим. 5:5-6). «...любовь Христова объемлет нас рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли» (2Кор. 5:14).

Смерть за людей и любовь событийно принадлежат друг другу; они едины, потому что событие смерти и воскресения не разрывается на составные части, а всегда остается одним и тем же во Христе: в христианах.

Теперь даже в страданиях смерти между грешником и праведником нет никакой общности. Праведники от грешников теперь уже ясно отделены.

Павел порой избегает говорить об умерших во Христе как об умерших. Они продолжают жить, Павел говорит: «уснули» (1Фес. 4:15, 1Кор. 15:18). Христос — первенец из уснувших ἀπαρχή τῶν κεκοιμημένων (1Кор. 15:20).

Этот эвфемизм, употреблявшийся, возможно, и раньше (Дан. 12:2), обозначает здесь не некую сонливую вялость, вползающую во тьму (ср. уже упом. 1Фес. 5:5 и сл.), а бодрую жизнь, умершую не к смерти (ср. 5:10 — близкое употр. καθέδω). Так выразительна раздельность смерти, что Павел не может ска-

зять будто христиане умерли. Смерть прибавляет печали, но печали не мирской – недолгой разлуки, сменяющейся скорой радостью (ср.: Фил. 2:27-30, 2Кор. 1:9-10 и Фил. 1:20-25). Во Христе живые и мертвые неразлучны.

Обласканный Богом иудей не сталкивается со смертью – незаметно проходит ее насквозь или же сразу поднимается к небу (как, например, Илья или Енох), не испытывая страданий и боли. Потому что страдание все равно зло (но: Пс. 118:7, 102, Ис. 38:17), пусть даже послано искушающим Богом (Пс. 16:3, Быт. 27:1) или злым духом по велению Бога (1Цар. 16:14, Иов. 2:5-6), страдание терпят, но им не хватается, его выносят, но не ждут. И, конечно, нет речи, что к смерти надо стремиться, что страданием можно гордиться. Христиане впервые переживают смерть как жизненную неизбежность – то, что не поглощается в однородной – протянувшейся из рода в род – прочности жизни, а диалектически входит в ее состав и преодолевается.

Эсхатологическое сжатие злых сил

Зло – скопище мрака – не той таинственной темноты, в глубинах которой зажегся свет, а опостылевшей мрачности, что сама слишком зыбуча и скоро вовсе сходит на нет. Мы и сами как бы невольно вовлекаемся в то, о чем пишем – наш текст разрыхляется.

Потусторонний мир лишен в Посланиях живости, скуп. О добрых силах, правда, сказано тоже немногословно – просто упомянут архангел и последняя труба (1Кор. 15:52, 1Фес. 4:16), но зато даны подробности Христовой жизни. Так что демифологизация преимущественно коснулась злого. Контекст употребления слова «зло» у нас несколько отличен от принятого в Посланиях: сколь зло ни греховно, Павел предпочел бы говорить о грехе, а не о зле. Но как еще выразить то, что объединяется или нет, лучше *слипается* до самого конца в уничтожении и что, попав в уничтожение, сколь бы оно ни казалось длительным, постепенным, сразу пропало? Погибшая зола, зло. Больше нет слов. Говорить о зле изнурительно. Умолкает то, что хотя бы словесно коснулось злого.

Впрочем, тут как раз мы не противоречим Павлу: ведь апостол тоже говорит о зле, как будто зло можно выговорить, как будто зло по-настоящему существует. Зло противополо-

гается добру – почти всегда τὸ κακὸν упоминается в связи с τὸ ἀγαθόν или τὸ καλόν (Рим. 7:19, 21, 12:17, 21, 16:19) более самостоятельно (2:9, 1Кор. 10:6), злое и доброе вообще сопоставляются (см. Рим. 6 гл.), – но делается это по рассуждению человеческому. Пространственно-временные подробности зла эсхатологически мгновенно прекращаются – вместе с надмевающим человека знанием.

Никакой взаимозависимости между добром и злом, конечно же, нет. По воле Божией зло еще может послужить спасительным целям (ср.: Рим. 11:11-13, 30-32), но при этом ни в коем случае не становится добрым. Никакого доброго зла в Посланиях нет; зло не преобразуется в добро – оно умирает, остается добро. «...всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим, 11:32) – и грех осуждается (8:3), грех уничтожается (1Кор. 15:26) – ничто не оставляет за собой. «...ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?» (2Кор. 6:14-16). Может быть, это была ранняя вставка. В других Посланиях Павел уже не был против общения с язычниками (ср.: 1Кор. 5:9-10), однако нам здесь важно отрицание какой бы то ни было взаимосвязи зла и добра, твердо сохранившееся во всех Посланиях (ср.: Рим. 3:8, 1Кор. 5:11, 5:9-10, 10:19-21, 1Кор. 2:15-16, Гал. 3:2-5, 5:17, Фил. 2:15, 3:8, 1Фес. 5:4-5, 8). Зло лишено жизненности, чересчур человечно и часто вовсе неразличимо соединяется с человеческим (ср. Гал. 1:10). И, конечно, зло – безжизненный человек, никогда не соотносимо с добром *по-настоящему* (во времени Христа), никаким образом несопоставимо. Сыплется пылью погибшее. Как жизнь во Христе придает человеку небесный образ, так греховное прозябание пригибает к земле.

Проведение параллелей между Христом и грехом, возможное в момент сближения двух эонов, достаточно быстро и не устанавливает познавательную или какую-то иную взаимосвязь; мы лишь проводим две линии, никак логически не обосновывая переход. И конечно, грех, смерть не могут иметь происхождения, никаким, даже отрицательным (онтологическим) определениям не поддаются. Они слишком слабы, чтобы достичь слабости. Человек не восстает против Бога, просто выцветет как трава. Человек – изборожденная грехом пашня.

Итак: 1) зло не может быть подвергнуто рационально-субъективному истолкованию;

2) не существует в присутствии к Богу — истлевает;

3) ни в каком смысле не соотносимо с добром (даже как его отрицание).

Впрочем, и в этих рассуждениях о зле мысль обращена в зияние, именно потому что демифологизация не является субъективно-волевым средством постижения зла. Рациональность задана возможностью мысленно отождествить себя с присутствующими к Богу.

«Предтечи тьмы» в русской ментальности

Весь мир находится под влиянием какой-то силы, которая овладевает умом, волей и всеми душевными силами человека ... источник ее — дьявол, а злые люди являются только орудием... Это антихрист идет в мир. Это его предтечи...

Старец Варсонофий Оптинский

На пороге третьего тысячелетия во всем мире ощущается напряженное возрастание эсхатологических настроений. И Россия — не исключение, скорее наоборот, — именно в нашей стране апокалиптический «дух» последних времен с особой силой отражается в разных пластах бытия: природном (стихийные бедствия: землетрясения, наводнения, пожары), социальном (конфликты, военные действия), индивидуально-личностном (переживание трагизма существования, суицидный «бум» и т.д.).

В российском этосе конца XX века преобладает не просто падение нравов: служение культу низменных страстей становится доминантой поведения огромных масс людей: когда нравственное растрепывание становится нормой, мера творимого зла выходит за пределы допустимого, обретая вселенский характер. Такое общество, как свидетельствует библейская история (вспомним всемирный потоп, Содом и Гоморру...), с неизбежностью обречено на гибель. Подтверждением тому, что мы живем в «последние времена» могут служить не только тексты

Библии, но и высказывания многих духовноодаренных деятелей религии, философии, искусства XIX-XX веков, взгляды которых вряд ли стоит игнорировать, тем более, что некоторые из них уже сбылись (например, Серафим Саровский, Феофан Затворник, Достоевский, Иоанн Кронштадский предсказали революцию и падение православия задолго до свершившихся событий).

В настоящее время обостряется потребность осмысления тех уже отчасти сбывающихся пророчеств о воцарении в мире предельного зла — «сатанинского», которое на протяжении многих веков неоднократно проступало в библейском образе антихриста. Мы не можем претендовать на разгадку тех или иных предсказаний, на их философское либо историческое истолкование, поскольку истинный их смысл непостижим на уровне человеческого разума¹⁵⁰, однако в свете христианского миропонимания считаем возможным попытку рассмотрения проблемы «антихристового» зла.

Остановим внимание прежде всего на понятии «сатанинского» зла. Его корни уходят в глубину библейской истории Первоангела Денницы, отпавшего от Бога и восставшего против Него. Согласно данной мифологеме зло впервые зарождается в мире духовном, где существуют бесплотные ангелы¹⁵¹; зло находит выражение в прямом восстании против Бога и вражде к Нему. В чем же причина зла изначального? Для человеческого сознания она остается необъяснимой, иррациональной, исходящей из свободы, которая раскрывает возможности для тварных существ вступать на путь либо добра (соответствия с мировой гармонией), либо зла (своеволия и каприза, бунта и безумства).

Каким же образом падение сатаны и его ангелов-бесов, повлекшее за собой «угасание любви к Богу», зависть и жажду властвовать над миром, могло явить за собой произрастание зла в реальном земном мире? Как возможно воздействие «падших ангелов» на мир человеческий? Ответить на эти вопросы с философско-богословской точки зрения пытался о.С.Булгаков, считавший, что бытие бесплотных духов (падших в том числе) остается для человека (существа воплощенного) трансцендентным. Все же в какой-то мере человек «духовной стороной своего существа» соприкасается с миром духовным и способен к некоторому его постижению (хотя «человеческое постижение как ангелов, так и демонов» в силу своего антропоморфного характера остается ограниченным).

В то же время существенным моментом для взаимосвязи духовного и человеческого миров является отсутствие между ними непроходимой стены: между этими мирами, отмечал Булгаков, «онтологически не существует непроницаемости, оба они взаимно связаны некими и...», отсюда «зло, появившись в духовном мире, неизбежно просачивается и в мир человеческий. Демоны являются бесами-искусителями, и падший первоангел – сатаной. Эта возможность творчества зла и некоторого овладения на почве его человеческим миром является внутренней опорой демонского самоутверждения. История падшего человечества имеет для себя пролог в небе, и зло в чистом виде, не как плод неведения, обмана и самообмана, появляется в мире духовном»¹⁵². Таким образом зло есть категория *духовного* бытия.

«Пролог в небе» – это события, происходившие в ином «зоне», в *иной*, по отношению к теперешней, действительности, которая может быть выражена на ином языке «истории» и может быть наименована *мета-историей*, вбирающей в себя многое такое, что в теперешнюю историю не вмещается. Взгляд на историю мира, соответствующий библейскому, выходит за рамки догмата «эмпирического позитивизма», ограничивающего действительность мира его нынешним историко-эволюционным развитием, не способным вместить «ни пред-историю, ни эсхатологию, ни посмертную жизнь человека, ни его жизни в воскресении». Религиозное представление о жизни мира не замыкается на его современном состоянии¹⁵³. И события, находящиеся за пределами нашего эона, за границами эмпирической действительности, находят выражение в символах, исходящих из мифологем, «хранящихся в памяти человечества, как отзвук или анамнезис до-исторических или мета-исторических свершений». Таким образом, восстание падших ангелов и грехопадение Адама следует рассматривать не как легенду или пустой вымысел, а, наоборот – как «иероглиф истины», требующий особого постижения. По мысли Булгакова, события мета-истории являются мифом такого качества, который больше и значительней в своих обобщенных и символических образах, нежели вся эмпирическая история.

Возникновение зла в мире духовном, его пребывание в *духовном бытии* раскрывается через воздействие на человека темных, опасных сил, которые переживаются им как силы *трансцендентные*, отмечает С.Л.Франк. Под властью этих сил

находится «наше субъективное самобытие», и в этом смысле темные силы «принадлежат к области *духовного бытия*»; они воздействуют на человека как нечто объективное и требуют его идеального подчинения. Темные страсти проявляются в человеке как силы «...высшего, сверхчеловеческого порядка, — в отличие от страсти, переживаемой как чисто субъективное влечение нашего собственного бытия». «Злой дух» коварно соблазняет человека своей «прелестью», обманывает его «орелом высшей, самодовлеющей ценности». Злые, темные силы при попытке подчинить себе человека властно уводят его с истинного пути, прикрываясь мнимой самоочевидностью; при подобном притязании «они все же принадлежат к области духа, потому что они переживаются как инстанция, осмысляющая наше непосредственное самобытие и дарующая ему подлинную самозначимую реальность»¹⁵⁴. На духовный характер зла неоднократно указывал и Н.А.Бердяев, представлявший человека не внешне объективированным существом, а существом прежде всего внутренним, «имеющим измерение глубины». Проблема духовности, по мысли философа, всегда связана «...с опытом страдания, с противоречиями и конфликтами в человеческом существовании, со стоянием перед фактом смерти и вечности. Существо вполне довольное и счастливое в этом мире, не чувствительное к злу и страданию и не испытывающее страдания, совершенно бестрагическое, не было бы уже духовным существом и не было бы человеком». Таким образом, признак духовности Бердяев усматривает в способности человека к переживанию зла и страдания, в чем и видится ему высота человеческой природы¹⁵⁵.

На основе представления о происхождении зла как явления духовного, вытекающего из библейского источника, вырастает проблема различения «зла сатанинского» и «зла человеческого» (при этом подразумевается, что сатанинское зло овладевает человеком). Сатанинское зло есть зло предельное, определяемое Н.О.Лосским как «гордыня деятеля, не терпящего превосходства Бога и других деятелей над собою, стремящегося поставить себя на место Бога и занять исключительное положение в мире, выше остальных тварей»¹⁵⁶. Характернейшим признаком сатанинского зла можно считать такое действие, которое наносит ущерб другим существам само по себе, а не по своим следствиям либо предварительным условиям, т.е. «бескорыстно»: такой деятель готов истязать другого чело-

века «*просто ради истязания*, не из мести, не из ненависти, ... не для упоения своей силой ... и даже не от скуки, а просто потому, что чужое страдание давало бы удовлетворение истязателю *само по себе*; в то же время подобное самоценное зло, вытекающее из «непосредственной ненависти» к Богу есть «сверхсатана» — существо в принципе невозможное, бытие которого было бы в любом случае обречено на самоуничтожение¹⁵⁷. Различие между сатанинской и земной волей раскрывается Лосским через сопоставление сатанинского и земного честолюбия: для сатанинского характерно стремление к *первенству*, к победе над другими как самоцель; для земного — достижение первенства не является самоцелью, а представляет собой только средство (например, для достижения успеха в какой-либо сфере деятельности). Сатанинское себялюбие с необходимостью включает в себя причинение страдания другому. (Так Лосским приводится пример поведения садиста, мучения жертвы которого приносят ему удовлетворение в превосходстве и господстве над нею).

Сатанинское зло есть крайняя степень гордости и себялюбия — *основное* нравственное зло, все остальные виды зла — производны и вторичны. Как первичная форма зла гордость не допускает подчинения никому, ведет к соперничеству, сопровождается тщеславием и спесью, что характерно на низших ступенях духовной жизни. Однако наибольшую опасность гордость представляет при восхождении личности по ступеням ее духовного роста; тогда под власть гордыни попадают не только светские люди, но и те, кто осознанно устремлен к Богу — монахи, христианские подвижники. В таком случае, считает Лосский, высокая духовность используется не ради «чистого добра», а в качестве средства для самоутверждения. Это ведет к богоборчеству.

Гигантское разрастание гордыни, властолюбия или честолюбия иногда воспринимается окружающими в ложно-величественном свете. В этом плане интересно указание Лосского на проблему истолкования истории Иуды Искариота (внебиблейского взгляда), предательство которого (согласно некоторым литературным источникам¹⁵⁸) было обусловлено «не мелким сребролюбием, а гораздо более глубокими духовными страстями». Например, в булгаковском труде «Иуда Искариот — Апостол Предатель» речь идет о том, что Иуда, любя Христа, предает Его не из любви к сребролюбию, а с целью заставить

Христа «вступить на путь Мессии как земного царя». Булгаков рассматривает Иуду как фигуру трагическую, как жертву собственной титанической страсти, толкнувшей его на путь христоборства (и если другие апостолы грешили против Христа по слабости своей природы, то Иуда подпал искушению активно, по ложно направленной злой воле, «черной мощи», приведшим его к прямому противостоянию Христу). В то же время «байронизация»¹⁵⁹ образа Иуды Булгаковым не допускает полнейшего соблазна «мнимой красотой титанизма», а в конечном счете ведет к развенчанию сатанинского греха, к разоблачению глубинного измерения его злой природы.

Итак, сатанинское зло несет в себе особенности, отличающие его от зла земного (Лосский), или «зла в человеке» (Булгаков), хотя эти формы зла находятся в тесной взаимосвязи. Если допустить, что сатанизм есть «чистое зло» как прямое восстание против Бога, то зло человеческое связано с отпадением от Бога «...не прямым и сознательным актом, но сложным последствием запутанности в своем собственном естестве, в известной мере плодом недоразумения и даже обмана». Философ указывает на сложность человеческой природы, в силу которой человек способен свободно выбирать; и его падение началось «...не в нем самом, но вне его, начинается искусительным шепотом змия», т.е. «...начало зла в человеке связано не с бунтом или самочинием, но с недоразумением, наивностью и неведением...» (т.е. человек вступает в «разговор» со змием не подозревая, что тот стал «медиумом злого духа»). Рассмотрение природы зла в человеке Булгаков связывает с аллегорическим значением заповеди вкушения плодов от древа познания добра и зла, нарушение которой (как нарушение «имманентной нормы», «закона природы человеческого естества») явилось не только грехом против Бога, «но и онтологическим заблуждением: в человеке возникает мысль о том, что чрез стихии мира он способен восходить на высшие ступени духовной жизни и ведения». Вследствие падения человека вскрылся обман сатаны как «грандиозная онтологическая провокация», повлекшая за собой извращение человеческой природы: произошло нарушение между составными частями человеческого естества — плоть обрела господство над духом, человек обмирщился, оплотнялся и стал смертным. В нем раскрылось «двойство противоречащих начал: добра и зла» (в падших духах возникает только зло, ставшее уделом самого

сатаны в чистом виде, без всякого добра). Человек, увлеченный сатаной на «путь человекобожия и эгоцентризма» одновременно открывает для себя и добро как «положительную сущность человеческого бытия» (до грехопадения добро растворялось «в природной святости»); в своем противоположении добро и зло составляют два онтологических полюса: бытия и ничто; именно это раздвоение «...полагает начало историческому процессу, как трагическому противоборству добра и зла, причем на стороне добра действует сила Богочеловечества, на стороне же зла — высшая напряженность тварной потенции *ничто* («минус» бытия) в сатанизме, человекобожии, антихристианстве»¹⁶⁰.

Одним из основных отличий зла духовного (сатанинского) от зла земного (человеческого) является *личный* характер первого (в то время как зло человеческое не только личностно, но имеет также природный и родовой характер). Личностное начало сатанинского зла находит отражение в Библии, где духу зла даны такие наименования, которые явственно определяют его как личность — «сатана» (противник), «искуситель», «человекоубийца» и т.п. Злой дух проявляется в мире человеческом в разных ипостасях, однако предельно-универсальное и единственное выражение сатаны (или дьявола) происходит в его персонификации в образе *антихриста*¹⁶¹. Идея антихриста на протяжении многих веков наполнялась разносторонним содержанием. Ее истоками были библейские представления о неизбежности прихода в мир «человека беззакония», имеющиеся как в Ветхом (кн. пророка Даниила, гл. 7), так и в Новом Завете¹⁶² (Ио. 2, 18; Откр. 13 и др.). Мы исходим из мифологического понимания образа антихриста — «зверя, выходящего из бездны» — как обобщенного символа «темных, демонических сил», выходящего за рамки чисто богословских представлений и получившего распространение в светских воззрениях и культуре¹⁶³.

Идея антихриста, в свою очередь, нашла свое выражение как бы в раздробившейся персонификации «человека беззакония» во множестве разных исторических лиц¹⁶⁴ и в феномене так называемых «самозванцев» — лжехристов-лжемессий. Во времена первохристианства антихристами объявлялись прежде всего те императоры (Нерон, Диоклетиан, Максимилиан...), которые вели жестокую борьбу с церковью, а лжемессиями — еретики, отступавшие от Священного Писания (Не-

сторий, Арий, Савелий...); с ортодоксально-богословской точки зрения все, кто предал христианство, стали считаться *предтечами* антихриста. Эта тенденция нашла отражение и в русской истории, особенно усилившись в период раскола (антихристами были провозглашены царь Петр I и патриарх Никон). Именно раскольники выдвинули идею о «чувственном» антихристе как *конкретном лице*, которое согласно ортодоксальному богословию должно вступить в мир перед вторым пришествием Христовым (устраивать гонения на христиан, вступить на 3, 5-летнее царство, а затем быть стертým с лица земли Св. Духом Божиим), и антихристе «духовном», который в разных ипостасях уже появился в мире и действует в нем. «Духовная» трактовка антихриста внесла принципиально новые моменты в идеомиф о нем: теперь антихриста можно было понять не только как конкретную личность, но и как *состояние* мира на финальном этапе его истории. Эти представления могли вести к убеждению, по смыслу которого стихия злого отыскивает среди людей «медиумов» сатанинских инспираций¹⁶⁵. Идея «духовного» антихриста несет в себе глубинное религиозно-этическое содержание, с наибольшей полнотой раскрывшееся в русской ментальности в XIX-XX веках.

Каковы же основные признаки антихристового духа? В первых, следует прояснить, каков же антихрист по отношению к Богу? Это человек – противник Бога, отрицающий Христа [«Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына» (I Ио. 2: 22)]. Согласно пророческим текстам человек, не исповедующий Иисуса Христа, «...есть обольститель и антихрист» (2 Петр. 7), тот, кто не признает Богочеловечность Христа; исходя из этого, один из современных толкователей образа антихриста А.Мацейна¹⁶⁶ приходит к определению сущности антихристового духа как *отрицания полноты богочеловека Христа*, приводящего к искажению Его образа во всех сферах бытия – индивидуально-человеческой, социальной, исторической (в том числе в философии, искусстве и т.д.)¹⁶⁷. И поскольку отпадение Первоангела от Бога явилось событием на небесах, проявившим ненависть дьявола к Богу, то следствием этого в мире земном выступает враждебность дьяволочеловека к Христу. Таким образом, при каждом реальном земном факте отрицания Христа-Богочеловека продолжается то отрицание, которое произошло в предшествующем эоне – в мире духов-

ном. И это реальное отрицание Христа кем бы то ни было становится актом антихристианским, а носитель такого отрицания является антихристом¹⁶⁸. Отсюда можно заключить, что противник Христа уже существует в земном мире реально и выступает в разных обличьях. В тексте Откровения проводится мысль о том, что антихрист есть *постоянное явление истории*, и в апостольских посланиях это также подтверждается («Ибо тайна беззакония уже в действии...» см.: 2Фес. 27). Дух антихристов проявляется во множестве реальных личностей — предтеч антихриста, который согласно пророчествам явится как единственная личность последней эпохи («человек греха», «сын погибели»). Тогда и произойдет наибольшая концентрация зла в одной личности, в которой осуществится вся полнота и завершенность мирового зла. И антихрист, представший в образе человеческом — это «воплощение зла» — и готовый занять престол мира сего, станет зловещей насмешкой над воплощением божественного Логоса. Здесь вырисовывается тенденция подражания антихриста самому Христу — подражания воплощению Божьему (в параллели с миром духовным, где дьявол — обезьяна Бога). Как следствие этой параллели возникает мысль о том, что «история до Христа была временем долгой подготовки к появлению Богочеловека», тогда как «...история после Христа является подготовкой к выступлению против *дьяволочеловека*. *Появление антихриста* в образе личности было бы издевательским ответом на явленное некогда ему воплощение божественного Логоса»¹⁶⁹. Вследствие этого представляется вероятным, что так называемое «воплощение» человека беззакония будет самым мощным средоточием всех накопившихся сил зла в одной личности и антихрист будет лишь наиболее зрелым плодом вечного антихристового духа.

Отрицание Богочеловечности Христа неразрывно связано с неверием в Его сверхъестественную духовную сущность и Его Воскресение. Непризнание Христа Богом и человеком свидетельствует об изъятии из христианства самой онтологической его основы (вспомним замечание соловьевского ортодоксального епископа Иоанна из «Краткой повести об антихристе»: «Всего дороже для нас в христианстве сам Христос»), что в конечном счете сводит христианское мировоззрение человека к его моральному отношению с абстрактным Высшим Началом, к признанию нравственных ценностей христианства самими значимыми для совершенствования культуры, поддер-

жания мира на земле. Однако в этом случае выявляется расхождение нравственного начала с религиозным, поскольку отказ от Христа как Альфы и Омеги выражает поддержку сторонников «человека беззакония»: именно *отношение ко Христу* как Богочеловеку может служить показателем истинности или ложности религиозного сознания человека.

В русле ложно-религиозного — *культурологического* взгляда на личность Христа сложилось представление о Христе как *предтече* развития современной мировой культуры: Христос предвозвестил основы *нравственного* порядка, общественных отношений¹⁷⁰; провозглашение любви к ближнему легло в основу прав человека, вписанных в конституции государств, стало принципом международных отношений и т.п. В то же время идея Христа как предтечи носит, по сути своей, антихристианский характер: если рассматривать Христа-предтечу по аналогии со св. Иоанном Крестителем (как предтечей Христа), то предположительно за Христом должен явиться Сильнейший Его — значит, должен прийти некто, роль которого будет возрастать (соответственно этому — роль Христа — умягчаться); задача предтечи — исчезнуть, влиться в им возвещаемую и грядущую действительность, в этом смысл предтечи, живущего как бы отсветом будущего; Сам Христос как предтеча мог быть лишь глашатаем любви, христианской морали; стать лишь символом новых человеческих отношений и творческих преобразований. И в этом смысле *сама личность Христа* как бы растворяется на фоне исторического развития, при всем том, что *идеи* Христа живут в современной действительности; таким образом история, вобрав в себя христианство, оказалась как бы более могущественной силой, чем сам Христос (если считать Его предтечей современной культуры, а не Альфой и Омегой всего сущего...). С богословской точки зрения здесь и открывается опасность подмены Христа духом антихристовым: при провозглашении нравственности, ценностей науки, искусства, демократического общественного развития изымается сам Христос либо провозглашается предтечей; таким образом обнаруживается, что «идея предтечи — современная антихристова идея»¹⁷¹ (истинную суть этой идеи понимал В.Соловьев — вспомним сентенции его «антихриста»: «А если? ...А вдруг не я, а тот галилеянин... Вдруг он не предтеча мой, а настоящий, первый и последний...»). В то же время Христос может быть Альфой и Омегой лишь при условии, что Он воскрес и личное

Его существование продолжается всегда, т.к. Он — Бог. «Христос воскрес!» — эти слова для христианина священны и звучат столь естественно, что зачастую остается до конца не осознанным сам смысл Воскресения Христова, идея которого остается в то же время чем-то очень далеким и малореальным для современного человека.

В эпоху раннего христианства идея Воскресения оказывала мощное воздействие на отношение к смыслу жизни как отдельного человека, так и общества, истории в целом: смерть перестала быть окончательной тьмою, символом безысходности; человек поверил в бессмертие души, в реальность своего спасения. В современном мире, наоборот, человек настолько укоренен своим сознанием в земных интересах, что идея Воскресения представляется большинству людей фантастической. Современное сознание, направленное на достижение счастья в этом, поюстороннем мире, перестает верить в мир иной; человек оказывается замкнутым между рождением и смертью — отсюда его глубокий пессимизм, ощущение бессмысленности бытия: «Омрачение идеи Воскресения — победа антихриста как в сознании отдельного человека, так и в сознании исторических периодов. И напротив, отчетливость идеи Воскресения, глубокая вера в Воскресение Христа, сосредоточенность собственных переживаний на этой вере есть знак силы христианства... Провозглашенная в ареопаге весть об «Иисусе и воскресении» — весть на все времена и для всех народов. И этой вестью жива наша вера», — справедливо утверждает христианский философ¹⁷². Ведь переживание «радости о Господе» истинно просветляет душу человека, переносит его в духовно-нравственную плоскость бытия, отрывая его от «заземленности», выводя за пределы бездуховного существования в мир обновления, очищения, на путь, соединяющий его с вечностью.

Итак, заострение внимания на истолковании личности самого Христа как предтечи и неверии в Его Воскресение — формы антихристового зла, направленные на отрицание божественности Христа; данное отрицание в завуалированном смысле проводится «антихристом» В.Соловьева и через признание Христа божьим посланником, Мессией, замечательным *человеком*, но только не Единственным Богом. Таким образом, ненависть антихриста ко Христу выражается в четком стремлении изъятия Его из исторического процесса, в непризнании Его Альфой и Омегой мироздания.

Каково же отношение антихриста к человеку и человечеству? Этот вопрос нашел освещение у Достоевского («Братья Карамазовы») в поэме «о Великом Инквизиторе», в образе которого под покровом католических одежд выступает сам дух антихристов. Под видом борьбы за христианские добродетели инквизитор-антихрист утверждает *невозможность* устройства земной жизни людей на *основе заповедей Христовых*. Причиной подобного утверждения прежде всего становится презрение антихриста к несовершенной и жалкой человеческой природе, не способной к высшим устремлениям, таким как свободная любовь к Богу, предпочтение «хлеба небесного» «хлебу земному»; а также — неверие антихриста в направленность человека к миру горнему, к духовному возрастанию (вследствие этого он запрещает людям думать о вечном, предписывая им заботу о временном). Инквизитор считает, что человек слаб и подл, вечно порочен и вечно неблагодарен. Поэтому антихрист предлагает человечеству *иные*, нехристианские ценности.

Апеллируя к слабости человеческой природы, антихрист надеется превратить людей в покорные существа, добровольно подчинившиеся тем, кто более силен и умен, в существа, отрекшиеся от собственного выбора — великого Божеского дара свободы. Лукавый дух хочет, чтобы люди отказались от свободы во имя *счастья*, отвернулись бы от Бога, искусившись дарами дьявольскими. Сущность же этих даров раскрывается в евангельской истории трех искушений Христа в пустыне. Вспомним, что первое искушение состояло в предложении дьявола Христу обратить камни в хлебы (что означало применить Его Божественную силу на служение плоти человеческой, чтоб в благодарность за это людское стадо побежало бы за Ним). Христос же, уповая на духовность человека, ответил отказом: не хлебом единым будет жив человек, но словом Божиим... И тут же наперекор Христу возникло дьявольское: «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» — эта сатанинская идея приоритета интересов тела над духом созвучна лишь человеку низменной природы. И торжество данной идеи — примата сытости и благополучия — неустанно демонстрирует нам современное человечество, за плотские радости готовое продать не только совесть, душу свою, но и самого Бога.

Во второй раз искушал Христа дьявол гордыней и тщеславием, предлагал Ему броситься с кровли храма вниз, чтобы доказать Богосыновство свое неуязвимостью своей, привлекая

свершением чуда людское поклонение себе, поражая и ослепляя окружающих могуществом своим. Однако Христос не захотел поработить души человеческие чудесами (по той же причине не захотел и сойти с креста, когда кричали Ему: «Сойди с креста и уверуем, что Ты Сын Божий»). Люди же на протяжении тысячелетий не могут победить искушения гордостью и суетной славой.

При третьем искушении предлагал дьявол Христу все царства Вселенной в обмен на поклонение себе («Все это дам Тебе, если падши, поклонись мне»). Но Христос отверг путь человекоугодия, воплощаемый либо в мече Кесаря, либо во власти государства, либо церковного иерарха и т.п. Христос проповедовал путь смирения и служения людям, что остается и по сей день несвойственным человеческой природе (ведь большинство людей кланяется сатане за власть и господство, предавая за них себя и ближнего своего). Но если б, наоборот, Он принял бы «меч Кесаря», тогда бы, резюмирует Достоевский, смог восполнить все, что ищет человек на земле: «Пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться, наконец, всем в бесспорный общий и согласный муравейник». Таким образом всплывают следующие свойства человеческой природы, на которые готов опереться дух антихристов: а) склонность к зависимости от кого-то более могущественного; б) перенесение ответственности за свои поступки на кого-либо другого вследствие нежелания претерпевать мучения свободного выбора; в) склонность к стадному существованию, гарантирующему благополучие и снимающему личные моральные проблемы. Проявления указанных выше свойств неразрывно связано с упованием человека на такие силы, как *чудо, тайна и авторитет*, при помощи которых инквизитор овладевает людьми, принимая на себя ответственность за обеспечение счастья тех сотен миллионов, для которых оно строится на сытости и довольстве. При этом сотни миллионов существ обретут счастье невинных младенцев, кроме той сотни тысяч, которая будет управлять ими. Кто же эти несчастные «сто тысяч страдальцев», «взявших на себя проклятие познания добра и зла» — в конечном счете они сконцентрируются в одном существе — «отце лжи» (они, по словам Бердяева, «в последнем пределе мистической диалектики превращаются в «я», в единого, в котором окончательно воплотится антихристовский дух Великого Инквизитора»¹⁷³).

Исходя из готовности человека подчиниться воле «отца лжи», зарождается страшное предположение о конечном исходе из исторических противоречий, на который указывает В.Розанов — о *понижении психического уровня в человеке*. «Погасить в нем все неопределенное, тревожное, мучительное, упростить его природу до ясности коротких желаний, понудить его в *меру* знать, в *меру* чувствовать, в *меру* желать — вот средство удовлетворить его, наконец, и успокоить, — подытоживает философ заветное желание антихриста-инквизитора о необходимости подавления человеческой природы до потребности существования безвольных индивидов в стаде, готовых безропотно подчиниться тому, кто накормит и возьмет на себя их грехи. Человеческое стадо, бесчисленное как «песок морской», не в состоянии принять высоких даров «...свободы, истины, нравственного подвига — все это отстраняется как тягостное, как излишнее для человека; и зовется одно: *какое-нибудь* счастье, *какой-нибудь* отдых для «жалкого бунтовщика» и все-таки измученного, все-таки болящего существа...»¹⁷⁴. С точки зрения антихриста человек заслуживает сочувствия, сострадания, а вовсе не той *истины*, возвестить которую на земле пришел Христос: заветы христианства оказались слишком высокими и недоступными для большинства людей, жизнь которых построена вовсе не на стремлении к *истине*, провозглашенной Христом, а на избегании страдания (или на уменьшении его). Между истиною, безотносительной и присущей только абсолютному Богу, и между этим законом страдания, которому подчинен человек вследствие относительности своей природы, инквизитор обнаруживает непереступаемую бездну; человек не может преодолеть «слабость» и «подлость» собственной природы, неспособной, по мнению злого духа, воспринять высоту христианской истины, которой человеческая природа не соответствует. Антихристов дух постоянно подчеркивает чрезмерную высоту Божиих заповедей для человека, который якобы не способен воспринять их истинный смысл вследствие извращенности и потемнения своего ума. «Клянусь, — восклицал Инквизитор, обращаясь к своему пленнику-Христу, — человек слабее и ниже создан, чем Ты о нем думал».

Уничтожение человеческой природы осуществляется антихристом разными путями и средствами, различного толка экспериментами над родом человеческим. Одним из самых эффективных и беспроярыжных для антихриста становится ме-

тод подмен, например подмена высочайшей христианской нравственной ценности *Богочеловечества* антиценностью — идеей человекобожия, получившей наиболее яркое воплощение в эпоху Ренессанса, когда человек обнаружил в себе мощную энергию творческих способностей и впал в состояние самоослепления от собственных успехов.

Человекобожие многолико. Остановим внимание на его нравственной стороне. Человекобог прежде всего берет на себя инициативу разделить человечество на две неравноценные расы: господ и рабов; отсюда исходит и утверждение двух моралей (для господ и подчиненных). «Тысячи миллионов счастливых младенцев» согласно инквизитору-антихристу не могут распрягаться своей жизнью по собственному разумению в силу неспособности вместить в себя высокие заветы христианства. Поэтому и отдают свою совесть «сотне тысяч страдальцев», принадлежащих к высшей породе «сверхчеловеков»¹⁷⁵. Разделяя людей на две породы, инквизитор выступает против евангельской морали, несущей в себе идею о равенстве всех перед Богом.

Человекобожие как страстное отрицание Бога проявляется в крайнем индивидуализме, «демонизме» его носителей. Пафосом «демонизма» нередко одержимы высокоодаренные творческие натуры, склонные к самовозвеличению и самообожевлению. Среди подобных им, например, Бердяев называет Байрона и Ницше, а также Маркса (хотя личность и творения Маркса философ относит к категории «мрачного демонизма»).

В начале XX века в России явственно вырисовывается тип демонически-эстетизированной личности, склонной к самитулованию: «антихристами» называли себя Клюев и Скрябин, и даже Н.Бухарин¹⁷⁶; «предтечей антихриста» («посланцем преисподней») называл Маяковского А.Белый, и т.д. Например, личность и творчество Скрябина как мистического носителя антихристового духа, ощущавшего самого себя великим призванным, более чем пророком разрушения и смерти (задуманная композитором «Мистерия» должна была стать концом мира, который он связывал с 1917 годом — на этот год и намечалось ее исполнение...), вызвала пристальное внимание у таких разных по духу современных ему мыслителей, как Г.Флоровский, А.Ф.Лосев и Вяч.Иванов. Например, называя Скрябина «обреченным апокалиптиком», Флоровский отмечал, что композитор был сознательно устремлен к смерти, «...готовил смерть миру, хотел бы зачаровать и погубить мир...»;

в творчестве Скрябина ощущается «люциферическая воля» к власти, обнаруживаются «...сатанические глубины самодовлеющего искусства...»¹⁷⁷.

Итак, если человек становится носителем сатанинского духа, вбирая его в свой внутренний мир, в таком случае он может быть воспринят как прообраз или предтеча антихриста. Блестящую характеристику подобной личности, ее внутреннего пространства мы находим у В.П.Свенцицкого, подвергнувшего собственное «я» тщательному самоанализу: себя самого писатель ощущает в образе гусеницы с человеческим лицом, которую проколол некто *другой* – безобразное, чужое существо, поселившееся внутри. «Разве не смешно, – рассуждает Свенцицкий, – в самом деле, человек настоящий, говорит, ходит, улыбается и плачет – а под кожей у него «наездник»»¹⁷⁸. Этот «наездник» – тот самый «двойник» (сатанинский элемент), который живет во внутреннем пространстве таких героев Достоевского, как «подпольный парадоксалист» Голядкин, Раскольников, Ив.Карамазов и Ставрогин...; «наездник» – это бес, вселившийся в души Лизы Хохлаковой, Грушеньки, подстрекающий к издевательствам над ближним, к причинению им утонченным образом нравственных страданий.

Зарождение зла в каждом человеке происходит путем просачивания в его внутренний мир сил дьявольских. Почему это возможно? Объяснить это пытается Бердяев на основе утверждения о принадлежности и человека и дьявола к миру духовному; дьявол также становится внутренней реальностью духовного мира человека: «...дьявол, как высший чин иерархии духов, и человек, как центр творения и царь творения, внутренни друг для друга и включены друг в друга». И если в душе человеческой присутствует сатанинский элемент, то человек «...уже не из себя, не из своей свободы определяет свою жизнь, он раб, он одержим, он находится во власти сил, которых сам не видит и не понимает, он имеет господина, которому служит»¹⁷⁹. На уровне индивидуальном каждый человек, стремящийся к христианской жизни, неизбежно сталкивается с духом антихриста, который, глубоко проникая в сознание и подсознание личности, захватывает ее волю. Поэтому для освобождения от «наездника» требуются колоссальные усилия, борьба не на жизнь, а на смерть: «...при первом, самом робком

шаге ко Христу дорогу преграждают чьи-то страшные руки и без бою, без пытки, не «пережив Антихриста», ко Христу не приблизиться никогда», — отмечал Свенцицкий¹⁸⁰.

«Воплощения» антихриста не ограничиваются индивидуальным-личностным уровнем бытия. Антихристов дух пронизывает собой глубинные пласты всемирной истории, на поверхности которой он проступает в определенном типе государственной власти — «государственного человекобожия» (от Римского абсолютизма — до современного «цезаризма» («фюрерства») как русского, так и германского...); сатанинское начало порождает как бы «гипноз власти», который отражает борьбу «князя мира сего за воцарение в этом мире при духовном его опустошении и обезбожении...»; при этом речь идет не об отдельных исторических событиях, а об истории вообще как «...трагедии, неизбывной и страшной, борьбы со Христом сил антихристианских или просто языческих и стихийных...». Непримиимость этой борьбы, ее непостижимые глубины раскрываются в Откровении Иоанна¹⁸¹.

В истории России дух антихристов запечатлен как в личностях ее правителей (начиная с Ивана Грозного... вплоть до коммунистических ее вождей...), так и в творимых ими беззакониях. С наибольшей полнотой антихрист проявляется в борьбе против христианской веры: идея ее уничтожения (т.е. разгрома православия) неразрывно связана с направленностью революционных перемен, происходивших с начала XX века. Двигателем революционного взрыва явились не социальные взгляды, не нравственное возмущение и даже не политические страсти людей — это всего лишь феномены, видимые лишь на поверхностном слое исторических событий; за всем этим стоит ноумен, невидимый инспиратор — религиозно-мистическая сила, неосознаваемая, но интуитивно ощущаемая глубокими и тонкими натурами (примером воздействия этой силы может служить незатейливое происшествие, случившееся с С.Булгаковым, который при известии о Манифесте 19 октября вышел в толпе студентов на демонстрацию, нацепив на себя красный бант, но в какой-то момент почувствовал совершенно явственно веяние антихристового духа, и, придя домой, выбросил красный бант в ватерклозет)¹⁸².

Эта роковая сила — дух антихристов — находит реальное выражение в тех социальных режимах, которые построены на подавлении человеческого достоинства. Будучи инициатором

государственной власти, дух антихристов обнаруживает своеобразные методы воздействия на массы людей для овладения их волей: он влияет на их подсознание как непосредственным образом (через настроения толпы, участников демонстраций, боевых действий...), так и опосредованно (через постепенное размытие традиций, порядков, разрушение основ языка путем внедрения в него чуждых элементов, различного рода переименований и т.д.). В таких государствах само понятие «антихрист» (помимо принятых значений) концентрируется до уровня идеологемы, вбирающей в свое содержание пафос фашистской, расистской либо коммунистической доктрин¹⁸³.

Дух антихриста – сеятель небытия, распространитель тьмы, пронизывающий всю человеческую историю. Он жаждет лишить человека права на бессмертие души, окончательно утвердить в посюсторонности бытия и тем самым – в духовной его смерти. И это трагическое состояние человека и человечества, выражаемое в отступлении людей от высочайшей абсолютной ценности – Бога, – уже реально ощущается к концу второго тысячелетия. Согласно библейским пророчествам, явление Апостасии – всемирного отступления от Бога, станет предварительным условием для вступления на авансцену истории «человека беззакония»...

Возможно ли предотвратить надвигающуюся катастрофу, пока зверь «близ есть, при дверях»? Преградой на его пути может встать лишь та сила духа христианского, носителями которой были и остаются в XX веке подвижники, святые мученики за веру Христову, которыми всегда была богата земля российская.

Примечания

- ¹ Под понятием «этос» здесь подразумевается три основных значения: а) нравственная практика, б) нравственный характер деяний и поступков как на социальном, так и на личностном уровне, в) нравственное содержание философских воззрений.
- ² *Ильин И.* Манифест русского движения. М., 1993. С. 4.
- ³ Там же. С. 5.
- ⁴ Тот же Ильин пишет: «Надо изумляться, с какой готовностью и безответственностью, с каким отсутствием патриотизма и достоинства русская революционная интеллигенция предоставила Россию западно-европейским экспериментаторам и палачам...» (Там же. С. 15).
- ⁵ *Старец Нектарий (1857-1928).* М., 1994. С. 18.
- ⁶ *Ильин И.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 420.
- ⁷ *Рябушинский Вл.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. М.; Иерусалим. 1994. С. 53.
- ⁸ *Россия перед вторым пришествием.* М., 1993. С. 284.
- ⁹ *Толстой М.В.* История Русской Церкви. Спасо-Преобр. Валаам. монастырь. 1991. С. 494.
- ¹⁰ Там же. С. 495.
- ¹¹ Там же. С. 498.
- ¹² Там же. С. 498-499.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ См. об этом в книге, цитированной выше: «Россия перед вторым пришествием».
- ¹⁶ А.В.Карташев видел в этой формуле «единого православного царя всех христиан» исток раскола («Отсюда и вышел старообрядческий раскол» — *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1994. Т. 2. С. 121.
- ¹⁷ *Архимандрит Сергей Старгородский.* Православное учение о спасении. М., 1991. С. 113-115.
- ¹⁸ *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1-2. М., 1918. Т. 2. С. 198-199.
- ¹⁹ «В Росию можно только верить» (Ф.И.Тютчев).
- ²⁰ Сравн.: «Это мистическое и мифическое существо, этот corpus mysticum (мистическое тело. — А.Л.) — народ...» (*Струве П.Б.* Мои встречи и столкновения с Лениным // Новый мир. 1991. № 4. С. 216).
- ²¹ «Национальность таинственна, мистична, иррациональна, как и всякое индивидуальное бытие. Нужно быть в национальности, участвовать в ее творческом жизненном процессе, чтобы до конца знать ее тайну» (*Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1918. С. 98).
- ²² См.: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 527.
- ²³ Это имеет место, например, тогда, когда сыновне-отеческие отношения и братские связи между людьми рушатся, когда традиция, соединяющая поколения, отбрасывается, когда дух общности и соборности, выдаваемый некоторыми почему-то за «пережиток» традиционного общества, отбрасывается прочь и выдвигается то, что Вл.Соловьев называет антисоциальным индивидуализмом прогрессивной цивилизации. «Раз человеческое общество не существует более

- для каждого человека как некоторое органическое целое, солидарной частью которого он себя чувствует, общественные связи становятся для индивида внешними и произвольными границами, против которых он возмущается и которые он в конце концов отбрасывает. И вот он достиг свободы, но той свободы, которую смерть дает органическим элементам разлагающегося тела» (*Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 244).
- 24 *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч.: В 14 т. М.; Л. 1937-1952. Т. 8. С. 251.
- 25 Там же.
- 26 Там же. Т. 13. С. 303.
- 27 Там же. С. 300.
- 28 Там же. Т. 11. С. 309.
- 29 Там же. Т. 14. С. 191.
- 30 Там же. Т. 4. С. 130.
- 31 Там же. Т. 12. С. 434.
- 32 *Соловьев В.С.* Мнимая критика (ответ Чичерину) // *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 8 т. СПб., 1901-1903. Т. 7. С. 663.
- 33 *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 198.
- 34 Там же. С. 163-164.
- 35 *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 252-253.
- 36 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 125.
- 37 *Зеньковский В.В.* Н.В.Гоголь. Париж, [б.г.]. С. 89.
- 38 Там же. С. 191.
- 39 *Гоголь Н.В.* Размышления о Божественной Литургии // *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М., 1992. С. 386.
- 40 *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 257.
- 41 *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 245.
- 42 Там же. Т. 12. С. 196.
- 43 «А что человек? Его значенье высоко: ему определено стать выше ангела небесного, любовью пострадавшего за нас Христа» (*Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч. Т. 14. С. 216). «Россия все мне становится ближе и ближе. Кроме свойства родины, есть в ней что-то еще выше родины, точно как бы это та земля, откуда ближе к родине небесной» (Там же. С. 203-204).
- 44 О Сковороде как первом русском философе в собственном смысле этого слова см.: 1. *Вышеславец Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславец Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994: 2. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991; 3. *Лосев А.Ф.* Русская философия // *Лосев А.Ф.* Философия, мифология, культура. М., 1991; 5. *Эрн В.Ф.* Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.
- 45 *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 81.
- 46 *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 12.
- 47 *Зеньковский В.В.* Указ соч. С. 83.
- 48 *Булгаков С.Н.* Указ. соч. С. 16.
- 49 *Сковорода Г.С.* Соч. Т. 1. С. 113.
- 50 Там же.
- 51 Там же.
- 52 Там же.
- 53 Там же. Т. 2. С. 14.

- 54 Там же.
55 Там же. С. 148.
56 Там же. С. 16.
57 Там же. Т. 1. С. 246.
58 *Эри В.Ф.* Указ. соч. С. 214-215.
59 *Сковорода Г.С.* Соч. Т. 1. С. 111.
60 Там же.
61 Там же. С. 112.
62 Там же.
63 Там же. Т. 2. С. 401.
64 Там же.
65 Там же. С. 409.
66 Там же. С. 382.
67 Там же.
68 Там же. Т. 1. С. 313.
69 Там же. С. 111.
70 Там же. С. 142.
71 Там же. С. 313.
72 Там же. Т. 2. С. 98.
73 Там же. Т. 1. С. 121.
74 Там же.
75 Там же. Т. 2. С. 65.
76 Там же. С. 92.
77 Там же. С. 70, 80.
78 Там же. Т. 1. С. 417.
79 Там же. С. 420.
80 Там же. С. 419.
81 Там же. С. 439.
82 Там же. С. 147.
83 Там же.
84 Там же. С. 150.
85 Там же. С. 155.
86 Там же. С. 161.
87 Там же. С. 162.
88 *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 78.
89 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 35.
90 Там же. С. 91.
91 Там же. С. 108.
92 Там же. С. 103.
93 Там же. С. 101.
94 Там же.
95 Там же. С. 105.
96 Там же. С. 104.
97 Там же.
98 Там же. С. 122.
99 Там же. С. 80.
100 *Швейцер А.* Мистика ап. Павла // Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 258.
101 Там же. С. 476.

- ¹⁰² *Андреев Д.Л.* Роза мира. М., 1991. С. 205.
- ¹⁰³ Там же. С. 155.
- ¹⁰⁴ Там же. С. 162.
- ¹⁰⁵ Там же. С. 155.
- ¹⁰⁶ Там же.
- ¹⁰⁷ Там же. С. 10.
- ¹⁰⁸ Там же. С. 128.
- ¹⁰⁹ Там же. С. 35.
- ¹¹⁰ Там же.
- ¹¹¹ Там же. С. 43.
- ¹¹² Там же. С. 32.
- ¹¹³ Там же. С. 159.
- ¹¹⁴ Там же. С. 79.
- ¹¹⁵ Там же. С. 263.
- ¹¹⁶ Там же. С. 263.
- ¹¹⁷ Там же.
- ¹¹⁸ *Швейцер А.* Мистика апостола Павла. С. 475, 476.
- ¹¹⁹ *Андреев Д.Л.* Роза мира. С. 25.
- ¹²⁰ Ср. с понятием Иерархии у Рерихов.
- ¹²¹ По Андрееву, все в этом мире материально (есть, например, эфирная материальность, астральная материальность, даже... метаэфирная и т.д.), и только Бог духовен.
- ¹²² *Андреев Д.Л.* Роза мира. С. 174.
- ¹²³ *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. I. Ч. I. С. 267.
- ¹²⁴ *Андреев Д.Л.* Роза мира. С. 137.
- ¹²⁵ Там же. С. 256.
- ¹²⁶ *Швейцер А.* Мистика апостола Павла. С. 446.
- ¹²⁷ *Бультманн Р.* Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // *Вопр. философии.* 1992. № 11. С. 92-93. Анализ его концепции см., напр.: *Macquarrie J.* The Scope of Demythogizing. Bultmann and His Critics, N. Y., 1960; *Thiselton A.* The Two Horizons New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special References to Heidegger, Bultmann and Wittgenstein, Grand Rapids. 1980.
- Проводимые Р.Бультманном прямые (без предваряющей подготовительной работы) сопоставления научной и библейской картины мира показывают его намерение перенести рационалистический способ отношения к жизни в новозаветный миф. Бультманн даже не задается вопросом о возможности «объективированного представления» в Библии — словно бы предлагая рассматривать события древней истории под тем же углом зрения, что и современную обработанную наукой жизнь. По этой причине его трактовка мифа (и демифологизации) кажется нам всего лишь просвещенческой реакцией на научный прогресс.
- ¹²⁸ Это конечно странно нелогичная фраза. Не забудем, однако, что будущее пророков и первых христиан слишком обстоятельно, чтобы еще не сбыться. Существование зла не доставляло онтологических трудностей — о зле могли не говорить, как если бы оно и не препятствовало жизни, как если бы оно уже спинуло (эта особенность стилистически воспроизводится в статье). Протагонисты озабочены жизнью к Богу, а вовсе не вопросом преодоления зла. Вне эсхатологии,

в позднейших текстах, зло — это уже проблема, которую надо одолевать, с опасностью его оправдания уже надо как-то бороться.

Мы предлагаем наше собственное рассуждение: 1) есть только добро — зла — нет; 2) зла нет ни в каком смысле присутствия (бытия — небытия, что — ничто); 3) отвалившееся от Бога добро погибает (сходит на нет). Забота о грешнике — это дело спасения, а не компромисса... Такое рассуждение не допускает лакированно-благостное изображение мира, а также любые попытки оправдания зла и разрешает трудности теодицеи.

¹²⁹ Ср.: *Noack B.* *Teste Paulo: Paul as the Principal Witness to Jesus and Primitive Christianity // Die Paulinische Literatur und Theologie.* Herausgegeben von S.Pedersen. Göttingen, 1980. P. 9. *Brown S.* *Apostlship in the New Testament as an Historical and Theological Problem // New Testament Studies.* Vol. 30. № 3. 1984. P. 479. Общая датировка Посланий (включая пастырские, к колоссянам, к ефесянам) приводится в: *Kee H.* *After the Crucifixion – Christianity Through Paul // Christianity and Rabbinic Judaism. A Parallel History of Their Origin and Early Development.* Washington, (SPCK), 1992. P. 88. Для более точных хронологических сопоставлений см. подробный разбор биографических версий жизни апостола: *Caird G.* *The Apostolic Age.* L., 1972, from P. 199. Подлинность Посланий, время написания тщательно обсуждаются в: *The Cambridge History of the Bible* vol. 1. *From the beginning to Jerome,* Cambridge, 1970, ch. IV. См. также: *Trilling W.* *Der zweite Brief and die Thessalonicher,* Newkirchener, 1980. S. 22-26 и др. — по проблеме неподлинности 2 Фесс.

¹³⁰ Одно из редких исключений — кн. пророка Даниила. Но это уже позднейшая книга Канона (169-164 г. до н.э. — гонения Антиоха Эпифана IV).

¹³¹ Ср. употребление *satan* в Быт. 22:32!

¹³² В Септуагинте слово сатана передано как *ὁ διάβολος* ср. глагол *διαβάλλω* — обвинять, клеветать. Существительное *ὁ διάβολος* означает клеветник или противник. Оба значения используются так же как и двойной смысл древнееврейского *satan*.

¹³³ В Юбилеях имя сатаны — *Mastema*, т.е. вражда.

¹³⁴ См. еще: Еврейская энциклопедия /Под ред. Л.Кацнельсона, Д.Гинцбурга. Т. VII. С. 79. СПб., репр. изд. ТЕРРА, 1991.

¹³⁵ Разумеется не как самостоятельное сущее, а — обращенное к Богу живое.

¹³⁶ Этот момент отмечен многими исследователями: *The Jewish Encyclopedia,* N.Y.; L., 1925. Vol. IV. P. 518.

¹³⁷ То, что Р.Бультманн воздерживается от мифологической трактовки события Христа, более всего свидетельствует о недоверии к реальности мифа, ясно обнаруживает просвещенческую основу его позиции.

¹³⁸ Оскар Кульманн первый предположил, что архонты — это сразу и стоящие за миром силы и человеческие власти, управляемые этими силами: *Cullmann O.* *Christ and Time.* L., 1962. P. 191.

¹³⁹ *Earr A.* *The Rulers of this Age – 1 Corinthians 2:6-8 // New Testament Studies.* Vol. 23. № 1. P. 22.

¹⁴⁰ *Gaird G.* *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology.* Oxford, 1954. P. 8183, эта идея поддержана: *Kelly H.* *The Devil, Demonology and Witchcraft.* N. Y., 1974. P. 27-28.

¹⁴¹ *The Cambridge History...* P. 250, возможно, Послание к ефесянам было написано неизвестным редактором всего корпуса в качестве вступления к тексту — *op. cit.* P. 241.

¹⁴² *Kelly H.* *Op. cit.* P. 22.

- ¹⁴³ В Послании к колоссянам, напротив, очень важен космически противопоставляющий смысл распятия: «истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2:14-15).
- ¹⁴⁴ В иудаизме, наоборот, покаянию, вине, прощению уделено повышенное внимание.
- ¹⁴⁵ Контекст употребления ὀντίρριζα и глагола συντίρω в Септуагинте позволяет предположить, что и в Рим. 16:20 речь не просто о низложении сатаны, а именно об уничтожении.
- ¹⁴⁶ Конечно, не может быть речи и о моральной порче – речь ведь не только о поведении, тем более не об «идеальной» основе поступка самостоятельного субъекта.
- ¹⁴⁷ Попытки рассуждать о смерти как таковой – в ее моральной нейтральности – либо условно отвлекаясь от ее положительных или отрицательных смыслов: *Muddiman J. Adam the Type of the One to Come // Theology. March, 1984. P. 10. The Jewish Encycloedia... Vol. IV. P. 483. Theological Dictionary of New Testament. ed. by G.Kittel, Grand Rapids, 1983. Vol II. P. 846 cp.: 844.*
- ¹⁴⁸ Обозначающий истребление глагол ἀπόλλυμι (Ис. 60:12, Иер. 47:4, Пс. 36:20, 67:3, 72:87) в некоторых случаях означает также низвержение в ад (Пс. 9:6, 7 и сл., 9:18) – эта особенность подсказывает нам, что в наиболее древний период иудаизма ад – место окончательной гибели. Однако ко II в. до н.э. ад и вечная погибель уже разделены.
- ¹⁴⁹ Позднее место Божьего суда уже теряет историческую определенность, но название остается прежним (2Ездр. 7:36). В Евангелиях геенна предшествует по левую сторону Бога с уготованными для грешников вечными муками (Матф. 25:41, 46, особ. 10:28, 23:15, 33, Марк 9:43, 45, 47).
- ¹⁵⁰ При этом встает проблема возможной оценки пророчеств до срока их свершения, которая, безусловно, зависит от веры или неверия как самого предсказателя, так и его свидетелей-реципиентов. Например, пророчество Ап. Иоанна в Откровении о приходе антихриста для христианина непрекаемо и священо, в то время как для секуляризованного сознания оно остается лишь фактом, представляющим интерес в социально-историческом и культурном контексте.
- ¹⁵¹ Зло возникает в сфере непосредственных отношений ангелов к Богу, о чем свидетельствуют данные Откровения: падению Денницы предшествует его высочайшее положение в твари; вследствие самоопределения его против Бога происходит низвержение сатаны в поднебесную после некоей духовной борьбы в небесах с арх. Михаилом и воинством его.
- ¹⁵² *Булгаков С.Н. Невеста агнца. Париж, 1945. С. 173-174.*
- ¹⁵³ Однако и догровное бытие человека и новое небо, и новая земля будущего века остаются недоступными человеческому разумению из жизни века настоящего, «ибо отделены от нее неким трансцензом» (См.: *Булгаков С.Н. Там же. С. 186.*
- ¹⁵⁴ *Франк С.Л. Непостижимое. М., 1989. С. 400-401.*
- ¹⁵⁵ *Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 413-414.*
- ¹⁵⁶ *Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 298.*
- ¹⁵⁷ *Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 104-105.*
- ¹⁵⁸ В этом смысле интересно эссе Х.Л.Борхеса «Три версии предательства Иуды» (*Борхес Х.Л. Письмена Бога. М., 1992. С. 288-293.*)

- ¹⁵⁹ Лосский неоднократно указывает на подпадение греху гордыни многих высокоодаренных людей, вступавших в соперничество между собой (напр., Фихте и Шеллинг). В частности, элементы дьяволизма пронизывают не только творчество Байрона, где мнимая красота его героев сплетается с подлинной красотой художественного изображения, – но и его собственное поведение (напр., дьявольские выходы по отношению к жене и т.п.).
- ¹⁶⁰ См.: *Булгаков С.Н.* Невеста агнца. С. 175-177.
- ¹⁶¹ С точки зрения ортодоксального богословия «Кто заменяет личное имя дьявола безличным словом «зло», тот отрицает реальное существование злого духа, и таковой человек не может быть истинным христианином...» (см. кн.: *Доказательство существования Бога на примере порядка во Вселенной.* Ч. I; *Дьявол и его нынешние чудеса и лжепророки.* Ч. II. М., 1994. С. 82).
- ¹⁶² В современном богословии не сложилось единой концепции антихриста, и в нашу задачу не входит специальное рассмотрение этой проблемы.
- ¹⁶³ Именно такой образ дан в Откровении и истолкован С.Булгаковым в его «Апокалипсисе Иоанна». М., 1991.
- ¹⁶⁴ Предположение о том, что почти в каждой выдающейся исторической личности проступает лик антихриста, поскольку такая личность наделена сверхчеловеческими способностями, имеет вполне достаточные основания. Об этом свидетельствует и тот факт, что у всех христианских народов в ряду антихристов назывались именно выдающиеся люди (от художников до политических деятелей). См. более подробно об этом: *Гришин А.С.* Миф об Антихристе в русской истории и литературе конца XIX-XX вв. // *Антихрист (антология).* М., 1995. С. 409.
- ¹⁶⁵ См.: *Исупов К.Г.* Русский Антихрист: сбывшаяся антиутопия // *Антихрист (антология).* С. 7.
- ¹⁶⁶ См.: *Мацейна А.* Тайна подлости // *Антихрист (антология).* С. 354.
- ¹⁶⁷ Там же. С. 355.
- ¹⁶⁸ Примером тому может служить Л.Толстой, отрицавший Христа как Богочеловека и не принимавший основные догматы христианства. Став проповедником собственной религии, писатель взял на себя миссию пророка; в ряде высказываний, зафиксированных современниками, и в некоторых своих сочинениях Толстой позволил себе глумление над православными святынями (напр., описание литургии и Святых тайн в «Воскресении»), что послужило поводом отлучения его от церкви и прозвания «антихристом» (см. об этом подробнее в кн.: *Духовная трагедия Льва Толстого.* М., 1995).
- ¹⁶⁹ Там же. С. 355.
- ¹⁷⁰ *Антихрист (антология).* С. 355.
- ¹⁷¹ Согласно культурно-исторической ретроспективе родоначальниками философии были греки, права – римляне, а морали и религии – Христос, который стал якобы одной из неотъемлемых предтеч современности (см.: Там же. С. 371).
- ¹⁷² См.: Там же. С. 381.
- ¹⁷³ *Бердяев Н.А.* Великий Инквизитор // *О великом инквизиторе: Достоевский и последующие.* М., 1991. С. 227.
- ¹⁷⁴ *Розанов В.В.* О легенде «Великий инквизитор» // *О великом инквизиторе.* С. 139.
- ¹⁷⁵ Человекобожие неразрывно связано с ницшеанской идеей «сверхчеловека», негативная суть которой по-разному раскрывается Соловьевым (см.: *Соловьев В.С.* Соч. Т. 2. С. 628) и Бердяевым (см.: *Бердяев Н.А.* Великий Инквизитор //

- О великом инквизиторе. С. 237).
- ¹⁷⁶ См. об этом в кн.: Деятели СССР и революционного движения России. Энциклопедический словарь. Гранат. М., 1989. С. 373.
- ¹⁷⁷ См.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 487.
- ¹⁷⁸ *Свенцицкий В.П.* Антихрист. Записки странного человека // Антихрист (антология). С. 164.
- ¹⁷⁹ *Бердяев Н.А.* Великий Инквизитор // О великом инквизиторе. С. 225.
- ¹⁸⁰ *Свенцицкий В.П.* Антихрист. Записки странного человека // Там же. С. 173.
- ¹⁸¹ См.: *Булгаков С.* Апокалипсис Иоанна. М., 1991. С. 103-105.
- ¹⁸² См.: *Булгаков С.* Автобиографическое // Тихие думы. М., 1996. С. 333.
- ¹⁸³ См.: *Исупов К.Г.* Русский антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист (антология). С. 17.

Содержание

Предисловие	3	
РАЗДЕЛ I. РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ		
ЖИЗНЕУСТРОЙСТВА	6	
Этос исторического деяния	6	
Мистика и нравственно-религиозное самосознание	25	
РАЗДЕЛ II. МОРАЛЬ В СВЕТЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ		41
Этика мистического символизма Г.С.Сковороды	41	
«Новая этика» Н.А.Бердяева	56	
Духовный эзотеризм и нравственный эзотеризм Д.Андреева	67	
РАЗДЕЛ III. ЭСХАТОЛОГИЯ ЗЛА		85
Демифологизация зла в посланиях ап. Павла	85	
«Предтечи тьмы» в русской ментальности	104	
Примечания	122	

Научное издание

ЭТОС РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Е.В.Захарова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.07.98.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 8,13. Уч.-изд.л. 07,05. Тираж 500 экз. Заказ № 034.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14