

Иванов А.В.

**НОВЫЙ ОПЫТ
«МЕТАФИЗИКИ ВСЕЕДИНСТВА»**

Барнаул
2017

УДК 130.122 ; 140.8

ББК 87.21 ; 87.3

И 20

Иванов А.В. Новый опыт «метафизики всеединства». — Барнаул: Пять плюс, 2017. — 364 с.

В монографии с опорой на традицию русской «метафизики всеединства» предпринята попытка по-новому взглянуть на ряд фундаментальных проблем современной философии, прежде всего, на проблему соотношения физического и психического, материального и идеального в бытии человека и Космоса. Отдельные метафизические этюды посвящены феномену любви и оправданию личностного начала в истории. В историко-философских статьях теоретической интерпретации подвергаются идеи выдающихся русских представителей «метафизики всеединства»: В.С. Соловьева, Е.П. Блаватской, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова. В конце книги затрагивается проблема российских столиц, как она видится из Сибири. Книга будет интересна как профессионалам, так и всем интересующимся проблемами философии и русской культуры.

Рецензенты:

Д-р филос. наук, проф. М.Ю. Шишин

Д-р филос. наук, проф. В.Ю. Инговатов

ISBN 978-5-6040289-1-9

© Иванов А.В., 2017

Оглавление

Введение.....	4
Раздел 1. Метафизические этюды.....	8
Сектантские пещеры современной философии	8
Рациональное и иррациональное в науке и религии	18
Монодуализм: краткое историко-теоретическое введение.....	33
Свет мироздания (философский этюд о любви)	56
Оправдание личностного начала в истории.....	161
Философское образование: тупики и горизонты	238
Раздел 2. Историко-философские этюды	254
Еще раз о своеобразии и ключевых идеях русской философии	254
Эволюционная концепция В.С. Соловьева	279
Культурная миссия Е.П. Блаватской	287
«Философия мысли» Павла Флоренского	308
Об аскетическом идеале хозяйствования у С.Н. Булгакова.....	332
Вместо послесловия.	
Судьба трех столиц: взгляд из Сибири	345

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга писалась в течение долгого времени и является во многом итоговой. В ней представлены основные черты моего философского мировоззрения — то, во что я не только верю, но и считаю возможным рационально обосновать. Общая логика моей эволюции шла от марксизма, в русле которого я формировался в силу известных исторических обстоятельств и которому остаюсь искренне благодарным за преподанные диалектические уроки, — в сторону укоренения в национальной религиозно-философской традиции. Мои сверстники избрали иные философские тропы, от феноменологии и герменевтики до аналитической философии и разных модификаций того же марксизма. Слава Богу, времена идеологического единomyслия прошли, и мы получили возможность свободно самоопределяться на философском поле. Что кому удалось на нем вырастить и какие пожать урожаи — судить уже не нам, а нашим наследникам по философскому цеху, если, конечно, они сочтут нас достойными их критического внимания.

Эпоха, в которую мне довелось жить как гражданину и творить как философу, оказалась богатой на крутые исторические и культурные повороты. Достаточно сказать, что уже в зрелом возрасте мое поколение пережило две революции — одну *информационную*, где дипломы и кандидатские диссертации мы еще печатали на пишущих машинках, а докторские — уже на компьютерах, а Интернет возник и с безумной скоростью технически совершенствовался прямо на наших глазах.

Вторая революция была *социальной*. Мы пережили смерть страны, в которой родились и выросли, и в которой были юношески беззаботны и счастливы. Скрытая ностальгия по советскому прошлому, сколь бы критическую идейную позицию мы ни занимали относительно него, все равно живет в наших сердцах. С годами люди редко становятся счастливее, а вот более сдержанными в ожиданиях — почти всегда. Тем не менее, я убежден, что неизбежна и третья революция в виде *крушения мирового капитализма* и глобального перехода человечества к новому типу цивилизационного существования, которое я с моими соавторами склонен именовать духовно-экологическим. Этому посвящен целый ряд ра-

бот, в написании которых я принимал посильное участие и на которые буду не раз ссылаться в дальнейшем¹.

Уверен я и в том, что эта новая цивилизация потребует радикального обновления и расширения современного мировидения, а его стержнем станет «**метафизика всеединства**» — магистральная и непрерывная линия мирового философствования, вариации которой можно найти и в восточной, и в западной, и, естественно, в русской философской традиции. При всем своем историческом, культурном и личностном разнообразии «метафизика всеединства», на мой взгляд, отличается рядом общих фундаментальных идей и принципов²:

— признанием Абсолюта (Бога, Мирового Разума, Абсолютного Сознания, Логоса, Брахмана, Дао и т.д.) как источника порядка и в мировом бытии, и в деятельности нашего сознания;

— платонической установкой философствования, признающей не только чувственно воспринимаемую земную реальность, но и «надземную» действительность, к которой мы всегда причастны силами как нашего рационального (разумного) мышления, так и трансцендентными (интуитивными, или умозрительными) способностями сознания;

— последовательным проведением метафизической монодуалистической установки, особенно важной для целостных онтологических и антропологических построений, где дух и материя, идеальное и материальное, психическое и физическое рассматриваются как противоположные, но взаимодополнительные и обогащающие друг друга начала бытия;

— утверждением нерасторжимого аксиологического единства истины, красоты, добра и справедливости, которые имеют не только идеально-эталонное, но и объективное онтологическое и антропологическое бытие;

¹ См.: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул, 2010; Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. На путях к новой цивилизации (очерки духовно-экологического мировоззрения). Барнаул, 2014.

² Более подробно эти принципы изложены в статье: Иванов А.В., Фотиева И.В. От Платона — к «Живой Этике»: развитие традиции метафизики всеединства // Вестник МГУ. Серия VII. Философия. 2013. №6.

— обоснованием необходимости всестороннего личного совершенствования как важнейшей цели и ценности экзистенциального и космического бытия;

— историческим оптимизмом, где, говоря словами В.С. Соловьева, поверх видимой силы мирового зла действует и побеждает невидимая сила мирового добра.

Эти идеи и принципы «метафизики всеединства» будут с той или иной степенью обстоятельности развернуты и обоснованы на последующих страницах работы. В ней также будут анализироваться философские взгляды ее виднейших представителей: Платона и В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского. Я также не скрываю своих глубоких симпатий к идеям теософии Е.П. Блаватской и к учению «Живой Этики», которые наконец-то попали в орбиту внимания профессионального философского сообщества. Надеюсь, данная книга внесет свой скромный вклад в этот важный процесс.

В сфере философии, как, быть может, ни в одной другой сфере человеческого творчества, особую роль играет живое интеллектуальное общение, тот знаменитый платоновский диалог, без которого нет и не может быть кристаллизации твоих философских взглядов, шлифовки аргументов и облечения в ясное и точное слово того, что дотоле жило в тебе лишь в форме смутной интуиции. Именно философским учителям, друзьям и оппонентам мы обязаны и профессиональным становлением, и обретением идей, без которых уже невозможно жить.

Я в первую очередь хочу поблагодарить докторов философских наук, профессоров Фотиеву Ирину Валерьевну и Шишина Михаила Юрьевича — моих ближайших друзей, единомышленников и соавторов, без общения с которыми не могла быть написана эта книга.

Мне хочется также вспомнить моих дорогих философских наставников по кафедре диалектического материализма (позднее кафедры онтологии и теории познания) философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Это профессора, доктора философских наук Мелюхин Серафим Тимофеевич, Оруджев Заид Меликович и Алексеев Петр Васильевич. Университетская профессура — становой хребет нашего профессионального сообщества, обеспечивающая, несмотря на все разнообразие мировоззрений, непрерывность

существования традиции критического, систематического и синтетического философствования.

Хочу выразить глубокую признательность своим друзьям-однокашникам, а также другим профессорам и преподавателям философского факультета МГУ, с кем мне приходилось дружески общаться и кто оказал на меня значительное влияние — это Федор Николаевич Блюхер и Алексей Борисович Толстов, Геннадий Георгиевич Майоров и Михаил Александрович Маслин, Алексей Иванович Болдырев и Владимир Васильевич Миронов. Кроме этого, хочу вспомнить своих друзей и талантливейших философов, которых, к сожалению, уже нет в живых — Юрия Михайловича Устюшкина, Александра Николаевича Красникова и Владимира Михайловича Рыкунова. Годы, проведенные в московском университете, навсегда останутся во мне как одно из самых дорогих и светлых воспоминаний.

Особые сердечные слова признательности хочу высказать своей жене и другу — кандидату философских наук Светлане Михайловне Журавлевой. Без ее повседневной помощи и дружеских советов, терпения и подвижнических семейных трудов моя жизнь и философская судьба сложились бы совсем по-другому.

Отпуская в мир свои труды никогда не знаешь, как они отзовутся в человеческих душах. Одно могу сказать — в своих исканиях и неизбежных заблуждениях я старался быть предельно определенным и искренним.

РАЗДЕЛ 1.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ

Сектантские пещеры современной философии³

Разделение на школы и течения всегда существовало в философии, начиная с момента ее возникновения. Здесь достаточно вспомнить полемику Сократа и софистов, платоников и последователей Демокрита, неоплатоников и гностиков в античной традиции; противоборство ортодоксальных и неортодоксальных философских школ в Индии; сложные взаимоотношения между даосами и конфуцианцами в Китае. Оппозиции светского и религиозного философствования, материализма и идеализма, рационализма и эмпиризма, реализма и конструктивизма, монизма и плюрализма (этот перечень можно продолжить) пронизывают всю историю философии как Запада, так и Востока. При этом борьба конкурирующих философских программ не раскалывала философию, не разводила ее по изолированным интеллектуальным кельям, а наоборот, служила источником новых идей и аргументов, позволяла в творческой полемике шлифовать и конкретизировать собственную позицию. Здесь каждая из сторон, даже при крайнем неприятии оппонента, все же умела слушать его и рассматривала, говоря языком Гегеля, как «свое иное», без которого нельзя обрести и собственного полновесного философского бытия. Даже в условиях господства в СССР «единственно верной философии», диалектического и исторического материализма, «буржуазная» мысль все же трактовалась как часть единого мирового философского процесса, которую, конечно, надо критиковать, но при этом профессионально знать. Не случайно советские философы знали западные философские течения гораздо лучше, чем их западные коллеги русскую и советскую философию. В любом случае философия вплоть до последнего времени оставалась единой рекой с множеством русел, то сходящихся, то вновь отдаляющихся друг от друга. Здесь разногласия и

³ Статья опубликована: Вестник МГУ. 2017. №1. Серия 7: Философия.

яростные споры были живительными, и никто не замыкался в раковине собственных концептуальных построений. Никто не считал философскую позицию оппонента «недофилософией» или «псевдофилософией».

Со второй половины XX века начала набирать силу совсем иная, в подлинном смысле слова **сектантская**, установка, когда философской объявлялась исключительно собственная позиция, а все другие стали рассматриваться не просто как ложные или неподлинные, но **не заслуживающие внимания**. Роковую роль здесь сыграл, прежде всего, Э. Гуссерль и заложенная им феноменологическая традиция. Если Кант, его непосредственный идейный предшественник, провозгласил свой критический метод «коперниканским переворотом» в философии, но при этом отнюдь не отрывал себя от историко-философской традиции и не противопоставлял себя ей (равно как и Гегель, Шопенгауэр, даже Ницше); то Гуссерль, ничтоже сумняшеся, счел вправе объявить себя создателем единственно научной («строгой») философии со своим доселе неизвестным методом, языком и проблемным фондом. Вот, например, что пишет Э. Гуссерль В. Дильтею, вызывая у последнего недоумение, если только не обиду. «Я, как мне кажется, могу утверждать, что за полностью рассмотренными проблемами бытия, т.е. проблемами, включающими в себя “конституирование” бытия в сознании, уже не может скрываться никаких осмысленных проблем, что за феноменологически расширенной и обоснованной (универсальной) наукой о наличном бытии (которая включает в свою работу *все* естественные науки о наличном бытии) не может стоять никакая другая наука, — иначе говоря, абсурдно говорить еще о каком-то скрытом *принципиально* непознаваемом бытии»⁴. Даже марксизм со своим радикализмом не доходил до того, чтобы так жестко разделить историко-философский процесс на эпоху «до» и «после» работ какого-то мыслителя и считать себя единственной универсальной философской наукой.

Поэтому не случайно именно феноменологическая традиция, набрав за сто лет изрядную силу и авторитет, в наибольшей степени воплощает дух современного философского сектантства. У фе-

⁴ Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем // Вопросы философии. 1999. №10. С.148.

номенологов есть свои бесспорные авторитеты и кумиры во главе, естественно, с самим Гуссерлем и его многотомной, до сих пор еще издающейся «Гуссерлианой» («Husserliana»). Феноменологи читают и ссылаются в основном на самих себя и близких авторов. Они говорят на собственном, одним им до конца понятном языке; публикуются во вполне определенных философских журналах и имеют свой достаточно узкий круг общения. Не случайно в России защита любой диссертации в русле феноменологической традиции, особенно докторской, вызывает колоссальные проблемы с поиском квалифицированных оппонентов и ведущих организаций.

Это не означает, что мое отношение к феноменологии сугубо отрицательное: в ее рамках были получены ценные результаты, связанные, например, с анализом сознания и его фундаментальных свойств, типа временности, интенциональности и т.д. Феноменологи, начиная с Э. Гуссерля, поставили ряд новых нетривиальных проблем, типа неявных предпосылок любой культурной и познавательной деятельности, что отразилось в понятии «жизненного мира» у позднего Гуссерля. Наконец, именно феноменологи на новом уровне обосновали знаменитый постулат Декарта о неустранимой первичности собственного сознания по отношению к любой другой познаваемой предметности (принцип *cogito*). Но, считая феноменологию влиятельным и самобытным течением, я, тем не менее, категорически не принимаю ее претензий на философскую исключительность и отказа обсуждать целый спектр классических проблем, например, возможность надперсонального бытия идеальных формообразований сознания в духе классического платонизма или природы, способной существовать «до» и «без» всякого человеческого сознания. У феноменологов поражает также удивительная вера во всевластие собственных методов исследования сознания. Так, они приведут сотни публикаций своих коллег-феноменологов по этой теме, но при этом редко упоминают научные психологические и психофизиологические труды, без которых современный квалифицированный разговор о сознании попросту невозможен. Любопытно и какое-то буквально магическое воздействие на сознание феноменологов их собственного языка. Иногда возникает ощущение, что они сами не знают, какие смыслы стоят за их речевым потоком. Сколько раз на защите дипломов и кандидатских диссертаций по философии, выполненных в феноменологическом

ключе, автор, имевший долгий опыт преподавания на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова, просил соискателей выразить свою мысль на общезначимом категориальном философском языке или попросту изложить ее другими словами, — и почти каждый раз соискатель-феноменолог приходил в замешательство, производя впечатление человека, ставшего в буквальном смысле слова «рабом собственного языка». Эту **магическую зачарованность какой-либо определенной терминологией** можно считать одним из главных атрибутов философского сектантства.

Сектантские установки можно обнаружить, конечно же, не только у феноменологов. Этим грешат и те же последователи Маркса, и постмодернисты, и представители аналитической традиции в англоязычных странах. У последних меня всегда поражало, в частности, обилие ссылок на современных им авторов (очень часто коллег и друзей!) и одновременно колоссальные пробелы в классическом историко-философском образовании, когда Канта знают в основном в интерпретации П. Стросона, а, например, русскую религиозную философию рубежа XIX-XX веков не знают вовсе. Что касается «трудной проблемы сознания», вокруг которой сконцентрированы научные интересы многих аналитиков последних десятилетий, то здесь больше всего не повезло именно платонической программе, признающей возможность бытия феноменов сознания за пределами индивидуального сознания. В поистине сектантском нежелании даже обсуждать платонические ходы мысли в философии они вполне согласны с феноменологами при всем различии их исходных предпосылок. **Категорическое неприятие платонизма — еще один из атрибутов философского сектантства.** И это понятно: платонизм воплощает радикальное отрицание эгоцентрической установки в философии (или «Я-философии», если использовать терминологию С.Л. Франка), постулируя наличие объективно сущего мира чисел и смыслов, а также иерархии сознаний, поразному с этим эйдетическим миром взаимодействующих. Чтобы к этому светящемуся «умному миру» приобщиться — надо покинуть платоновскую пещеру, т.е. выйти «за» границы субъективного философского схемотворчества, в которых так уютно пребывать, но которые несовместимы с любовью к мудрости.

Отсюда следует еще один атрибут философского сектантства — **отказ от понятия истины и подмена процедуры обоснования**

высказыванием частного мнения, собственной философской «точки зрения». Не случайно в современной философии так мало монографий, посвященных классическим метафизическим проблемам и категориям. Например, в ходе защиты магистерских работ по философии в Новосибирском университете в 2016 г., когда обсуждалась работа по «дефляционной теории» истины на материале современных англоязычных текстов, преподаватели попытались вспомнить хотя бы одну авторскую монографию по теме истины в России за последние лет двадцать-тридцать и... смогли вспомнить только старую добротную работу Э.М. Чудинова «Природа научной истины».

Отказ от конструктивного обсуждения темы истины закономерно влечет за собой и утрату воли к ее философскому поиску, и явный дефицит бескомпромиссной творческой полемики на страницах журналов, и потерю общей культуры философской аргументации. Зато в моде «оригинальность» изрекаемого суждения, авторские модели, ссылки на идейно близких авторов и взаимно лояльные обсуждения частных проблем в кругу единомышленников. **Философия стала камерной и кулуарной. Явные оппоненты и идейные противники в ней словно перевелись.**

Конечно же, так спокойнее и экзистенциально уютнее — рассматривать себя и мир из автономной философской раковины; конструировать концептуальную реальность, в которой тебе и твоим товарищам по цеху привычно и комфортно. А то, что «выламывается» за границы этого мирка — проще или вовсе не замечать, или заклеить как какую-нибудь «классическую рациональность», «устаревшую метафизику», «философию модерна» и т.д., на которые даже отвлекаться как-то неприлично.

Но ведь созданная в результате этого замкнутая концептуальная реальность — это типичный мир платоновских теней (квазипроблем), которые мало интересны носителям иных типов мировоззрения. На каждую такую пещеру найдется с десяток других, столь же замкнутых и самодостаточных, где можно до бесконечности играть в философский интеллектуальный бисер.

Стоит ли удивляться, что попытки простых людей обратиться к современным философским текстам в поисках ответов на вечные проблемы человеческого бытия оборачиваются глубоким разочарованием и раздражением: «птичий язык» и «заумь» надолго отбива-

ют у них охоту заниматься философией. Итогом любого сектантского сознания — неважно, является ли оно религиозным, националистическим, художественным или философским — становится его изоляция от реальности. **Не только сложный и многомерный мир не нужен сектанту, но и он сам не нужен миру.**

Часто можно встретить следующий аргумент, вроде бы оправдывающий сложность философского языка и глубоко своеобразное положение философии в культуре: она противостоит естественной установке сознания, эмпирическому — обыденному и научному — образам мира, не отягощенным глубокой рефлексией. Философия — особый тип интеллектуального опыта, особая духовная практика, вся сила и значение которой в культуре, как сказал когда-то Х. Ортега-и-Гассет, состоит в ее принципиальной практической бесполезности.

Частичная правота в такой позиции есть. Но, во-первых, философия отворачивается от привычного эмпирического образа мира, чтобы рано или поздно туда возвратиться: ведь живущим во мраке кто-то должен принести светоносное истинное слово, даже если это чревато непониманием и ненавистью, — если уж и дальше продолжать осмысление знаменитого платоновского мифа. Да и в целом ноуменальную и феноменальную реальность бытия еще никому и никогда не удавалось полностью разорвать, разве что опять-таки в сектантском замкнутом сознании.

И, во-вторых, самым парадоксальным образом **философское сектантство догматизирует... именно предрассудки обыденного сознания.** Главный из них, разделяемый практически всеми современными философскими направлениями, — это тезис **об усредненном субъекте познания**, где структура сознания более или менее одинакова у всех людей, а различия в познавательных способностях количественны, но не качественные.

Почему же эта трансценденталистская посылка была так единомысленно и некритически принята? Потому что без нее рушатся, например, все феноменологические построения, ибо как иначе выведение структур собственного сознания может претендовать на общезначимость? Без принятия этой посылки «подвисают» и все разговоры о «коммуникативной рациональности», ибо как без антропологической одинаковости вырабатывать социальный консенсус относительно субъективно порожденных образов бытия, раз-

личных языковых и жизненных практик? Как, наконец, без этой посылки сохранять веру в состоятельность и значительность той картины мира, которую породило твое собственное философское сознание, если ты, скажем, какой-нибудь «социальный конструктивист»?

Однако именно теоретический философский анализ многообразного эмпирического материала из области психологии, религиоведения и культурологии неопровержимо доказывает, что **существует именно качественное различие сознаний, их восходящая иерархия**, где между сознанием Моцарта, П.А. Флоренского и В.И. Вернадского и психическим миром рядового обывателя лежит настоящая пропасть. Сохранились достоверные свидетельства, что, например, тот же Моцарт мог слышать будущую симфонию сразу и целиком; Флоренский видел математические структуры; учение о живом веществе биосферы открылось внутреннему взору Вернадского еще в 1920 году⁵. То, что видят великие художники, ученые, философы и религиозные подвижники, никогда лично не увидит и не познает обыватель. А картина мира, в которой последний живет и в которую верит, во многом конструируется именно творчеством гениев. Это они вводят в науку и философию общезначимые категории и понятия, высказывают фундаментальные идеи, создают общекультурные символы (типа того же гениального платоновского образа пещеры или понятия ноосферы), которые открывают новые грани вселенской истины и утверждают вечные и объективные ценности, как бы эти словосочетания ни противоречили современному слуху. Именно творения философских гениев, которые читаются всегда критически и вокруг которых столетиями не утихает творческая полемика, противостоят сектантским субъективным схемам и «точкам зрения» (последние в подавляющем большинстве случаев отмирают вместе с их носителями) и служат неисчерпаемым источником философского вдохновения.

Чувствуя в классическом наследии врага, философское сектантство сознательно или бессознательно принижает подлинные и поднимает на щит ложные авторитеты. Отсюда следует еще одна крайне неприятная его черта, особенно проявившаяся в 70-90-е го-

⁵ Вернадский В.И. Из дневника (февраль-март 1920 г.) // Прометей. Т.15. М., 1988. С.112-115.

ды прошлого века в условиях расцвета постмодерна: пренебрежительное отношение к классическому идейному наследию, особенно к его религиозной и платонической традициям, о чем я уже говорил. В лучшем случае за ними признается историко-философская, но отрицается теоретическая и эвристическая значимость. **Гении не нужны сектанту в качестве вечных спутников и собеседников; ему нужны псевдоавторитеты и «новизна» порождаемых текстов, чтобы скрывать отсутствие подлинного метафизического содержания.** Как результат, история философии из живого достояния культуры или становится мертвым архивом идей, в котором одиноко копаются только профессиональные историки философии, или превращается в объект поверхностной и предвзятой сектантской критики⁶.

И последняя черта современного философского сектантства — какое-то **болезненное теоретическое неприятие традиций русской религиозной философии и особенно русской метафизики всеединства**⁷. Одна из причин этого состоит, по-видимому, в том, что русская религиозная философия категорически не признает сектантских идейных догм и шор, которые задают жесткие (до нетерпимости к инакомыслию) границы интересного и неинтересного, подлинного и неподлинного, дозволенного и недозволенного в философии. Напротив, она принимает от немецкой классической философии эстафету систематического и синтетического философствования с направленностью на снятие крайних теоретических позиций, на преодоление полярностей философского мировоззрения. Эта идущая от славянофилов и В.С. Соловьева линия на обретение теоретической и жизненной цельности, на преодоление ложных

⁶ В качестве примера подобной критики классического философского наследия (особенно Платона) укажу на работу Ж. Делеза «Логика смысла», едва ли не эталонного образца постмодернистского философского сектантства.

⁷ Ссылки на русских религиозных философов в конструктивно-сочувствующем ключе найти у философских сектантов всех мастей крайне трудно. Возникла даже мода вычленять в русской философской традиции так называемую «научную русскую философию», куда, естественно, попадают отечественные мыслители исключительно светской и западнической ориентации, типа Г.Г. Шпета или Б.В. Яковенко.

идейных альтернатив⁸ является прямой оппозицией философскому сектантству и культу частностей. Здесь, на мой взгляд, заложены живительные идеи и установки философствования, столь значимые в современную эпоху⁹. При этом понятно, что элементы агрессивного неприятия каких-то имен и идей, нежелание не то что полемизировать, но даже упоминать их, свойственно и ряду течений русской религиозной мысли. Например, духом агрессивного ортодоксального православно-богословского сектантства пронизан, на мой взгляд, известный труд Георгия Флоровского «Пути русского богословия».

В принципе, соблазн сектантства в философии есть всегда: тонка грань между полемикой с оппонентом и полным неприятием его идей; между убежденностью в истинности своей позиции и интеллектуальным снобизмом. Но с этим необходимо решительно бороться. **Сектантство для философии попросту губительно, является ее полным и последовательным отрицанием, фактически самоуничтожением.**

Во-первых, это всегда агрессивный культ частного и особенно-го, что прямо противоречит всеобщности философского знания, его ориентированности на поиск универсального в мировом и экзистенциальном бытии. От философии, как бы нас порой ни стремились убедить в обратном, всегда ждали и ждут помощи в выработке цельного рационального мировоззрения, а здесь она, в лучшем случае, предлагает набор частных концептуальных схем и обсуждение тем, далеких не только от простого человека, но и от представителей наук, особенно естественных. Не случайно современную философию ученые часто и справедливо упрекают в бесплодной «гуманитарщине», в нежелании знать и использовать результаты современного естествознания.

Во-вторых, философия призвана утверждать и обосновывать какие-то вечные ценности, сподвигая человека к осмысленному по-

⁸ Образцом подобного синтеза до сих пор, на мой взгляд, остаются соловьевская «Критика отвлеченных начал», франковский «Предмет знания» и «Смысл идеализма» П.А. Флоренского.

⁹ Более подробно со взглядами автора на эвристический потенциал русской религиозной философии можно познакомиться по монографии: А.В. Иванов, И.В. Фотиева, М.Ю. Шишин. Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики». Барнаул, 2012.

строению собственной жизни. Сегодня же она учит всеядной толерантности и отрицает наличие всеобщих и объективных ценностных содержаний. От философии ждут общезначимого и твердого жизненного суждения в условиях нынешней тотальной идейной смуты, а она соблазняет изоощренной интеллектуальной игрой, оправдывает «закукливание» в мире текстов и субъективных абстрактных схем, далеких от реальностей жизни. Это делает философа как бы экзистенциально самодостаточным, но, повторюсь, совершенно не нужным обществу.

В-третьих, любая секта — это всегда круг «своих», внутри которого легко и комфортно. От контактов с другими сектантский дух мечтает укрыться, возводя максимально высокие стены. Но любая жизненная и интеллектуальная закрытость противоречит самому духу философии как предельно открытого типа знания, живущего со времен античности готовностью к диалогу и к свободной полемике с оппонентами.

Высший пилотаж в философии — это как раз переступание границ, осуществление синтеза позиций, которые до этого казались несовместимыми. Именно этим отличаются великие философские системы, когда, например, Плотин предпринимает гениальную попытку синтеза позиций Платона и Аристотеля; Николай Кузанский — христианской и платоновско-пифагорейской традиции; Лейбниц — эволюционистских и креационистских идей; И. Кант — эмпиризма и рационализма; В.С. Соловьев — религии, философии и науки. Понятно, что подобный уровень синтеза — удел гениев, но их появление подготавливается трудами многих честных профессионалов, создающих соответствующую культурно-философскую ауру. Их интеллектуальная открытость, нацеленность на поиск истины и активное участие в делах мира помогает выводить философию из темных пещер сектантских «концептов» и «нарративов» в солнечное царство творческих и живых идей, как бы по-разному мы ни трактовали природу последних.

Рациональное и иррациональное в науке и религии

1. Рациональность в науке. Антинаука и научная магия

Наука — одно из самых наглядных воплощений рациональной, т.е. основанной на разуме и логических рассуждениях, деятельности человека. Правда, в результате кропотливых логико-методологических и историко-научных исследований очевидным стал динамичный и переменный характер научной рациональности как в диахроническом, так и в синхроническом планах. Рациональность науки даже XIX века существенно отличается от норм научной рациональности века XX-го, а стандарты, скажем, математической рациональности неприменимы к социологическим и историческим исследованиям.

Вместе с тем, несомненно некоторый инвариант научной рациональности — то конкретно *всеобщее* (если использовать диалектическую терминологию), что, по-разному варьируясь от эпохи к эпохе и от дисциплины к дисциплине, все же остается единым во всех многообразных проявлениях науки, составляя как бы «гибкий стержень», или «пульсирующее ядро» научной рациональности как таковой. И сколь бы ни разнились исследовательские позиции в понимании этого универсального рационального ядра науки, более или менее всеми аналитиками принимаются следующие его элементы:

- наличие фиксированной предметной области научного исследования;
- кодифицированные методы освоения (логические, теоретические, экспериментальные) этой предметной области;
- направленность на системный и доказательный характер получаемого знания;
- intersubъективный (однозначно понимаемый) язык научного знания, включая важность создания искусственных языков;
- нацеленность на получение истинного знания относительно данной предметной области.

Однако рациональность науки вовсе не исключает ее иррациональных проявлений и даже возможности превращения в **антинауку**. Более того, этот процесс иррационализации науки приобретает

сегодня все более масштабный характер. Так, едва ли не главная ее черта — безответственность, нежелание ученых задумываться о тех угрозах, которые несет человечеству то или иное их открытие или изобретение. Еще Е.И. Рерих, супруга великого русского художника Н.К. Рериха и до конца не оцененный самобытный отечественный мыслитель, писала: «Истинно, мы живем среди самых страшных дикарей, ибо они стали цивилизованными... Пример: все малоисследованные прививки и впрыскивания и изобретения чудовищных бомб, которые угрожают не только одной стране, планете, но и всей солнечной системе. Они не знают, что нарушение связи и равновесия в цепи миров, в силу гибели одной такой планеты, как наша Земля, грозит тяжкими последствиями всему нашему человечеству и всей Вселенной. Но кто задумывается над этим? Чего мы не знаем, того ведь и не существует для таких мыслителей эпохи технократии»¹⁰.

Соответственно, один из источников *научного иррационализма* (или *антинауки*) заключается в априорном отрицании фактов и явлений, не поддающихся объяснению с позиций известных на данный момент научных законов и теорий. Так в свое время отрицали материальные основы наследственности и явления телепатии. Другой фактор иррационализации научного мышления — когда вместо рациональной критики и корректной полемики с оппонентами начинают организационно бороться с так называемыми «лженауками» и «лжетеориями» типа генетики, кибернетики, уфологии или современной концепции торсионных полей в физике. Но ведь главное дело науки — как раз искать рациональные объяснения того, что сегодня необъяснимо с точки зрения установленных законов и теорий, и давать альтернативные теоретические объяснения фактам, если не устраивают предложенные объяснительные модели. Околонаучная же охота на ведьм рискует превратиться в новую интеллектуальную инквизицию. Во времена инквизиции тоже ведь, как известно, писались многочисленные «научные трактаты», призывавшие к расправе с оппонентами, типа печально знаменитого «Молота ведьм». Истинно рациональная позиция ученого — умение удивляться и неустанно разгадывать тайны природы, ясно осознавая неполноту и ущербность любых современных моделей и

¹⁰ Рерих Е.И. Письма в Америку. В 4-х т. (1923-1952). Т.4. М., 1999. С.380.

критически оценивая, прежде всего, собственные мировоззренческие предрассудки и методологические предпочтения.

Отсюда следует еще один фактор возникновения антинауки: установленные *закономерности части* абсолютизируются и распространяются на *бытие целого*, что в свое время заметил еще В.С. Соловьев, писавший: «Ложью называем мы такую мысль, которая берет исключительно одну какую-нибудь из частных сторон бытия и во имя ее отрицает все прочие...»¹¹ В принципе, сами по себе ошибочные экстраполяции частных истинных результатов на более широкие предметные области неустранимы и даже часто продуктивны. Получаемые в этом случае ложные результаты просто четче очерчивают предметную область истинности теорий, как это было с ньютоновской классической механикой после создания квантовой механики или с теорией Фрейда, когда он попытался «наложить» свои психоаналитические схемы на историко-культурные явления, прежде всего, на религию.

Антинаука начинается тогда, когда с иррациональным упорством отстаиваются заблуждения вопреки всем рациональным аргументам, а также оправдывается вторжение в жизнь природных систем или в человеческую психику с помощью технических устройств и сил, основанных на действии *совсем иных законов*. В этом случае научно-технические достижения могут вести к дестабилизации и даже гибели живых систем, особенно когда безнравственный или корыстный ученый начинает мнить себя бесконтрольным хозяином земли и небес, могущим делать в мире все, что ему заблагорассудится.

Весьма показателен аргумент, который часто приводят для оправдания разрушительных последствий научно-технической деятельности: «Прогресс науки и техники, как он разворачивается ныне, совершенно объективен и его невозможно остановить». Но здесь возникают естественные контрвопросы: разве научные открытия и приоритеты научно-технического прогресса возникают сами по себе, без участия конкретных людей с конкретными целями и ценностными установками? Разве прогресс общества в целом безличен и безальтернативен? И разве можно считать естественными и объективными такие его направления, которые грозят губе-

¹¹ Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т.1. М., 1988. С.395.

лью человеческой цивилизации, как в случае с технологиями манипуляции сознанием, изобретением химических отравляющих веществ или генного оружия? Не является ли такая конформистская позиция лишь оправданием нравственной лени и социального безволия?

Конкретные примеры научно-технического иррационализма можно множить до бесконечности, а их скрытой психологической подосновой как раз и выступает иррациональный аргумент о «безальтернативности и объективности» нынешней линии научно-технического прогресса. Так, в результате бесконтрольного технического вторжения в живые системы и природные ландшафты, мы получили глобальный экологический кризис¹². Абсолютизируя информационные технологии в жизни общества, человечество вызвало к жизни новые душевные патологии в форме, например, компьютерной психологической зависимости, родственной зависимости наркотической. Проповедуя голый экономизм и тотальную технизацию жизни, мы столкнулись с феноменом нарастающего духовного одичания и деградации индивидуального ratio у современных подростков, которые разучиваются считать в уме, сколь-нибудь долго удерживать нить дискурсивных рассуждений и читать серьезную художественную литературу. Об этом сегодня во весь голос кричат педагоги и психологи во всех странах.

Все более нарастает еще одна иррациональная тенденция, быть может, самая опасная, — **превращение науки в своеобразную разновидность черной магии**, что едва ли не первой в мировой культуре в конце XIX века подметила Е.П. Блаватская, еще менее оцененный отечественный мыслитель, чем даже Е.И. Рерих¹³. Сущность магии, как известно, состоит в том, чтобы посредством системы физических или вербальных¹⁴ манипуляций добиться быст-

¹² Любопытно, что одним из первых причину будущего глобального экологического кризиса точно установил К.Н. Леонтьев, еще в прошлом веке выступивший «против машин и вообще против... этой страсти орудиями мира неорганического губить везде органическую жизнь, металлами, газами и основными силами природы разрушать растительное разнообразие, животный мир и самое общество человеческое, долженствующее быть организацией сложной и округленной, наподобие организованных тел природы» (Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С.129).

¹³ Е.П. Блаватской будет посвящен в книге отдельный этюд.

¹⁴ Которые здесь рассматриваются также как «тонкофизические».

рых прагматических результатов прежде всего в личных интересах — контроля над людьми и природными стихиями, богатства, бессмертия или славы. Явной магией веет от изоощренных словесных и визуальных манипуляций сознанием людей в средствах массовой информации; от попыток добиться изменения свойств целостного организма в желаемом направлении путем механических перетасовок генома, а посредством перекомбинаций атомов на микроуровне — получать вещества с какими угодно заданными свойствами. Мир природы и человеческого сознания здесь уподобляются конструктору, где можно произвольно и безнаказанно менять и комбинировать детали, а влияя на часть, магически изменять свойства целого. Не случайно само слово «технология» в последнее время приобрело магически-манипулятивное значение. А сорное словосочетание «как бы», которым отравлено языковое сознание россиян (это знакомо любому педагогу!), — разве не свидетельствует об иррационально-магической аберрации зрения, когда утрачиваются грани между мнимым и реальным, дозволенным и недозволенным, истинным и ложным?

Показательно, что в так называемых «высоких технологиях» — и опять-таки совершенно магически — звучат посулы неограниченной власти и над собственной человеческой, и над внешней природой, начиная от абсолютной управляемости социумом и резкого увеличения продолжительности жизни и кончая заменой естественных телесных органов человека на искусственно выращенные. И практически не обсуждаются важнейшие вопросы о том, какой хаос и информационно-структурную дезорганизацию могут породить такие мертво-механические вторжения в целостные живые системы? А ведь у нас на глазах идут дестабилизация климата, эскалация эпидемий и массовых психических расстройств. Зомбированные террористы-смертники — это не столько порождение глухих азиатских трущоб и религиозного фанатизма, сколько плод современных магических психотехнологий, вышедших из недр военных лабораторий развитых стран мира. Какой веер этических, социальных и экзистенциальных проблем породили операции по перемене пола и пересадке органов (особенно сердца), разрешение эвтаназии и попытки вживления чипов в человеческую плоть — о том свидетельствует огромная современная литература по проблемам биоэтики.

Во всех этих случаях глубоко иррациональна сама готовность тысяч специалистов и менеджеров от науки из-за денег, славы или безответственного любопытства пускаться в смертельное **магическое экспериментирование над жизнью**. А ведь еще Августин Блаженный предупреждал, что бездушные ученые валяются в «плотской грязи»¹⁵ и «ищут знания с помощью магии»¹⁶. Эту направленность науки на механическое и магическое препарирование природы с угрозой высвобождения дотопе скрытых в ней хаотических и разрушительных сил в европейской культурной традиции подметили А. Бергсон в «Творческой эволюции», Э. Кассирер в «Мифе государства» и К.С. Льюис в своей знаменитой «Космической трилогии». В отечественной философской традиции, помимо упомянутых выше К.Н. Леонтьева и Е.П. Блаватской, об этом писали Н.А. Бердяев в «Смысле творчества» и С.Н. Булгаков в «Философии хозяйства». «Современный человек плохо знает природу развиваемых им технических средств цивилизации, — указывал Н.А. Бердяев. — Магическая природа этих технических сил остается закрытой для современного человека. Создается магическая среда, заколдовывающая душу человека... В колоссальной технической цивилизации точно выпущены на свободу злые демоны, мстящие падшему человеку за его царственное притязание»¹⁷.

На мой взгляд, действенным противоядием против эскалации научного иррационализма могут стать, во-первых, обращение к традиционному религиозному опыту понимания мира и человека, где магические соблазны и бесовские «прелести» были давно и системно осмыслены; а, во-вторых, широкое обсуждение и принятие этических критериев рациональной научной деятельности, выступающих органическим дополнением логико-методологических критериев рациональности. Специально хочу подчеркнуть, что эти этические критерии рациональности должны прилагаться и к фундаментальным, и к прикладным исследованиям, так как сама предметность современного фундаментального знания часто не является этически нейтральной (человеческий геном, здоровье, сознание),

¹⁵ Исповедь. Августин Аврелий. Исповедь: Абельяр П. История моих бедствий. М., 1993. С.107.

¹⁶ Там же. С.153.

¹⁷ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.495.

а антинаучно могут себя вести и маститые академики, создавая разного рода инквизиционные общества по «борьбе с лженаукой», но, в конечном счете, защищающие собственные научные и мировоззренческие предрассудки. К таким **этическим критериям научно-рациональной** деятельности я бы в первом приближении отнес недопустимость:

— огульного отрицания иных способов и результатов постижения бытия (прежде всего, религиозного), как это свойственно, например, такому современному интеллектуальному течению, как «светский гуманизм»¹⁸;

— априорных запретов на существование (или несуществование) каких-либо процессов и явлений в мире;

— ценностных квалифицирующих суждений (типа «лжетеория», «шарлатан», «псевдонаука») относительно конкретных учебных, научных теорий и школ¹⁹;

¹⁸ Вот что заявляет, например, один из его главных идеологов американский философ П. Куртц: «Отсылка к сомнительным откровениям Бога или его эмиссаров в качестве основания религиозных истин, не подтвержденных компетентными наблюдателями... в высшей степени неубедительна. Известные в истории и претендующие на истинность откровения авраамических религий — иудаизма, христианства, ислама, — не нашли своих достаточно надежных свидетелей. Библейская и кораническая критика показала, что Ветхий Завет, Новый Завет и Коран не являются богодухновенными книгами, но написаны людьми, которым, как и всем нам, было свойственно ошибаться... Светские гуманисты не признают веры в какую-либо действенность молитвы, в бессмертие человека, в обретение спасения от личного божества... Все попытки засвидетельствовать наличие у человека наряду с сознанием... нематериального компонента — души — с помощью экстрасенсорных или парапсихологических исследований далеко не убедительны. Согласно научной неврологии, сознание — скорее всего функция мозга или нервной системы» (Куртц П. Что такое светский гуманизм? М., 2008. С.19-21). Показательно, что «светские гуманисты» в упор не желают замечать не только религиозные, но многочисленные современные научные факты, подтверждающие реальность того, что они отрицают — как раз феноменов существования сознания вне тела и мозга; действенности молитвы и иерархии сознаний в Космосе. Подобные многочисленные факты приведены в упоминавшейся коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики». Барнаул, 2012. Здесь мы имеем дело с совершенно **иррациональным атеистическим верованием**, являющимся оборотной стороной иррациональных религиозных верований, о которых речь пойдет ниже.

¹⁹ Конечно, здесь не имеются в виду прямые шарлатаны с легко опровергаемыми «откровениями». Но проблема в том, что под каток современной научной

— сознательного сокрытия от научной общественности возможных опасных и разрушительных последствий проводимых научных исследований и экспериментов;

— утаивания истинных или, наоборот, выдачи за истинные непроверенных научных результатов, особенно если это связано с проблемами здоровья и продлением жизни человека.

Любопытно, что эти этические критерии, равно как и логико-методологические стандарты научной рациональности, могут быть с известными оговорками приложены и к религиозному знанию, позволяя отличать религиозную рациональность от религиозного иррационализма, саму религию от антирелигии и черной магии. Другое дело, что рациональность познавательной деятельности должна здесь толковаться гораздо шире: не как схематизирующая деятельность рассудка (или интеллекта), а как направленность на интуитивное схватывание и посильное разумное промысливание религиозной предметности.

2. Рациональность религии

Начну с этических критериев рациональности религиозного опыта. Сколь бы странным это ни показалось, но они помогают достаточно четко отличать подлинное религиозное знание как опыт духовной связи (от лат. *religare* — связь) с высшими слоями и сущностями мирового бытия — от псевдорелигиозного мракобесия и сектантства.

Так, подлинная религия и истинный духовный подвижник никогда огульно не отрицают достижений философского и научного познания, а пользуются их результатами и методами, в том числе и для посильного рационального прояснения основоположений собственной религии²⁰. Запредельность для разума последних

инквизиции сплошь и рядом попадают признанные ученые, но стоящие на альтернативных позициях, как, скажем, биологи-креационисты.

²⁰ Не буду текстуально обосновывать этот результат, отправляя читателя к классическим образцам мировой и русской религиозной философии Серебряного века, например, к работе И.А. Ильина «Аксиомы религиозного опыта», где последний писал, что «то, чего надо добиваться, есть не просто “примирение” веры и разума или синтез их учений, а тождество веры и разума. Вера должна стать разумной верой, а разум должен стать верующим разумом» (Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х т. М., 1993. С.293). Вряд ли этот идеал когда-

религиозных истин, открывающихся лишь в актах духовного видения и ведения, вовсе не означает, как это иногда полагают и верующие, и атеисты, что для их обретения не нужны разумные усилия, равно как не нужны они якобы для прояснения и интересубъективного донесения результатов религиозного опыта до чужих сознаний.

Истинная религия и истинное духовное учение не отрицают правомерности различных религиозных путей к Высшей реальности, не проповедуют своей исключительности, как это свойственно сектантам и религиозным обскурантам. Обвиняя другие религии в ложности, нужно спрашивать себя: доступна ли мне Божественная Истина в подлинной глубине? Не откроется ли она завтра прозревшему сознанию новыми гранями и не обнаружит ли со-вестие с глубинными (а не поверхностно истолкованными!) истинами других религий? И не оказываются ли святые разных религий гораздо ближе и лояльнее друг к другу, нежели общая масса верующих, агрессивно защищающая не истины, а собственные религиозные предрассудки?

Классическое христианское выражение этой этической максимы веротерпимости и духовного вмещения гласит: «В доме Отца моего обителей много». Подобную духовную открытость и готовность к диалогу не следует путать с пресловутой постмодернистской толерантностью, оборачивающейся всеядностью, нравственным плюрализмом и индифферентизмом. Примирение со злом, тем более со злом воинствующим (типа лжи, физического и духовного насилия, осквернения чужих религиозных и национальных святынь) несовместимо с подлинной религиозностью. Защита личного достоинства человека, культурных и духовных устоев его бытия, активная социальная позиция — это как раз этические атрибуты истинной религиозности. Можно вспомнить образцы отечественного православного подвижничества и гражданской активности, явленные Сергием Радонежским и Нилом Сорским, Максимом Греком и Серафимом Саровским.

Религиозная рациональность проявляется и в том, что настоящий религиозный подвижник и духовный наставник **всегда честно**

нибудь будет достигнут, но стремиться к нему нужно, если только мы хотим обрести цельность духовной жизни и социальный мир.

предупредят ученика об опасностях и соблазнах религиозного пути, не посулят легкого преобразования духа и плоти и никогда не будут обещать блаженства и безусловного попадания в рай в обмен на слепое отправление культа или иррациональное повиновение церковному авторитету. Истинный духовный наставник не попирает волю ученика, а наоборот, помогает ему свободно выявить и реализовать свой творческий потенциал. Дух истинно свободной и рациональной религиозности отлично передан в «Легенде о великом инквизиторе» Ф.М. Достоевского в образе молчащего Христа, за которым чувствуется безмерная духовная глубина и полнота знания, а вот суесловие великого инквизитора — квинтэссенция религиозного изуверства и иррационализма.

Обращусь теперь к наличию **особой предметной области** у религиозного опыта. Безусловно, подлинная религия имеет свою совершенно специфическую предметную область — Высшую духовную (или сверхэмпирическую)²¹ Реальность, не могущую непосредственно открыться ни в чувственном, ни в рациональном земном опыте. Лишь после смерти она может восприниматься и переживаться непосредственно, да и то в зависимости от наших земных духовных накоплений. Эта Высшая Реальность подразумевает двоякий способ манифестации смертным существам: Божественное Откровение, даруемое человеку *свыше* через Бога или его пророков; и опыт личного мистического приобщения к ней *снизу*. Оба пути в подлинных религиозных традициях рассматриваются как диалектически предполагающие друг друга (знаменитая синергия в православии).

Типичная ошибка всех критиков религии — попытка механически применить логико-теоретический и опытно-эмпирический инструментарий науки к предметной области, принципиально ему не подвластной. Эта область носит именно **сверхэмпирический** — сверхнаучный и сверхлогический — характер, где нельзя логически критиковать то, что по самой своей природе лежит за границами логического мышления, вне пределов теоретически доказательного и опытно-воспроизводимого научного знания. Здесь действуют свои методы освоения этой религиозной предметности и свои спо-

²¹ где, разумеется, есть и свои вполне жизненные проявления, и свои материальные носители («тонкая» материя), о чем мы еще поговорим отдельно.

собы доказательства, неразрывно связанные с духовным миром и личным опытом субъекта познания. Недаром во всех религиях говорится об особом «разуме» или «ведении» сердца (знаменитое евангельское «блаженны чистые сердцем, ибо Бога узрят»), образующем основу подлинной веры. Краткое и точное определение веры дано в учении «Живой Этики»: «Вера есть осознание истины, испытанной огнем сердца»²².

В отличие от иррациональной — слепой — тертуллиановой веры в авторитеты и церковные догматы, творческая вера сердца удостоверяется тысячелетней практикой различных религиозных традиций. При этом, повторяю еще раз, она не исключает применения логических аргументов, рациональных схем и опытных проверок для общезначимой интерпретации, посильного обоснования и передачи результатов подобного духовного опыта. Это даже крайне желательно сегодня, и такие опыты повсеместно ведутся. Просто здесь научные и философские средства вторичны и акциденциальны, а не исходны и не субстанциальны. Не забудем также и того, что «вера без дел мертва есть» и должна всегда обосновываться непосредственно — через практические деяния верующего и опыт его деятельной любви. Именно в опыте любви и сердечной молитвы человеку открывается нечто, что дотоле скрывалось от его сознания и лишь постепенно становилось *очевидным*.

В противовес истинной вере религиозный иррационализм и религиозная магия — это, во-первых, утрата свободной устремленности к собственно религиозной — сверхэмпирической — духовной предметности, ее подмена земным ритуалом (обрядоверием) или совершением магических действий²³. Во-вторых, псевдорелигиозность — это всегда вера без сердца, без смирения и благоговения перед объективно высшими Ликами и ценностями бытия. Напротив, здесь всегда доминирует частный и личный интерес, поверхностные богословские схемы и мировоззренческие предрассудки, сплошь и рядом оборачивающиеся воинствующим догматизмом и

²² Агни-Йога. Мир огненный, 1. Новосибирск, 1991. С.207. К «Живой Этике» — синтетическому духовному учению, данному через семью Рерихов — я ниже еще обращусь. Печально, что публично судят о нем сплошь и рядом совершенно некомпетентные люди, часто само это учение толком и не читавшие.

²³ Подобная «механическая» вера часто сочетается с рабским подчинением псевдо-гуру.

фанатизмом. В-третьих, здесь нет волевой установки на воплощение религиозных истин и ценностей в личном жизненном пути, в любви к ближним и дальним. Если же роль деятельной любви и признается, то реально она проявляется лишь в отношении членов своего религиозного круга. В сущности, **религиозный иррационализм есть всегда та или иная разновидность религиозного сектантства, губительная и для окружающих и для самих носителей сектантского мировоззрения.**

3. Феномен имманентного доказательства и перспективы диалога науки и религии

Обращусь теперь *к системности и наличию собственных методов доказательства.* Они совсем не чужды подлинному религиозному опыту, в отличие от хаотической смысловой «окрошки» сектантских учений или, наоборот, «рационалистической безвкусицы» (выражение С.Н. Булгакова из «Света Невечернего») чисто теологических спекуляций, механически подражающих философии или науке. Системность религиозного знания — это не столько системность текстов и методов их истолкования (хотя и этот аспект всегда присутствует), сколько четко классифицированные, иерархически субординированные и генетически связанные друг с другом представления о внутренних состояниях сознания и формах нравственного самоконтроля.

Подлинный религиозный опыт, как опыт любви и сердечного нравственного творчества (вспомним опять-таки евангельское «Бог есть Любовь, пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем»), — это шлифованная в течение столетий **система экспериментальной деятельности с собственным внутренним миром**, где есть описания тех или иных инвариантных эмоциональных и когнитивных состояний, универсальных методик их обретения и удержания в фокусе сознания, а также средств intersубъективной проверки истинности подобных состояний, позволяющих четко отличать их от субъективных иллюзий, прельщений и галлюцинаций. Показательно, что эти психические экспериментальные методы удивительно сходно описываются в религиозных традициях Запада и Востока. Особенно явственной системность и методологичность религиозных экспериментов с собственным сознанием стала после

исследований индийской йоги средствами экспериментальной европейской науки²⁴, а также сравнительно-религиоведческих исследований, где следует отметить пионерские работы М. Элиаде. Очевидной стала также близость ряда европейских философских моделей сознания и конкретных психопрактических результатов работы с ним, полученных в русле восточных психотехник²⁵.

Правда, мы встречаемся здесь с системной организованностью не внешнего, а именно внутреннего опыта; с рациональностью не безличного и символически опосредствованного, а личностно обретаемого и переживаемого знания. Этот опыт можно только самому испытать, иначе все останется иррациональным и непонятным. Это — эксперимент с миром собственного сознания, где познающий и познаваемое, мысль и предмет мысли, знание и переживание совпадают.

Здесь возникает главный вопрос: как intersубъективно проверить и общезначимо доказать другому сознанию, что религиозный опыт — не субъективная иллюзия, не коллективный самообман и не набор предрассудков, что он действительно дает знание о чем-то объективно существующем в мире и в человеке, но открывающемся только нравственно преображенному и подготовленному сознанию? Проблема представляется на первый взгляд неразрешимой, ведь выше обосновывалась как раз невозможность использования дискурсивно-принудительных логических доказательств применительно к религиозному опыту.

Однако подобная противоречивость — только кажущаяся. В религиозном опыте мы имеем дело не с внешним и принудительным — дискурсивным — доказательством, а с тем, что может быть названо **доказательством имманентного типа**. Здесь истина преподносится субъекту не извне, а обретается им внутри собственного существа, когда он обнаруживает имманентное со-звучие извне приходящей вести. Соответственно, доказательство в сфере религии — это когда человек сам, непосредственно, в глубинах собст-

²⁴ См., например, уже ставшую классической монографию: Meditation: Classic and Contemporary Perspectives. N.Y., 1984.

²⁵ См. работу: Guenther H.V., Chogyam Trungpa. The Dawn of Tantra. Berkley&L, 1975. Авторский взгляд на феномен йоги и возможности синтеза восточных и западных подходов к ее изучению изложен в монографии: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000.

венного сердца, обретает знания, о которых ему до этого «теоретически» рассказывали религиозные тексты, символы и ритуалы. Доказательство здесь связано не с характеристиками самого знания, как в научном дискурсе, где качественными характеристиками сознания ученого можно до известной степени пренебречь, а, наоборот, с **живым потенциалом сознания**. И пока сам человек внутренне не готов нечто принять и усвоить (не имеет духовных накоплений), до той поры религиозное знание остается внешним для него и не открывается во всей своей глубине и жизненной значимости. Четкое указание на роль имманентного доказательства мы обнаруживаем в Евангелии, когда на обращенные к нему вопросы-суждения Христос несколько раз отвечает: «Ты сказал!», подчеркивая факт внутреннего принятия (или неприятия) собеседником всеобщих религиозных истин и ценностей. А на знаменитый вопрос Пилата: «Что есть истина?», — Христос, естественно, молчит, ибо о чем говорить человеку, если перед ним стоит сама «живая истина», а он ее в упор не видит.

Кстати, с феноменом имманентного доказательства мы постоянно сталкиваемся в межличной и межкультурной коммуникации, когда находим или не находим внутри себя со-вестия с тем, что говорит нам собеседник, и это в подавляющем большинстве случаев определяет наше согласие или несогласие с ним. Принцип имманентного доказательства чаще всего «работает» стихийно и бессознательно, но его вполне можно использовать и сознательно. Как, например, убедить русского, христиански мыслящего, человека в общезначимости восточной психотехники? Посоветовать ему глубоко изучить практику исихастской православной молитвы. Как, с другой стороны, раскрыть сыну индийской культуры значение русской «метафизики всеединства»? Заставить его еще раз перечитать ведантистскую программу объединения западной и восточной духовности, как она представлена, например, в трудах Свами Вивекананды или Шри Ауробиндо Гхоша.

В науке, кстати, имманентное доказательство также присутствует. Никто не будет на первом курсе вводить студента-физика в специальные проблемы квантовой теории — он к этому внутренне не готов ни профессионально, ни интеллектуально. Для понимания каких-то моральных истин обязательно нужен личный опыт. Известен и другой факт — можно привести самые убедительные логиче-

ские доказательства и факты, но оппонент будет искренне упорствовать в своем заблуждении. Это свидетельство того, что у него попросту нет **имманентной готовности** извне принять какое-то знание.

Таким образом, даже в самых, казалось бы, рациональных и интересусубъективных видах деятельности мы всегда должны принимать во внимание *качественное различие человеческих сознаний*, где что-то убедительное для одного будет неубедительным для другого. В религиозном и моральном опыте этот факт очевиден, в философии и науке — менее заметен, но также всегда имеет место.

Подведем теперь некоторые итоги:

1) Научное и религиозное знание, хотя и существенно разнятся между собой, но имеют сходные критерии (атрибуты) рациональности, позволяющие отличать их, соответственно, от научного и религиозного иррационализма (от антинауки и антирелигии). Лояльный и открытый диалог между подлинной наукой и подлинной религией — важнейшее условие не только их собственного продуктивного развития, но укрепления живительных синтетических тенденций в современной духовной культуре и действенное средство противостояния всем формам обскурантизма и невежества²⁶.

2) Важнейшим экзистенциально-психологическим условием рациональности, неважно, научной или вненаучной, является следование этическому императиву и готовность вступать в диалог без идейных шор, отрицаний и предрассудков. Напротив, должна быть внутренняя сознательная **предрасположенность к имманентному доказательству**, к внутреннему отклику на истинность извне приходящей вести. Только так адекватно понимают других, не отказываясь от собственной позиции; и выявляют дотоле скрытый внутренний потенциал уже имеющегося знания²⁷.

²⁶ См. целую серию довольно интересных материалов Международных рождественских образовательных чтений под названием «Христианство и наука» (Христианство и наука: Международные рождественские образовательные чтения: Сборник докладов конференции. М., 2011). Аналогичный диалог между религией и наукой ведется в рамках и буддийской, и исламской традиций. См. также нашумевшие работы: Ф. Капры «Дао физики» и Б.Липтона «Биология веры».

²⁷ Недаром С.Л. Франк в «Предмете знания» тонко разделяет актуально *данное* и потенциально *имеющееся* знание в нашем сознании.

3) **Развитая человеческая субъективность**, которая включает в себя духовную открытость и подвижность наряду с твердыми нравственными устоями; систематическое и синтетическое логическое мышление параллельно с развитой сердечной интуицией, — это важнейшее антропологическое условие для достижения объективного и истинного знания как в науке, так и в религии.

Отсюда следует необходимость признать **фундаментальный факт иерархии человеческих сознаний и принципиальную зависимость процедур получения, понимания и трансляции любых видов знания от степени культурного и духовного развития личности**. Об этом всегда говорили религиозные учения, но только сейчас это начинает в полной мере подтверждаться практикой науки, в том числе, самых абстрактных ее областей. Соответственно, то, что непонятно и чуждо человеку сегодня, может стать понятным и близким завтра в зависимости от уровня его творческих накоплений. Чем выше уровень сознания и опыт оперирования различными видами знания, тем, судя по всему, более глубокие слои и мирового бытия, и собственной души открываются перед человеком по мере духовного восхождения. И, значит, — на чем всегда настаивала русская религиозно-философская мысль, — не самоценное развитие социальных институтов, технологий и внешних установлений жизни обеспечивает действительный прогресс общества, а, прежде всего, развитие самого человека.

Монодуализм: краткое историко-теоретическое введение

1. Сущность монодуалистической метафизической программы

Основной тезис данного этюда состоит в том, что с самого начала возникновения философии в ней формируется и успешно разрабатывается **монодуалистическая метафизическая программа**, преодолевающая жесткую дихотомию материального и идеального, психического и физического начал и настаивающая на их принципиальном единстве, обеспечивающем целостность и мирового, и человеческого бытия. Здесь конститутивные устои мироздания противоположны и даже могут пребывать в состоянии борьбы

(дуализм), однако лишь вместе они определяют его динамическую целостность (монизм), причем каждая из противоположностей нуждается в «своем ином» для проявления внутренних конструктивных потенций (монодуализм).

Именно диалектическое многоуровневое взаимное опосредствование базовых противоположностей бытия обеспечивает не только целостность, но и качественные *эволюционные трансформации* в Космосе (космологические, социальные, антропологические), что, собственно, и отличает монодуализм от классического пантеизма, к которому он во всех других отношениях чрезвычайно близок. Недаром в пантеисты часто записывают как раз классических представителей монодуализма, типа Плотина, Николая Кузанского или Шеллинга, на чем я еще остановлюсь ниже.

Монодуализм, рассмотренный в *когнитивном* аспекте, утверждает принципиальную возможность совпадения противоположностей субъекта и объекта познания, мысли и вещи, а значит, и достижения истинного знания. В *аксиологическом* плане эта программа признает объективный онтологический статус ценностей и их возможность адекватного воплощения в индивидуальном — свободном и творческом — бытии. Соответственно, в *антропологическом* аспекте монодуализм постулирует неотрывность любых психических переживаний от событий и процессов внешнего мира, т.е. явно или неявно проводит идею панпсихизма (или гилозоизма)²⁸.

Элементы монодуалистической установки латентно присутствует уже на стадии мифологического осмысления мира. Во всех мифологических системах, как на Западе, так и на Востоке, мы встречаем мотив борьбы порядка и хаоса, сил разрушения и созидания, типа борьбы богов и титанов в греческой мифологии или борьбы богов и асуров в мифологии индийской. Также во всех мифологиях обязательно присутствуют мужские и женские верховные божества, которые участвуют в творении мира и поддержании в нем порядка, будь то Осирис и Изида в египетской, Шива и Парвати в индийской, Кудай и Умай в тюркоязычной мифологии.

²⁸ На мой взгляд, гилозоизм и панпсихизм — тождественные понятия, ибо всеобщей одушевленности без психических процессов того или иного уровня быть не может, равно как и любые психические состояния подразумевают наличие душевной жизни.

Налицо также весьма развитые философско-мифологические представления о наличии в мире монодуальных сил, обеспечивающих его динамическую целостность, типа учения о противоположных энергиях ян и инь в древнекитайских текстах, пуруши и пракрити в индийской традиции, которые потом органически трансформируются в собственно философские рациональные построения. В Китае — это даосская традиция, где инь и ян становятся базовыми философскими категориями; в Индии — школа санкхья и традиция вишишта-адвайты в веданте, восходящая к Раманудже. В ранней греческой философии анаксимандровский апейрон как всеобъемлющее первичное пространство будущего Космоса имманентно включает в себя идеальные компоненты; а умопостигаемое Истинно Сущее Парменида оказывается пространственно конечным. Гераклитовский вселенский огонь как первичный материальный субстрат мироздания предстает одновременно и как живая *разумная* реальность; а числа, как идеально *сущие* первоначала в пифагорейской традиции, обладают своей особой умопостигаемой *несущей* материей, что потом найдет отражение у Платона и неоплатоников. Для «материалиста» Демокрита несомненно существование богов, а его оппонент «идеалист» Платон признает предвечной материю-Кормилицу. Словом, скорее идея единства противоположных начал бытия является доминирующей для начальных этапов мировой философии, нежели разные модификации монизма или дуализма.

В данном этюде я ограничусь скромной задачей — кратким историко-теоретическим введением в европейскую и русскую монодуалистическую традицию с ясным пониманием того, что обстоятельную проблемную историю монодуализма во всех его разветвлениях и нюансах еще только предстоит написать. Начну со знаменитого платоновского «Тимея», который вполне может трактоваться как первое систематическое и едва ли не эталонное изложение монодуалистической метафизической программы.

2. Античный монодуализм

«Тимей», как известно, является плодом позднего периода платоновского творчества и дает во многом итоговую для него картину Космоса. При этом ряд исследователей отмечает непоследователь-

ность и даже противоречивость развиваемых в «Тимее» теологических и философско-космологических взглядов²⁹. Так, одна из теоретических линий «Тимея» связана с описанием творения души и тела Космоса, а вторая — с разработкой учения о материи-Кормилице как субстратном начале мира и восприемнице божественных идей. При этом, описывая творение космической души, Платон ничего не говорит о материи-Кормилице; а при описании Кормилицы — нет ни слова о мировой душе. Более того, Кормилицу греческий мыслитель называет то пространством (что, как мы увидим, само по себе очень точно), то бесформенностью, то восприемницей. На самом деле многие недоразумения снимаются, если учесть, что в знаменитом диалоге Платона мы встречаемся фактически с первой в Европе метафизической моделью эволюционного развертывания Космоса посредством диалектического взаимопосредствования и взаимопроявления двух его фундаментальных начал — идеального и материального, причем последующая по времени онтологическая стадия этого процесса описывается Платоном раньше предыдущей³⁰.

Начинает Платон с творения тела и души Космоса. Богдемиург, выступающий идеально-деятельной (субъектной) первопричиной Космоса, созидает его в согласии с идеально-смысловыми образцами (идеями)³¹, задающими эталон творения. Оба эти начала (субъектное и эталонное) Платон называет *бытием*. Это двуединое идеальное бытие является сверхвременным, сверхфизическим и непроявленным. Но у бытия, как у «сущности, которая неделима и вечно тождественна», есть *ее иное*, т.е. противоположная и столь же необходимая сущность, которая «претерпевает разделение в телах»³², т.е. в этом фрагменте «Тимея» Платон именно так именуется *материю*. Из их неоднократного смешения (взаимного опосредствования) рождается мировая душа, имеющая сложную идеально-материальную природу и иерархическое строение,

²⁹ См. об этих неувязках в работах: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1979. С.252; Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С.177.

³⁰ На что прямо намекает и сам Платон. См.: Платон. Сочинения. В 3-х т. Т.3. М., 1971. С.474.

³¹ Там же. С.471.

³² Там же. С.474.

где она предстает: а) как живой и подвижный первообраз будущего физического Космоса; при этом она объемлет его извне, являясь вечной, разумной и невидимой; б) как внутренний и организующий, т.е. субстанциально-творящий, центр видимого физического Космоса, и, наконец, в) как субстратное начало этого Космоса³³. Фактически здесь уже заложены все будущие софиологические искания европейской философии (и языческой, и христианской) с проблемами соотношения Мирового Ума и Мировой Души (Логоса и Софии), их взаимоотношений с Единым (Абсолютом), а также связью Софии Горней и Софии Тварной³⁴.

Далее в «Тимее» следует учение о материи-Кормилице, где Платон дает более содержательную интерпретацию второго, столь же вечного, как и *бытие*, материального начала Космоса, т.е. *иного*. Это второе начало обеспечивает многообразие Космоса и становление во времени, поскольку несет в себе начало энергийного хаоса и, главное, «дарует обитель всему рождающемуся»³⁵, т.е. выступает в роли *первичного пространства* (точнее, *пра-пространства*), внутри которого в результате воздействия бога-демиурга и последующего творчества мировой души будет рожден сфайрос физического Космоса. Здесь мы фактически встречаемся с философским аналогом мифологического мирового яйца, плавающего в водах предвечного хаоса, внутри которого возникает физический мир. Вот как описывает Платон Кормилицу: «Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли еще до рождения неба»³⁶. А о Кормилице скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообраз-

³³ Там же. С. 474, 476.

³⁴ Впрочем, тема двух Софий уже явно намечена Платоном в «Пире» с его различием «Афродиты небесной» и «Афродиты площадной».

³⁵ Там же. С.495.

³⁶ Платон под «рождением неба» имеет в виду рождение телесного, физического Космоса. Что касается начала «возникновение», то оно-то как раз и анализировалось Платоном на предыдущих страницах «Тимея», когда речь шла о творении мировой души из смеси тождественного и иного. *Возникновение* мировой души как «подвижного первообраза» действительно можно считать *непосредственным первоначалом*, рождающим физический Космос.

ный лик, и поскольку наполнявшие ее потенции не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими потенциями и в свою очередь сама колебала их своим движением»³⁷. Далее Платон пишет, что эти пра-элементы были сотрясаемы Кормилицей и сами сотрясали ее так, что «четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, до чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте³⁸ и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым утверждением...»³⁹. Далее Платон перейдет к своему знаменитому геометрическому истолкованию физической материи, как субстрату будущего Космоса.

Фактически в «Тимее» заложено семя будущего неоплатонического учения о светоносной первоматерии (высшей разновидности *меона* по последующей терминологии С.Н. Булгакова из его «Света невечернего») как несущего начала Мирового ума и сущности Мировой души на онтологически высших и трансцендентных для человеческого рассудка ступенях существования Космоса. Но одновременно из первичной хаотичной материи-Кормилицы, из пространства *укона-ничто* (если использовать терминологию того же С.Н. Булгакова) под воздействием бога-демиурга возникнет и низшая материя (низшая разновидность *меона*). Последняя станет первичным субстратом физического мира (некоторым *нечто*) в виде платоновских треугольников и правильных геометрических фигур,

³⁷ Указ. соч. С.494.

³⁸ Т.е. к творению мировой разумной души в ее премирной ипостаси, к Софии Горней как живому и подвижному «первообразу Космоса», призванному впоследствии принять творческое участие в устройении физического Космоса.

³⁹ Там же. С.495. Здесь Платон словно утаивает какие-то сокровенные знания, связанные с существованием высших уровней мировой души. Вопрос об эзотеризме платоновской философии обсуждается по сию пору.

подлежащих дальнейшему эйдетическому оформлению со стороны демиурга и высших творческих слоев мировой души. О пространстве-материи как втором начале бытия Платон говорит, что мы вынуждены принимать его «посредством некоего незаконного умо-заключения, и поверить в него невозможно»⁴⁰. Однако принять его необходимо, ибо без этого невозможно перейти от единства — к множественности; от вневременности — к становлению; от идеи — к творению; от образа вещи — к самой вещи, «поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем»⁴¹.

Подытоживая, констатируем: у Платона мы обнаруживаем не только последовательную монодуалистическую метафизическую парадигму, где материальное и идеальное начала Космоса принципиально неотделимы друг от друга и нуждаются в эволюционно-генетическом диалектическом опосредствовании, но одновременно — **каждое из них внутри себя бинарно**, т.е. *идеальное начало* и индивидуально-деятельностно (Демиург), и имеет идеально-эйдетическое содержание (идеи-образцы); а *материальное начало* выполняет и субстанциально-порождающие (Афродита Небесная, Космическая Душа в ее высшей творящей и эталонной ипостаси), и субстратно-претерпевающие функции (Афродита площадная, низшая меональная материя).

Весь платоновский космос тотально одушевлен, **проникнут токами жизни и со-знания**, если использовать современную терминологию. Можно смело утверждать, что ни один последующий философский европейский текст, созданный в монодуалистической парадигме, не сможет сравниться с глубиной и синтетичностью «Тимея». Все, и вправду, будет лишь комментариями к Платону.

Отголоски платоновского монодуализма мы находим у Аристотеля с его идеей неразрывной диалектической связи бескачественной материи и идеальной формы, четкого понимания ума как единства деятельности и предметного содержания⁴², хотя платонов-

⁴⁰ Там же. С.493.

⁴¹ Там же. С.494.

⁴² См. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М., 1976. С.435-436.

ский гилозоизм, иерархизм и скрытый эволюционизм здесь будет уже утрачен. Ряд платоновских тем будет впоследствии развит неоплатониками, особенно Плотиним. Вот, в частности, его классический монодуалистический взгляд на «умную материю» или «божественную материю» как необходимый элемент и для онтологического развертывания Единого, и для эйдетического саморазличения и самосознания Божественного Ума: «Итак, по учению Плотина, умная материя есть инаковость первоединого, движущегося от себя к себе же, или же инаковость умного самоутверждения первоединого. Это есть раздельность света самого по себе, до его затемнения и перехода во тьму. Поэтому, будучи отличной от эйдоса тем, что эйдос — оптически данная цельность смысловой индивидуальности, материя же — лишь момент различности в лике этой индивидуальности, она еще и тождественна с эйдосом — сущностью, вечностью, эйдетической оптичностью»⁴³. Впоследствии эту неоплатоническую диалектику монодуалистического развертывания Единого (Абсолюта) через взаимодействие смыслового, идеально-сущего, и энергийного, материально-несущего (меонального) начал четко раскроет А.Ф. Лосев. «Смысл, — пишет он, — есть свет, и бессмыслие — тьма. Смысл в себе, в своей абсолютной природе — абсолютен и не имеет очертания; это — стихия и бесконечная сила света. Бессмыслие — меон, отсутствие смысла; оно — окружает смысл и тем самым оформляет его, дает ему очертание и образ. Сущий смысл и не-сущее бессмыслие взаимопределяют друг друга и дают определенный образ в результате такого взаимопределения»⁴⁴. Оба начала, стало быть, нуждаются во взаимном опосредствовании для проявления своего имманентного потенциала.

Однако вернемся к Плотину и его трактовке светоносной первоматерии. Он радикально отличает ее от низшей — темной и хаотической — материи, лишенной конструктивных и светоносных потенций и выполняющей функции лишь бескачественного субстрата для воплощения эйдосов. Отсюда и крайне сомнительная ее трактовка неоплатониками как зла и «украшенного трупа»⁴⁵. Здесь

⁴³ Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С.366.

⁴⁴ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С.49-50.

⁴⁵ Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С.365.

фактически утрачивается платоновское понимание материи как многоуровневой материи-Кормилицы, в которой могут быть и высшие субстанциально-светоносные, и низшие темно-хаотические слои, но никогда не лишённые полностью созидательного энергетического потенциала. Однако, забегаая вперед, следует отметить и безусловные заслуги Плотина: эманация Единого подразумевает не только его *инволюционное* онто-гносеологическое развертывание от высшего к низшему, от идеально-эталонного и духовного бытия к физическим вещам и телесному существованию души; но и обратное — уже *эволюционное* восхождение души вверх по ступеням совершенствования, где обретение мистического экстаза как формы слияния с Единым подразумевает в первую очередь *нравственное очищение* души, как бы ее антропологическое преобразование. Этот мотив необходимости эволюционной трансформации человека и мира, где невозможно разорвать онтологические, гносеологические и аксиологические компоненты, будет всегда присутствовать в последующей философской традиции, в том числе и христианской.

3. Монодуалистические искания христианской религиозно-философской мысли

В первую очередь обращусь к интерпретации догмата «творения мира из ничего» у Августина Блаженного. Его интерпретация низшей материи будет значительно более позитивной, чем у Плотина, что, как известно, отличает христианских авторов от неоплатоников и гностиков. Вот фрагмент из двенадцатой книги «Исповеди»: «...Господь Всемогуший, Ты создал нечто из “ничего”, началом, которое от Тебя, мудростью твоей, рожденной от субстанции Твоей. Ты создал небо и землю не из Своей субстанции: иначе Творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе. Никоим образом нельзя допустить, чтобы Тебе было равно то, что не от Тебя изошло. А кроме тебя, Боже, Единая Троица и Троичное Единство не было ничего, из чего Ты мог бы создать мир. Ты и создал из “ничего” небо и землю, нечто великое и нечто малое, ибо Ты всемогущ и добр и потому сотворил все добрым: великое небо и малую землю. Был Ты и “ничто”, из которого Ты и создал небо и землю: два тела, одно близкое к тебе, другое близкое к “ничто”; одно, над которым пребываешь Ты; другое, под которым

ничего нет»⁴⁶. Нетрудно увидеть, что здесь Августин, с одной стороны, традиционно отводит «ничто» подчиненную роль. Но с другой стороны, он, как последователь платонической линии в мировой философии, имплицитно воспроизводит монодуалистическую диалектику «Тимея», где «небо» и земля», сотворенные Богом из материи-ничто, соответствуют высшему и низшему онтологическим уровням платоновской мировой души. Понятно, что в рамках христианского креационизма монодуалистическую установку последовательно проводить чрезвычайно трудно.

В последующей христианской теологии, ориентированной на Платона, признание самостоятельности существования материи-ничто как второго полюса Абсолюта, необходимого для рационального объяснения феномена обособления, множественности и хаоса в сотворенном мире, также никогда не будет явным, даже у гениального Николая Кузанского. Для последнего весь мир состоит из единства и инаковости, но материя, как инаковость⁴⁷, является все же «тенью, отпадением от первого простейшего единства, материальной плотностью»⁴⁸. При этом его знаменитая «парадигма» в трактате «О предположениях» (две обращенных друг к другу пирамиды) — одна из самых удачных схем (наряду с китайским символом взаимодействия инь и ян) в истории мировой философии, иллюстрирующих монодуалистическое строение и динамику Космоса. Приведем разъяснение «парадигмы», данное самим великим кардиналом: «...Бог, будучи единством, представляет собой как бы основание [пирамиды] света; основание же [пирамиды] тьмы есть как бы ничто. Все сотворенное, как мы предполагаем, лежит между богом и ничто. Поэтому, как ты наглядно видишь, высший мир изобилует светом, но не лишен тьмы, хотя тьма кажется исчезнувшей в свете из-за его простоты. В низшем мире, напротив, царит тьма, хотя он не совсем без света; однако фигура обнаруживает, что этот свет во тьме скорее скрыт, чем проявлен»⁴⁹. Если рассмотреть эту схему эволюционно-генетически, то вначале скрытое во тьме

⁴⁶ Августин Аврелий. Исповедь. М., 1992. С.181.

⁴⁷ могущая быть и светоносной, вполне в духе Платона, неоплатоников, Августина и Эриугены.

⁴⁸ Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М., 1979. С.203.

⁴⁹ Там же. С.207.

двуединое Первоначало (единство и инаковость, свет и тьма, порядок и хаос, мужское и женское) должны иерархически развернуть из себя трехслойный Космос («третье небо» — «второе небо» — «первое небо», если использовать терминологию Библии) по принципу движения от высшего к низшему через взаимное опосредствование-выявление потенциала, дотоле скрытого в каждой из взаимодействующих противоположностей. Но развертывание и обоснование этой модели будет уже уделом метафизической мысли последующих времен, не скованной столь жестко цепями церковной ортодоксии.

У Н. Кузанского мы также встречаем исключительно ценную мысль о двух непознаваемых ничто, где одно из них запредельно для человеческого ума в силу своего абсолютного совершенства и полноты, а второе, напротив, в силу своей хаотической неопределенности и лишенности всего. «...Как понятие о боге превосходит всякое понятие, — пишет Кузанец, — так понятие о материи ускользает от всякого понятия»⁵⁰.

Фактически только с Нового времени начинается возвращение к античному и раннехристианскому монодуализму, хотя и не без сохраняющихся теистических креационистских шор, заметных даже у таких выдающихся фигур, как Ф. Шеллинг и В.С. Соловьев. Приведем довольно большой и показательный фрагмент из работы Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», где он сам вполне определенно говорит, что разрабатывает «единственно верный дуализм, а именно тот, который одновременно допускает единство»⁵¹. При этом у Шеллинга, как, быть может, ни у одного другого мыслителя, отчетливо видны объективные границы традиционного христианского подхода к проблеме соотношения духа и материи, порядка и хаоса в мире. «Мы... полагаем, — пишет Шеллинг, — что единственное соответствующее природе вещей понятие есть понятие становления. Однако становление вещей в Боге — в абсолютном значении этого — невозможно, ибо они... бесконечно отличны от не-

⁵⁰ Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1979. С.274. См. также подчеркивание этой диалектики в трактате «Об ученом незнании» (Там же, Т.1. С.120).

⁵¹ Шеллинг. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1989. С.108.

го. Для того чтобы быть отделенными от Бога, их становление должно происходить из отличной от него основы. Но так как вне Бога ничего быть не может, то это противоречие разрешается только тем, что основа вещей содержится в том, что в самом Боге *не есть он сам*, т.е. в том, что есть основа его существования. Если мы хотим сделать эту сущность понятнее с человеческой точки зрения, то следует сказать: это — стремление (*Sehnsucht*) породить самого себя, которое испытывает вечно единое. Такое стремление не есть само единое, но оно так же вечно, как единое»⁵². И далее следует очень важный пассаж о мировом хаосе, свидетельствующий об исключительном метафизическом чутье Шеллинга, существенно корректирующий сказанное выше. Здесь его монодуалистическая установка приобретает более четкий характер: «Вследствие вечно го деяния самооткровения в мире, каким мы его теперь видим, все есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и, кажется, что оно когда-либо может вновь вырваться наружу; нет уверенности в том, что где-либо порядок и форма суть изначальные; все время представляется, будто упорядочено нечто хаотичное. Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложено в разуме, но вечно остается в основе вещей»⁵³. Чуть далее экзистенциально-психологическая и онтологическая трактовки этого второго начала в Боге сменяются у Шеллинга гносеологической и совершенно платонической, будто вышедшей из-под пера самого Платона с его «подвижным образом вечности», где «темная воля основы» «есть первое проявление божественного бытия», т.е. «в самом Боге зарождается внутреннее рефлексивное представление, посредством которого, поскольку оно не может иметь никакого другого предмета, кроме Бога, Бог созерцает себя в своем подобии. Это представление есть первое, в чем Бог, рассматриваемый абсолютно, осуществлен, хотя только в себе самом; оно вначале у Бога и есть сам порожденный в Боге Бог»⁵⁴.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. С.109. Здесь, конечно, ощутимо влияние на Шеллинга немецкой мистики, особенно мистики Я. Беме.

⁵⁴ Там же. С.110.

Метафизическая дилемма, с которой прямо столкнулся Шеллинг, а вслед за ним столкнется и Соловьев, заключается в том, что это второе — темно-хаотическое и материальное — первоначало мира от Бога жестко оторвать и прямо ему противопоставить никак нельзя, дабы не впасть в грубый дуализм; но и признать его **равноправной второй стороной** бытия Абсолюта не позволяет общая теистическая и креационистская ориентированность христианского миропонимания. Отсюда неизбежная незавершенность и двусмысленность монодуализма у обоих великих мыслителей.

В.С. Соловьев, отталкиваясь от идей Шеллинга и пытаясь, по-видимому, преодолеть двусмысленность высказываний последнего, пишет о том, что «в абсолютном *другое* есть только проявленное *то же*; оно только кажется (представляется, видится, является) другим и в этом качестве есть *Майя*, то есть видимость или призрак. Но только через эту видимость возможно действительное проявление абсолютного; поэтому Майя есть единственная возможность или мощь творения: майя-магия. Она же есть тем самым первоначальный субстрат всего, или первая материя»⁵⁵. Здесь знаменательно использование В.С. Соловьевым восточной философской терминологии, хотя и фрагментарное, а не систематическое, как у его современницы Е.П. Блаватской. Он, как и Шеллинг, признает единство и необходимость взаимного опосредствования материальных и идеальных начал в Абсолюте, но при безусловном примате опять-таки идеально-творящего первоначала. В.С. Соловьев принимает и существование светоносной первоматерии (*Materia Prima*), органически связанной с психическими процессами, откуда следует признание мира живой и органической целостностью, однако его монодуализм, как и софиология в целом, все же остаются далекими от ясности и завершенности, о чем свидетельствует, например, вот этот фрагмент из поздней работы «Смысл любви»: «Бог как единый, различая в себе свое другое, — пишет В.С. Соловьев, — т.е. все, что не Он сам, соединяет с собою это все, представляя себе его вместе и зараз, в абсолютно совершенной форме, следовательно, как единое. Это *другое* единство, различное, хотя неотделимое от первоначального единства Божия, есть относительно Бога единство пассивное, женское, так как здесь

⁵⁵ Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1988. С.259-260.

вечная пустота (чистая потенция) воспринимает полноту божественной жизни. Но если в основе этой вечной женственности лежит чистое ничто, то для Бога это ничто вечно скрыто воспринимаемым от Божества образом абсолютного совершенства⁵⁶. Это совершенство, которое для нас еще только осуществляется, для Бога, т.е. в истине, уже есть действительно. То идеальное единство, к которому стремится наш мир и которое составляет цель космического и исторического процесса, оно не может быть только чьим-нибудь субъективным понятием... оно истинно есть как вечный предмет любви Божией, как его вечное другое»⁵⁷. Таким образом и у позднего Соловьева материя остается чем-то пассивным и бесформенным, сугубо вторичным и несамостоятельным началом, объектом воздействия, производным от Бога как субъекта действия и нуждающимся в его творческом оформлении.

Не решает проблему соотношения божественного бытия и его иного и «антиномистический монодуализм» С.Л. Франка. Он просто постулирует трансрациональную антиномичность Бога, который в себе самом должен быть чем-то иным, дабы сотворить отличный от него мир. «Если мир по сравнению с Богом, — пишет С.Л. Франк, — есть нечто совсем иное, то *сама эта инаковость* проистекает из Бога и обоснована в Боге»⁵⁸. При этом он мягко, в отличие, как мы увидим ниже, от С.Н. Булгакова, констатирует существенность и субстанциальность «не» в апофатическом богословии, отождествляя его с каббалистическим пространством: «...Бог, будучи первоначально всеобъемлющей бесконечной полнотой, сжимается, уходит вовнутрь себя, в силу чего вокруг него образуется пустое “пространство” — как Божье “не” или “нет”, — на которое он отбрасывает, проецирует отблеск своего собственного существа, именно образ “небесного человека” — и тем “творит мир”. В этом антиномистически-дуалистическом единстве с Богом мир, сохраняя свою противоположность Богу, свое бытие “рядом с ним”, есть все же явление Бога, теофания»⁵⁹. Как Бог, будучи идеально-деятельным существом и идеально-смысловой основой лю-

⁵⁶ Имеется виду Божественная София.

⁵⁷ Там же. С.533-534.

⁵⁸ Франк С.Л. Сочинения. М.,1990. С.521.

⁵⁹ Соловьев В.С. Указ. соч. С.526-527.

бого бытия, может порождать из себя пустое пространство — это и вправду можно принять только с позиций антиномистического монодуализма. Такова плата за отказ признать материю в качестве второго и *равного* божественного начала, не производного от первого и не подчиненного ему. Вместе с тем надо отдать должное метафизической прозорливости С.Л. Франка, возвращающегося на новом уровне к платоновской трактовке *материи как пространства*.

Наиболее последовательную попытку преодоления недомолвок и противоречий предшествующего христианского монодуализма предпринимает, на наш взгляд, С.Н. Булгаков в ранний, добогословский, период своего творчества. Знаменательно его прямое возвращение к платоновскому «Тимею» и к Августину, когда он в «Свете невечернем» уже совершенно четко разводит *укон* (первичное ничто, праматерию⁶⁰, из которой Бог сотворяет библейские Небо и Землю в книге Бытия) и *меон* как второй род бытия, который он трактует как собственно материю мира, могущую представлять и в светоносно-творящем образе Небесной Софии-Премудрости Божией, и в виде Софии Тварной как хаотическом субстрате мирового бытия. Вот квинтэссенция его позиции, развиваемой в русле апофатической традиции рациональной теологии: «...Мир создан из ничего в смысле укона, и потому первым, основным и существенным актом творения было облечение его меоном. Это превращение укона в меон есть создание общей материи тварности, этой Великой Матери всего природного мира. В этом основном и предельном акте творения мы имеем дело с полной непостижимостью, ибо *понять*, каким образом в уконе возникает меон, нельзя, здесь опять предел для мысли. Тварь не может *постигнуть* своего собственного сотворения. Оно для нее всегда останется загадкой, чудом, тайной, но *опознать* совершившееся вполне по силам человеческого сознанию, и анализ этого самосознания составляет задачу и для мысли, которая должна старательно распутать этот узел онтологических сплетений, не разрывая его нитей»⁶¹.

Надо сказать, что самому С.Н. Булгакову с его общеметодологической установкой антиномизма, распутать этот клубок также до

⁶⁰ платоновскую Кормилицу.

⁶¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.163.

конца не удалось. Его собственная идейная софиологическая эволюция под влиянием критики оппонентов (Е.Н. Трубецкого, В.Н. Лосского, Г.В. Флоровского) разворачивалась в сторону все большей десубстанциализации материи и сближения с ортодоксальными православными интерпретациями Софии как деятельной стихии исключительно внутри божественной жизни Троицы⁶². Однако не следует считать, что общая монодуалистическая парадигма выдающегося русского богослова в трактовке Абсолюта и при интерпретации догмата творения претерпела такие уж кардинальные изменения или, тем более, что он от нее отказался⁶³. Уже в поздний, богословский, период творчества С.Н. Булгаков следующим образом описывает свои метафизические размышления-интуиции от восприятия океана при плавании из Европы в Америку: «Сначала — стихия, первореальность, мэон, положенный волей Отца Духом Св. из ничего, Ук-она. Это первое положение тварной Софии, в которой заключена стихия, т.е. бездна, самость, возможность мятежа. Это тварная первосамость. Затем ей или в нее говорится Отцом Слово. Это повеление могущества, приказ стихии, который она должна исполнить, *стать всем по творческому слову*»⁶⁴. Тем не менее, онтологический статус булгаковского укона так и остался до

⁶² См. об этом подробнее в книге: Ваганова Н.А. Учение о Софии Премудрости и софиология прот. Сергия Булгакова. М., 2010.

⁶³ Так считает, например, А.П. Козырев (См.: Козырев А.П. Софиология о. Сергия Булгакова: «теологема» или «философема»? // Философия религии: альманах. М., 2011).

⁶⁴ Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С.399. Насколько устойчиво в европейской традиции, и в синхронии, и в диахронии, подобное понимание творения мира из ничего — служит цитата из главного герметического трактата «Поймандр», почти совпадающая с булгаковскими интуициями. «И увидел я величественное зрелище: все превратилось в свет, мягкий и радостный... Вслед за этим моему взору предстала низвергнувшаяся откуда-то страшная и наводящая ужас тьма... Затем я увидел, как эта тьма превращается в некую влажную субстанцию... Мне послышался некий не поддающийся описанию шум, затем со стороны этой субстанции донесся нечленораздельный зов. Оказывается от света отделился божественный Логос и занял место над влажной стихией, как мне показалось этот Логос был голосом света» (Поймандр // Человек как философская проблема: Восток-Запад. М., 1991. С.250). На просьбу Гермеса Трисмегиста пояснить увиденное Ум-Поймандр отвечает: «Этот свет — есть я, а именно, Ум, Первый Бог, предшествующий влажной стихии, появившейся из тьмы. А Логос, произошедший из умного света, есть сын божий» (Там же. С.250).

конца не проясненным: является ли он полноценным вторым началом (стороной, гранью, аспектом) единого Абсолюта, или же он онтологически произведен от Абсолюта и, следовательно, несубстанциален в собственном смысле слова?

Глубокие мысли о конструктивном значении материи и хаоса в мировом бытии мы находим у П.А. Флоренского, а также братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, Н.А. Бердяева при всем различии их общих метафизических и жизненных установок. Справедливости ради отметим, что в рамках русской религиозной философии были и радикально антимонуалистические установки. Вот характерный пассаж Н.О. Лосского: «Согласно учению Церкви, сверхмировое начало, Бог “сотворил мир из ничего”. Эта мысль кажется многим людям нелепою вследствие недоразумения, вызываемого словами, которыми она выражена. В самом деле, многие люди думают, что она означает, будто Бог воспользовался каким-то ничто как материалом, из которого он сотворил все. В таком виде эта мысль нелепа... Понимать ее нужно так. Творение мира Богом есть проявление бесконечно большей творческой силы, чем та творческая способность, которая свойственна нам, людям. Творя мир, Бог не нуждается для этого ни в каком данном ему материале; Он не берет его ни извне Себя, ни из Самого Себя: Он творит мир и по форме и по содержанию как нечто совершенно новое... Такое учение, резко отличное от пантеизма, есть *теизм*»⁶⁵. Однако если в трактовке догмата творения Н.О. Лосский занимает радикальную монистическую позицию, то в его идеал–реализме (сам термин очень показателен!) монодуалистические построения присутствуют достаточно отчетливо, будь то признание неразделимости в Космосе психических и физических процессов, а также выделение в мире идеальных форм абстрактно-идеальной (ценности, числа и идеи) и конкретно-идеальной (субстанциальных деятелей-монад) составляющих.

Монодуалистические мотивы в западной философии XX века мы обнаруживаем у М. Шелера⁶⁶, А. Бергсона, П. Тейяра де Шар-

⁶⁵ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С.321-322.

⁶⁶ Так, поздний М. Шелер напишет о «божественном порыве "*природы*" в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движениях симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с Космосом» (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.13).

дена, Н. Гартмана. Особый вариант монодуализма и «метафизики всеединства», причем в стороне от общего потока европейской и русской философской мысли, был развит конце XIX в. в теософии Е.П. Блаватской. Фактически именно она первой осуществила синтез восточной и западной философии, но не была ни понята, ни принята современниками, на чем я специально остановлюсь во втором разделе монографии. Здесь же подведу некоторые итоги.

Монодуалистическая парадигма, существующая в мировой философии с самого начала ее возникновения, обладает целым рядом несомненных преимуществ по сравнению с другими ключевыми онтологическими ходами мысли (различными видами монизма, пантеизмом и дуализмом). Это касается и понимания природы Абсолюта, и форм его взаимоотношений с миром, и взаимодействия материальных и идеальных начал бытия в целом, которые действительно, как сейчас все больше подтверждается, невозможно оторвать друг от друга. Вместе с тем в философской традиции, в том числе и в русской, осуществить последовательный монодуалистический синтез не удалось. Он остался незавершенным и достаточно противоречивым. К его главным недостаткам можно отнести следующие:

— в европейской традиции (равно и языческой, и христианской) женское, материальное начало бытия оказалось явно приниженым и подчиненным мужскому, творяще-идеальному началу. Платоновские мотивы материи-Кормилицы и рождающей Души мира, которые выполняют не только субстратные, но и субстанциально-порождающие функции в Космосе, были во многом утрачены и лишь отчасти реабилитированы в русской религиозной философии. Монодуализм оказался не равноправием двух метафизических начал в Абсолюте, а монистическим доминированием Идеи, Сознания и Порядка над «своим иным» — Материей, Бессознательным и Хаосом;

— в неоплатонической теории эманации и в христианском креационизме лишь легким абрисом был намечен подлинный эволюционизм (Эриугена, Н. Кузанский, Максим Исповедник, Лейбниц, Н.О. Лосский) как единство *инволюции*, нисхождения высшего в низшее, и собственно *эволюции* как обратного восхождения к Первоначалу;

— не была последовательно промыслена ценнейшая идея Платона о единстве пространства и материи как второго абсолютного первоначала, что, правда, косвенно можно обнаружить у С.Н. Булгакова и особенно у С.Л. Франка;

— в большинстве монодуалистических христианских подходов *Абсолют оказывается самодостаточным и ни в чем не нуждающимся*. Так, С.Н. Булгаков, совсем в духе монистического теизма Н.О. Лосского, замечает, что жизнь Бога «абсолютно самодовлеющая и завершена, она ни в ком и ни в чем и не нуждается и не может иметь никакого восполнения... Посему мир не нужен для самого Бога, и он не силен придать никакого восполнения в Полноту. Мир всецело есть создание щедротной и щедродательной любви Божией, любви дающей и ничего не приемлющей. Бог нужен для мира, как его основание и цель, но не наоборот»⁶⁷. С подобной ортодоксально-статической трактовкой был категорически не согласен, например, Н.А. Бердяев, подвергший ее обстоятельной критике в «Смысле творчества». Тут есть все основания солидаризоваться именно с Бердяевым, а не Булгаковым.

Думается, что сегодня, отталкиваясь от богатейшего отечественного и зарубежного историко-философского наследия, необходимо на новом уровне продолжить разработку теоретических аспектов монодуализма как важнейшего онтологического и методологического принципа внутри «метафизики всеединства». Это представляется тем более необходимым, что современная наука дает многочисленные эмпирические и номологические подтверждения плодотворности этой философской программы.

4. Монодуализм и современная наука

Исследования и природы, и жизни человеческого сознания, заставляют сегодня отказаться от жесткого противопоставления идеальных и материальных, психических и физических граней бытия.

Во-первых, традиционная **трактовка внешней относительно нас природной реальности как сугубо материальной не выдерживает критики**. Сами физические предметы и процессы обладают неустранимой идеально-информационной составляющей, от-

⁶⁷ Прот. Сергей Булгаков. Купина Неопалимая. Париж, 1972. С.267.

личной от их непосредственного чувственно-телесного бытия. Так, во вполне материальном генотипе живого организма, являющемся комбинацией четырех азотистых оснований, каким-то удивительным — косвенным, превращенным, а уж если быть метафизически точным, именно *идеальным* образом — присутствуют черты развитой системы: размеры и качества дуба уже заключены в желуде, форма цветка розы — в семени, а цвет глаз и волос будущего человека — в оплодотворенной яйцеклетке матери. Если обратиться к жизни человеческого тела, то все его клетки периодически полностью обновляются, т.е. физически наше тело становится совершенно новым, одновременно оставаясь именно нашим телом, т.е. сохраняя все атрибуты уникальной биологической целостности. Значит, есть какая-то сверхфизическая идеально-информационная основа этой целостной телесной жизни, органически связанная и, вместе с тем, монодуально от нее отличная.

Не случайно целый ряд авторов на основании многочисленных экспериментов высказывает мысль о том, что главным атрибутом живого является не столько его белково-нуклеиновое строение, питание и размножение, сколько именно способность воспринимать, передавать и использовать информацию в процессах самоорганизации. Еще основоположник изучения психической жизни растений выдающийся индийский биолог Д.Ч. Боше, писал: «Исследуя воздействие различных сил на материю, я стал свидетелем того, как все различия и разграничения исчезают, и Живое и Неживое сливаются в единое целое»⁶⁸. Все это дает основания утверждать, что **жизнь на всех ее уровнях может трактоваться как со-знание в смысле осознанной или бессознательной включенности организма в идеально-информационные процессы и связи мироздания**⁶⁹, а доктрина панпсихизма (или «гилозоизма») представляется все более обоснованной научной гипотезой. Надо просто избавиться от вековых предрассудков и превратить ее в методологическую основу дальнейших экспериментальных исследований.

⁶⁸ Цит. по: Томпкинс Питер, Берд Кристофер. Тайная жизнь растений. URL: Coolib.net/b/261895/read#t

⁶⁹ Более подробно тезис о пронизанности природного организма идеальными процессами обосновывается в монографии автора: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000.

Однако и в неживой природе латентная — идеально-номологическая и идеально-смысловая — информационная реальность присутствует весьма отчетливо. Это касается, например, онтологического статуса законов природы. Можно задаться вопросом: как и в каком пространстве существуют закон Ома и периодическая система химических элементов Д.И. Менделеева? Ясно, что они не являются продуктом лишь конструктивной активности нашего разума, так как объективно определяют бытие и взаимодействие электрических и химических процессов. Причем они определяли их задолго до появления человека. Главный вопрос заключается в следующем: как множество объектов и процессов в Космосе, разделенных большими пространственно-временными интервалами, могут быть устроены и вести себя одинаково? Или «закон находится» в каждом из этого бесконечного множества материальных взаимодействий и образований, или он их как-то «охватывает извне», но в любом случае это остается совершенно непостижимым с чисто материалистических позиций. Недаром материалист и атеист чаще всего «решают» эту проблему предельно простым софизмом: «Так устроена природа!». Но ведь гораздо логичнее и научнее предположить, что существуют объективные идеально-эйдетические структуры во Вселенной, которые, с одной стороны, онтологически организуют саму материю, а с другой, могут быть с той или иной степенью адекватности познавательно схвачены и использованы идеально-деятельной реальностью сознания, столь же отражательной, сколь и творчески конструктивной.

Во-вторых, **трактовка реальности сознания как исключительно идеальной также представляется односторонней.** В последнее время к традиционным взглядам на *материально-несущие* составляющие сознания в виде нервной системы, нейродинамических структур мозга и символических систем культуры добавились активные поиски непосредственных физических переносчиков явлений сознания, обеспечивающих возможность его бытия и за пределами физического тела человека. Фактически ученые подошли сегодня к экспериментальному обнаружению реальности «тонкой» или «светоносной» первоматерии (*Materia Prima*), о которой писали Платон и неоплатоники, Шеллинг и В.С. Соловьев, П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков, и относительно которой наш выдающийся психолог-экспериментатор В.М. Бехтерев в начале

прошлого века высказал уже совершенно научную гипотезу: «...Необходимо признать, что все явления мира, включая и внутренние процессы живых существ или проявления “духа”, могут и должны быть рассматриваемы как производные одной мировой энергии, в которой потенциально должны содержаться как все известные нам физические энергии, так равно и материальные формы их связанного состояния и, наконец, проявления человеческого духа»⁷⁰. В существовании этой двуединой психофизической (или духо-материальной) мировой энергии были убеждены и древние китайцы, именуя ее «ци»; и индийцы, называя ее, в частности, «шакти». В европейской оккультной традиции она называлась «одом» или «эфиром». Последнее название органично перешло в европейское естествознание Нового времени. Одним из последних ученых-защитников теории эфира, понимаемого именно психо-физически, был великий сербский физик и изобретатель Никола Тесла. Наконец, в уже упоминавшемся учении «Живой Этики» прямо вводится понятие «психической энергии», лежащей в основе и материальных, и психических процессов в Космосе.

Существует много фактов, говорящих в пользу существования этой монодуальной духо-материальной субстанции, или психической энергии. К ним относятся многократно проверенные данные относительно способности человеческой мысли (телепатия, телекинез) передавать информацию другим сознаниям через неизвестные материальные носители и даже производить непосредственную физическую работу⁷¹. Большое число подобных данных было собрано и проанализировано в известной работе А.П. Дуброва и В.Н. Пушкина⁷². В последнее время американские исследователи заявили, что научились улавливать и практически использовать так

⁷⁰ Бехтерев В.М. Бессмертие человеческой личности как научная проблема // Вестник науки. 1918. Вып.2. С.6.

⁷¹ См. например: Дульнев Г.Н. В поисках Тонкого мира. Психокинез, телепатия, телекинез: факты и научные эксперименты. СПб. 2004; Болдырева Л.В., Сотина Н.Б. Физики в парапсихологии. М. 2003. Приводимые в подобных научных работах факты следует, правда, отделять от «теоретических» объяснений, которые зачастую носят дилетантский характер с точки зрения философии.

⁷² Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989.

называемые «мозговые волны»⁷³. Все это, безусловно, опровергает предрассудок, будто переживания индивидуального сознания являются достоянием исключительно индивидуального мозга человека. Наконец, есть и другие подтвержденные факты, которые попросту не могут быть объяснены с позиций сугубо материалистической и атеистической науки. Такова тайна туринской плащаницы и отпечатавшегося на ней облика Христа⁷⁴. Таково мироточение голов киево-печерских святых, а также многих икон.

К этим темам я еще вернусь, а пока подведу итоги данного этюда: мы имеем достаточные и научные, и историко-философские, и собственно метафизические основания признать **обоснованность и эвристичность позиции монодуализма как нерасторжимого единства (монизм) неслиянных противоположностей (дуализм) материального и идеального, психического и физического начал, а также истинность панпсихической (или гилозоистической) установок.**

Есть также все основания утверждать реальность существования глубинной монодуальной мировой энергии, которая непосредственно связана как с Абсолютом, так и с физическим Космосом; выступает субстанциальной основой и природных, и психических процессов; обеспечивает единство и разнообразие жизни-сознания на всех уровнях космического целого. Настает, по-видимому, время, когда древняя мудрость и философские метафизические построения начинают находить достаточное экспериментальное подтверждение со стороны точных наук; а разум, сохраняя свою автономию, приходит в согласие с интуитивными (трансцендентными) познавательными способностями, присущими человеческому сознанию. Здесь онтологические грани монодуализма закономерно начинают все теснее смыкаться с его гносеологическими и антропологическими гранями, в целом помогая преодолевать ложные в своей односторонности типы философского мировоззрения.

⁷³ См. Американские ученые выяснили возможности телепатии. URL: www.bbc.co.uk/russian/rolling_news/2012/02/12.01.31

⁷⁴ Тозатти М. Туринская плащаница — не подделка. URL: <http://www.inopressa.ru/article/15Dec2011>

Свет мироздания (философский этюд о любви)

Тайна любви в том, что она соединяет такие противоположности, каждая из которых могла бы быть для себя и все-таки не есть и не может быть без другой.
Шеллинг

...Последняя область, подлежащая разработке — таинственная сфера альтруистической любви. И хотя сейчас ее изучение находится в самом начале, оно, похоже, станет самой важной областью будущих исследований: тема бескорыстной любви уже поставлена на повестку дня истории.
П.А. Сорокин

1. Незъяснимость любви

Любовь — одна из безусловных и ближайших к нам реальностей, с которой мы сталкиваемся с первых мгновений появления на свет. Она дается нам через родительскую и, в первую очередь, материнскую любовь. Потом мы сами начинаем любить родителей, бабушку с дедушкой, свои игрушки, дом, друзей, природу, родные двор и город. Вслед за этим нас посещает чувство первой влюбленности, просыпается любовь к знаниям и художественным творениям, к Родине и избранной профессии. Позднее — у кого раньше, у кого позже — приходят любовь к своей «второй половине», к детям и внукам, к устоявшемуся семейному и жизненному кругу; а на закате жизни, если накопленный опыт любви оказался успешным, — и к каждому дню, еще прожитому на этом свете, когда завершается естественная спираль любви, ведущая человека по земным путям.

Словом, полноценное существование человека невозможно без многообразных переживаний любви и без стремления соединиться с предметом любовного влечения. И как бы ни были слабы, даже ложны и порочны, любовные тяготения человека (злодеи и мизантропы все равно что-то да любят!) — они сопровождают его от рождения до смерти, составляя самый воздух, которым он дышит; образуя естественную сцену, на которой разворачиваются события его жизни.

Но парадоксальность мирового устройства состоит в том, что *все, наиболее близкое нам по бытию, оказывается дальше всего по*

*степени познаваемости*⁷⁵. Испокон веков о любви размышляют и пишут философы и ученые, писатели и богословы, но она всегда тоньше и глубже того, что может схватить в ней рациональная, т.е. отлитая в форму понимающего суждения, человеческая мысль. Любовь также проникновеннее и пленительнее любого, трижды прекрасного и гармоничного художественного образа, явленного поэтом или живописцем, хотя гениям уровня Рафаэля или Пушкина удается выразить ее исключительно глубоко и сильно. Любовь — величайшая тайна, ведь мы чаще всего не можем объяснить, почему любим именно эту, а не другую женщину; почему нам нравится та, а не другая картина или роман; почему нас влечет к данному, а не к другому роду деятельности. Мы не знаем, откуда приходит любовь, куда и почему она уходит.

На прямой вопрос о том, что такое любовь и какова ее природа, люди чаще всего отделяются банальными ответами, типа того, что любовь между мужчиной и женщиной имеет своей целью деторождение; любовь к Родине, к дому, к удобным вещам и вкусной еде — естественное следствие любви человека к самому себе, а в основе любви ко всему остальному (избранной профессии, произведений искусства и литературы, религиозным или политическим идеям) лежат какие-то биологически врожденные или социально приобретенные влечения и представления.

Гораздо более глубокие ответы на этот вопрос дают мировые религии, утверждая, что существуют **метафизические истоки и устои любви** — те смысловые и психоэнергетические родники **Космоса**, из которых черпали силы любить и быть любимыми миллионы живших до нас людей и будут черпать ныне живущие и будущие поколения. Этот невидимый источник любви помогает смертным преодолевать эгоизм и страх смерти; жертвовать собой и творить, не ожидая в ответ никаких наград и встречных дарений. Имя этому неиссякаемому вселенскому источнику — **Божественная Любовь**.

Именно о ней писал Августин Блаженный: «О Любовь, которая всегда горишь и никогда не гаснешь, Боже мой, Боже милосердия,

⁷⁵ В этом плане любовь близка к таким сверхсложным объектам познания, как жизнь, мысль, дух, сознание, творчество, интуиция.

зажги меня!»⁷⁶. Конечно, можно отрицать реальность Божественной Любви, хотя ее единодушное признание всеми мировыми религиями и всеми святыми, а также современное научно-экспериментальное подтверждение многих религиозных истин⁷⁷ — серьезный аргумент в пользу того, что заблуждаются как раз атеисты, которых во все века и у всех народов было ничтожное меньшинство⁷⁸. Ниже я уделю особое внимание проблеме онтологических оснований и форм проявления Божественной Любви в Космосе. Здесь же вернусь к вопросу о познаваемости любви, ибо он отнюдь не становится проще, даже если признается существование ее Божественного Первоисточка.

По словам апостола Павла, Божественная Любовь «все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор., 7-8). В такой абсолютно трансцендентной Любви «Сверхсущего Божества» нет различий между любящим, любимым и связью между ними; нет разницы между любовью большой и малой; ответной и безответной; осознаваемой и неосознаваемой. **Именно в Любви «Бог есть всяческое во всем».** Это точно схвачено у Николая Кузанского: «...Чем любовь совершеннее, тем она проще, а ты, боже мой, любовь высшего совершенства и простоты; ты — сама совершеннейшая, простейшая и естественнейшая сущность любви. Поэтому в тебе, боге-любви, любящий, желанный и связь обоих не разные вещи, а одно и то же, сам ты, боже мой; поскольку желанное совпадает в тебе с любящим, желанность с любовью, связь совпадения (того и другого) есть тоже сущностная связь: в тебе нет ничего, что не было бы твоей сущностью. Словом, то, что предстает мне тремя (разными ве-

⁷⁶ Исповедь. Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. М., 1993. С.147.

⁷⁷ Например, подлинность уже упоминавшийся выше Туринской плащаницы, в которую был завернут снятый с креста Иисус и на которой отпечатался его лик, подтверждена современной наукой. Ее возраст совпадает со временем прихода в мир Христа, а процесс нанесения изображения на ткань современная наука объяснить не может.

⁷⁸ Правда, и истинно верующих всегда было меньшинство, в отличие от серой массы обывателей, которые скорее набиты религиозными предрассудками, нежели истинно и деятельно верят.

щами), — любящий, желанный и связь — есть сама твоя простейшая абсолютная сущность; стало быть, здесь не три, а одно»⁷⁹.

Подобная «простейшая и совершеннейшая» Любовь все собою питает и обнимает, всему конечному определяет место и время бытия, — но ничто *не может* объять и определить самую беспредельную Божественную Любовь⁸⁰. Поэтому самое первое «определение» Любви, которое я буду далее постепенно разворачивать, будет не логическим, а, скорее, базовой метафизической интуицией, укорененной в религиозно-философской традиции: **Любовь — это абсолютная жизнедеятельная и светоносная полнота**, которая не может не изливаться в мир в силу этой своей абсолютной полноты и мощи. Можно бесконечно приближаться к пониманию и переживанию этой полноты, но она навсегда останется трансцендентной.

В чреде художественных творений есть, на мой взгляд, лишь несколько по-настоящему гениальных попыток явить миру отсветы этой беспредельной Любви. Среди них — «Троица» Андрея Рублева, «Божественная комедия» Данте, «Адажио соль минор» Альбинони, хотя даже самые совершенные художественные образы — именно отсветы, но никак не сам этот первичный, творящий и хранящий Свет. Что же касается потуг рационального, научного и философского осмысления любви, то, подчеркну еще раз, при всей своей значимости они обречены на принципиальную неполноту. Гораздо ближе к ее непосредственному знанию-переживанию те, кто причастен к живой практике любви. **Деятельно любить — гораздо важнее, чем знать, что такое любовь.** Любовь — всегда изначально деяние, а уже только потом рациональная или художественная рефлексия.

⁷⁹ Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980. С.71. Источником подобного взгляда Кузанца на любовь является Псевдо-Дионисий Ареопагит, а, в конечном счете, неоплатоническая трактовка Светоносного и Сверхсущего Единого (Божества) как абсолютной простоты и полноты, постоянно изливающейся в мир и тем самым поддерживающей его бытие.

⁸⁰ См. о непознаваемости Божественной Любви для всякого ума в той же работе Николая Кузанского «О Видении бога». «Поистине, — пишет Кузанец, — стена замыкает собой потенцию всякого ума; правда, его око всматривается в лежащий за ее пределами рай, но не может ни высказать, ни понять то, что видит: любовь есть его тайное и сокровенное богатство, которое, даже когда найдено, остается сокрытым, потому что лежит за стеной совпадения тайного и явного» (Указ. соч. С.72).

Поэтому не случайно наш земной мир и земная история держатся творческими жизнями, исполненными величайшей любви. Ее являют святые всех времен и народов. Отсветами этой всеобъемлющей и всесвязующей любви праведников и подвижников, которые ближе всех к лучам Любви Божественной, являются и все высшие формы земной любви — любовь родительская и сыновняя, половая и братская, любовь к отечеству, к родной природе, к искусству, к избранному ремеслу, к жизни как таковой. Святые задают многообразные и совершенные образцы земной любви, и только им, «укорененным и утвержденным в любви», дано в том или ином приближении непосредственно «уразуметь превосходящую разумение любовь Христову» (Еф.3, 18-19). Так, идеал деятельной любви к ближним и дальним, к Родине, к каждодневному земному труду как лучшей молитве Абсолюту, наиболее зримо и полно являет в отечественной религиозной традиции преподобный Сергей Радонежский. Идеал половой любви воплощают Св. Франциск в своей чисто духовной связи со Св. Кларой, Рамакришна — с Сарадой Дэви, а в отечественной традиции — легендарная Улиания Лазаревская, до конца исполнившая свой супружеский долг⁸¹. Вершина

⁸¹ Любопытно, как Л.П. Карсавин в своем труде «Noctes Petropolitanae» не только отвергает возможность чисто духовной любви между мужчиной и женщиной (тут он не оригинален и вполне солидарен, например, с В.С. Соловьевым и В.В. Розановым), но настаивает на том, что половая (и обязательно — телесная) любовь между полами — необходимое условие обретения подлинной любви к Богу. Более того, по Л.П. Карсавину, религиозный аскет-мистик, забывший о долге земной любви к земной женщине, как раз демонстрирует извращенную любовь к Богу, перенося на нее черты духовно и телесно неудовлетворенной земной любви. «У всякого есть своя избранница, своя невеста, — пишет Л.П. Карсавин. — Он может не думать о ней, не “знать” ее, отвращаясь от плоти и мира. Но тайная связь его с ней, исконная связь неразрывна. Она живет в душе его и волнует его безумное тело. И не веря зовам духа и плоти, он лишь оскверняет любовь свою к Иисусу и Деве, стараясь расторгнуть их нерасторжимый союз. Нет нечетного духа — у всякого своя избранница. Она дополняет и завершает его. Но может ее и не искать, не найти он, может не узнать или отвергнуть, живя сокровенным единством Любви, не явленной миру. Может быть, сам он вместе с нею избрал этот путь отречения от жизни, неполный труд на земле. Он искупает свой грех вечною мукой. Он не достиг совершенства...» (Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* // Карсавин Л.П. *Малые сочинения*. СПб., 1994. С.210-202). Справедливости ради замечу, что сам Л.П. Карсавин впоследствии не только существенно теоретически скорректировал свою позицию (см. его «Поэму о смерти»), но и практически мечтал закончить жизнь в монашестве. Другое дело,

любви художественной, сердцем схватывающей то, что должно быть явлено в краске и в слове, — стихи Григория Богослова и иконы Андрея Рублева. Любовь, глубоко проникающая в научный предмет и в тайны своей профессии, — деятельность крупнейшего христианского подвижника и хирурга XX века — архиепископа Луки Войно-Ясенецкого.

Понятно, что ярчайшие образцы любви могут явить и атеисты, например, отдавая жизнь за Родину или жертвенно служа своей профессии. Такая жертвенная любовь религиозна по сути, ибо деятельно **утверждает и защищает высшие ценности бытия**. Однако Любовь святых все же совсем иного уровня и качества. Важны даже не столько внешние деяния святых, сколько их неустанная внутренняя *молитва любви*, и свершают они свой молитвенный подвиг постоянно, невзирая на жизненные обстоятельства. **Жития святых не только утверждают безусловный примат живого опыта любви по сравнению со всеми формами ее познавательных и художественных объективаций, но доказывают ее благодатную синтетическую природу, примиряющую основополагающие противоположности бытия.**

Так, в Евангелии последовательно проводится положение, что истинная Любовь всегда целостна, ибо динамически двунаправлена (если угодно — *монодуальна!*), и святые воплощают эту целост-

что само это противопоставление (звучащее уже у В.С. Соловьева в его «Смысле любви»), а тем более подчеркивание примата земной половой любви по сравнению с любовью к Богу абсолютно неверно. Во-первых, усомниться в истинности и глубине любви к Богу у величайших святых (того же Сергия Радонежского) — это значит занять позицию, близкую к кощунству. Сама их жизнь в миру по законам деятельной любви — безусловное подтверждение истинности их любви к Богу. Во-вторых, безбрачие и духовная чистота святых — не только обязательное условие очищения собственного сердца от нечистых страстей и помыслов, но это, как ни парадоксально, гарантия гораздо более глубокого проникновения в тайны земной половой любви, нежели любой непосредственный опыт ее переживания простым смертным. Недаром, например, к Серафиму Саровскому и Амвросию Оптинскому со всей России шли люди, чтобы получить совет именно в делах любовных и семейных. И святые никогда не ошибаются, ибо все глубины и извивы любви земной очевидны с высот Любви Небесной. Но обратное неверно. При этом, конечно, нельзя отрицать многочисленных фактов экзальтированного эротизма в среде монашества, особенно католического. На божьих путях свои соблазны. Но ведь куда больше жизненных неудач и прельщений как раз на путях самоценной земной половой любви, о чем еще поговорим ниже.

ность Любви в наиболее зримой форме. С одной стороны, она является *восходящей* (*эротической*, если использовать терминологию Платона), устремленной к безусловно совершенному и благому Божественному Бытию, к своему Онтологическому Первоисточнику; но одновременно она должна быть *нисходящей* (*кентической*), готовой, по примеру Христа, жертвенно служить несовершенному миру и его страдающим существам.

Нисходящая ипостась двуединой любви, пожалуй, труднее для понимания и воплощения, чем восходящая. Например, ее анализ практически отсутствует в трудах И.А. Ильина, хотя у него можно найти очень точные и емкие характеристики любви восходящей, как, например, в работе «Пути духовного обновления»⁸². Но вот что пишет Ильин о несовершенстве человека и христианской максиме любви к страдающим и падшим: «Никто из людей не может помочь безвольному своей волей, глупцу своим умом, безбожнику своей верой, бессердечному своим чувством, душевно-слепому своим воображением. И те из нас, кому приходилось иметь дело с близким человеком, беспомощно обуреваемым страстями, запоем, морфинизмом или сумасшествием, — испытали эту трагедию и эту муку.

Отсюда же невозможность любить всех людей. Трудно бывает вызвать в своей душе хотя бы искру положительного чувства к человеку-мучителю, злобному, жестокому, тупому, законченно пошлomu и вызывающе порочному... Невозможно питать настоящую индивидуализирующую любовь к человеку совершенно мне неизвестному... Но каждый из нас призван излучать лучи доброты, любви, благожелательства, сострадания и милосердия навстречу всем и всякому, кого Господь пошлет ему на его земном пути. Всякий из нас призван к тому, чтобы в общении с другими людьми втайне взывать к духу их инстинкта, к их сердцу и к их живой совести; — доверять им и уважать их, как бы в “кредит”, пробуждая этим в них их дух, их сердце и их совесть, и поднимая их в их соб-

⁸² «Духовная любовь, — пишет И.А. Ильин, — есть как бы некий *голод души по Божественному*, в каком бы облиции это Божественное ни появилось. Она есть как бы вздох, призыв, молитва, обращенная к духовному небу: “Явись! Дай мне узреть Тебя! откройся! дай мне эту благодать и радость!”» (Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С.156-157).

ственных глазах, как бы внушая им “свет” и воспрещая им “тьму”»⁸³.

На первый взгляд, вроде бы правильно пишет Ильин. Его позиция соответствует нашему повседневному моральному самочувствию. Но это — обыденная правда на уровне нравственно здоровой земной личности, но никак не духовной индивидуальности. В словах И.А. Ильина нет понимания подлинно христианской кенотической любви, ибо по нему «человек есть прежде всего **инстинктивное** существо, а инстинкт его живет **центростремительно**: он корыстен, себялюбив и печется о своих потребностях и удовлетворениях. Никакое общение, никакое воспитание, никакая солидаризация и организация не отменяют этого основного **способа бытия**... Нравственная и религиозная культура могут довести это до сознания человека, могут сообщить ему способность и умение практически не руководствоваться одними инстинктивными влечениями и порывами; но самая форма нашего существования от этого не изменится»⁸⁴. И.А. Ильин, несомненно, сильный и искренний философ, но он философ «гордый» и «головной», вопреки всем своим лирическим рассуждениям о любви и сердце. Он умом знает и тонко эстетически чувствует любовь, возводящую к Богу и к вершинам творчества, но не верит в добрую природу человека (в имманентный зов к добру его глубинного духовного Я), а потому сердцем и не чувствует Любви святого, согревающего наш мир без всяких условий и личностных пристрастий, без всяких «кредитов» и «внушений», а с абсолютной убежденностью, что своей верой можно и должно помочь безбожнику; чужую спящую волю к добру разбудить своей праведной волей; пробить чужое бессердечие энергией собственного огненного сердца, ведь, в конечном счете, не может быть и истинно восходящей духовной любви, «вкуса к совершенству»⁸⁵, если наша любовь не жертвенна, не самоотверженна, не проверена на оселке земных язв и несовершенств.

⁸³ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х т. М., 1993. С.436-437.

⁸⁴ Там же. С.435.

⁸⁵ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 2007. С.157.

При подлинной нисходящей любви любят всех⁸⁶ и всем глубоко сострадают, — но при активном противостоянии злу⁸⁷ и в жесткой борьбе за каждую падшую душу. Высота любви, которую задают нам святые, как раз и заключается в их способности свободно и искренне сострадать самому страшному преступнику и не испытывать чувства брезгливости и отвращения, протягивая руку самому что ни на есть опустившемуся и грязному бомжу⁸⁸. **«В этом мире никто не чужой, а все — наши потенциальные братья и сестры»** — вот аксиома кенотической любви, которой живет святой. Не перестаем же мы любить родного брата, даже испытывая леденящий ужас от совершенного им преступления; и не отказываемся же мы от родной сестры, ставшей воровкой и проституткой. Мы их продолжаем любить здесь—и—сейчас, а вовсе не «в кредит», веря, что наш близкий человек искренне раскается, а через раскаяние, возможно, сумеет и нравственно обновиться. Лишите преступника и грешника веры, что родные и близкие их любят и в них верят, и процесс их раскаяния и исправления станет куда менее вероятным. А теперь попробуем перенести это чувство родственной любви на дальних и совсем незнакомых людей, от которых, возможно, уже отреклись их родные и близкие. И, быть может, тогда нам хотя бы

⁸⁶ Разве что не одинаково, ведь и у Христа есть любимый ученик Иоанн, а у Будды — Ананда.

⁸⁷ В своем учении о «противостоянии злу силою» И.А. Ильин как раз безусловно прав в полемике с Л.Н. Толстым.

⁸⁸ Великую сострадательную любовь могут проявлять, повторюсь, не только святые типа православного Иоанна Кронштадтского или католической матери Терезы, одной из самых удивительных женщин XX века, посвятившей жизнь уходу за сиротами и прокаженными в Индии. Дар сострадания могут являть и обычные люди. Большой любовью и известностью в Москве позапрошлого века пользовался доктор Ф.П. Гааз — ученик Шеллинга, сознательно служивший идеалам добра и любви, провозглашенным его великим учителем. Ф.П. Гааз проявлял трогательную заботу о заключенных, добившись замены тяжелых кандалов более легкими и обшитыми изнутри сукном. Он бесплатно лечил неимущих, уделяя им ровно столько же сердечного тепла, сколько и власть имущим. «Гааз любил людей, — писал в своей прекрасной книге, посвященной Шеллингу, А.В. Гулыга, — люди отвечали ему тем же. Память о московском “святом докторе” живет и по сей день. В центре нашей столицы во дворе дома номер пять по переулку Мечникова стоит бронзовый бюст Гааза с выбитым на постаменте изречением: “Спешите делать добро”. Это памятник и всему русскому шеллингианству» (Гулыга А.В. Шеллинг. М., 1982. С.309).

отдаленно станет понятной жизнедеятельная сила кенотической любви, которой горят святые и простые люди «великого сердца», типа доктора Ф.П. Гааза. Ну, а если никак не удастся заставить себя испытать чувства искреннего сострадания к людям порочным и злым, то можно хотя бы не питать к ним личной ненависти и отвращения. О принципиальной несовместимости подлинной любви и праведного возмущения с ненавистью, отвращением и неприязнью речь еще пойдет на последующих страницах данного этюда.

Любопытно, что у христианского мыслителя И.А. Ильина есть зеркальный антипод, который бескорыстную любовь и сострадание к земному человеку принимает всецело, а восходящую любовь к Богу, наоборот, категорически отрицает. Это материалист Людвиг Фейербах. Вот, вроде бы, совершенно логичный вопрос, который его устами задает безупречно нравственный атеист христианину: «"Возлюби господа бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею". Это — наивысшая заповедь. Другая же подобная ей: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя". Но каким образом вторая заповедь может равняться первой, когда первая поглощает всю мою душу и все мои силы? Что же остается для человека от моего сердца, когда я всем сердцем обязан возлюбить бога?»⁸⁹. И вот знаменитый ответ Л. Фейербаха: «...То, что для религии является первым, т.е. богом, на самом деле, согласно свидетельству истины, является вторым, так как бог есть только *объективированная* сущность человека; а что религия признает вторым, т.е. человека, мы должны установить и признать как первое. Любовь к человеку не должна быть производной; она должна быть *первоначальной*. Только тогда любовь будет истинной, священной, надежной силой. Если человеческая сущность есть *высшая сущность* человека, то и практически любовь к человеку должна быть *высшим и первым законом* человека. Человек человеку бог — таково высшее практическое основоначало, таков и поворотный пункт всемирной истории»⁹⁰.

⁸⁹ Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 т. Т.1. М., 1955. С.261.

⁹⁰ Там же. С.308-309.

Я не собираюсь подробно касаться достоинств и слабостей антропологии Л. Фейербаха, которые общеизвестны⁹¹, а отмечу коренной недостаток всех атеистических теорий любви: если любовь к человеку не знает любви к более совершенной и высшей Реально-

⁹¹ Например, совершенно непонятно, как можно совместить фейербаховский тезис о человеке-эгоисте, стремящемся к личному счастью, с тезисом о том, что счастье другого, — это и мое личное счастье? У Фейербаха можно даже встретить словосочетание «добрый эгоист», но тогда возникает типичное для всех вариаций «теории разумного эгоизма» противоречие в основаниях, ибо искренне радующийся счастью ближнего и дальнего — уже альтруист. А если человек радуется неискренне — тогда он лицемерный эгоист. Может, правда, сложиться ситуация «эгоизма вдвоем», когда в супружеской любви я радуюсь счастью супруга, потому что его счастье — это и мое счастье. От такого упрека безуспешно пытается уйти Д. фон Гильдебранд, к труду которого о любви я буду обращаться неоднократно. Для него счастье другого и личное бескорыстное переживание счастья другого — сущность любви и брака. «Для любящего супружеской любовью, — пишет Гильдебранд, — существо любимого человека представляет собой постоянный источник счастья: его индивидуальность, манера говорить, смеяться, его отношение к жизни, жизненный ритм — все это восхищает любящего, радостно волнует сердце». И далее: «...Счастье, связанное с существованием любимого человека, необыкновенно усиливается, когда он отвечает на нашу любовь. Его существо, любимое нами, приносящее нам радость, становится еще доступнее, настолько интимно раскрывается, что такое возможно только тогда, когда он обращает к нам свой лик в ответной любви. Но любимый не только раскрывает передо мной по-новому свое существо в ответной любви, но он и объективно становится прекраснее и достойнее любви, когда любит» (Гильдебранд Д. Метафизика любви. СПб., 1999, глава X «Счастье в любви»). Соответственно, главное несчастье в любви для Д. фон Гильдебранда — неразделенная любовь. Он ее... даже не рассматривает в своем многостраничном труде, а его излюбленный образ в пояснении сущности любви — «взаимопроникновение взглядов любви». Здесь, как бы Гильдебранд ни хотел доказать обратное, мы имеем типичный случай «эгоизма двоих», когда люди полностью счастливы лишь смотря друг на друга. В дальнейшем мы постараемся привести весомые аргументы в поддержку тезиса, что любовь между мужчиной и женщиной, равно как и дружба, дабы быть радостными и прочными, просто обязаны выходить **за пределы** «счастья двоих»; и наоборот, истинно глубокой и творческой может быть как раз неразделенная, «несчастливая» любовь. Истинная же полнота любви и дружбы предполагает прежде всего духовное единение, когда люди «смотрят не друг на друга, а в одну сторону». Как пронизательно в свое время подметил К.С. Льюис, самое страшное в любви и в дружбе — их обожествление, превращение в самоценность. «Когда для другого человека, — пишет он, — любовь — это все, в полном смысле слова, мы не вправе принимать его любовь» (Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992. С.255). Английский мыслитель совершенно прав: такая эгоистическая и потребительская любовь часто заканчивается трагедиями.

сти, тогда непонятно, почему именно любовь, а не воинствующий эгоизм, составляют человеческую «родовую сущность»? Наличие живого религиозного идеала любви, который задается Христом, Буддой и святыми всех религий, как раз и выступает основанием, мерилom и живым стимулом для любви земной и посюсторонней; а бескорыстная земная любовь, в свою очередь, служит доказательством наличия истинной восходящей любви к Богу⁹².

Кстати, есть свои соблазны и на путях восходящей любви, когда личность целиком растворяется (умирает) в стихии Божественной любви, забывая о земных обязанностях и социальном служении. В рамках европейской мистической традиции этот мотив звучит, например, в проповедях Мейстера Экхарта, а на Востоке такой соблазн превращения в «любящего эгоиста» подстерегает адепта на путях бхакти-йоги (йоги любви).

В русской религиозно-философской традиции о необходимости **диалектического единства восходящей и нисходящей любви** — любви к Богу и любви к человеку — очень хорошо написал С.Л. Франк: «В бескорыстной самоотверженной любви осуществляется сочетание отречения от мира и служения миру — сочетание столь интимно-тесное, что оба мотива взаимно обуславливают и осмысляют друг друга, так что уже нельзя определить, что здесь основание, а что — следствие. Уход из мира, самоотречение, стремление возвыситься до сверхмирной установки — все это мыслимо только как достижение той глубины или высоты бытия, на которой кончается всякая замкнутость души в себе самой, всякая ее забота об ее собственном, одиночном благе, и душа осуществляет себя только в солидарности со всеми другими людьми, только в любовном служении им. И, напротив, установка преодоления личного эгоизма, установка самоотверженного любовного служения людям и спасения мира немислима иначе, как через преодоление человеком земной, мирской его природы, через подъем души к Богу и ее укоренение в Боге»⁹³.

⁹² Кстати, религиозный идеал любви к Богу вынужден признавать и сам Л. Фейербах, но только не как живой и деятельный идеал, а «как только символ, под которым народному сознанию представлялось единство рода» (Фейербах Л. Указ соч. Т.2. С.307).

⁹³ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.331-332. В философском обосновании органического единства любви к Богу и любви к человеку

Но подчеркну еще раз: и восходящая, и нисходящая любовь сильны, прежде всего, непосредственным чувством и живым действием. Святые и простые люди, искренне спешащие делать добро, словно говорят нам: «Не следует о любви излишне умствовать, нужно учиться деятельно любить. Все изощренные схемы ума — ничто перед сокровенной мудростью и волей любящего сердца».

Этими словами можно было бы закончить данный этюд и помолчать о рационально невыразимом. Но это было бы в некотором смысле изменой философскому призванию, *ибо истинная любовь к мудрости подразумевает сильное разумное уяснение предмета, даже если он ноуменально сверхразумен, а в своем феноменальном бытии зовет к чисто практическому овладению.*

Философия должна смиренно знать свои границы, но в их пределах выполнять свои важнейшие функции — критически, систематически и синтетически промысливать оптимальные пути к бытию в истине, добре, красоте и, главное, в любви, что, собственно, и является подлинной мудростью. С этих позиций, любовь — пусть парадоксальный и трансцендентный для разума, но важнейший и неисчерпаемый предмет философствования, необходимый хотя бы для того, чтобы помочь человеку, по точному выражению М. Шелера, избавиться от «неряшливости в делах чувства, в делах любви и ненависти»⁹⁴.

С.Л. Франк следует всей истинно христианской традиции понимания любви, предельно ясно выраженной уже в словах ап. Иоанна: «Кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видим, как может любить Бога, Которого не видит?» (Иоанн 1, 4-20). Кроме С.Л. Франка, очень точные слова о единстве эротической и кенотической любви написал и Г.П. Федотов: «Христианская любовь двустороння: она нам открылась одновременно и как Эрос, любовь восходящая, творческая, радостная, и как Агапе — нисходящая, сострадательная, жертвенная любовь. Сейчас много спорят о том, какая любовь является по преимуществу христианской. Беспольный спор: они не могут существовать одна без другой. Чистый Эрос приводит к язычеству, чистая кенотическая Агапе — к моральному атеизму. Конечно, культура вырастает из Эроса — из творческой радости об истине и красоте. Но в этической сфере Эрос изменяет нам и нуждается в кенотическом восполнении» (Федотов Г.П. Письма о русской культуре // Русская идея. М., 1992. С.419).

⁹⁴ Шелер М. Избранные сочинения. М., 1994. С.360.

2. Логика осмысления любви. Любовь и ее иное

Задача данного этюда — попытаться **диалектически**, т.е. именно синтетически и систематически, промыслить атрибуты и различные ипостаси любви, выделив в то же время ловушки, которые поджидают здесь человека, и, наконец, высказать свое отношение к главному ее проявлению — любви половой, неразрывно связанной с проблематикой семьи и брака.

Логика разворачивания моей мысли будет традиционно диалектической. Я буду рационально прояснять смысл ценностной категории «любовь», концентрически, спирально двигаясь от периферии к центру, т.е. от ее «дальних» — к «ближним» смысловым пределам; от того, что любовью безусловно **не** является и образует абсолютную внешнюю границу ее бытия («ее иное»), — к тому, что может быть названо «превращенными формами» любви (или **«своим иным любви»**), т.е. с чем она тесно граничит и часто отождествляется, но таковым, по сути, не является. Далее я кратко проанализирую **ближайшие положительные границы любви**, т.е. такие ценностно-психологические переживания, состояния и акты, которые непосредственно соприкасаются с любовью и даже входят в нее, но могут представлять собой и автономные экзистенциально-психологические феномены. Пределом же такого спирально-диалектического движения мысли будет попытка определить важнейшие имманентные характеристики и ипостаси любви, без надежды, правда, дойти до ее сущностного — **именного** — определения, как сказал бы А.Ф. Лосев.

Последнее невозможно, ибо любовь, повторю, по самой своей природе трансцендентна для рационального познания. Помимо своей метафизической трансцендентности она в психологическом плане является сложнейшей динамической **стихией живых человеческих переживаний** со своей глубочайшей диалектикой, с радостями и открытиями, соблазнами и тупиками.

В силу этого мне не удастся избежать «личностного окраса» в истолковании любви, учитывая неустранимость национальной, исторической и половой «впечатанности» личности автора в предмет анализа. Здесь, как нигде, сильно влияние и индивидуального жизненного опыта; возможны aberrации теоретического зрения и непосредственного чувства, равно как и соблазн впасть в абстрактное метафизическое схемотворчество. Учитывая это, я буду позволять

себе известные стилистические вольности, ибо грех писать о любви суконным категориальным языком. Я буду также приводить конкретные психологические примеры, дабы сделать философские построения более понятными и убедительными для читателя. Не буду я чураться и обильного цитирования других авторов — и ради предметной полемики с ними, и для того, чтобы воздать должное глубине мысли своих предшественников.

А) Любовь и ненависть

Начну с социального и психологического феномена, который образует абсолютно противоположный полюс любви. Это *ненависть*. Если любовь традиционно отождествляется со светом и подразумевает влечение к предмету любви вплоть до слияния с ним (телесного или духовного), то ненависть, напротив, «живет» полным отторжением от предмета ненависти, ощущением его абсолютной инородности вплоть до желания физически уничтожить ненавидимый предмет.

Ненависть устойчиво ассоциируется с помрачением души, с ослеплением сердца. **Если Божественная любовь онтологически подразумевает светоносную полноту и связность бытия, то ненависть, напротив, есть темная стихия уничтожения и отрицания, обособления и обезлички, т.е. воинствующего небытия.**

В состоянии ненависти не только утрачивают представление об индивидуальных качествах того, кого (или что) ненавидят, но утрачивают и самих себя, словно говорят себе «нет». Такова, например, национальная ненависть, где во фразе «ненавижу этих русских» или «ненавижу этих евреев» нет никакого конкретного русского или еврея. Они все для ненавидящего — на одно лицо. Но ведь при этом индивидуального лица не имеют и сами объединившиеся в ненависти, сбившиеся в безликую толпу, от которой исходят эманации злобы и разрушения. Не менее губительна ненависть к конкретному человеку, когда не видят в нем никаких положительных качеств и при этом не могут контролировать собственное сознание и поведение. Волны ненависти будут загонять мысли и переживания в одну и ту же тупиковую психологическую колею, причем, чем чаще человек поддается этим разрушительным импульсам, тем большую власть над ним они приобретают. Такой человек становится буквально одержимым. Образы одержимых ненавистью за-

печатлела классическая литература. Достаточно вспомнить шекспировскую леди Макбет или Смердякова из «Братьев Карамазовых».

Если Бог есть Абсолютная и Беспредельная Любовь и Источник Жизнедательного Света; то абсолютная ненависть и тьма — царство дьявола. Он — «черная дыра», паразитирующая на древе жизни, квинтэссенция воинствующей самости, восстающей против устоев Космоса, где правит Любовь. Покушаясь на основы, бросая вызов Богу, он сам становится все более и более безосновным, деонтологизированным. Недаром дьявол, как говорят, «не имеет спины», а вся инфернальщина, живущая ненавистью, светит мертвенным зеленоватым светом распада и разложения⁹⁵.

При этом важно обратить внимание на психологическое состояние, которое сплошь и рядом отождествляется с ненавистью, но на самом деле ничего общего с ней не имеет. Наоборот, это чувство всегда сопутствует истинной любви, хотя и является формой ее воинствующего (или критического) проявления. Я имею в виду *негодование*. Негодование и ненависть не различает даже такой тонкий мыслитель, как М. Шелер. Он совершенно справедливо связывает негодование с «восстанием сердца и души против нарушения *ordo amoris*»⁹⁶ (порядка любви), но ведь негодование от ненависти отличается как раз наличием любви и веры в справедливый порядок мирового бытия. Здесь человек выступает против того, что **не-годно**, не соответствует тому, что должно быть. Если у него есть идеалы и святыни, то для него нестерпимы богохульство и кощунство в отношении них. Негодование человек может испытывать и в отношении близких людей, когда те совершают недостойные поступки или демонстрируют отрицательные качества характера.

Отличие ненависти от негодования достаточно точно прописывает Д. фон Гильдебранд, правда, не используя категорию «негодования», а выделяя в ненависти различные аспекты⁹⁷: «Мы должны

⁹⁵ См. подробнее об инфернальном фосфорическом свете, противостоящем Солнцу Христа, в работе: Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской). Агония одиночества (Пневматология страха) // Духовная библиотека. Тайна человека. М., 2008. С.448-449.

⁹⁶ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.369.

⁹⁷ Негодование у Гильдебранда является оппозицией ценностной категории «восхищение», что, на мой взгляд, не совсем точно. Восхищению в большей

помнить о том, что слово “ненависть” может означать совершенно разные вещи. Во-первых, ожесточенное, враждебное порождение гордыни и чувственности, которое само по себе является злом и включает в себе озлобление. Во-вторых, совершенно отличный от этого отрицательный ценностный ответ на недостойное, на зло, на неправду. Такая ненависть — это в высшей степени нравственно позитивная установка. Она является необходимым следствием любви к Богу. Мы не можем любить истину, если не ненавидим принципиальные заблуждения, ложные теории — такие, как релятивизм, имманентизм, материализм. Мы не можем любить добродетель, не ненавидя при этом порок. Мы не можем любить нравственное, если не ненавидим грех. Мы не можем любить Бога, не ненавидя дьявола»⁹⁸.

К сожалению, у Д. фон Гильдебранда признается правомерность негодования и борьбы со злом в социальном плане, но практически полностью отсутствует экзистенциальный мотив негодования и требовательности по отношению к любимому человеку. Но ведь без борьбы и страданий, без преодоления трудностей не может быть счастья в любви. Это совершенно очевидно для отечественного морального сознания, воспитанного на Пушкине и Достоевском, Толстом и Соловьеве. Но эти темы вызывают какой-то патологический страх у многих западных авторов. Для них борьба за любимого — это покушение на его свободную волю и моральную автономию; негодование — нарушение политкорректности; оправдание положительной роли страданий в духовном росте личности — чуть ли не садизм и мазохизм. «Страх перед страданиями, — пишет тот же Гильдебранд, — присущ всем людям и глубоко связан с человеческой природой. Он естественен — а само по себе страдание является ярко выраженным злом»⁹⁹. Немудрено, что «несчастливая любовь» вообще исключается им из рассмотрения, а любовь в целом рассматривается вне личного и совместного стремления к совершенству и вообще исключает волевое начало. Любовь для Гильдебранда — исключительно эмоциональный ценностный ответ на

степени противостоит возмущение, в то время как негодование — скорее чувство, противоположное этическому благоговению. Об этом мы еще подробно поговорим в последующих главах.

⁹⁸ Гильдебранд Д. Метафизика любви. СПб., 1999, Глава XI «Caritas».

⁹⁹ Там же. Глава XII. «Любовь и нравственное добро».

красоту возлюбленного и стремление к взаимному счастью с ним¹⁰⁰. Показательно, повторим, что, признавая правомочность отказа от любви, если любимый человек толкает нас на морально недопустимые деяния или оказывается существом недостойным, Гильдебранд даже не рассматривает возможность активного воздействия на любимого — борьбу за его честь, совесть и душу. Для него возможны только два варианта: или счастье взаимности, или расставание и никаких промежуточных форм с нравственными страданиями и волевыми усилиями.

Но ведь главное дело любви — это как раз *взаимное преобразование, обретение воли к изживанию недостатков*, борьба за сердца и души друг друга. Так, актом истинной любви может быть неприятная правда, сказанная в глаза любимому и негодующая помощь ему в борьбе с пороками. Вопреки Д. фон Гильдебранду, как раз воля к борьбе за любимого человека — признак полноценности и жизненности любви. Более того, способность негодовать — важнейшая составляющая и любви к детям¹⁰¹, и любви к отечеству¹⁰², и любви к искусству¹⁰³, и, наконец, любви к профессии¹⁰⁴. При этом — и здесь Гильдебранд совершенно прав — есть важнейшая черта, отличающая ненависть от негодования и позволяющая последнему быть вечным спутником любви: ощущение глубинной сердечной связи с близким человеком и вера в неразрывность судеб. Точно также недопустима личная ненависть в отношении народов или религиозных традиций, которые в силу каких-то причин стали объек-

¹⁰⁰ «Если мы сравним волю в подлинном смысле этого слова с родительской любовью или любовью детей к родителям, с любовью к друзьям или супружеской любовью, то нам не может не броситься в глаза, что любовь — это голос сердца, эмоциональный отклик, более того, самый эмоциональный из всех ценностных откликов. Помимо других черт, любовь отличается от воли характером своей свободы. Мы не можем произвольно полюбить... Между желанием кого-то полюбить и действительной любовью пролегает пропасть» (Там же. Глава II. «Любовь в отличие от других ценностных актов»).

¹⁰¹ Строгое, но справедливое наказание — важнейший и ответственный элемент в их воспитании.

¹⁰² Праведно негодуют против врагов отечества, против собственных бездарных и корыстных правителей, против предателей и трусов. Без этого чувства нет гражданского самосознания.

¹⁰³ Когда негодуют, видя художественное безобразие, моральную или социальную безответственность художника.

¹⁰⁴ Когда, болея за любимое дело, негодуют против лени и халтуры.

том негодования. Так, в массе своей русские, естественно, негодовали против немцев в годы Великой отечественной войны, но лишь немногие ненавидели немецкий народ как таковой. И победили мы именно силой своего праведного негодования, шедшего рука об руку с искренним желанием помочь заблудшим и страдающим. Вершина нашей негодующей любви — помощь голодающим жителям Берлина после его взятия, когда русские солдаты делились с немцами собственной фронтальной пайкой. Здесь уместно напомнить мудрые слова Исаака Сирина из его книги «Слова подвижнические»: «Люби грешников, но ненавидь дела их»¹⁰⁵.

Понятно, что любить врага — вершина нравственного чувства, на которое способны немногие, но праведное негодование инстинктивно опирается на такое положительное (примиряющее) чувство, как *сострадание*. В.С. Соловьев когда-то абсолютно верно назвал его одной из основ нравственного чувства. **Сострадание образует онтогенетически первичную ступень любви, которая сохраняется и впоследствии как ее важнейшая черта.** Ребенок с помощью любящих родителей должен учиться сострадать чужой боли и чужим страданиям. Родителям не следует искусственно ограждать ребенка от язв мира, как ограждали от них царевича Сиддхартху (будущего Будду) не в меру сердобольные родители. Наоборот, отец и мать призваны деликатно привлечь внимание ребенка к страданиям заболевшей сестры или брата; старенькой бабушки, которой каждый шаг дается с трудом; брошенного голодного котенка. Получать удовольствие от родительской любви и платить взаимностью достаточно просто, но наша душа начинает по-настоящему жить и любить только с того момента, когда познает и воспринимает, пусть вначале еще бедно и полубессознательно, чужие страдания и боль.

Сострадание как фундамент любви призвано сохраняться в нас даже тогда, когда мы сталкиваемся с чудовищными проявлениями зла, типа преступлений гитлеровского фашизма или серийными убийствами, совершенными маньяком. Чувство сострадания обязательно должно быть, чтобы не дать негодованию выродиться в его «иное», в разрушительную ненависть. Сострадание здесь проявляется в предельно вырожденной форме — в чувстве ужаса от соде-

¹⁰⁵ Творения Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические. М., 1993. С.248.

янного; от того, насколько можно утратить человеческий облик. Здесь, правда, может проявиться еще одна противоположность любви — *отвращение*.

Б) Любовь и отвращение (брезгливость), любовь и неприязнь

Отвращение — тип переживания, который менее жестко, чем ненависть, но все же зримо противостоит любви. Если в любви влекутся к ее предмету, часто жаждут непосредственного физического соприкосновения с ним, как в случае супружеских объятий, родительского поцелуя или дружеского рукопожатия; то отвращение — стремление максимально отдалиться, *от-вратиться* от неприятного предмета. Здесь дело не доходит до желания его уничтожить, как в ненависти, но не хочется вступать с ним ни в какие контакты. Часто отвращение соседствует с чувством физической брезгливости, которое может вызывать один только вид отвратительного объекта.

Действительно, в мире есть отвратительные и неприглядные вещи, нарушающие его внутренний строй и гармонию. Мы испытываем естественное чувство отвращения, когда видим помойку, грязную одежду или ощущаем запах тухлятины. Здесь эстетическое неприятие и физиологическое отвращение естественны, так как под угрозу ставятся как наше собственное здоровье, так и здоровье окружающих. При этом полезно помнить, что большинство отвратительных вещей вокруг нас — плод человеческих рук, когда мы действуем без любви и ответственности. В природе нет ни свалок, ни изуродованных техногенных ландшафтов, а свои отходы она быстро утилизирует собственными силами. Естественную брезгливость следует четко отличать от так называемой «интеллигентской брезгливости» или «чистоплюйства», когда неизбежно соприкасаешься с грязью и несовершенствами человеческого мира и живых существ и где важны не столько физиологическая и эстетическая, сколько нравственная сторона дела.

Так, легко поймать себя на чувстве отвращения к бомжу, роющемуся в помойке; к пьянице, валяющемуся на земле; к безвкусно одетой и вульгарно сквернословящей торговке на рынке; к шелудивой собаке, которая хочет потереться о ноги. Чувство отвращения здесь кажется естественным, однако совестливый человек, внимательный к своим внутренним переживаниям, всегда ощущает тай-

ный стыд, когда торопится пройти мимо бомжа; пытается сделать вид, что не замечает упавшего пьяницу или жмущуюся к нему грязную собачонку. Если же он человек верующий, то успевает с горечью осознать, что ни один святой от страждущих и несчастных никогда не отвращался. Наоборот, признак истинной любви и ее краеугольный оселок — свобода от недостойного чувства отвращения к людям и к другим живым существам, ибо ни одна страдающая душа в мире не отвергнута Богом. И уж если не хватает нравственной воли деятельно помочь падшим, заблудшим и сирым, то мы можем хотя бы искренне посочувствовать им.

Сочувствие, при всей своей близости к состраданию, отличается от него большей конкретностью, осознанностью и многомерностью переживаний. Сочувствовать можно не только страданиям и болям, но заботам и тревогам, надеждам и жизненным целям. К тому же сочувствию свойственна большая личностная сопричастность с тем, кому сочувствуешь. Так, я могу *сострадать* повешенным нацистским преступникам, равно как и бандитам, осужденным на пожизненное заключение¹⁰⁶, но я им не *сочувствую*, так как ощущаю полное отторжение от их поступков и морального облика. Я сострадаю жителям Африки, которые голодают и болеют, но мое искреннее сострадание абстрактно, лишено конкретной жизненной предметности. Кстати, многие люди способны абстрактно сострадать, но лишены дара деятельного сочувствия. И наоборот, я могу глубоко нравственно сочувствовать человеку, но при этом знать, что определенные физические страдания для него только во благо, так как позволяют понять то, чего без них он не понял бы никогда. Я даже парадоксальным образом могу радоваться его страданиям, если, конечно, они не переходят в мучения. Но чаще всего у нравственно здорового человека сострадание к миру и людям органически соседствует с даром личностного сочувствия, и вместе они образуют то, что может быть названо **первичным нравственным чувством единства** с людьми и миром¹⁰⁷; а вот нравственное отвращение — прямая противоположность этому чувству.

¹⁰⁶ Ибо это попирает величие человеческой природы, которую нельзя насильственно умерщвлять и которую нельзя до конца жизни лишать свободы.

¹⁰⁷ Мартин Бубер назовет это первичное нравственное чувство «врожденным Ты» (Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С.31). С.Л. Франк будет говорить об исходном единстве между «я» и «мы». «Мы, — пишет С.Л. Франк, — есть... некая

Менее радикальным, нежели ненависть и отвращение, но все же отрицанием любви предстает *неприязнь* (или *антипатия*). Можно трактовать неприязнь как ослабленное отвращение или, наоборот, отвращение — как предельную неприязнь. Суть их одинакова, но, пожалуй, отличительной особенностью неприязни является ее полубессознательный характер. Она чаще всего проявляется на уровне повседневного общения. Здесь нет прямого чувства брезгливости, а есть желание максимально ограничить контакты с теми, кто тебе неприятен, по возможности вывести их за пределы своего жизненного круга.

Неприязнь кажется естественным чувством; она знакома всем и каждому. Вся наша повседневная жизнь — сложная архитектоника симпатий и антипатий, приятни и неприязни. В принципе, нормально, когда человек ясно отдает себе отчет в причинах своих антипатий, находя их не только в чужих, но и в собственных недостатках. Хуже, когда человек даже не пытается разобраться в этих причинах, всю жизнь словно качаясь на волнах спонтанных отталкиваний и притяжений, которые часто и быстро меняются местами. С такими людьми настроения трудно поддерживать устойчивые и глубокие отношения. Плохо, если неприязнь — следствие неприятной правды, которую человеку открыли о нем самом. И совсем плохо, когда испытывают немотивированную устойчивую неприязнь к большинству окружающих людей, не находя для них ни светлых чувств, ни добрых слов. В этом случае тотальная неприязнь и злоречие — даже более явный, нежели отвращение и ненависть, симптом эгоистического и замкнутого на себя бытия. Здесь, по меткому замечанию Г. Марселя, человек оказывается «внутренне “загроможденным” собой»¹⁰⁸: все, что говорится не о его «я» или, тем паче, против его «я», вызывает острое чувство неприязни, которая легко перерастает в отвращение и в ненависть.

первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на “я” и “ты” или на “я” и “они”, это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства “мы”». (Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.51).

¹⁰⁸ Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М., 1995. С.102.

Вершина же непроницаемой и воинствующей самости, которая принципиально чужда всем формам любви, — это *гордыня*. Гордец вполне может абстрактно сострадать и даже питать иллюзию, что любит (Бога, Родину, женщину, ребенка, искусство или свою профессию), но во всех «предметах» любви будет находить лишь самого себя (*свою* любовь к Богу, *свой* дар женщине и ребенку, *свой* вклад в профессию), реально сострадать и сочувствовать тоже только самому себе. И горе тем, кто открывает ему на это глаза. Расплатой будет вся изощренная палитра чувств, воплощающих иное любви — и неприязнь, и отвращение, и жгучая ненависть.

Неприязни противостоит положительное нравственное чувство *сорадования (симпатии)*. Оно вбирает в себя сострадание и сочувствие как свои генетически предшествующие элементы. В сорадовании есть и эмоциональное сопереживание, и сопричастность к чужому бытию (его страданиям и радостям), но присутствует также сознательное духовное влечение к другим людям. Сорадование — важнейший атрибут дружбы и любви; оно психологически сопровождает встречу с тем, что представляется объективно ценным и важным. Симпатизируешь умному, энергичному и благородному человеку, у которого есть высокие цели в жизни. Сорадуешься с другими хорошему фильму, картине, прекрасной природе, мудрой государственной политике, сердечному общению.

В чувстве симпатии-сорадования человек приобретает не бессознательный (как в сочувствии), а именно **сознательный опыт вхождения в другие «я» и «мы» и одновременно выхождения за границы личного эго и вслушивания в голос собственного глубинного (или духовного) Я**. Мудрые родители целенаправленно приучают ребенка радоваться вместе с ними всему доброму и прекрасному, благородному и щедрому, будь то красота природы, помощь больному животному, качественно выполненный совместный труд. Первые уроки сорадования ребенок запоминает на всю жизнь, и они служат для него впоследствии духовными камертонами при восприятии других людей и жизненных ситуаций. Возможно высшее проявление сорадования — способность искренне радоваться успехам не только ближних, но и дальних людей. В сорадовании нет зависти — этого отвратительного проявления человеческой самости.

Критической ипостасью сочувствия и сорадования (симпатии) выступает *непритие несовершенства* (или *требовательность*), которую, в свою очередь, следует четко отличать и от отвращения, и от неприязни. Любовь — всегда участливая суровость и деликатная требовательность, которые не позволяют останавливаться в росте и костенеть в недостатках ни себе, ни тому, кого любишь. Непритие несовершенства близко праведному негодованию, но имеет более мягкую и личностную окраску. Если негодование связано с морально недопустимыми и разрушительными актами, совершаемыми против предмета любви или самим предметом любви, то требовательность касается скорее отрицательных личностных качеств тебя самого, любимого человека или недостатков в предмете любви, будь то родина, родной город или избранная профессия.

Вернусь в этой связи к важной теме. Часто можно услышать фразу, что мне в качестве друга или жены (мужа) нужен человек, «который примет меня целиком со всеми моими достоинствами и недостатками». Но ведь от твоих недостатков рано или поздно устанут, а вот достоинства могут и испариться, если их не развивать. Чтобы любовь или дружба росли и крепились, нужно стараться как раз избавляться от недостатков, а вот достоинства, напротив, взаимно крепить и, по возможности, перенимать. И ни в коем случае нельзя бояться говорить друг другу правду, сколь бы подчас обидной для нашего самолюбия она ни была. С Д. фон Гильдебрандом можно было бы и согласиться, что любовь — это «взаимопроникновение взглядов», но она должна быть также и процессом *нравственно шлифующих друг друга волей*, о чем мы еще поговорим ниже.

Есть четкая граница, разделяющая суровую требовательность в любви от эгоистических придирок, а неприязнь самости от неприязни несовершенств у предмета любви: требовательность должна обязательно совмещаться с чувством сердечной и духовной близости с объектом любви, т.е. с сочувствием и сорадованием. Так, можно и должно сказать любимому человеку, что он ленится или духовно опускается, но в ваших словах должна звучать любовь и вера в его силы. Можно и нужно говорить о недостатках национального характера, о грехах и бедах той же России, но за суровой критикой должно стоять «чувство родины», как стояло оно за словами А.С. Пушкина из письма к Чаадаеву, что «наша общественная жизнь — грустная вещь», а «циничное презрение к человеческой

мысли и достоинству» в ней «поистине могут привести в отчаянье»¹⁰⁹. Но как же эти горькие слова настоящего патриота¹¹⁰ контрастируют с полными ненависти и отвращения стихами уехавшего на Запад профессора МГУ В.С. Печерина: «Как сладостно отчизну ненавидеть / и жадно ждать ее уничтоженья».

Словом, если ненависть, отвращение и неприязнь — это различные формы отгораживания «я» от мира, от своего подлинного Я и от Первоисточника Божественной Любви, то неприятие несовершенств и требовательность к объекту любви подразумевают внутреннее единство с Ними, основанное на сострадании и сочувствии.

В) Любовь и равнодушие

В равнодушии нет никакого отношения к объекту — ни положительного, ни отрицательного, ни ненависти, ни сострадания, ни отвращения, ни сочувствия. При этом кажется, что равнодушие все же лучше ненависти: в нем, по крайней мере, нет темного и разрушительного заряда, а если оно и не добавляет миру Света Добра и Любви, то хотя бы не умножает зла. Однако ни в одной религии, равно как и ни в одной более или менее цельной философско-этической системе нет положительной оценки равнодушия¹¹¹. Напротив, бесчувствие и равнодушие везде решительно осуждаются. Достаточно вспомнить евангельское осуждение тех, кто ни горяч, ни холоден, или знаменитое высказывание чешского антифашиста Юлиуса Фучика, погибшего в фашистских застенках, что при молчаливом попустительстве равнодушных в мире совершаются самые страшные преступления.

Равнодушный пребывает в губительном состоянии духовной спячки, сердечного омертвения и нравственного отупения. Он, в сущности, отрицает сам себя — тот потенциал действия и измене-

¹⁰⁹ Пушкин А.С. Письмо к Чаадаеву // Русская идея. М., 1992. С.50.

¹¹⁰ Здесь достаточно вспомнить знаменитую фразу из того же письма: «Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог ее дал» (Там же. С.51).

¹¹¹ Различие между любовью-человеколюбием, ненавистью и равнодушием можно найти, например, у Канта в «Метафизике нравов» (Кант И. Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.2. М., 1965. С.390-391). И он абсолютно прав, приписывая равнодушие в первую очередь эгоисту.

ния, который прирожден ему как образу и подобию Божию. Если от ненависти до любви действительно один шаг, ибо ненависть деятельна и активна, иногда способна мгновенно сменить резкое неприятие чего-либо на сердечное тяготение (диалектически перейти в свою полную противоположность)¹¹², то **от равнодушия до любви — гигантское, почти непреодолимое расстояние**. Если Божественная Любовь есть абсолютная жизнедеятельная светоносная полнота, то равнодушие — абсолютная онтологическая пустота, чистое ничто, ледяная мертвенная бездна, которая без человека в природе и не существует. Прав Э. Фромм: «Противоположность сопереживанию — равнодушие, и равнодушие можно определить как патологическое состояние шизоидного характера»¹¹³.

Равнодушный более онтологически безосновен, чем даже ярый злодей или жизнененавистник. Это вязкий и аморфный эгоист. В нем все морально течет и двоится. Любви и ненависти в нем попросту не за что зацепиться. Равнодушный не способен ни негодовать, ни бороться за свою любовь; ни даже испытывать устойчивой неприязни. В нем — приятие всего, но это приятие духовной и душевной смерти, которое противоположно приятию мира святым, пропускающим все сходящиеся к нему лучи через свое сострадательное и деятельное сердце. Прав Ю. Фучик — даже не из ненависти, а из эгоистического равнодушия рождаются самые страшные виды *предательства*. Именно предательство — абсолютный метафизический антипод любви, влекущий на самое дно Космоса. Иуда ненавидит и предает Христа в первую очередь из-за своего ледяного равнодушия, которому нестерпимо быть рядом с огненно любящим сердцем Спасителя. К сожалению, и в столь часто произносимой христианами фразе «На все воля Божья» мы сплошь и рядом видим не мудрое смирение, а банальное эгоистическое равнодушие, изоляцию от страданий окружающих людей, от своей страны и мира. Равнодушный — часто духовный мертвец при продолжающейся физической жизни.

Равнодушие нередко ложно отождествляют с *равновесием* (или *спокойствием*), хотя это — совершенно различные нравственно-психологические состояния. Более того, равновесие — спутник

¹¹² Как это случилось с язычником Савлом, превратившимся в апостола Павла.

¹¹³ Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С.387.

подлинной любви. Того же святого нередко сравнивают с «неподвижным центром бушующего урагана», с ровным пламенем свечи, которая не колеблется под порывами ветра. Святой, владея своими эмоциями и чувствами, не нарушает личностными переживаниями и душевными шатаниями объективного восприятия себя и мира, не погружает предмет любви в бушующее море собственных страстей. Равновесие помогает любить высшей любовью, которая предельно трезва и зряча, но при этом преданна и сердечна. Не случайно равновесие имеет своим естественным нравственным продолжением **верность и преданность**¹¹⁴ как атрибуты любви, радикально противостоящие равнодушию и предательству. Тонко и точно разводятся равновесие и равнодушие в учении «Живой Этики» (или Агни-Йоги): «...Равнодушие подобно гнилому колодцу, даже звезды не могут отражаться в нем; путники остерегаются останавливаться около него... Не смешивайте равнодушия со спокойствием. Спокойствие есть заря светоносная, но равнодушие — мрак беспросветный... Смерть не существует для духа озаренного, но равнодушие есть признак смерти»¹¹⁵.

После сказанного можно дать два экзистенциально-психологических определения любви: одно — *апофатическое* (негативное); второе — *катафатическое* (положительное). Апофатическое будет звучать так: **любовь — это неравнодушие к Богу, миру и людям, лишённое ненависти, отвращения и неприязни**. Катафатическое же может звучать следующим образом: **любовь есть сострадающее, сочувствующее и сорадующееся бытие, причастное к светоносной полноте Божественной Любви**.

Однако данные определения любви еще крайне абстрактны; в них остаются не уточненными ее атрибутивные свойства и основные ипостаси. К тому же нас на каждом шагу подкарауливают ее *превращенные* формы, с которыми она сплошь и рядом отождествляется в обыденном сознании, но, по сути, не имеет ничего общего.

¹¹⁴ Тонкий анализ верности и преданности, их сходств и различий, а также таких феноменов, как антиверность, можно найти в неоднократно упоминавшейся нами работе «Метафизика любви» Д. фон Гильдебранда (Указ. соч. Глава XIII «Верность»).

¹¹⁵ Агни-Йога. Надземное. Братство, часть вторая. Внутренняя Жизнь. М., 1995. С.739-740.

То есть необходимо разобраться с тем, что может быть названо «свое иное» любви.

3. «Свое иное» любви

Начну с уточнения апофатического определения любви. Как антипод равнодушия она естественным образом сопрягается с устремленностью (влечением) к тому, в чем испытываешь нехватку и достигнув чего обретаешь желанную (или мнимую) целостность. Это подметил еще Платон. Он вкладывает эту мысль в уста Аристофана из диалога «Пир», который, развивая учение об андрогинности человека, состоящего из двух половинок, заявляет следующее: «...Любовью называется жажда целостности и стремление к ней»¹¹⁶. Правда, в том же диалоге «Пир», а потом и в «Федре» выясняется, что влечение (стремление) души к целостности может быть направлено по прямо противоположным векторам: или вверх — к Афродите небесной (Афродите Урании) или же вниз — к Афродите площадной (Афродите Пандемос)¹¹⁷. Ту же мысль Платон проводит и в другой терминологии: любовь может быть «правой», т.е. божественной и устремляющей к высоким предметам, но может быть и «левой», низменно телесной¹¹⁸.

Отталкиваясь от авторитета Платона, можно утверждать, что одно из важных отличий истинной любви от ее превращенных форм состоит в *характере устремления*, т.е. направлено ли оно на достойные предметы, вызывая переживания, возвышающие и просветляющие душу, или же мы имеем дело с эгоистическими устремлениями к душевно-телесному комфорту, чувственным удовольствиям, власти, славе или богатству. Как пронизательно заметил К.С. Льюис, «вожделение без влюбленности стремится к соитию, влюбленность — к самому человеку»¹¹⁹.

Здесь полезно проанализировать главный аргумент Д. фон Гильдебранда против понимания любви как стремления

¹¹⁶ Платон. Собр. соч. в 4-х т., т.2. М., 1993. С.101.

¹¹⁷ Там же. С.89-90.

¹¹⁸ Там же. С.176.

¹¹⁹ Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992. С.243. Правда, сам К.С. Льюис не всегда последовательно разводит любовь и ее превращенные формы — привязанность и влюбленность, о чем речь пойдет ниже.

(влечения). По его мнению, совершенно неправомерно понимать любовь по аналогии с аппетитом или телесной похотью¹²⁰, когда мы стремимся удовлетворить личную нехватку в чем-либо и испытываем при ее восполнении удовольствие. Любовь с его точки зрения, — всегда бескорыстный ответ на объективные достоинства предмета любви. Но здесь мы сталкиваемся с чистейшим недоразумением. Любовный ответ всегда одновременно представляет собой стремление к предмету любви, другое дело, что это высший тип человеческого стремления — стремление к бескорыстному дарению. В истинной любви при всей ценности для нас ответного дара, мы все же стремимся больше отдать, чем получить. И вопреки Д. фон Гильдебранду¹²¹ такая устремленная и светоносная любовь к лицу противоположного пола может, повторюсь, приносить духовную радость и давать могучий творческий импульс человеческой душе даже при душевных страданиях и невозможности соединения с любимым человеком. Вспомним про любовь Петрарки к Лауре или гениальный «Гранатовый браслет» Куприна. А вот самодовлеющее плотское вождление (или сугубо телесное влечение), как зримая превращенная форма бытия любви, может приносить только кратковременное наслаждение, а духовную радость — никогда. И естественным следствием ориентации на плотскую страсть (на разврат, в просторечье) сплошь и рядом оказываются отвращение и ненависть, о чем мы еще поговорим ниже.

Если же наше любовное влечение встречает ответное любовное стремление, тогда рождается благодатный резонансный всплеск взаимной любви, призванный преобразить обоих любящих

¹²⁰ Такая позиция может быть обнаружена уже в «Никомаховой этике» Аристотеля, где для Стагирита «влечение к пище естественно, ибо к ней влечет всякого, кто нуждается в еде или питье, а иногда в том и другом одновременно; и всякого, кто молод и в расцвете сил, как говорит Гомер, влечет “к объятьям”. Но не всякого привлекает именно эта [пища] и именно эта [женщина]...» (Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т.4. М., 1984. С.117). Дальше Аристотель еще яснее подчеркнет, что в браке важны не только телесные удовольствия (объятия), но и иные блага. В частности, брак для него может быть «дружбой по добродетели» (Там же. С.238-239).

¹²¹ И солидарному с ним в этом вопросе К. Марксу, который считал, что «если твоя любовь... не порождает ответной любви, если ты своим жизненным проявлением в качестве любящего человека не делаешь себя человеком любимым, то твоя любовь бессильна, и она — несчастье» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.42. М. С.151).

в лучшую сторону. Отсутствие же изменения обоих к лучшему — еще один важный критерий того, что мы имеем дело не с любовью, а с одной из ее превращенных форм. Разберемся с ними подробнее.

А) Любовь и привязанность

Часто за любовь принимается телесно-психологическая *привязанность*, когда своим «я» мы буквально срачиваемся с вещами, повседневным бытовым окружением, привычными психологическими реакциями и схемами поведения, проторенными колеями в науке и в искусстве, с чужим человеческим «я», наконец. Последняя форма привязанности будет интересовать нас в первую очередь.

Через бытовую, телесную и психологическую привязанность к другому «я» люди нередко перестают мыслить и ощущать себя автономно существующими индивидуальностями, подобно тому, как бывает трудно представить себя отдельно от любимого дела, привычного рабочего стола или семейного окружения. С другим «я», к которому мы привязаны, нам безопасно и комфортно; мы срослись с его недостатками, а он — с нашими, если привязанность взаимна. Здесь «половинки» не *свободно соединяются*, духовно растут и взаимно восполняются (по принципу «два больше одного»), а *прилепляются* друг к другу такими, каковы они есть, принимая в себя форму другого и желая, чтобы другой принял форму их самих. О привязанности Э. Фромм верно написал, что «это два человека, которые отождествляют себя друг с другом и решают проблему одиночества, расширяя единицу до пары»¹²².

Как могут вжиматься друг в друга, не меняясь по существу, два мягких предмета, лишенных субстанциальности и упругости, так и в привязанности вжимаются друг в друга маленькие и бранные человеческие «я», лишенные волевого стержня, нравственной и духовной автономии. Во фразе «нам хорошо друг с другом» заключена вся суть привязанности как превращенной, неподлинной формы любви. В ней — взаимоподатливость и взаимопотакание, статичность и экзистенциальная рутинность.

В привязанности есть сострадание и сочувствие; почти никогда нет духовного сорадования, но, главное, в ней нет нравственной

¹²² Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С.139.

требовательности к предмету любви. Спутниками привязанности нередко бывают скандалы и ссоры, но это — скорее для снятия психологического напряжения и компенсации нехватки острых переживаний, нежели для сподвигания себя или спутника жизни к позитивным переменам. Скандал — одна из бытовых форм взаимного потакания: цепляние к мелочам, чтобы не изменять ситуацию в целом.

Угрозу взаимного потакания видит и Д. фон Гильдебранд, формулируя важный критерий, отличающий любовь от потакания: «Если человек стоит только на точке зрения важного лишь для него, он не в состоянии выйти из себя самого и проникнуть в душу другого человека. “Для другого” возможно только в том случае, когда мы рассматриваем приятное для другого человека в свете объективного блага для него»¹²³. Уточним: под *благом* для любимого надо в первую очередь понимать такие слова и действия, которые способствуют его совершенствованию, избавлению от недостатков, какие бы неудовольствия («боль ради блага», как говорит Д. фон Гильдебранд) они ему ни сулили. Правда, сам Д. фон Гильдебранд все же очень боится причинить эту самую «боль ради блага» любимому человеку: «Любящий постоянно имеет дело с конфликтом между более высокими и более низкими благами для другого человека. Любящий вынужден отказывать любимому в удовольствии, если оно наносит последнему ущерб. Скажем, любимый употребляет спиртное; но если это вредит его здоровью, любящий обязан помешать ему это делать. Однако ему должно быть неприятно отказывать любимому в удовольствии»¹²⁴. Здесь хочется решительно возразить: требовательная и мужественная любовь, в отличие от привязанности, неудовольствий и страданий не боится. Нравственное сочувствие к страданиям близкого человека должно быть, но если любимого (любимую) удалось отвадить от порока, то именно это дает возможность любящим испытать истинное сорадование.

В радости совместного преодоления испытаний и трудностей крепнет и шлифуется любовь, как бы это ни противоречило сугубо мещанским представлениям о ней как о мирном и бесконфликтном

¹²³ Гильдебранд Д. Метафизика любви. СПб., 1999.

¹²⁴ Там же.

взаимном счастье, лишенном страданий и неудовольствий. Таким «райским» земным счастьем для двоих, как известно, выстилается дорога в ад.

Но в привязанности могут быть и другие вариации. Один из двоих может быть абсолютно податливым (душевно «ватным»), а другой, напротив, максимально неподатливым (душевно «каменным»). Соответственно, полярными проявлениями привязанности, взаимно предполагающими друг друга, выступают, с одной стороны, попустительство чужому «я», как потакает безвольная и безлика жена мужу-деспоту, отказываясь от выстраивания личной жизненной линии и тем самым вымаливая право на свои женские слабости; а с другой, напротив, возможно подавление своим «я» чужого «я». Здесь то же потакание себе, но не рабское, а деспотическое. Такова слепая и эгоистичная привязанность матери к детям и мужу, которая думает, что «живет ради их блага», а на самом деле заставляет их жить так, как сама считает правильным¹²⁵. В одном случае — ты «на привязи»; в другом — кто-то «на привязи» у тебя, но деспотизм и рабство, как известно, не могут существовать друг без друга. В привязанности обязательно присутствует и отношение к объекту как к собственности; и утонченный эгоизм, маскирующийся под альтруизм; и душевная лень, маскирующаяся под заботу о близком человеке; но, главное, здесь отсутствует подлинная духов-

¹²⁵ Тонкий эгоизм материнской привязанности уловил Ф. Ницше: «Обыкновенно мать любит в своем сыне больше себя, чем самого сына» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т.1. М., 1990. С.416), а необходимость отказа от такой привязанности хорошо обосновал Э. Фромм: «Мать не только должна вытерпеть отделение ребенка, но должна сама этого хотеть и способствовать этому. И только на этой стадии материнская любовь становится настолько трудным делом, что требует отказа от эгоизма, способности отдать все, не желая ничего взамен, кроме счастья того, кого она любит. И именно на этой стадии многие матери не справляются с задачей материнской любви. Самовлюбленная, властная женщина, женщина-собственница с успехом может быть “любящей” матерью, пока ребенок мал. И только самостоятельная женщина, любящая по-настоящему, женщина, которая больше радуется, отдавая, чем получая, может быть любящей матерью и тогда, когда ребенок отделяется от нее» (Фромм Э. Указ. соч. С.137). Буквально ту же самую мысль мы находим у К.С. Льюиса: «Материнская любовь — прежде всего дар. Но дарует она, чтобы довести ребенка до той черты, после которой он в этом даре нуждаться не будет. Мы кормим детей, чтобы они со временем сами научились есть... Наша цель — стать ненужными» (Льюис К.С. Указ соч. С.228).

ная связь между людьми, когда смотрят в одну сторону, а не друг на друга¹²⁶.

Показательно, что лишиться объекта привязанности — значит почти утратить и себя самого, а иногда и смысл жизни. Так чаще всего и ощущают себя женщины — жертвы материнской привязанности, которых выросшие дети или покинули, или выбрали путь, отличный от их материнских планов. Что касается психологии брошенной женщины, жившей исключительно мужем и переживающей его измену как полную утрату смысла жизни, то лучше всего она описана в повести Симоны де Бовуар «Сломленная».

В отечественной философско-литературной традиции есть мыслитель, многие страницы своих произведений посвятивший проблемам любви, пола и брака, но которого я бы назвал настоящим «певцом привязанности». Речь идет о В.В. Розанове. Я наугад полистал его произведения и сразу наткнулся на целый веер весьма показательных цитат:

«Будем целовать друг друга, пока текут дни. Слишком быстро-течны они — будем целовать друг друга.

И не будем укорять: даже когда прав укор — не будем укорять»¹²⁷.

«Люблю чай; люблю положить заплаточку на папиросу (где порвано). Люблю жену свою; свой сад (на даче). Никогда не волнуясь и никуда не спешу. Такого “мирного жителя” дай Бог всякому государству. Грехи? Так ведь кто же без грехов?»¹²⁸

«Супружество, как замок и дужка: если чуть-чуть не подходят — то можно только бросить. “Отпереть нельзя”, “запереть нельзя”, “сохранить имущество нельзя”. Только бросить (расторжение брака, развод)»¹²⁹.

Сказано исчерпывающе точно и образно: одно механически входит в другое и совмещается с ним, но ни один из элементов не изменяется и с другим не срастается.

¹²⁶ Удивительно, правда, как женщина, желая именно привязать к себе мужчину, способна мастерски разыграть «духовную сопричастность», погруженность в его интересы.

¹²⁷ Розанов В.В. О себе и о жизни своей. М., 1990. С.278.

¹²⁸ Там же. С.280

¹²⁹ Там же. С.543.

Привязанность является оборотной стороной *неприязни*, где в одном случае наше «я» стремится максимально комфортно «прилипнуть» к чужому «я», а в другом, — максимально отстраниться от него, но все с тем же *желанием психологического комфорта*. Эти полярные переживания оказываются близкими друг к другу: человек, испытывающий чувство привязанности, будет с неприязнью относиться ко всему, что разлучает его с объектом привязанности; и наоборот: испытывающий неприязнь к кому-либо будет инстинктивно привязываться к тем, кто разделяет его чувство неприязни. В привязанности скрытно присутствует сектантское желание отгородиться от мира, но люди отгораживаются от мира и в чувстве неприязни. И здесь, и там налицо типичная эгоистическая установка сознания, несовместимая с любовью: чувства самооценности своего глубинного Я и отстраненно-объективного видения чужого глубинного Я.

Б) Любовь и увлеченность (влюбленность)

Чувство *увлеченности* знакомо каждому. Люди увлекаются работой, спортом, политикой, путешествиями, каким-нибудь хобби, типа сбора марок или выращиванием цветов, новыми идеями в науке или течениями в искусстве. В увлеченности всегда присутствуют, по крайней мере, два тесно связанных друг с другом переживания — новизны и удовольствия, которые получаешь от обладания предметом увлеченности. Увлеченность придает жизни интерес и осмысленность, переживаниям — остроту, восприятию мира — свежесть. Увлекаться, как известно, свойственно в первую очередь юности, хотя всерьез увлечься можно в любом возрасте, даже в глубокой старости, особенно если всю жизнь занимался нелюбимым делом.

Увлеченность — чувство пограничное и амбивалентное; чаще скоротечное, реже — устойчивое во времени. Во взаимоотношениях полов (*влюбленность*) оно имеет своим логическим завершением или охлаждение отношений с возможной неприязнью и даже отращением, или страсть (о ней речь впереди), или самое ценное, что может быть, — истинную любовь. Но, в принципе, можно всю жизнь пребывать в состоянии влюбленности (вернее, сменяющих друг друга влюбленностей), принимая его за подлинную любовь.

Своеобразие влюбленности в том, что она рождается чаще всего не из заинтересованного внимания к внутренним качествам другого человека (чтобы они открылись, требуется время, психологическая проницательность и серьезные душевные усилия), а к его внешним характеристикам — телесной красоте, умению хорошо одеваться, изяществу, физической силе, красноречию, остроумию и т.д. Тут и естественное очарование новизны, и предвкушение сладкой тайны, которую тебе еще предстоит разгадать, и предчувствие ранее неизведанных телесных ощущений и душевных волнений. Во влюбленности, особенно на ее ранних стадиях, «очарованность другим» переживается особенно глубоко и остро, ибо люди открывают друг друга, соприкасаясь своими внешними оболочками, где все внове и где даже недостатки кажутся пленительными. Тут нет потребности в объективном и трезвом проникновении во внутренний мир другого человека: круг общих жизненных проблем, забот и обязанностей крайне узок. Влюбленным так хорошо вместе («счастливые часов не наблюдают»), что хочется максимально продлить это блаженное состояние, как бы «отложив на потом» более глубокое и хлопотное дело взаимного познания.

Любопытно, что вопреки вроде бы сознательному стремлению всецело слиться с возлюбленной¹³⁰, влюбленный часто оказывается бессознательным эгоистом¹³¹, интуитивно силящимся сохранить через телесное и эмоциональное псевдоединение как раз автономную комфортность своего внутреннего «я». В сладких превращениях влюбленности — в соприкосании поверхностными жизненными оболочками — легко спрятать душевную черствость и внутренний холод, а быть по-настоящему открытым и глубоким не обязательно. Образно говоря, во влюбленности вибрируют поверхностное телесное и эмоциональное естество нашего личного «я», но молчит подлинная духовная индивидуальность, глубинное Я. Что очень точно отличает ее от подлинной любви — это отсутствие направленности на распознавание несовершенств в предмете влюбленности и явный дефицит взаимной требовательности.

¹³⁰ Отсюда такая роль чисто физической близости в отношениях между влюбленными: объятий, поцелуев, держаний за руки и т.д.

¹³¹ Это особенно свойственно именно мужчинам.

Приятное очарование новым и внешним, нежелание разбираться в недостатках любимой (любимого), тратить нравственные силы на познание другого — это самые распространенные причины возникновения наркотической привычки испытывать все новые и новые влюбленности¹³²: ведь проще поменять партнера по удовольствию, нежели вступить с человеком в более глубокие отношения. Это поверхностное и приятное проникновение друг в друга (в отличие от привязанности, где друг к другу механически адаптируются) распространяется ровно до тех экзистенциальных глубин, где начинаются взаимные духовные тяготения или сопротивления (т.е. до глубины *сочувствия*, равно как и возможной *неприязни*), хотя только так и может устанавливаться подлинное, динамическое и растущее единство духовных Я, называемое Любовью.

Неизбежные спутники влюбленности — *самообман и соблазн*. Во влюбленности не только сплошь и рядом обманываются, но всегда *хочется* обмануться и принять желаемое за действительное¹³³. Об этом хорошо сказано влюбленным Чацким из бессмертного «Горя от Ума»: «Ах! Обмануть меня не трудно, я сам обманываться рад!». Самообман влюбленности приводит к поступкам, за которые приходится жестоко расплачиваться. Подобная ситуация блестяще художественно прописана Л.Н. Толстым во влюбленности Наташи Ростовской в Анатоля Курагина. Платой для нее стала утрата объекта подлинной любви — князя Андрея Болконского. Любопытно, что для духовного созревания, способности по-настоящему любить, Наташа, по-видимому, должна была пройти через подобный трагический опыт и психологически изжить прельщения влюбленности. В конце концов наградой стала ее любовь к Пьеру Безухову, не лишенная, правда, в толстовском изображении элементов типичной привязанности.

¹³² В своем романтическом ореоле это проявляется в виде «курортных» и «служебных» романов, а в предельно вырожденном случае — в простой смене сексуальных контактов.

¹³³ Самообман влюбленности следует отличать от естественного «кредита веры в любви» (Д. фон Гильдебранд), когда нам свойственно видеть в любимом человеке лучшее и верить в то, что его недостатки не носят существенного характера, что он сумеет от них избавиться. Этот «кредит веры», естественно, никак не устраняет необходимости трезвого и рационального анализа личных качеств и поступков возлюбленного, чего Д. фон Гильдебранд явно недооценивает (Указ. соч. Глава III «Дар любви»).

Самообман влюбленности провоцируется *соблазном*, когда сознательно заманивают новизной и остротой будущих ощущений. В соблазне прельстительная поверхность обещает глубину, которой чаще всего нет; одно «я» ловит в сети чужое «я», столь же поверхностно сориентированное и потому ключущее на приманку. Соблазн многолик, им особенно успешно владеют женщины, жаждущие овладеть мужчиной, добиваясь восхищения собой. Но есть и изощренные мужчины-соблазнители, в отличие от женщин, заинтересованные, прежде всего, в удовлетворении плотской страсти. Соблазн может быть также построен на тщательно продуманной имитации сострадания, сочувствия и даже духовного сорадования. Не стоит путать соблазн с естественным желанием нравиться другому человеку. Соблазн всегда силится выдать желаемое за действительное, он провокационен, недобр и коварен. Он тешит самость соблазнителя, поработая и унижая соблазненного. В соблазне всегда есть какая-то inferнальщина, духовная пустота и порча, очень часто — предельное равнодушие и жестокость. Соблазн и бесовство идут по миру рука об руку. Они противостоят любви, как нечто искусственное и мертвенное — живому и истинному; как темная пустота — светоносной полноте. Художественное воплощение соблазна — толстовская Элен, где внешняя прельстительность соседствует со смертельно-инфернальной внутренней пустотой.

Как у чувства привязанности есть противоположный полюс в виде неприязни, так у влюбленности (увлеченности) есть своя зеркальная противоположность — *отвращение*. В увлеченности мы притягиваемся к приятным для нас внешним качествам человека; а в отвращении, как уже было сказано, наоборот, испытываем желание максимально оттолкнуться, отворотиться. В обеих бинарных, но быстро переходящих друг в друга психологических установках мы не проникаем в сущность другого человека, довольствуясь поверхностными ощущениями и впечатлениями. И, как легко переходят друг в друга неприязнь и привязанность, так же легко могут подвергаться инверсии влюбленность и отвращение. Финал влюбленности, особенно связанный с соблазном, часто заканчивается отвращением к бывшему возлюбленному и поиском новых, столь же поверхностных влюбленностей.

Во влюбленности нет главного, что есть в истинной любви, — искреннего стремления принять другого человека всерьез и надол-

го, принять мужественно и ответственно, душевно сочувствуя и духовно сорадуясь бытию своей второй половины — сложной и неизбежно несовершенной. Правда, влюбленность на то и «свое иное» любви, что может, в отличие от неприязни и отвращения, превратиться и в настоящую зрячую любовь, чуждую всяких самообманов и соблазнов. Но зачастую увлеченность перерастает в другую превращенную форму высшего человеческого чувства — в *страсть*.

В) Любовь и страсть

Страсть — предельно острая форма увлеченности, неодолимое вожделение, жажда, которую невозможно утолить. Можно страстно обожать свою работу, и это вполне понятно и ценно, хотя может идти в ущерб семейным или личным отношениям. Со страстью можно предаваться хобби (туризму, рыбалке, коллекционированию и т.д.), хотя это скорее показатель внутренней неудовлетворенности человека своей основной профессией. Гораздо хуже для личности, если она страстно вожделеет власти, денег или вещей. Подобные страсти человека разрушают, что убедительно отражено в мировой литературе и искусстве. Здесь достаточно вспомнить образы репинского Ивана Грозного, бальзаковского Гобсека или гоголевского Плюшкина. Разрушительные страсти рассматриваются как грех во всех мировых религиях и подлежат внутреннему духовному изживанию. Есть очень хорошее определение страсти у Г. Гессе как «трения души с внешним миром», где изменению подлежит именно душа, а не мир. Формы обуздания и изживания страстей — одна из ключевых тем всей религиозно-этической литературы. Я не буду затрагивать эту поистине необъятную тему, ибо наиболее интересный предмет анализа здесь — страстные отношения между полами.

Есть большой соблазн отождествить страсть с истинной и горячей любовью, ведь страсть — это бурные переживания, напряжение всех душевных сил, метания и борьба, восторг и страдания. Сильные страсти — излюбленная тема всей мировой литературы. Юный Вертер и Отелло с Дездемоной, Ромео и Джульетта, Катерина из «Грозы» А.Н. Островского и Рогожин из «Идиота» Достоевского — их образы обязательно приходят на ум, когда речь заходит о любви. Именно о сильных страстях больше всего мечтают девушки и юноши, причем, тем сильнее, чем однообразней протекает

их повседневная жизнь. Страсть представляется как ярко вспыхнувший костер, который хотя бы на время развеет окружающий мрак; как глоток свежего воздуха среди бытовой рутины. В соблазн отождествления любви со страстью впал даже такой пронизательный мыслитель, как В.С. Соловьев, в своем знаменитом произведении «Смысл любви», через примеры безумной страсти обосновывая свой главный и ложный тезис, будто любовь и рождение детей — вещи совершенно разные¹³⁴. Слабо различает любовь и страсть Д. фон Гильдебранд.

Однако страсть — еще более явное «свое иное» любви, нежели влюбленность. Та может перерасти в подлинную любовь, но страсть в любовь переходит редко. Различны и их корни, и базовая психологическая тональность. Вспомним эпитеты, которые всегда сопутствуют слову «страсть»: «слепая», «безумная», «смертельная». Не случайно и в просторечии со страстью ассоциируется состояние забытья, временного помешательства, тьмы в глазах и отемнения сердца. Все это прямо противоречит жизнедательной светонности, радостной ясности, полноте и прозрачности истинной любви. Любовь и страсть — силы разной направленности, и переживания у них разного качества.

Так, в страсти нет ни сострадания, ни сочувствия, ни, тем более, духовного сорадования с предметом вожделения, а есть жажда властного им овладения или же, наоборот, полного подчинения, страстный призыв, чтобы овладели тобой. «Сильна, как смерть, любовь» — это слова не о любви, а именно о страсти. По сравнению с влюбленностью страсть предельно динамична, бескомпромиссна, трагична, полна углов и острых граней. Страсть готова все смести на своем пути, повернуть вспять моря и реки, дойти до самого предела, лишь бы соединиться с предметом вожделения. В такой смертельной страсти нет также и критических проявлений истинной любви в виде негодования, неприятия несовершенства другого, нравственной требовательности. В страсти объект принимается целиком, без остатка, словно душевно и телесно «проглатывается». Не случайно субъектом, равно как и предметом страсти часто становятся порочные натуры, магически притягивающие, словно

¹³⁴ См. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1988. С.498-499. На анализе идей В.С. Соловьева по поводу любви, брака и детей я еще остановлюсь специально.

привораживающие собственным хаосом и инфернальной тьмой элементы хаоса и тьмы в чужих душах. В этом смысле страсть и темный соблазн идут рука об руку. Таков лермонтовский Печорин; такова, повторяюсь, Элен из «Войны и мира», Свидригайлов из «Преступления и наказания». Показательно, что по пятам за темной страстью крадется смерть, что точно отражено в сюжетных линиях, связанных с этими персонажами.

Страсть — квинтэссенция выделенной Э. Фроммом жизненной *ориентации на обладание, а не на бытие*; на присвоение, а не на отдачу, хотя именно отдачей живет истинная любовь¹³⁵. И если в любви двое никогда не слипаются в один клубок, да и в акте телесного соития бережно хранят достоинство и индивидуальность друг друга, то в иступленном слиянии страсти могут попросту испариться индивидуальности (духовное Я) обоих по принципу $1-1=0$. От них не остается ничего, кроме конвульсивно пульсирующих телесных и низших душевных оболочек, а на выходе образуется мучительная духовная пустота и взаимная отчужденность, словно черный пепел прогоревшего костра. Не случайно после агонии страсти наступают пресыщение и отвращение, от которых спасает лишь новый обморок страсти.

Есть какая-то странная предрасположенность многих крупных поэтов к роковым, иссушающим их тела и души страстям, от которых действительно веет холодом смерти. Что-то подобное испытывал А. Блок в связи с Л. Андреевой-Дельмас, В. Маяковский в отношениях с Л. Брик, Н. Гумилев с Л. Рейснер, С. Есенин в своих многочисленных романах. Великих певцов любви темные силы словно искушают смертельной страстью, ядовитым поцелуем Афродиты Пандемос, дабы отвести их взгляд от Лика Афродиты Небесной. Но величайшим поэтам открывается и иная, духовная Любовь, где-то равняющая их со святыми. Так, повторяюсь, любит неземной любовью земную Беатриче великий Данте; Лауру — Петрарка. Проблески подобной духовной любви мы видим в чувствах Пушкина к Наталье Гончаровой. Этот идеал духовной любви воспевают и лично являют многие выдающиеся средневековые ваганты и трубадуры. Именно поэты, — вопреки распространенному

¹³⁵ См. об этом главу «Любовь» в знаменитой книге: Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 1990. С.52-56.

мнению, что полая любовь не может быть чисто духовной, — доказывают, что возможно глубочайшее духовное единство между полами, когда приоткрываются грани Любви Небесной.

К теме полой любви в ее телесном, душевном и духовном измерениях я еще обращаюсь ниже, а здесь, завершая разговор о страсти, хотелось бы привести цитату из Л.П. Карсавина, в которой, на мой взгляд, точно схвачены ключевые свойства и инверсии страсти. При этом в самом главном с выдающимся русским философом согласиться категорически нельзя — в том, что это... ипостаси самой любви. К сожалению, любовь и страсть Л.П. Карсавин банально спутал, хотя его общей философской и психологической проницательности этот факт не умаляет.

«Я хочу, — пишет Л.П. Карсавин, — чтобы любимая была моею, совсем и целиком моею, мною самим, чтобы она исчезла во мне и чтобы вне меня от нее ничего не осталось. Эта жажда власти и господствования есть во всякой любви; без нее любить нельзя. Потому-то любовь и проявляется как борьба двух душ, борьба не на жизнь, а на смерть.

Любовь всегда насилие, всегда жажда смерти любимой во мне; даже тогда, когда я хочу, чтобы любимая моя властвовала надо мной, то есть когда хочу моего подчинения ей, ее насилия надо мной. Ведь я хочу именно *такого* насилия, то есть уже навязываю любимой *мою* волю. И если даже отказываюсь я от всяких моих определенных желаний и грез, я все же хочу, чтобы она (никто другой) была моей владычицей, хочу, чтобы ее воля на мне и во мне осуществлялась, то есть отождествляю мою волю с ее волей, себя с любимой. А тогда уже не любимая совершает насилие надо мной, а я сам — через нее; и уже не она владычествует — я владычествую. Это вовсе не игра словами и понятиями, а простое описание действительности. Надо ясно себе представить и ощутить, что подчинение моей воли воле любимой является превращением моей воли в ее волю до полного торжества. В пределе своем подчинение превращается в господствование; вернее же — в этом пределе нет ни господствования, ни подчинения, но одно только единство двух волей, двух «я»»¹³⁶.

¹³⁶ Карсавин Л.П. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С.352.

Обратим внимание на терминологию: не единство, а тождество двоих; не свободная отдача себя, а господство и насилие; не жизнь и взаимный рост, а поглощение и смерть. Это — тончайшая философско-психологическая исповедь страсти, где, кроме извечных угроз мазохизма и садизма, не хватает еще одного ее неперемного атрибута — *ревности*¹³⁷, хотя ревность присутствует и в привязанности, и во влюбленности. Но, в отличие от них, ревность сопровождает страсть от начала и до конца. Она скрыто бушует во время обладания предметом страсти, а вулканом вырывается наружу, когда сталкиваются с охлаждением или тем более изменой. Безумства ревности прекрасно описаны в художественной литературе, будь то ревность Отелло, Арбенина из «Маскарада», Рогожина из «Идиота» или Натальи из «Тихого Дона». В ревности, и это отмечалось давно, нестерпима даже мысль о том, что кто-то еще может обладать предметом твоей страсти. Ревнивец — оскорбленный и униженный собственник. Он скорее готов уничтожить вожделенный объект, нежели отдать счастливому сопернику. Из-за этого Рогожин убивает Настасью Филипповну, а Отелло — Дездемону.

Показательно, что в смертельной страсти, сплошь и рядом выражающейся в ненависть¹³⁸, не только эгоистически пренебрегают индивидуальностью и самооценностью чужого Я, но поступаются и собственным духовным Я. Оно полностью проецируется на предмет страсти, становится рабски привязанным к нему. Человек весь мир начинает воспринимать сквозь предмет вожделения. В страстном аффекте утрачиваются не только моральные нормы и принципы, но свобода и трезвость мышления. Не случайно страсть подобна одержанию, а над одержимым страстью и ревностью незримо витают ненависть и смерть. Так кончает самоубийством Свидригайлов из «Преступления и наказания», буквально съеденный изнутри бурлящим хаосом вожделения. Показательно, что смертельная телесная страсть вызывает в нормальном человеке отчуждение и *негодование*. Она воспринимается как нечто глубоко противое-

¹³⁷ В трактовке этого понятия никак нельзя согласиться с П.А. Флоренским, посчитавшим ревность извечным спутником любви. На мой взгляд, Письмо XII с соответствующим названием — самое слабое во всем «Столпе и утверждении истины».

¹³⁸ Это четко зафиксировано в пословице, что «от любви до ненависти — один шаг». Тут только следует слово «любовь» заменить на «страсть».

тественное и ущербное, ибо опять-таки сводит человеческое бытие исключительно к его телесному измерению и к душевной поверхности, где нет антропологической глубины.

И все же — подчеркну еще раз — именно *равнодушие* образует «субстанцию» антилюбви. Если в страсти бурлит первичный мировой хаос, где жажда соединения парадоксально соседствует с энергией обособления и смерти; если в ненависти и ревности этот хаос превращается в сознательную разрушительную силу, направленную против светоносной энергии любви и единения; то в равнодушии мы сталкиваемся с мертвой ледяной пустотой, с *небытием* любви в чистом виде. Ненависть и ревность — это скорее *несущее любви*, т.е. то, что способно ее «нести», отрицательным образом «поддерживать» и вызывать к существованию через прямо противоположное светоносное усилие. В отличие же от ненависти и ревности, равнодушие — темный гаситель всех любовных устремлений, всякого света и всякой жизни. В основании всех этих явных ипостасей антилюбви лежит общая причина — эгоизм, воинствующая самость, отгородившаяся и от Бога, и от мира, и от голоса своего внутреннего духовного Я.

После проведенного смыслового анализа «иного» и «своего иного» любви можно схематически изобразить ее абсолютные противоположности, превращенные формы и онтогенетические ступени формирования следующим образом:

<i>Иное любви</i>	<i>Этапы становления и грани любви</i>
Ненависть	Сострадание (жалость)
Отвращение	Сочувствие
Неприязнь	Сорадование (симпатия)
РАВНОДУШИЕ	ЛЮБОВЬ
<i>Свое иное любви</i>	<i>Критические проявления любви</i>
Привязанность	Требовательность
Влюбленность	Неприятие несовершенства
Страсть	Нравственное негодование

Хочу обратить внимание читателя на довольно сложную экзистенциальную диалектику переживаний, связанных с любовью, и, соответственно, на диалектику их рефлексивного осмысления.

Во-первых, есть вполне очевидные полярно противоположные психологические состояния, типа ненависти и сострадания, сочув-

ствия и отвращения, равнодушия и любви; а есть противоположности, куда менее очевидные: привязанность и требовательность, влюбленность и неприятие несовершенств. Однако именно эти неявные противоположности позволяют достаточно четко отграничить истинную любовь от своих превращенных форм (от «своего иного любви»).

Во-вторых, мы сплошь и рядом сталкиваемся с ложным отождествлением совершенно различных переживаний, таких, как ненависть и негодование, неприязнь и требовательность, органическое неприятие несовершенства и отвращение.

В-третьих, мы наблюдаем схождение, естественное перетекание друг в друга вроде бы зеркально противоположных душевных состояний: страсти и ненависти, неприязни и привязанности, отвращения и «вечной влюбленности».

В-четвертых, есть ложно противопоставляемые друг другу созидательные противоположности, объединение которых придает любви подлинную цельность и динамичность: сострадание и праведное негодование, сорадование с любимым и взаимная требовательность. Этой темы я еще коснусь ниже. Пока же уточню общее понимание любви через смысловое отталкивание от превращенных форм ее существования.

Любовь как антипод эгоизма и равнодушия есть сострадающее, сочувствующее и сорадующееся бескорыстное устремление к предмету любви, свободное от всякого морального попустительства, свойственного привязанности; от самообманов и соблазнов, присущих влюбленности; от хаоса страсти и ревности.

4. Положительные внешние «границы» любви

Обращусь теперь к осмыслению собственных (имманентных) характеристик любви. Однако предварительно необходимо остановиться на ее положительных границах, т.е. тех экзистенциальных переживаниях и категориальных рефлексивных представлениях, которые с любовью чаще всего прямо не отождествляются, но всегда ей сопутствуют. Они образуют ее ближайшие и прозрачные границы, где все различия весьма относительно и условны. Поэто-

му я и взял в кавычки слово «граница» в заглавии главы. Речь пойдет об уважении, восхищении, почитании и благоговении.

А) Любовь и уважение

Чувства уважения и самоуважения всегда сопутствуют любви. Анализ их взаимоотношений полезно начать с обращения к И. Канту. Специфически кантовский, сугубо законнический¹³⁹ анализ взаимоотношений между уважением и любовью мы находим в его «Метафизике нравов». Для Канта уважение и любовь являются противоположными, но не отрицающими друг друга, а взаимодополнительными максимами морального поведения. «Долг любви к ближнему, — пишет Кант, — может быть... выражен... так: это долг делать цели других (если только эти цели не безнравственны) моими: долг уважения к моему ближнему содержится в максиме не

¹³⁹ Для Канта в целом человеческая «любовь есть дело *ощущения*, а не воления, и я могу любить не потому, что я *хочу*, и еще в меньшей мере — что я *должен*... Но всякий долг есть принуждение, если даже оно самопринуждение согласно определенному закону. Но то, что делают по принуждению, делают не по любви» (Кант И. Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.2. М., 1965. С.336-337). Поэтому для Канта вполне естественно заменить во взаимоотношениях между людьми христианский принцип непосредственной любви к ближнему ветхозаветным «принципом благоволения», т.е. деланием добра другому исходя исключительно из разумного чувства долга. «Поэтому, — делает парадоксальный вывод Кант, — когда говорят: *полюби* своего ближнего как самого себя, то это не значит, что ты должен непосредственно (сначала) любить и посредством этой любви (потом) сделать ему добро, а наоборот — *делай* своим ближним добро, и это благодеяние пробудит в тебе человеколюбие (как навык к склонности к благодеянию вообще)!» (Там же. С.337). Кант тут не учитывает, что добро можно систематически делать из чистой эгоистической гордыни и чем дальше, тем больше презирать того, кому оказываешь благодеяние. Неверно также, что долг — всегда принуждение, а любовь — чистое ощущение и чувство, лишенное волевого и ценностного измерений. Истинная любовь, как я уже отмечал выше при критике позиции Д. фон Гильдебранда, — это, в первую очередь, сознательное и радостное **стремление (воление)** к предмету любви; очень часто — самопринуждение делать то, что тебе «по ощущению» делать совсем не хочется. Например, мужу — встать рано утром, накормить детей и проводить их в школу. Истинно любящий именно принуждает себя отказаться от вредной привычки, например, от курения, если она неприятна любимому человеку. Здесь вообще напрашивается вывод, полностью противоречащий домыслам Канта: **если вы хотите, чтобы ваша любовь была счастливой, а семья прочной, то надо в первую очередь — и желательно со светлым чувством — делать то, что вам больше всего не хочется.**

низводить людей до степени простого средства для [достижения] моих целей (не требовать от другого человека, чтобы он унизил себя, став рабом моей цели).

Исполняя долг любви к кому-нибудь, я в то же время обязываю другого; я, таким образом, имею перед ним заслугу. Соблюдением же долга уважения я обязываю исключительно самого себя, — я удерживаю себя в соответствующих рамках, дабы ничего не отнять у другого от того достоинства, которое он как человек вправе сам себе придать»¹⁴⁰. В этих словах Канта воплотился дух Запада с его культом личностной автономии, желания получить вознаграждение за благодеяние (хотя бы в виде признания твоих заслуг). В принципе, законно и справедливо стремление сохранить свою личностную автономию и требовать от других, чтобы они ее также признавали и соблюдали¹⁴¹, но любовь, во-первых, есть нечто гораздо большее, чем простое признание чужих целей своими собственными¹⁴², и, во-вторых, она подразумевает как раз свободное переступание границ самости, добровольный отказ от своей полной автономии через **бескорыстное дарение добра ближним и дальним**¹⁴³.

У Канта поэтому мы видим лишь анализ уважения, а не любви к ближнему. Но *уважать* — это не столько удерживать *себя* в моральных рамках, чтобы не ущемить достоинства другого человека, сколько признавать за *другим* человеком, профессией, народом, страной какие-то важные положительные качества и достижения. Товарища по работе уважают за отзывчивость; начальника — за справедливость и компетентность; политика — за твердость и честность; скажем, немцев — за пунктуальность и аккуратность; евреев — за энергию и предприимчивость; русских — за широту души; китайцев — за трудолюбие и неприхотливость. Уважают за умение держать слово, за мужество и упорство, за профессионализм и художественное мастерство, за верность чести и долгу. Со

¹⁴⁰ Там же. С.390.

¹⁴¹ Без этого невозможна настоящая любовь и вообще бытие в качестве свободного и самостоятельного человека.

¹⁴² Чужие цели делают своими собственными и совладельцы коммерческого предприятия.

¹⁴³ Даже язычник Аристотель в трактовке любви больший христианин, чем Кант. Для Стагирита «прекрасно само по себе делать добро, а не [делать его], чтобы получить [добро] в ответ...» (Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т.4. М., 1984. С.241.)

способностью уважать связано признание, что в мире существует объективная иерархия ценностей, где все благое и высшее заслуживает предпочтения, а всем низшим и второстепенным можно пренебречь.

В акте уважения мы подтверждаем, что в мире есть нечто, превосходящее наше маленькое эгоистичное и суетное «я», но находящее живейший отклик в нашем внутреннем духовном Я. Воспитание у ребенка чувства уважения — сначала к родителям и старшим; потом к отечественной и мировой культуре, к научным, художественным и религиозным ценностям, к исполнению своего профессионального и гражданского долга — всегда идет рука об руку с формированием у него искусства свободно и деятельно любить. Здесь любовь и уважение невозможно разделить.

Гораздо сложнее соотносятся друг с другом любовь и уважение, когда мы обращаемся к половым отношениям. **Истинная любовь между мужчиной и женщиной, безусловно, подразумевает уважение.** К тому же в любви есть всегда элемент свободной жертвенности. Таковы, отчасти, отношения между Кити и Левиным в толстовской «Анне Карениной». Но в том же романе Анна Каренина уважает своего мужа, но не любит его. Не любя, она ничем ради него жертвовать и не хочет, уходя к Вронскому, которого любит и ради которого жертвует всем. Совсем иные взаимоотношения между Долли и Стивой. Долли глубоко страдает, не испытывая уважения к человеческим качествам мужа; ее «любовь» стала смесью привязанности, рассудочного исполнения семейного долга и простого долготерпения. Словом, **расхождения между любовью и уважением многообразны, но неизменно ведут к превращенным формам любви:** к страсти, в которой может и не быть никакого уважения к другому человеку; к привязанности, в которой уже может не остаться никакой любви. Когда муж говорит, что уважает свою жену, то мы имеем дело скорее с любовью, выродившейся в дружескую привязанность; но когда муж в присутствии посторонних людей позволяет себе уничижительные слова в отношении жены — то это явный знак того, что здесь нет ни любви, ни уважения, ни даже привязанности, а есть в лучшем случае равнодушное сожительство.

Сложен вопрос об отношении между любовью и уважением в семейных делах. В идеале — и здесь абсолютно правы К.С. Льюис

и Э. Фромм — *любовь опекающая* должна органично трансформироваться у родителей в *любовь, уважающую* свободный выбор своих детей. Верно и обратное: уважительная и послушная любовь детей должна с возрастом трансформироваться в *любовь опекающую*. Самые же психологически неприятные ситуации — когда семейный долг родителей или детей принуждает их любить того, кто не заслуживает уважения. Как может дочь любить отца-тирана или даже отца-убийцу? Как может мать любить сына — главаря преступной банды или растлителя малолетних? Я уже в начале этюда касался этой тяжелой проблемы. На мой взгляд, все же можно и должно любить своих близких, даже вовсе не уважая их; более того — возмущаясь их поступками и даже лично презирая. Эта любовь-мука; любовь-ужас; любовь-онтологическая боль, когда совершенные близкими отвратительные деяния часто несовместимы со званием человека. Но, отказав грешнику в любви, вырывая его из сердца, разве мы не перестаем уважать самих себя, не закрываем глаза (если мы родители) на то, что часто сами прямо или косвенно виновны в злодеяниях, совершенных детьми? А если мы дети, то не перестаем ли уважать себя, забывая, сколько любви было вложено в нас родителем-преступником? Но даже если родители и не участвовали в нашем воспитании и даже тиранили нас, то разве сам факт нашего появления на свет позволяет отказываться от них и нравственно оправдывают нашу ненависть или отвращение?

Суммируя, можно сказать, что **истинная любовь без уважения невозможна, но уважение может вполне обходиться без любви, а любовь-страдание даже соседствовать с неприязнью, презрением и негодованием.**

Здесь имеет смысл развести уважение как *переживание* и уважение как *рациональную оценку*. Как переживание оно не просто абстрактно фиксирует в объекте некоторые положительные качества, но и связано с положительными чувствами и эмоциями. Так уважают, например, родителей жены, дальних родственников или людей, которые не только обладают объективными положительными качествами, но и лично нам симпатичны. Очень часто, кстати, истинная любовь начинается с уважения-переживания. Но возможно и отстраненно-рациональное уважение, с чем мы сплошь и рядом сталкиваемся в политике, спорте или экономической жизни, когда соперника или конкурента абстрактно уважают, но не испы-

тывают к ним теплых чувств. Социальная конкуренция, в отличие от кооперации и сотрудничества, тем патологически и плоха, что не совмещается с уважением-переживанием, а тем более с любовью.

У уважения в ипостаси переживания есть два противоположных полюса: этически положительный, созидательный; и этически отрицательный, разрушительный, которые часто не разделяют. Это *снисхождение (снисходительность)* и *пренебрежение (пренебрежительность)*. В пренебрежении, которое я бы назвал активным равнодушием, нет никакого уважения к человеку, к его достоинствам и талантам, стремлениям и помыслам. Пренебрежение оскорбляет и подрезает человеку крылья, особенно детям. **Начиная с пренебрежения, мы сталкиваемся с восходящей «иерархией» (вернее антииерархией) форм антилюбви.**

По сравнению с пренебрежением, снисходительность лишена эгоизма и недобрых чувств. В ней есть понимание, что человеку недостает каких-то важных качеств и знаний, но он имеет возможность их обрести, если только его не обижать и не унижать, а, наоборот, по-доброму, с юмором и улыбкой стимулировать его жизненную энергию. Чувство доброй снисходительности уместно и в коллективе, и в семейной жизни. Снисхождение — сложный и многомерный нравственный акт: в нем есть и *сострадание* к несовершенствам человека; и доброе *сочувствие к нему*, и особенно — *сорадование*, если удастся помочь ему взойти на новые ступени совершенствования. Снисходительность особенно важна при воспитании детей, причем она органично уживается в мудром наставнике с *требовательностью*¹⁴⁴. Жестко требовать надо там, где ребенок или ученик могут добиться положительных результатов, но или ленятся, или проявляют халатность. А снисходительность важна в ситуациях, когда нам субъективно хочется видеть прогресс в детях или учениках, но нет объективных условий, чтобы они быстро приобрели необходимые психологические качества или знания. Снисходительность требует поэтому обостренной проницательности и меры, чтобы не перерасти в *попустительство*. Точно также и сорадование успехам ученика не должно переходить в сладостное *умиление*.

¹⁴⁴ Снисхождение, сорадование и требовательность — это важнейшие качества истинного Учителя.

Снисходительность, как своеобразный отблеск кенотической любви, вместе с уважением, своеобразным отблеском любви восходящей, не только вместе образуют ближайшие положительные границы любви, но и непосредственно в нее входят. Единственный человек, не заслуживающий снисхождения — это мы сами.

Б) Любовь и восхищение. Любовь и почитание (почтение)

С уважением тесно соприкасаются такие ценностно-психологические состояния, как *почитание (почтение)* и *восхищение*. В них гораздо зримее проявляются эмоциональные и личностные компоненты, т.е. моменты переживания, а не рациональной оценки. Д. фон Гильдебранд верно подмечает: «Так называемая “фактичность” уважения делает его не более объективным, чем восхищение или почтение, а скорее, менее эмоциональным, более холодным, отстраненным, ограничивает его признанием достоинств. В отличие от уважения, в почтении, как и в восхищении, мы обнаруживаем нечто совершенно новое: большую личную заинтересованность, ярче окрашенное чувство. Вовлечение субъекта принимает иную форму, оно гораздо более интенсивно»¹⁴⁵. Можно добавить к сказанному, что почитание — более эмоционально уравновешенное и глубокое *нравственное* чувство, чем восхищение, которое более непосредственно, морально амбивалентно, но зато и более *эстетически* окрашено.

В акте восхищения душа восторгается прекрасным и совершенным, словно поднимается (восхищается) к чему-то более высокому, чем ее привычное жизненное окружение. Восхищение — царство платоновского эроса, где можно, подобно апостолу Павлу, быть духовно восхищенным «до третьего неба», но можно быть и плотски соблазненным Афродитой Пандемос. Любить нельзя без восхищения, как бы нам ни было свойственно обманываться. Даже ошибочное восхищение лучше скепсиса и иронии — этих «спасительных» раковин для равнодушных. Детей надо учить восхищаться так же, как надо учить их сочувствовать и сострадать. Восхищаются красивым пейзажем, прекрасным произведением искусства,

¹⁴⁵ Гильдебранд Д. Указ соч. Глава II «Любовь в ее отличие от других ценностных ответов».

мастерством актера, ярким талантом политика или ученого. Можно чистосердечно восхищаться красотой и обаянием особы противоположного пола, но при этом не испытывать к ней любовного влечения. В этом случае восхищение и уважение могут стать атрибутами глубокой и искренней дружбы между мужчиной и женщиной. Но возможно и магическое очарование (*ложное восхищение*) внешней привлекательностью женщины или умом мужчины. Некоторые люди словно и живут только для того, чтобы вызывать восхищение у других. Это особенно свойственно женщинам. Отсюда — явления кокетства и флирта, итогом которого редко бывает любовь; чаще — временная страсть или поверхностная влюбленность. Бывают, впрочем, и банальные случаи, когда восхищаются, чтобы элементарно соблазнить. В целом же, сфера отношений между полами так или иначе связана с чувством восхищения, где актуализация его светлых или темных сторон — вопрос общей культуры и психологической проницательности человека.

У восхищения есть своя пара бинарных критических полюсов: светлый — в виде *возмущения* и темный — в виде *унижения* (*уничужения*). Возмущение естественно для человека, столкнувшегося с безобразием, пошлостью, обманом, скабрёзностью или нравственным растлением. Оно почти совпадает с негодованием, разве что носит более бурный и кратковременный характер. Возмущение — часто эмоциональная *реакция на осквернение предмета восхищения*. Но, в отличие от ненависти¹⁴⁶, возмущение хотя и резко критично, но обладает созидательным потенциалом, свидетельствует о наличии у человека (социальной группы, общества в целом) твердой иерархии положительных ценностей и готовности за них бороться. Возмущение предполагает также *сострадание и сочувствие* к людям, страдающим от безобразия, обмана и пошлости. Неспособный праведно возмущаться — не способен ни искренне восхищаться, ни искренне любить. При этом нравственное возмущение направлено не столько против человека, сколько против совершенного им поступка. Увы, возмущению часто свойственно вырождаться в злоречие и ненависть, т.е. переходить в свою противоположность.

¹⁴⁶ Об этом я уже писал ниже, полемизируя с Д. фон Гильдебрандом по вопросу соотношения ненависти и негодования, к чему чуть позже еще вернусь.

Если в истинном восхищении мы с любовью возносимся к прекрасному и высшему, а возмущаясь, защищаем это высшее; то *унижение* — это антивосхищение, сознательное и циничное пренебрежение достоинством другого человека, человеческой общности или целой культуры. Нравственный и любящий человек не может выносить унижения личности¹⁴⁷, равно как «игры на понижение», чего бы это ни касалось — религии, науки, искусства или какого-то иного рода занятий. Унижение — еще одна форма активной антилюбви. Особенно отвратительно унижение ребенка, который не может отстоять свое достоинство перед взрослым. Недопустимо также унижать личность пойманного преступника или сдавшегося в плен врага. Показательно, что сплошь и рядом унижающий не будет возмущаться, если его самого унижит и оскорбит кто-то занимающий более высокую ступень социальной или административной лестницы. Рабство и духовное насилие неотделимы от унижения; свобода — от возмущения всеми видами рабства. Царство унижения, неприязни и активной антилюбви — преступное сообщество, почему и недопустима его поэтизация в литературе, кинематографе или средствах массовой информации.

Ясно также, что совершенно недопустимо унижение любимого человека, будь то грубость, обман, супружеская измена. Я уж не говорю о мерзких фактах избиения мужем собственной жены. Если жена это терпеливо сносит, значит, мы имеем дело не с любовью, а с рабской привязанностью и самоуничижением.

Что касается *почитания*, то, в отличие от восхищения, в нем эротический момент полностью отсутствует, как и избыточная эмоциональность. Зато **почитание можно трактовать как ценностно более глубокую форму уважения**. Почитают родителей, героических предков и мудрых наставников. Если экзистенциально восхищаются скорее творческими талантами и красотой, то почитают старость, мудрость, общественные заслуги. Здесь есть важный момент смиренного преклонения перед высокими достоинствами других людей, признание их безусловного авторитета. Чувство почитания особенно бережно сохраняется и культивируется на Востоке, где авторитет родителей и особенно духовных Учителей чрезвычайно высок. Умение свободно и искренне почитать тех, кто

¹⁴⁷ На уголовном жаргоне это выражается омерзительным словом «опустить».

стоит выше тебя на ступенях духовного восхождения, — важнейшее условие твоего собственного движения вверх по ступеням «искусства любви».

У почитания есть светлая и темная ипостаси — *презрение и глумление*. Презрение — предельно критическое, но *положительное* ценностное переживание, хотя и абсолютно противоположное, на первый взгляд, почитанию. В отличие от возмущения, презрение имеет ярко выраженную личностную направленность. Нельзя презирать другие культуры и религии, страны и народы. Но вполне естественно презирать объективно недостойных и морально отвратительных людей: предателей и лжецов, мучителей и карьеристов. Презрение, в отличие от ненависти, — нравственная реакция благородного человека, столкнувшегося с деяниями и обликами, где налицо выход за **«пределы нравственного зрения»**. В словах Христа: «Отойди от меня, сатана!» очень точно схвачена сущность презрения: душевное и духовное отторжение от персонализированного зла, но без отвращения и ненависти, без желания унижить другого. Презрение — предельно воинствующая и парадоксальная ипостась духовной любви. Если в любви всегда есть светносное дарение и единство людей, спаянных духовными узами; то в презрении — налицо ледяное и бесстрастное отторжение от омертвевшего человеческого «я», совершившего недостойные деяния. Никакого *снисхождения* и *сочувствия* не может быть подлецу и предателю, причем мощь и воспитательная сила презрения только возрастают от отсутствия злоречия и попыток унижить того, кого мы нравственно презираем. При этом даже в презрении должна сохраняться нота *сострадания* к презираемому, сколь бы отвратительным человеком он ни был¹⁴⁸. Особый случай, повторюсь, когда презрения заслуживает любимый человек или родственник, сам себя лишивший человеческого достоинства и права на сочувствие. Такая ситуация и вся гамма связанных с этим нравственных мучений прекрасно показана в гоголевском «Тарасе Бульбе». Чтобы в таком сложном, подлинно «пограничном» переживании удержаться на правильной нравственной ноте и не скатиться к ненависти, необходимо, чтобы ему незримо и постоянно сопутствовали не только глубинное *сострадание*, но и почитание живых носителей выс-

¹⁴⁸ Хотя бы и в форме нравственного ужаса, о чем я уже писал выше.

ших ценностей. Нужен подпитывающий Свет Высшей Любви, исходящий от нравственных авторитетов и духовных учителей. Совесть и сорадование с Высшим помогает в акте презрения не утратить способности любить.

Кого категорически нельзя презирать — так это самого себя. К себе не должно быть никакого *снисхождения*, но презирать себя недопустимо. От презрения к самому себе — один шаг до омерзительной смердяковщины, нравственного разложения и даже самоубийства. Какой бы страшный грех мы ни совершили — надо судить себя по самым высшим меркам, но не для того, чтобы впасть в разрушительное самопрезрение, парализующие нравственную волю. Совсем наоборот: горькое и честное раскаяние должно помочь собрать все нравственные силы в кулак, встать с колен и постараться искупить грех достойными деяниями.

От презрения — сурового чувства, сопутствующего истинной любви, следует решительно отличать *глумление*. Глумление — изощренное и злорадное унижение других «я», осмеяние всего, что для них дорого и ценно. Это унижение, доведенное до предельной степени цинизма и злобы. Глумятся над людьми тираны, религиозные фанатики и воинствующие безбожники, преступники и моральные разложенцы. Недопустимо глумиться вообще, а в присутствии детей особенно, ибо глумление парализует волю к добру и открывает дверь пороку. Недаром в Житиях святых бесы постоянно пытаются глумиться над праведниками, да и в Библии при искушении Христа в предложениях дьявола сквозит неприкрытое глумление. Вместе с кощунством, о котором речь ниже, глумление воплощает квинтэссенцию *антилюбви*.

Возвращаясь к почитанию и восхищению, следует отметить, что в своих социальных проявлениях они предельно близки. Через них поддерживается вера в общественные и личные идеалы, в Истину, Добро и Красоту. Если живут в душе народа эти духовные дары, то в ней есть место и для святых как носителей высочайших ценностей. Но нравственное почитание справедливого и истинного, равно как и эстетическое восхищение благим и прекрасным, при всей значимости этих чувств для гармонического развития личности и народа, не всегда будут сопровождаться чувством любви. Можно чисто эстетически и эмоционально отстраненно восхищаться женской красотой, произведениями искусства, архитектурными

творениями; равно как почитание могил предков, памятников истории прежних эпох, семейных реликвий и великих творческих жизней нередко оставляют нас совершенно спокойными, не заставляют с любовью биться сердца. Мы их по-сыновнему бережно храним и чтим, но часто не проявляем при этом личностного участия, остаемся эмоционально холодными. Кстати, и в семье родителей часто искренне уважают и почитают, даже восхищаются их талантами, но... не любят. Так что различия между любовью и ее ближайшими положительными границами все же существуют. Более того, можно искренне чтить недостойного человека и даже преступника, типа крестного отца мафии, который вошел в твое тяжелое положение, принял в свой клан, обеспечил социальную защиту и устойчивый доход. Он может даже вызывать чувство восхищения своим интеллектом, организационными способностями и психологической проницательностью. Здесь, правда, восхищение весьма невысокого нравственного качества, а «почитание» трудно отделить от рабского подчинения и подобострастия¹⁴⁹.

Любовь, в отличие от восхищения и почитания, безусловно сопутствует чувству *благоговения (преклонения)*. Благоговение синтезирует уважение, почитание и восхищение, выступая неизменным спутником любви восходящей. Атрибуты благоговения — *торжественность, молчание и смирение*. Благоговеют перед величайшими духовными подвижниками, творческими гениями и героями, в которых воплотился дух народа, его сокровенные идеалы и чаяния. Русские люди благоговеют перед Сергием Радонежским и Серафимом Саровским, А.С. Пушкиным и Ф.М. Достоевским, А.В. Суворовым и М.И. Кутузовым. Благоговеют перед национальными религиозными, культурными и ратными святынями, типа Кремля и Троице-Сергиевой Лавры, Бородинского и Куликова поля, пушкинского Михайловского и толстовской Ясной поляны¹⁵⁰. Понятно, что в любом народе способны благоговеть далеко не все, но **именно любящие и благоговеющие образуют его становой**

¹⁴⁹ Последнее слово очень точное. В нем зафиксирована и «страсть», и низменное желание механически чему-либо *уподобиться*. Так жаждет рядовой, но честолюбивый член преступного сообщества уподобиться главарю в обладании властью и возможности изощренного удовлетворения своих плотских страстей.

¹⁵⁰ Более подробно о святынях см. в монографии: Иванов А.В., Мионов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

хребет, выступают его духовной аристократией, сколь бы малые государственные должности они ни занимали и сколь бы прозаической ни была их профессиональная деятельность. Лишь бы люди не стыдились своих самых благородных и истинных чувств.

Что касается сугубо личностного измерения чувства благоговения, то таково отношение к Родине, Богу и к Учителю — самому ценному и дорогому, что есть у человека и к чему он, безусловно, влечется всем сердцем и готов защищать. Момент благоговения есть и в отношении к любимой жене, которая разделила твой земной путь со всеми его победами и тяготами, на чем я еще остановлюсь ниже.

Двумя полярно противоположными чувствами, связанными с благоговением, является светлое чувство *негодования* и темное *кощунство (святотатство)*. Я выше уже писал о возмущении как критической противоположности восхищения, весьма близкой негодованию, и не буду повторяться. Отмечу лишь один нюанс: в праведном негодовании, связанном с защитой национальных святынь, высоких обликов и идеалов, органически сопрягаются и личностные (*презрение*) и сверхличностные (*возмущение*) компоненты. Огненный меч негодования — обязательное оружие любви в нашем несовершенном земном мире. Оно такой же неотъемлемый атрибут кенотической любви, как и сострадание. Особенно отвратительна и вызывают ярое справедливое негодование — хула на Родину, на Бога и на Учителя.

Этим и занимается *кощунство (святотатство)*. Его можно трактовать как особо изощренную форму ненависти, где в темный клубок сплелись жажда унижить и глумливо надругаться. Кощунствуют циники-атеисты, у которых нет ничего святого; религиозные фанатики и изуверы, механически затвердившие церковные формулы; бессердечные интеллектуалы, гордящиеся своей ложной свободой; националисты, объединенные ненавистью к инородцам; мещане, живущие лишь запросами собственного живота и ненавидящие все выходящее за пределы их узкого жизненного мира. Чувство ужаса вызывает осквернение чужих религиозных святынь, наподобие уничтожения православных храмов большевиками, талибами буддийских изображений, античных и христианских памятников фанатиками ИГИЛ. Только священное негодование может

вызвать осквернение кладбищ и памятников советским солдатам, павшим за освобождение Европы. Кошунник — человек с мертвым сердцем и вытравленным духовным Я. Кошунство — апофеоз агрессивной антилюбви, вершина разложения и агрессивного равнодушия. Кошунству всегда следует давать достойный отпор, включая насильственные меры, ибо агрессивное зло не знает жалости и никогда не успокоится, сиюсь осквернить и уничтожить сам Первоисточник Любви. Но, значит, и **долг истинно любящих — вести со злом и кошунством непрерывную борьбу, лишь соизмеряя при этом цели и средства и никогда не забывая о спасительном даре сострадания.**

Подведу промежуточные итоги. В отношении ближайших положительных границ любви проявляется та же сложная диалектическая архитектоника, как и относительно ее превращенных форм. Здесь встречается *ложное отождествление* непримиримых противоположностей, типа пренебрежения и снисходительности, унижения и возмущения; глумления и презрения. Налицо также *ложное противопоставление* того, что образует нерасторжимое диалектическое единство противоположных положительных чувств и тем самым обеспечивает цельность нашего нравственного бытия: требовательности и снисходительности; возмущения и сочувствия; негодования и жертвенного сострадания. Есть одновременно *диалектическое единство положительного и критически воинствующего проявления одного и того же высокого чувства* (уважения и снисходительности; восхищения и возмущения; почитания и презрения; благоговения и негодования), как есть и *непримиримое, вечно антиномическое противостояние* уважения и пренебрежения; восхищения и унижения; почитания и глумления; благоговения и кошунства. Итоговая схема того, о чем говорилось выше, может быть представлена следующим образом:

	<i>Ближайшие положительные границы любви</i>	<i>Иерархия критических проявлений любви</i>	<i>Иерархия проявлений антилюбви</i>
ЛЮБОВЬ	БЛАГОГОВЕНИЕ	НЕГОДОВАНИЕ	КОШУНСТВО
	ПОЧИТАНИЕ	ПРЕЗРЕНИЕ	ГЛУМЛЕНИЕ
	ВОСХИЩЕНИЕ	ВОЗМУЩЕНИЕ	УНИЖЕНИЕ
	УВАЖЕНИЕ	СНИСХОЖДЕНИЕ	ПРЕНЕБРЕЖЕНИЕ

Приведу еще одно определение любви, суммирующее результаты данной главы: **Любовь — это дар благоговения перед высшими ценностями бытия и их носителями, а также готовность к жертвенной борьбе за них со всеми формами антилюбви (пренебрежением и унижением, глумлением и кощунством).**

5. Атрибуты любви

Ряд атрибутов любви, т.е. имманентных, неотделимых от нее психологических переживаний, ценностных представлений и качеств характера, я уже выделил выше: сострадание, сочувствие, сорадование, благоговение, восхищение, жертвенное дарение, бескорыстная устремленность к предмету любви и т.д. Однако, во-первых, этот список далеко не полон, и, во-вторых, требует дальнейшего осмысления. Обращусь в первую очередь к наследию Э. Фромма¹⁵¹. У него очень точно прописаны те положительные качества личности, которые позволяют любить полнокровно и многомерно, избегая всех *превращенных форм* любви и деятельно противостоя всем формам *антилюбви*.

Прежде всего, Э. Фромм подчеркивает, что личностные качества и психологические способности, присущие любящей индивидуальности, не даны ей от рождения (разве только предпосылки), а обретаются в результате серьезных душевных и духовных усилий — того восходящего «искусства любить», которое в тех или иных формах мы обнаруживаем во всех культурах и религиях прошлого, но которое оказалось почти забытым в нашем, так называемом «цивилизованном обществе». «Мы обучаем знаниям, — пишет Э. Фромм, — но упускаем самый важный для развития человека вид обучения: то обучение, которое может происходить только благодаря простому присутствию зрелой, любящей личности. В более ранние эпохи нашей культуры, в культурах Китая и Индии выше всего ценился человек, обладавший выдающимися душевными качествами. И учитель был не только и даже не прежде всего ис-

¹⁵¹ Я буду предельно краток, отсылая читателя к блестящим трудам этого выдающегося мыслителя XX века, которые мной уже упоминались выше. См.: Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С.85-89 (подраздел «Продуктивная любовь и мышление»); Фромм Э. Душа человека. М.,1992. С.165-178 (раздел «Практика любви»).

точником информации: его задачей было передавать определенные человеческие установки. В современном капиталистическом обществе — это справедливо и для русской коммунистической системы — люди, которыми восхищаются и которым подражают, являются кем угодно, только не носителями выдающихся душевных качеств»¹⁵².

Каких же конкретных качеств от личности требует истинная любовь, если оттолкнуться от творческого наследия Э. Фромма? Выделю только самые важные из них.

Во-первых, любовь подразумевает *ответственность и сосредоточенность*. От того, насколько мы умеем «вкладываться» в предметы любви зависит, в конечном счете, не только облик нас самих и наших близких, но и облик окружающего мира — будет ли торжествовать в нем Свет Божественной Любви или будет нарастать мрак разъединения, равнодушия и эгоизма? Тут прав Сартр: человек своими поступками выбирает целый мир. Кто умеет напряженно, но, вместе с тем, *свободно и радостно* любить здесь и сейчас, кто преодолевает в себе душевную лень и жизненную инертность, тот настоящий и ответственный строитель жизни, ее субъект, а не пассивный объект.

Любовь человека нужна не только миру, но и Богу, ибо есть такие задачи в мире, которые должен решить только сам человек, призванный к совершенствованию. Например, восстановить вырубленные леса, обводнить искусственно созданные им же пустыни, восстановить порушенные храмы, обрести соборное единство разных религий и культур. Бог не может искусственно пробудить в нас творческую и сосредоточенную любовь, без которой, по всей вероятности, не будет реализован и преумножен его замысел о мире. Понятно, что не нам самонадеянно судить о Беспредельном, но здесь мы судим о самих себе, ибо пока еще не научились ответственно и всеобъемлюще любить.

Во-вторых, истинная любовь требует *открытости*, иначе как проникнуть в душу другого человека? Без этого не может быть ни сострадания, ни сочувствия, ни сорадования. Условие этой сочувствующей открытости в любви — усмирение собственных страстей и избавление от привязанности к предметам внешних чувств, иска-

¹⁵² Фромм Э. Душа человека. С.170.

жающих свидетельства чувств внутренних. Результатом становится постепенное развитие той синтетической познавательной способности, которая в восточной традиции носит название праджни, в западной гносеологии ее элементы проявляются в *эмпатии* (эмоциональной интуиции), в учении «Живой Этики» для ее обозначения введено понятие *чувствознания*. Эта способность позволяет непосредственно *умо-зреть*/чувствовать людей такими, каковы они на самом деле, находить единственно верные решения в трудных жизненных ситуациях, гарантирует от прельщений поверхностной *влюбленности*, магии *соблазнов* и обмороков *страсти*.

В высшей степени развитым «чувством чужого я», обладают святые, духовному зрению которых открыты сердца человеческие. До нас дошли сведения об удивительной прозорливости Сергия Радонежского, преподобного Серафима Саровского, оптинских старцев, чья открытость в любви позволяла им насквозь видеть человека, едва переступившего порог их келий. На онтологических основаниях, лежащих в основе такого пронизательного сочувствия и сердечной открытости я еще остановлюсь ниже.

В-третьих, важнейшие атрибуты любви — *терпение, мужество и вера*. Истинно любящий готов мужественно и терпеливо переносить трудности во имя предмета любви. Сила и полнота чувства как раз проверяется в трудных жизненных ситуациях. Особое мужество требуется, чтобы сохранить любовь к своему избраннику (избраннице), когда против вашей любви выступают родные или жизненные обстоятельства; к родине, когда она лежит в руинах; к профессии, когда она перестала приносить доход и быть престижной; к ребенку, которого посчитали умственно неполноценным; к родному селу, которое объявили экономически бесперспективным; к другу-наркоману, от которого отrekliсь все прежние друзья. Поэтому высокие нравственные качества терпения и мужества идут рука об руку с верой, без которой также немислима любовь.

Любящий — и об этом говорилось выше — всегда верит в способность любимого человека стать лучше, избавиться от недостатков или переломить неблагоприятную ситуацию. Своей верой любящий будит и крепит веру в любимом человеке, словно вливая в него свою жизненную энергию. Так верит Соня Мармеладова в Раскольникову, так верит героиня фильма В. Шукшина «Калина красная» в своего возлюбленного, принявшего решение порвать с

воровским прошлым. Любящий свою Родину верит в ее возрождение и процветание; родители — в счастливое будущее своего ребенка; преданный профессии — в ее важность и нужность для общества. Вера придает любви необыкновенную притягательность, она буквально зажигает сердца. Прав Э. Фромм: «Жить с верой — значит жить плодотворно... Вера требует мужества, способности рисковать, готовности терпеть даже боль и разочарование... Чтобы быть любимым и любить, нужно мужество... Оставаться верным своему суждению о человеке, даже если общественное мнение или какие-то непредвиденные обстоятельства, казалось бы, опровергают его, твердо придерживаться своих убеждений, даже если они не общепризнанны, — все это требует веры и мужества. Воспринимать трудности, неудачи и печали в жизни как вызов, принимая и парируя который мы становимся сильнее, а не как несправедливое наказание, которого мы не заслуживаем, — все это тоже требует веры и мужества... Любить — значит принять на себя обязательства, не требуя гарантий, без остатка отдаться надежде, что ваша любовь породит любовь в любимом человеке. Любовь — это акт веры, и кто слабо верит, тот слабо любит»¹⁵³.

А вот чего не должно быть в истинной любви — так это обесиливающего яда *сомнения* как ярого антипода терпения, веры и мужества. «Сомнение есть гибель качества, — говорится в учении «Живой Этики». — Сомнение есть могила сердца... Если сомнение может менять пульс и эманации, то как физически разлагающе будет оно действовать на нервную систему. Психическая энергия прямо пожирается сомнением»¹⁵⁴.

В-четвертых, любовь подразумевает *верность и преданность*, о которых уже шла речь на предыдущих страницах. Их антиподы — *шатание и предательство*. Почитание и благоговение не живут без преданности Учителю и высоким нравственным идеалам; равно как и дружба с любовью немислимы без верности друзей и взаимной верности мужа и жены. У человека, знающего эти благородные чувства, есть нравственная ось бытия, умиряющая шатания его земной личности и задающая ей верное направление жизненного движения. Они сообщают человеку *духовный аристократизм* как

¹⁵³ Фромм Э. Душа человека. С.175.

¹⁵⁴ Агни-Йога. Сердце. Новосибирск, 1990. С.9 (Шл.6).

готовность служить и жертвовать, а не потреблять, наслаждаться и властвовать¹⁵⁵.

В-пятых, любовь немыслима без *свободы*. Ни себя, ни другого не заставишь любить насильно. Принуждение к любви вызывает в ответ только раздражение, отвращение и ненависть. Это тонко психологически уловлено и прекрасно художественно отражено в «Записках из подполья» Ф.М. Достоевского. Самый же лучший способ пробудить взаимную любовь — горячо и бескорыстно любить самому, не поддаваясь, естественно, обману влюбленности и отемняющим душу страстям. Известно, сколь важную роль в свободном выборе женщины играет способность мужчины обеспечить семью и пожертвовать ради нее своими мужскими привычками. Не меньшую, если не большую, роль играет для нее и отношение к детям — способен ли мужчина стать любящим и требовательным отцом. Женщина прежде, чем совершить свой свободный акт любовного выбора, ждет свободных и сознательных актов любви со стороны мужчины, которые подтвердили бы ее ожидания. В свою очередь, ничто так не ценит мужчина в женщине, как душевную теплоту и сердечность. Никакая красота, ум и хозяйственная домовитость не могут компенсировать их отсутствия. Замечу, что и в самом браке, дабы любовь свободно цвела и крепла, взаимные ожидания должны регулярно подтверждаться взаимными свободными актами дарения и жертвы. Прав Н.О. Лосский, писавший, что «свобода личности ярко обнаруживается в способности ее стать выше своих личных нужд и бескорыстно полюбить другие существа, стремясь обеспечивать их блага иногда с большею заботливостью, чем о себе самом, или же бескорыстно любить неличные ценности, напр. истину, красоту, свободу, отдавая свои силы на осуществление их и жертвуя иногда ради них даже своею жизнью»¹⁵⁶.

Я дал лишь самый общий и беглый обзор важнейших атрибутивных качеств, присущих любви, ибо это — скорее сфера психологии, чем философии. Но есть и очень важный, собственно метафизический вопрос: можно ли найти в человеке, что называется, **онтологический центр любви** — тот главный физический и ду-

¹⁵⁵ О сущности и важности духовного аристократизма у нас писали К.Н. Леонтьев, Н.А. Бердяев и Н.Н. Алексеев; на Западе — Х. Ортега-и-Гассет и тот же Э. Фромм.

¹⁵⁶ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С.326.

ховный орган, в котором укоренены высшие человеческие качества, познавательные способности и ценностные установки? На самом деле такой орган, одновременно являющийся и центром личности, давно и твердо установлен. Я имею в виду *сердце человеческое*. Например, в Упанишадах сказано: «Вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры. Содержащий в себе все деяния, все желанья, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный — вот мой Атман в сердце; это Брахман»¹⁵⁷. В Нагорной проповеди Христос произносит свою важнейшую заповедь: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5,8). Аналогичные суждения о краеугольном значении сердца в человеческой жизни можно найти в других религиях и религиозно-философских системах. Можно предположить, что в будущем сердце станет одним из важнейших комплексных объектов познания, который позволит приблизиться к разгадке тайны и самого человека, и его многообразных связей с окружающим миром. Об этом хорошо сказано в учении «Живой Этике», где понятие сердца является одним из важнейших: «Наука еще не сумела оценить значение сердца. Древний мир не однажды указывал на мощь сердца, но рассудок увлекал к первенству мозга и тем затруднял ближайшее устремление. Явление сердца еще недавно считалось магическим, и люди узкой науки сторонились, чтобы не прослыть мечтателями. Целый словарь можно составить из изгнанных ценнейших понятий. Пожелаем ученым быть свободнее»¹⁵⁸.

Увы, мудрость древних знаний о сердце все еще остается не востребованной, хотя, например, в Калифорнии работает Институт математики сердца¹⁵⁹, получивший ряд важных экспериментальных результатов, подтверждающих, что сердце есть не только важнейший физиологический орган: оно обеспечивает энергетическую и информационную скоординированность работы всего нашего орга-

¹⁵⁷ Упанишады в 3-х книгах. Книга 3. Чхандогья упанишада. М., 1991. С.78-79.

¹⁵⁸ Агни-Йога. Надземное. Братство, часть вторая. Внутренняя жизнь. М., 1995. С.815.

¹⁵⁹ См. Сайт Института математики сердца. URL: <http://www.heartmath.org/research>

низма, связано с важнейшими познавательными способностями сознания и, как утверждала русская «метафизика сердца», является центром нашей душевной и духовной жизни¹⁶⁰. Благодаря сердцу мы устанавливаем прочные жизненные связи и с тем, что выше нас (с Богом и Учителем), и с тем, что ниже нас (с природным миром), и с окружающими людьми, и, наконец, с глубинами собственного существа. Образно говоря, через наше сердце течет не только кровь, но и тот самый незримый Разумный Свет Любви, которым поддерживается и питается все мироздание. Более того, кристалл нашего сердца¹⁶¹ способен этот Свет Любви не только принимать, но творчески преумножать и возвращать в окружающий мир.

Однако верно и обратное: равнодушное, т.е. онемевшее и забывшее свое естество сердце глубоко познавать и чувствовать не способно, а значит не способно обеспечить и гармоничное бытие человека. Жестокосердный человек — самое страшное существо в этом мире, гаситель «божественных огней», оставляющий вокруг себя выжженные души и безжизненные пустыни. Где молчит внутренний голос сердца, там расцветают неприязнь и отвращение, ненависть и предательство, сомнение и унижение, глумление и кощунство. И никакая наука, никакая рациональность, никакие демократические институты, «коммуникативные практики» и «дискурсы» не компенсируют отсутствия любящего сердца. Отсюда следует еще одно определение, синтезирующее то, о чем говорилось выше: **Любовь есть воля сердца к благоговению перед высшим, состраданию к низшему, жертвенному дарению добра и мужественному противостоянию злу, к свободному служению и дерзающему смирению.**

Всестороннюю разработку темы сердца, подытоживающую ее анализ в русской религиозной философии, мы встречаем в учении «Живой Этики», вобравшем в себя вековую мудрость восточной и западной мысли, но сохранившем своеобразие именно отечественных традиций осмысления духовных проблем человека. Здесь не

¹⁶⁰ См. об этом у П.А. Флоренского в «Столпе и утверждении истины» (Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. Ч.1. М., 1990. С.100). Авторский взгляд на синтетические функции сердца дан в монографии: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000.

¹⁶¹ Кстати, образ сердца как разумного кристалла устойчиво присутствует в разных религиозно-мистических традициях.

время и не место анализировать «Живую Этику» в целом. Это составляет предмет коллективного исследования, в котором принимал участие автор данной книги¹⁶². Хочется верить, что наконец-то наступает время непредвзятого и всестороннего научного и философского изучения этого синтетического учения, несмотря на то, сколь много домыслов и откровенной лжи накопилось вокруг наследия семьи Рерихов и как неадекватно реагируют многие интеллигентные люди на эти великие имена. Здесь в первую очередь хочется посоветовать читать самих Рерихов и тексты «Живой Этики», а не доверять чужому, сплошь и рядом безграмотному, мнению. Очень важно также учесть, что тексты «Живой Этики» обладают большой смысловой спецификой и предназначены не столько для отстраненного рационально-философского истолкования, сколько для личного духовного роста и преображения. Наконец, в «Живой Этике» последовательно проводится мысль о необходимости творческого соотнесения текстов учения с последними достижениями самых разных наук. Идея синтеза науки, религии и философии — вообще одна из центральных как для творчества Рерихов, так и для текстов самого этого учения. Тут нас еще ждут интереснейшие открытия. Ограничусь здесь одной очень важной цитатой из «Живой Этики», касающейся сердца и любви: «...Любовь есть ведущее, творящее начало, значит, любовь должна быть сознательна, устремлена и самоотверженна. Творчество нуждается в этих условиях... Сердце, преисполненное любви, будет действенным, мужественным и *растущим до вмещения* [выд. мной — авт.]. Такое сердце может молиться без слов и может омываться благодатью. Насколько нуждается человечество в сознании огня любви!»¹⁶³.

В данном фрагменте присутствуют принципиальные нюансы, касающиеся сущности любви. **Сознательное, устремленное и самоотверженное усилие сердца (*y-сердие*) — вот что не только отличает любовь от привязанности, увлеченности и страсти, но и не позволяет буквально отождествить ее с уважением, почитанием или восхищением. Разве что *благоговение*, особенно в акте**

¹⁶² См. уже не раз упоминавшуюся работу: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики». Барнаул, 2012.

¹⁶³ Агни Йога. Иерархия. Рига, 1992. С.136.

молитвы, неотрывно от сознательных усилий сердца, недаром именно сердечная молитва является важнейшим элементом религиозных духовных практик. Что же касается святых (вся жизнь которых есть непрерывная молитва!), то их усердие достигает наивысшего — *огненного* — напряжения, и даже после смерти их *мощи* излучают светоносную благодатную мощь любви¹⁶⁴, являясь объектом поклонения для миллионов верующих людей.

Выше я уже касался многообразных форм связи противоположностей, которые так или иначе имеют отношение к любви. Учитывая важность темы, я подробнее остановлюсь здесь на диалектике «*божественных*», т.е. органически подразумевающих и подпитывающих друг друга, положительных противоположностей, которыми живет любящее сердце. Выше я выделил два типа таких диалектических связей: а) когда органически соединяются положительные и отрицательные (критические) полюсы **одного** любовного переживания (качества), кажущиеся несовместимыми — благоговение и негодование; почитание и презрение, восхищение и возмущение; и б) когда диалектически объединяются, казалось бы, отрицающие друг друга **разные** переживания, типа требовательности и снисходительности, сочувствия и неприятия несовершенства. Здесь каждая из сторон, как верно говорил еще Шеллинг, могла бы существовать и самостоятельно, но нуждается для восполнения в своей противоположности.

Рассмотрим еще несколько примеров подобной диалектики. Вернемся к выделенному в цитате из «Живой Этики» парадоксальному словосочетанию «*растущее до вмещения*» сердце. Казалось бы, вмещать — значит впускать нечто внутрь себя, а расти, наоборот, расширяться вовне, занимать новое внешнее пространство. Но противоречия здесь нет: любящее сердце, вмещая в себя заботы и боли окружающего мира, объективно расширяет свои способности к *со-чувствию, со-знанию и со-радованию*. Соответственно, увеличиваются мощь и ареал его воздействия на окружающий мир. Так, сострадающее сердце великого христианского святого (или архата в буддийской терминологии) способно, по мнению носителей данных религиозных традиций, вмещать в себя (конечно, в пределе)

¹⁶⁴ Совпадение слов не случайно. От простых смертных остаются бранные останки; от святых — именно мощи.

целый мир, но и весь мир, в свою очередь, становится объектом творческого воздействия его деятельной любви. Сердце, стало быть, растет, вмещающая энергии и боли мира; а вмещающая, само все более многообразно и деятельно «врастает» в мир своими животворящими энергиями. Недаром, повторюсь, во многих религиозных традициях распространен образ растущего и шлифующегося в процессе индивидуальной эволюции «кристалла сердца», способного все более емко и точно принимать, перерабатывать и посылать обратно светонесущие, как сейчас модно говорить энергоинформационные, токи (вибрации) любви.

Вернемся и к такому важнейшему атрибуту любви, как *дарение*. Действительно, нельзя любить, не даря бескорыстно, не раздавая своего сердечного тепла окружающим людям и живым существам. Однако дарение в любви неотделимо от своей восполняющей положительной противоположности — *бережливости*, ибо в чрезмерном дарении легко полностью опустошиться, как бы до дна расплескать чудесную чашу любви. Более того, неосторожно поделившись сокровенным с человеком недостойным, можно спровоцировать с его стороны глумление и кощунство над предметом твоей любви. Этот момент опять-таки отмечен «Живой Этике»: «Правильная мера даяния есть мера любви и ответственности. Мало дать будет против любви, но не лучше — дать слишком много. Недостойна скупость, но нецелесообразно даяние, ведущее к предательству... Сердце утонченное подскажет, как разобраться в этом сложном течении условий»¹⁶⁵.

Обратимся к другой паре противоположностей, требующей диалектического синтеза — *забвению своего личного «я» (личности) и верности голосу своего духовного (глубинного) Я (или индивидуальности)*. Любовь, как уже говорилось, есть отказ от эгоизма, от исключительности своего маленького личного «я». Благодаря подобному отказу только и способна проявиться, а в идеале и прирасти, наша подлинная индивидуальность, наше духовное Я. Забывая свое эмпирическое «я» ради высшего духовного Я, мы парадоксальным образом это наше земное «я» не только просветляем, но укрепляем и структурируем, как бы напитываем «надземными» токами любви. Но одновременно мы наше духовное Я выводим на

¹⁶⁵ Агни Йога. Сердце. Новосибирск, 1990. С.293-294 (Шл.573).

поверхность сознания из глубин бессознательного, как бы актуализуем его. Эта тонкая диалектика — одна из ключевых и для отечественной религиозно-философской антропологии, и для логотерапии В. Франкла, который ей на удивление близок: «Лишь в той мере, в какой мы забываем себя, отдаем себя, жертвуем себя миру, ...лишь в той мере, в какой нам есть дело до мира и предметов вне нас, а не только до нас самих и наших собственных потребностей, лишь в той мере... мы осуществляем и реализуем также самих себя»¹⁶⁶.

Однако самозабвение в любви, умение встать на точку зрения другого и войти в его положение должны диалектически совмещаться с сохранением личного достоинства и нашей нравственно-волевой автономии. В этом плане нельзя полностью согласиться с определением любви В.С. Соловьева из «Оправдания добра», что она «есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и... этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение»¹⁶⁷. Дело в том, что, безмерно и слепо жертвуя собой ради другого человека, можно не только потерять самого себя, но и другого человека превратить в эгоиста, в чистейшего потребителя чужой любви, т.е. принести своим неразумным дарением не благо, а зло. Никого в любви нельзя ни задаривать, ни ломать. В ней должны непосредственно и свободно соприкасаться и взаимно — психологически и духовно — ограниваться именно индивидуальности, как подлежат огранке алмазы, предназначенные стать бриллиантами. К сожалению, любовь слишком часто трансформируется или в насилие, или во взаимное «ватное» попустительство, в «эгоизм двоих», о чем речь шла выше.

В истинной любви также органически совмещаются *нежность и суровость, душевная деликатность и нравственная принципиальность, уступчивость в мелочах (снисходительность) и твердость в основах*. Самая преданная, чуткая и нежная любовь вовсе не противостоит суровому воспитанию и самого себя, и своей «второй половины». Хочется привести в этой связи фрагмент из книги Т. Карлейля «Герои, почитание героев и героическое в истории». Он посвящен личности и творчеству великого Данте.

¹⁶⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С.119-120.

¹⁶⁷ Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.1. М., 1988. С.234.

«...Человек, не знающий суровости, — справедливо пишет Т. Карлейль, — не может знать также, что такое жалость. Жалость такого человека всегда будет трусливой, эгоистической, сентиментальной или ненамного лучше. Я не знаю в мире любви, равно той, какую питал Данте. Это была сама нежность, сама трепещущая, страстно желающая, сострадающая любовь, подобная жалобному плачу эоловых арф; мягкая подобно юному сердцу ребенка; и вместе с тем это суровое, горем удрученное сердце!»¹⁶⁸ **Суровость** в любви — **не бесчувствие, но истинное бесстрашие**; не черствость, а чуждое сентиментальности глубинное сочувствие чуждому сердцу. Как раз эгоистичный и внутренне черствый человек сплошь и рядом бывает слезливо сентиментальным и слащаво участливым, лишь бы реально — сердечно — не помогать и не сопереживать другому в беде.

Можно также показать, насколько естественно сопрягаются в таинстве восходящей и цельной любви такие ее движущие противоположности, как *вера в любимого* («кредит веры» по Д. фон Гильдебранду) со способностью *трезво оценивать его недостатки*; *эмпатия с рациональным анализом*; *внимание к семье и дому с увлеченностью любимым делом и общественными проблемами*; *дар напряженного и ответственного проживания настоящего мгновения с любовью к будущему*; *влечение к единственному любимому человеку с любовью ко всему человечеству*.

Остановлюсь подробнее на последней паре противоположностей, без синтеза которых невозможны полнота и прочность истинной любви. В.С. Соловьев и Э. Фромм, Л. Фейербах и Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский и П.А. Флоренский единодушно отмечают, что в любви органически совпадают ее предельно *индивидуализированный характер*, т.е. любовь к единственному избраннику, со столь же органически присущей ей *направленностью на все человечество*, на все проявления космической жизни.

Действительно, когда двое искренне любят друг друга, то отсветами их любви живут и светятся окружающие люди и предметы. Если человек по-настоящему любит свою профессию, то он с уважением относится к любви других людей к своему труду. Истинный патриот своего отечества уважает чужой патриотизм. Мать,

¹⁶⁸ Карлейль Т. Теперь и прежде. М., 1994. С.79.

истинно любящая своего ребенка, питает сердечные чувства к другим детям, попадающим в поле ее жизненного мира. **В благодатный Поток Божественной Любви входят только конкретными личными сердечными усилиями. Любить «вообще» — невозможно.** Важный критерий высоты духовного развития — способность одновременно держать в фокусе сердца многие чужие индивидуальные «я», а не только «я» своих близких. Прав В.С. Соловьев, писавший: «Действительно спастись, т.е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми... Из того, что самое глубокое и интенсивное проявление любви выражается во взаимоотношении двух восполняющих друг друга существ, никак не следует, чтобы это взаимоотношение могло отделять и обособлять себя от всего прочего как нечто самодовлеющее... Если нравственный смысл любви требует воссоединения того, что несправедливо разделено, требует отождествления себя и другого, то отделять задачу индивидуального совершенства от процесса всемирного объединения было бы противно самому этому нравственному смыслу любви...»¹⁶⁹

Подведу некоторые итоги. Сердце, которое умеет диалектически соединять противоположные атрибутивные стороны и грани любви, оказывается непосредственно причастным к Полноте Любви Божественной. Можно поэтому дать еще одно ее определение: **Любовь есть сердечный отклик на Божественный Призыв к диалектической полноте и гармонии бытия во Вселенной.**

Возникает вопрос: не является ли такое гармоничное соединение противоположностей в любящем сердце чистой утопией, которой никогда и нигде не суждено сбыться? Однако история сохранила для нас целый ряд примеров почти полной реализации идеала любви целым рядом супружеских пар выдающихся личностей (не говоря уж о тех, кто остались неизвестными), — любви открытой не только друг другу, но и миру; свободной и ответственной; сочетающей земные обязанности с культурным, научным или духовным служением, к чему мы еще обратимся ниже. Что же ка-

¹⁶⁹ Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М.,1988. С.538. Правда, ниже мы увидим, что у В.С. Соловьева правильный тезис о неотделимости индивидуальной от всеобщей любви будет явно абсолютизирован в его трактовке любви половой.

сается наиболее высоких проявлений любви, то их, как уже было сказано, нам зримо демонстрируют святые всех мировых религий, о чем свидетельствует не только обширная агиографическая литература, но и воспоминания современников (в частности, о старцах Оптиной Пустыни).

6. Ипостаси любви

А) Онтологическая ипостась любви. Божественная София

Для рассмотрения этого вопроса я бы хотел обратиться к направлению, в рамках которого тема любви раскрывается новыми гранями — к софиологии, гениально развитой в русской метафизике всеединства.

Вернусь вначале к тезису, высказанному в начале этюда: Любовь есть и абсолютно трансцендентная внутренняя стихия Божественного Бытия, и одновременно постоянно **переливающаяся через край**¹⁷⁰ **жизнедательная полнота**, выступающая в роли субстанциальной, рождающей, питающей и хранящей основы космической жизни. Эта светоносная **духоматериальная** мировая субстанция невозможна без присутствия в ней женского, материально-материнского начала. Я не буду затрагивать здесь сложнейшую проблему генетического и функционального взаимодействия «мужского» и «женского», идеального и материального, упорядочивающего и хаотизирующего **начал** в этой субстанции¹⁷¹. Ограничусь лишь тем, что имеет отношение к Любви и Софии.

Так, своими высшими субстанциальными слоями София-Великая Мать участвует во Внутрибожественной Жизни, в стихии чистейшей и совершеннейшей Божественной Любви (София Горная в терминологии русской софиологии). Она тут абсолютна едина с творящим Словом-Логосом, воплощающим мужское начало бытия. Этому уровню соответствует своя — «божественная», «умная», «огненная», «небесная» — **первоматерия**, о чем шел разговор в предыдущем этюде. Эта материя столь тонка, что невидима и не наблюдаема с помощью современных физических приборов, и

¹⁷⁰ Этот момент, введя категорию «эманации», тонко ухватили неоплатоники.

¹⁷¹ Данная проблема подробно рассмотрена в коллективной монографии «Человек восходящий...» и в авторской монографии «Мир сознания».

даже святые подвижники только внутренним взором видят ее творческие отблески.

Своими же низшими, хаотизированными и плотными субстанциональными слоями Великая Мать предстает в облике Софии Тварной (в терминологии той же русской софиологии), или Матери Природы. Ее Жизнь под воздействием творящей силы Логоса разворачивается в бесконечном многообразии возникающих и гибнущих космических форм. Здесь есть место и хаосу, и страданиям, и смерти, и прямому злу. Однако поверх всех своих низших и бранных форм, — включая и те превращенные (онтологически не предзаданные) формы, что вызваны к жизни злой или неразумной волей тварных существ, — бьется всесвязующее Сердце Софии Божественной, даруя жизнь, свет и надежду всем существам, включая страдающих и заблудших. Для Нее **никто не чужой и никто не безнадежен**. Если Логос — источник и основа всех возможных мыслеформ, всего упорядоченного и законосообразного в духоматериальном субстанциональном организме Космоса, то Великая Мать при всем ее единстве с Логосом насыщает слои мирового пространства вибрациями сознательной любви и деятельного сердечного участия. Незримые светонесущие токи из Сердца Божественной Софии тянутся ко всем рожденным из ее Божественного лона существам — равно разумным и неразумным.

Эти жизнедательные софийные энергии выступают подлинной **онтологической основой** человеческой любви. Поток энергий Великой Матери запределен и незрим для смертного ока, а будучи явленным, оказывается **обжигающе огненным**, почти смертельным для человеческого естества. Недаром, когда в Огне этой Любви высочайшим русским святым — Сергию Радонежскому и Серафиму Саровскому — являются Богородица со святыми апостолами и ангельскими чинами, то простые монахи и миряне, случайно ставшие очевидцами чуда, теряют сознание, да и сами святые, удостоившиеся подобного видения, испытывают глубочайшее онтологическое потрясение.

Однако то, что исключительно и запредельно для познания и переживания на Земле, становится оче-видным на более высоких онтологических уровнях космического бытия, на которые людям предстоит подняться в процессе восходящей космической эволюции. Для обретения этого уровня постижения Любви необходимы

многие накопления нашего духовного Я, сегодня же лишь святые обладают ими в достаточной мере. В индийской религиозно-мистической традиции эта сознательная любовь именуется **каруной**, в греческой традиции — восходящим **эросом**.

В то же время с преломлениями (или проекциями) этой всеобъемлющей материнской Любви Божественной Софии мы повсеместно встречаемся и на более низких уровнях космического бытия. Именно она, сколь бы фантастическим это ни представлялось современному атеистическому сознанию, удерживает электроны и кварки на их энергетических орбитах; заставляет растения тянуться к солнцу и откликаться на светлую мысль человека; влечет друг к другу животных противоположного пола; заставляет различные биологические виды вступать в многообразные отношения симбиоза и сотрудничества. Эта бессознательная и стихийная сила любовного единения в Космосе в индийской традиции называется «кама», в греческой — «филия» или «низший эрос»¹⁷². Об этой двуединой **Силе Любви (кама-каруна)**¹⁷³, собирающей и удерживающей Космос в битве со слепыми силами хаоса (мировой тьмой, инаковостью Бога, меоном, Ungrund), говорили Эмпедокл и Платон, неоплатоники и Ареопагитики, Николай Кузанский и Шанкарачарья, Шеллинг и Вивекананда, Бердяев и Соловьев, Булгаков и Флоренский. На современном научном языке Любовь Великой Матери можно назвать главной антиэнтропийной силой Космоса.

Именно любовь, **как истинный свет-энергия и духовная кровь мироздания**, разносит по жилам вселенского организма организующие его жизнь формы и смыслы, благие устремления и психические импульсы. Но, в свою очередь, природа жаждет нашей ответной и осмысленной — софийной — любви; она без нее чахнет и вянет, не может эволюционировать и обновляться. Как весь сотворенный Космос питается многоуровневой субстанциальной энергией Любви Великой Матери, так и земная природа жаждет

¹⁷² Правда, этой любовной силе единения обязательно сопутствует и противоположная сила — распада и разъединения, обособления и индивидуации, коренящаяся в исконном хаосе, но она всегда инструментально подчинена силе Божественного Единения.

¹⁷³ Понятно, что есть и более детальные классификации видов любви. В той же греческой философской традиции наряду с эросом и филией используется также понятие «агапэ».

омыться благодатной энергией любящего человека. Поэтому нужен радикально иной взгляд и на природу, и на технику, и на хозяйство. С.Н. Булгаков справедливо писал: «Можно говорить... о “райском хозяйстве”, как о бескорыстном любовном труде человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности»¹⁷⁴. Булгакову вторит Н.О. Лосский, говоря, что «конкретная любовь может простираться на все живые существа и даже на всю природу». Он обнаруживает квинтэссенцию этой позиции в знаменитом монологе старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» о необходимости «любить все создание Божие, и целое, и каждую песчинку»¹⁷⁵. Иными словами, все, сотворенное человеком с любовью, дает благие плоды, ибо соответствует субстанциальным основам Космоса. И напротив: всякая ненависть, отвращение и неприязнь, глумление и кощунство, всякое сознательное размежевание и эгоистическое обособление **идут против космических законов**, извращают, т.е. силятся повернуть вспять правое вращение Колеса Космической Любви.

Какие же факты можно привести в пользу существования этой многоуровневой софийной энергии любви, светоносно пронизывающей мироздание? По единодушному убеждению святых подвижников и в согласии с традиционным крестьянским мировоззрением, благая молитва любви в хозяйственных делах — важнейший после трудолюбия фактор увеличения естественного плодородия почв и производительности земной биоты. Недаром русские монастыри славились своими садами, цветниками и огородами, дававшими богатые урожаи. На этом я специально остановлюсь в других разделах монографии. Подтверждение созидательной силы любви и разрушительности всех форм антилюбви можно найти также в сфере физиологии и медицины. В военных госпиталях, куда приезжал специалист по гнойной хирургии архиепископ Лука Войно-Ясенецкий, количество выздоравливающих бойцов увеличивалось в несколько раз. Экспериментально установлено также, что эмоции ненависти и раздражения, сомнения и уныния делают «рваным» ритм сердца, нарушают координацию в работе между ним и мозгом, ведут к многообразным патологическим эффектам. И наобо-

¹⁷⁴ Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т.1. М., 1993. С.171.

¹⁷⁵ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С.131.

рот: переживание любви дает ровный ритм колебаний сердца, обеспечивают оптимальную координацию пульсаций сердца и мозга, восстанавливают гормональный баланс и укрепляют иммунитет. Да и каждый из людей не раз ловил себя на мысли, что в одних домах им дышится свободно и легко, словно сама атмосфера там полна эманациями любви и благожелательности; в то время как в других воздух напитан ядом раздражения и злобы.

Без энергии любви как **онтологической основы бытия** невозможно успешно решать и острые социальные проблемы, будь то преодоление религиозных и этнических конфликтов, войн или преступности. Никакие политические организации, никакие «гражданские общества» не заменят нравственных устоев жизни и творческой в соответствии с ними человеческой души, умеющей жертвовать, прощать и любить. Об этом одним из первых прямо заявил Ф.М. Достоевский. Полемизируя с А. Градовским, он писал: «Попробуйте-ка соединить людей в гражданское общество с одной только целью “спасти животишки”? Ничего не получите, кроме нравственной формулы: “Chacun pour soi et Dieu pour tous” (“каждый за себя и бог за всех”...). С такой формулой никакое гражданское учреждение долго не проживет...»¹⁷⁶. Правоту великого русского писателя подтверждают события последнего времени. Даже, казалось бы, самое благополучное и законопослушное общество, где почитают законы, без любви и готовности жертвовать рискует очень быстро превратиться в ад¹⁷⁷, как превращается в него постепенно, по мере углубляющегося глобального кризиса, весь капиталистический мир. Общество не может состоять из «добропорядочных эгоистов», ибо эгоист мгновенно утрачивает респектабельность и внешний лоск, когда снижается материальный достаток, утрачивается психологическое равновесие и на прочность начинают проверяться самые главные человеческие качества, о которых речь шла в предыдущей главе. Здесь толерантность быстро уступает место гоббсовской вражде всех против всех.

¹⁷⁶ Цит. по: Волгин И.Л. Последний год жизни Достоевского. Исторические записки. М., 1986. С.263.

¹⁷⁷ Вопреки широко известному афоризму В.С. Соловьева, что «задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратить в Царство Божие, а только в том, чтобы он до времени не превратился в ад» (Соловьев В.С. Сочинения. В 2-х т. Т.1. М., 1988. С.454). Без любви, похоже, даже эта минимальная задача не решаема.

Социальное, межкультурное и межнациональное единство между людьми только тогда будет крепким и прирастающим, когда в нем есть «критическая масса» людей, способных деятельно любить. Об одном из таких людей Достоевский писал в «Дневнике писателя» за 1877 год: «Все это просто, но мудрено кажется одно: именно убедиться в том, что вот без этих-то единиц никогда не соберете всего числа, сейчас все рассыплется, а вот эти-то все соединят. Эти мысль дают, эти веру дают, живой опыт собою представляют, а, стало быть, и доказательство. И вовсе нечего ждать пока все станут такими же хорошими, как и они, или очень многие: нужно очень немного таких, чтоб спасти мир, до того они сильны. А если так, то как же не надеяться?»¹⁷⁸ Почти через сто лет П.А. Сорокин трансформирует эти мысли великого русского писателя в программу конкретных социологических исследований феномена альтруистической любви и придет к следующему результату: «...Без значительного увеличения бескорыстной, созидательной любви во внешне проявляемом поведении, межличностных и межгрупповых взаимоотношениях, в общественных институтах и культуре в целом прочный мир и гармония невозможны»¹⁷⁹.

По аналогии с социальными связями между землянами можно также утверждать: без любви невозможно установление связей с братьями по разуму, ибо не агрессией, не враждой, не техногенными иллюзиями живет Космос, а, судя по всему, нравственными мыслями и нравственными творческими актами. И, быть может, главным знаком нашей готовности к контакту с инопланетным разумом будут **духовно-физические излучения бескорыстной любви**, идущие от Земли в окружающее межзвездное пространство. Пока мы сами не «зазвучим» Вселенской Любовью, до той поры никто и не отзовется на наши наивные техногенные послания.

Подытожу сказанное: **истинно быть – значит уметь всеобъемлюще любить в Космосе, пронизанном софийным огнем Божественной Любви.**

¹⁷⁸ Достоевский Ф.М. «Человек есть тайна...» М., 2003. С.340.

¹⁷⁹ Сорокин П.А. Долгий путь. Автобиографический роман. Сыктывкар, 1991. С.217.

Б) Познавательная ипостась любви

Если Любовью онтологически держится и живет Космос, то и сущностно познаваться он может только любовью. Прав Эмпедокл: «подобное познается подобным». Если сущность познавательной деятельности состоит в снятии противоположности между субъектом и объектом; между «я» и тем, что оно познает; между мыслью и вещью, — то самое глубокое и объективное проникновение в предмет дает именно любовь, когда мы свободно впускаем в себя предмет независимо от его природы. Или, если рассмотреть противоположный аспект этого процесса, — сами словно сердечно «врастаем», «вживаемся» в предмет. Разум формулирует внешние правила человеческого общежития и открывает законы природы, позволяющие извне (за-конно!) упорядочивать человеческую жизнь, но всегда приблизительно, исходя из идеально сконструированных моделей познаваемого.

Любящее сердце видит исконную суть (естество) постигаемого предмета. Недаром одаренные, «от Бога», врачи интуитивно чувствуют больного и потому способны точно ставить диагноз и назначать правильное лечение. На этом покоится вся тибетская медицина, а вовсе не только на способности ставить точный диагноз по нескольким видам пульса или по радужной оболочке глаз. Симптом болезни, точно так же, как диагностическую информацию приборов, надо ведь еще умело вычитать, и именно любящее сердце будет здесь наилучшим интерпретатором, а вовсе не рассудок.

Да и лучшие ученые, будь то ландшафтоведы, биологи, психологи или физики, всегда любят то, чем занимаются, в актах познания забывая о течении времени и о самих себе, экзистенциально буквально срачиваясь с любимым предметом. Знакомые ландшафтоведы говорили мне: чтобы понять специфику какого-то участка земного пространства (его структуру, эволюцию, пригодность для интродукции той или иной с/х культуры) им недостаточно почвенных и растительных карт, данных физико-химических и прочих исследований, а необходимо самим, «вживую», познакомиться с ним: своими руками пощупать почвы и травы, пройти его вдоль и поперек, словом, действительно «вжиться» в него как в абсолютно уникальный и неповторимый фрагмент земной поверхности.

Но точно так же и талантливый историк живет любовью к той эпохе, которую изучает, и потому повествует о ней не как отстра-

ненный и холодный наблюдатель, а почти как очевидец происходящего. Мать рассказывала мне, что когда в МГУ на историческом факультете выдающийся отечественный историк Е.В. Тарле читал лекции по истории наполеоновской Франции, то вся аудитория буквально замирала, и академическая лекция пролетала, как одно мгновение. Тарле не только сам буквально жил и дышал историей Франции того периода, но умел сделать живым и для других фрагмент исторического бытия, казалось бы, навсегда канувшего в Лету.

Все это тем более справедливо для познания души другого человека. «Любовь, — пишет В. Франкл, — можно определить как возможность сказать кому-то “ты” и еще сказать ему “да”. Иными словами, это способность понять человека в его сути, в его конкретности, в его уникальности и неповторимости, однако понять в нем не только его суть и конкретность, но и его ценность, его необходимость... И вновь оказывается, что абсолютно неправы те, кто утверждает, что любовь ослепляет¹⁸⁰. Наоборот, любовь дает зрение, она как раз делает человека зрячим»¹⁸¹.

В глубинах Космической Жизни **знание, бытие и любовь совпадают**, и к этому идеалу в меру своих сил должен стремиться каждый познающий человек. «...Акт познания, — справедливо пишет в этой связи П.А. Флоренский, которому в данной книге посвящен отдельный этюд — есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выхождение познающего из себя или, — что то же, — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии»¹⁸². И далее: «В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины. И наоборот, познание Истины обнаруживает себя любовью: кто с Любовью, тот не может не любить»¹⁸³.

Чтобы подтвердить мысль отца Павла об универсальности этой онтолого-гносеологической установки для всей русской религиоз-

¹⁸⁰ Ослепляет, как мы помним, именно страсть как «свое иное» любви.

¹⁸¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С.95-96.

¹⁸² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С.73.

¹⁸³ Там же. С.74.

ной философии, позволю себе процитировать блестящий фрагмент из «Предмета знания» С.Л. Франка — мыслителя иной ветви русской «метафизики всеединства». Для фиксации типа знания, где субъект познает предмет не отвлеченно и рассудочно, а непосредственно и интуитивно, С.Л. Франк использует пришедшее от славянофилов словосочетание «живое знание». По мысли русского философа, «не только чужая душевная жизнь и вообще мир одушевленный есть сфера, на которую может распространяться интуиция живого знания. Все великие прозрения во всех областях знания основаны на таком умении вжиться в объект, пережить его самого, чтобы изнутри прочувствовать его природу. Ближайшим, совершенно явственным примером распространения живого знания на мир природы могут служить научные открытия, которыми мы обязаны таким художникам, как Леонардо да Винчи и Гете, умевшим “жить одной жизнью” со всей вселенной и именно через погружение себя в природу и слияние с ней изнутри, знать ее в непосредственном переживании, как обычный человек знает лишь свою собственную жизнь»¹⁸⁴.

В) Творчески-художественная ипостась любви

Примеры художественных и научных корифеев, типа Леонардо да Винчи и Гете, гениально вживавшихся в познаваемый и создаваемый художественный предмет, делают обоснованным переход к **творческой ипостаси любви**. Бывают, конечно, злые таланты, типа Сальери или Сальвадора Дали. Но, прав Пушкин, «гений и злодейство — две вещи несовместные». Отличие подлинного творческого гения — как раз в умении любить искусство и литературу, а не себя в искусстве и в литературе; жертвовать собой ради художественного идеала и художественной правды, а не использовать искусство ради обогащения, самоутверждения и самовыражения любой ценой.

Любовь предстает в художественном творчестве исключительно многолико. Высшая форма художественной любви — любовь к небесному эйдосу произведения (его первообразу), который гениальный художник, музыкант или поэт призваны уловить и творчески низвести в подлунный мир, дабы они открылись оку и слуху

¹⁸⁴ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С.357.

обыкновенного человека. Образец такой любви — многодневный пост Андрея Рублева, когда его внутреннему взору, в конце концов, явилась сама «Троица» как совершенное выражение полноты внутри божественной Любви. «Послушность велению Божьему» — важнейшая черта гениального пушкинского творчества. Марина Цветаева говорила, что любовно, как живого ребенка, вынашивает и рождает стихотворение, которое всегда имеет собственную жизнь, во многом независимую от жизни творца. Сергей Есенин называл себя «божьей дудкой». Р.М. Рильке говорил о необходимости любовного вслушивания в вещи мира, дабы через поэта они смогли сказаться своим особым и неповторимым языком. М. Хайдеггер свяжет позднее феномен творчества с дарением слова «немотствующему» бытию. Истинное творчество всегда ощущается как нечто анонимное и сверхличное, и в нем всегда есть ясно осознаваемая или бессознательная любовь творца к своей небесной прародине, откуда в минуты вдохновения слетают к нему лучшие образы, цвета, мелодии и рифмы.

Есть и другой аспект художественной любви. Это — любовь к самому материалу, который используют литератор, актер, музыкант или художник. Так, поэт и писатель любят живое слово и особенно ценят совершенство художественного выражения. Гессе разделял слова — золотые слитки и слова — стершиеся медные пяточки¹⁸⁵. Флобер не спал ночь, когда обнаружил у себя два подряд слова в родительном падеже. Тициан в последние годы жизни писал пальцами, чтобы только вживую чувствовать фактуру холста и красок. Скульптор на ощупь постигает фактуру камня, который словно стремится освободиться от всего лишнего, дабы стать фигурой Давида или головой Баха. Режиссер должен любить и знать актера, которому суждено воплотить на подмостках его замысел; а актер, в свою очередь, понять и полюбить художественный образ, который ему предстоит сыграть в театре или в кино. Кстати, П.А. Флоренский считал, что произведения искусства — это вещество, проработанное человеческим духом, где, опять-таки, проработка с любовью сообщает наибольшую художественную и психическую силу.

¹⁸⁵ См. его блестящее короткое эссе «О слове “хлеб”» (Гессе Г. Избранное. Сборник. М., 1984).

Но художник, актер и писатель должны еще обязательно любить своего читателя и зрителя, так как не ради себя, а ради его души они отпускают в мир свои творения, сообщая ему дополнительный свет любви. **Гений, по-видимому, тем и отличается от простого таланта, что счастливо и органично соединяет в себе все эти три вида творческой любви: к горнему первообразу; к материалу, призванному дать этому первообразу земное воплощение, и к живому человеку-зрителю, ради которого он творит.**

Но творчество не сводится к литературе и искусству. Отнюдь не только в них может сиять и согревать мир живая энергия любви. Разве не требует истинное педагогическое творчество любви к своим воспитанникам, и разве не способностью любить и понимать учеников в первую очередь отличаются выдающиеся учителя, такие, как А.С. Макаренко, или профессиональные научные и художественные наставники, типа А.И. Куинджи или П.Л. Капицы? А разве любовь к своему народу не нужна истинному политику, чем в древности прославились знаменитый индийский император Ашока, грек Перикл, византийский император Юстиниан, французский король Людовик Святой, а в XX веке — Кемаль Ататюрк, Джавахарлал Неру и генерал де Голль? Чем, как не любовью к своей пастве, питается деятельность выдающегося русского митрополита Алексия, соратника Сергия Радонежского? Чем, как не всепоглощающей и жертвенной любовью к своему Отечеству, руководствуются Александр Невский и митрополит Филипп Колычев? Но ведь даже и такие, на первый взгляд, совершенно далекие от любви виды деятельности, как экономика, ремесло и военное дело, — и те требуют искусства любить. Суворов и Кутузов, Ушаков и Скобелев, никогда не одержали бы своих великих побед, если бы не любили при всей суровости своего служения простого русского солдата, а те не отвечали им взаимностью. Настоящий мастер, чем бы он ни занимался, любит вещи, которые выходят из-под его рук, будь то стул, изготовленный столяром, костюм, сшитый портным, или покрытая кровельщиком крыша. Лесковский Левша — символ этого любовного отношения к своему ремеслу. Но вспомним также и предпринимателя П.М. Третьякова, который любил не только русское искусство, но и русское льноводство, гениально продвинув его продукцию на мировые рынки. А разве не с любовью хозяйствует

предприниматель Михаил Константинович Сидоров, внесший огромный вклад в хозяйственное освоение русского севера, которому одноименный проникновенный очерк посвятил наш выдающийся писатель-историк В.С. Пикуль?

Факты неопровержимо свидетельствуют, что вещи ручной работы, сделанные с любовью, служат намного дольше, чем произведенные на конвейере. Рожь, посеянная человеком с любящим сердцем, лучше всходит и дает более щедрый урожай¹⁸⁶. Молоко коровы после ручной дойки всегда выше качеством, чем после механической. Да и подлинный предприниматель (вернее, хозяин) по-настоящему успешен и счастлив не тогда, когда получил прибыль, а когда принес людям реальную пользу, сохранив богатства родной земли и мир во вверенном ему трудовом коллективе.

Словом, любовь нужна во всех видах земного творчества. Она, как принятая сверху Божественная благодать, щедро и мудро изливается через художника, хозяина и мастера на окружающих людей и на весь мир. Не могу не процитировать И.А. Ильина, который, как никто другой, умел проникновенно писать именно о формах творческой любви: «...Человек, осчастливленный любовью, созерцает и воспринимает предметы внешнего и внутреннего мира совсем иначе, чем человек с сухим и каменеющим сердцем, холодный и чопорный эгоист. Любящему человеку весь мир говорит иное и иначе, так, как если бы каждый цветок раскрывался ему по-особому, каждая птичка пела ему по-иному, каждый луч солнца светился ему ярче, каждое человеческое сердце повертывалось к нему особливо... Ибо любовь есть сила всесогревающая, всеотмыкающая и всевидящая; она сама и цветет, и поет, и сияет. Вот почему любящая душа воспитателя, врача, художника и духовника есть поистине священное орудие для новых постижений и умений; и, в сравнении с их видением и влиянием, наблюдение жестокосердного эгоиста есть лишь жалкая немота»¹⁸⁷.

С этими философскими рассуждениями полностью согласуются теоретические и практические выводы, которые были получены П.А. Сорокиным и его сотрудниками в результате более чем десяти-

¹⁸⁶ Все это в устных беседах мне подтверждают аграрии-практики, и в агрономических кругах даже бытует термин «зеленая рука».

¹⁸⁷ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С.155.

тилетней работы Гарвардского исследовательского центра по созидательному альтруизму. Об этом я упоминал выше. «...Бескорыстная и мудрая (адекватная) любовь, — писал, обозревая плоды своих исследований, П.А. Сорокин, — является жизненной силой, необходимой для физического, умственного и нравственного здоровья; альтруисты в целом живут дольше эгоистов; дети, лишенные любви, вырастают нравственно и социально ущербными; любовь — это мощное противоядие от преступных деяний, болезней и самоубийств, ненависти, страхов и психоневрозов; любовь выполняет важные познавательные и эстетические функции, она — самое лучшее и эффективное средство обучения в деле просвещения и облагораживания человечества; любовь — душа и сердце свободы и всех основных нравственных и религиозных ценностей;... она особенно нужна для гармоничного общественного устройства и созидательного прогресса; наконец, в настоящий, катастрофический момент человеческой истории увеличение “производства, накопления и циркуляции энергии любви” или значительный рост альтруизма отдельных личностей, групп, институтов и культур — особенно всеобщее распространение бескорыстной любви среди людей — есть необходимое условие предотвращения новых войн и снижения необычайно высокой межчеловеческой и межгрупповой вражды»¹⁸⁸.

Думается, есть все основания еще более усилить тезис, сформулированный выше: **в Космосе — в практике его наиболее совершенных существ и сообществ — органически совпадают бытие, знание, творчество и любовь, а все ипостаси (формы проявления) любви стремятся к единству точно так же, как стремятся к нему ее имманентные атрибуты и грани.**

В сущности, так живут-любят-творяют все великие святые, к образам которых я неоднократно обращался: Сергей Радонежский и Франциск Ассизский, Андрей Рублев и Миларепа, Иоанн Кронштадтский и Свами Вивекананда. Вся их жизнь есть и неустанное дарение, и бесконечное познание, и самоотверженное творчество и, наконец, жизненное художество (филокалия, любокрасие), когда все грани существования Индивидуальности образуют гармонич-

¹⁸⁸ Сорокин П.А. Долгий путь. Автобиографический роман. Сыктывкар, 1991. С.227.

ное целое. В пределе же сами противоположности внешнего и внутреннего, имманентного и трансцендентного, космического и сверхкосмического, индивидуального и сверхиндивидуального в стихии Божественной Любви утрачивают смысл. Там уже нет ни границ, ни разделений, а есть индивидуальное совершенное бытие, неотрывное от бытия Вселенной. Такова прежде всего Святая София — Божественная Мать, символом которой выступает многоцветная радуга, рождающая, сердцем хранящая и жертвенно устремляющая вместе с Логосом наш мир к совершенствованию. Близ нее располагаются святые разных народов и религий. К этим уже сбывшимся в истории идеалам любовной полноты бытия сознательно или бессознательно стремятся в Космосе все населяющие его живые существа, за исключением погрязших в самости и гордыне.

И все же есть одна важнейшая ипостась любви, где обрести внешнюю и внутреннюю целостность особенно важно, но и особенно трудно, и где противоположности сплошь и рядом доходят до раскола, до невыносимой антиномичности и в мысли, и в жизни. Я имею в виду половую любовь между мужчиной и женщиной, о которой речь постоянно шла на предыдущих страницах работы, но которая теперь, в конце работы, требует отдельного обстоятельного разговора.

7. Полнота половой любви

Важнейшими системообразующими противоположностями бытия, которые уже упоминались выше, являются мужское и женское начала. Мотив космического единства этих противоположностей мы находим во всех древнейших мифологических и религиозных системах, будь то единство сил ян и инь в китайской мифологии, Шивы и Шакти, Вишну и Парвати в древнейших индуистских представлениях, богов и богинь в греческой традиции. В буддизме, исламе и христианстве, несмотря на сознательно приглушенный и сглаженный половой вопрос, мы также находим указания на единство мужской и женской ипостасей Единого Божественного бытия, будь то боддхисаттва Авалокитешвара и Тара в буддийской традиции; Логос и София в христианстве, включая апокалиптический мотив брачной вечера Агнца и «Жены, облаченной в солнце».

Революционным образом, но не психофизиологически, как у З. Фрейда, и не в семейно-бытовом ключе, как у В.В. Розанова, а именно *метафизически*, половой вопрос будет поставлен в конце XIX — первой половине XX веков двумя выдающимися отечественными мыслителями — В.С. Соловьевым и Е.И. Рерих. Революционной здесь была сама попытка объединить христианский подход к проблеме пола с восточными (Е.И. Рерих) и античными (В.С. Соловьев) религиозно-философскими представлениями, прежде всего со знаменитым платоновским мифом об андрогине из диалога «Пир»¹⁸⁹. Несмотря на все значительные различия в философских позициях Е.И. Рерих и В.С. Соловьева, которые здесь не место и не время обсуждать, общий результат оказывается удивительно схожим: половая любовь между мужчиной и женщиной имеет божественную природу и дает возможность совместно обрести полноту и гармонию бытия, насколько это вообще возможно в нашем земном мире. Как едины в высшем смысле Божественная София и Логос, образуя две «нераздельные и неслиянные» половины Единого Божественного Бытия, так призваны гармонично объединяться в Свете Их Совершенной Любви земные мужчина и женщина, где каждая половина не полна без другой и где лишь благодаря своей найденной противоположности каждая способна восполниться и проявить свои лучшие качества.

В половой любви преодолевается эгоизм и смертность наших дотоле разрозненных существований. В человеке просыпается его бессмертная божественная Индивидуальность, потенциально еди-

¹⁸⁹ Справедливости ради отметим позицию А.С. Хомякова, у которого — как, впрочем, и относительно многих других философских проблем — уже намечены будущие ходы русской философской мысли о семье и браке. «Для мужа его подруга, — пишет А.С. Хомяков, полемизируя с католическими и протестантскими представлениями о браке, — не просто одна *из женщин*, но *жена*; ее сожитель не просто один из *мужчин*, но *муж*; для них обоих остальной род человеческий не имеет пола... Брак не договор, не обязательство и не законное рабство: он есть воспроизведение образа, установленного Божественным законом; он есть органическое и, следовательно, взаимное соединение двух чад Божиих» (Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. Работы по богословию. М., 1994. С.108). У самого А.С. Хомякова был как раз такой, во всех отношениях удачный, брак с Екатериной Михайловной Языковой, родной сестрой видного русского поэта Н.М. Языкова. Смерть своей жены — соратницы и верной спутницы — выдающийся отечественный мыслитель переживал очень тяжело (Там же. С.286-287).

ная со своей противоположной половиной, а через нее — и со всем остальным миром. Творческие силы такой объединенной (или «идеальной», как называет ее В.С. Соловьев) личности неизмеримо возрастают, да и весь мир приобретает совершенно новое измерение, ибо через любовь двоих призвано актуально восстанавливаться и мировое всеединство. «...Истинный человек, — справедливо пишет В.С. Соловьев, — в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, — это и есть собственная ближайшая задача любви»¹⁹⁰.

И вот тут-то очень скоро выясняется, что в земных материальных условиях добиться этого идеала, по В.С. Соловьеву, оказывается невозможным, так как человек «реально остается... ограниченным существом, подчиненным материальной природе. Внутреннее — мистическое и нравственное — соединение его с дополняющей индивидуальностью не может одолеть ни их взаимной отдельности и непроницаемости, ни общей зависимости их от вещественного мира. Последнее слово остается не за нравственным подвигом, а за беспощадным законом органической жизни и смерти, и люди, до конца отстаивавшие вечный идеал, умирают с человеческим достоинством, но с животным бессилием»¹⁹¹.

Получается неразрешимое формально-логическое противоречие: на онтологическую неудачу в тварном земном мире обрекается как раз то, что до этого В.С. Соловьев провозглашал главным условием всеобщего спасения и преображения человека! Более того, на последних страницах «Смысла любви» выясняется, что истинной любви между двумя можно добиться лишь «через высшее развитие каждой индивидуальности в полнейшем единстве всех»¹⁹², через «интеграцию в сферах жизни общественной и всемирной»¹⁹³. То, что истинная любовь двоих органически связана с необходимостью

¹⁹⁰ Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1988. С.513.

¹⁹¹ Там же. С. 537-538.

¹⁹² Там же. С.540.

¹⁹³ Там же. С. 544.

социального единения с другими людьми, т.е. имеет сверхличное измерение, — об этом я писал на предыдущих страницах этюда, и это совершенно правильно. Но ведь у В.С. Соловьева получается, что полнота любви двоих не только ставится в прямую зависимость от соборного единения всех людей, но, самое главное, все своеобразие половой любви просто растворяется в стихии любви всеобщей. Вывод и с человеческой, и с метафизической точек зрения глубоко сомнительный!

Против позиции В.С. Соловьева можно выдвинуть целый ряд чисто эмпирических аргументов. Во-первых, как мы уже упоминали, реальная история донесла до нас несомненные факты высочайших образцов половой любви, когда идеал гармоничного и творческого воссоединения половин уже имел место, как имел он место в любви Св. Франциска и Св. Клары, Рамакришны и Сарада Деви. Очень близкими к идеалу, когда двое, сохраняя половую индивидуальность в любви, вместе с тем, образуют единый творческий союз, являются взаимоотношения Перикла и Аспазии, Акбара и его супруги Джоддбай, Елены Ивановны и Николая Константиновича Рерихов, Владимира Ивановича и Натальи Егоровны Вернадских, Пьера Кюри и Марии Склодовской-Кюри.

Обращу внимание, что высокое качество любви здесь напрямую связано с высоким уровнем развития каждой из индивидуальностей, со взаимным тяготением их духовных Я, образующих гармоничную супружескую пару. И происходит это, вопреки мнению В.С. Соловьева, в исторической ситуации социальной вражды и дезинтеграции, т.е. фактически торжествующего эгоизма. Стало быть, нет прямой зависимости качества «любви двоих» от наличия «любви между всеми», зато есть прямая связь между силой и глубиной брачных уз и единством ценностных установок, которые объединяют супругов, на чем я еще остановлюсь ниже. Такая духовно насыщенная любовь оказывает огромное вдохновляющее и интегрирующее влияние на окружающих, и на общество в целом.

Во-вторых, если объединение в «идеальную личность» столь трудно, требует деятельной веры, нравственного подвига и труда, чтобы «из двух ограниченных и смертных существ создать одну абсолютную и бессмертную индивидуальность»,¹⁹⁴ то совершенно

¹⁹⁴ Там же. С.517.

непонятно, как этого вообще можно добиться в течение одной краткой земной жизни? Подобная «счастливая встреча» подразумевает выдающуюся духовно-психологическую зрелость и зоркость половин, вступающих в союз, где за подобным всесторонним личностным «опытом любви» явно должна стоять не одна прожитая земная жизнь. Тут есть все основания со вниманием отнестись к восточной концепции *реинкарнации*, которую разделяли не только язычники Платон и неоплатоники, но и такие христианские авторы, как Лейбниц, Гете и Н.О. Лосский.

На мой взгляд, многие противоречия соловьевского понимания любви, равно как и общехристианские философско-богословские недостатки и недомолвки в трактовке ее природы, последовательно снимаются в «Живой Этике». В этом плане полезно обратиться к наследию Е.И. Рерих, через которую «Живая Этика» была дана человечеству. Прежде всего, хочется согласиться с ее мнением, что упреки в адрес Востока, будто он не знал истинной любви, основаны или на невежестве, или на явной пристрастности. К сожалению, в трудах выдающихся русских мыслителей — тех же В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и особенно Б.П. Вышеславцева¹⁹⁵ подобные незаслуженные упреки в адрес Востока не редки. Отвечая на них, Е.И. Рерих писала: «Именно на Востоке существует величайший культ Любви. Все их духовные учения, вся их мифология, весь их эпос, вся поэзия и народные сказания превозносят это великое чувство, которым все создано, все живет и движется. Именно нигде так не воспета Любовь, как на Востоке, во всех ее тончайших оттенках и качествах. Все Йоги имеют в основании своем любовь или преданность избранному Идеалу. Самый высокий вид Йоги называется Йогой Любви. При этом в Йоге Божественное Начало принимает аспект Возлюбленного или Возлюбленной, ибо самая мощная форма любви выражается в любви двух начал. Именно вся восточная поэзия есть единый гимн любви к Божественному Началу под всеми Его Аспектами от Непознаваемого и Несказуемого до образа личного Бога, Гуру, Матери, Возлюбленной и Возлюбленного... Но одна форма любви без

¹⁹⁵ Особенно ярко его тенденциозность в отношении Востока проявилась в его книге «Сердце в христианской и индийской мистике».

другой несовершенна, потому благо тому, кто может вместить их все в своем сердце»¹⁹⁶.

Отсюда логично предположить, что и овладение разными ипостасями любви, и обретение своей гармоничной второй половины требует не одной, а многих жизней; не однократного земного рождения и смерти, когда не успеваешь стяжать и сотой доли необходимых для этого нравственных и интеллектуальных качеств, а опыта многих воплощений в разные времена и в разных культурах¹⁹⁷. «Родственные души, — пишет в этой связи Е.И. Рерих, — но разобщенные на протяжении веков, при встрече, не узнают друг друга. Именно, лишь души, тысячелетиями объединявшиеся на земном плане духовным и великим сердечным чувством, могут достичь космического слияния в высших мирах. Объединение сознаний и сердец не совершается за одну жизнь и даже в течение нескольких жизней, именно, нужны тысячелетия, чтобы накопить энергии, сплетающие эти узы неразрывные. Не может высшая красота быть так легко достижима»¹⁹⁸.

На путях обретения подобной космической цельности судьба может послать тебе вовсе и не твою половину, а тех мужчин или женщин, жизнь с которыми позволит обрести или отшлифовать положительные качества характера, или же, напротив, избавиться от тех или иных недостатков. Вспомним в этой связи, скольких качеств требует от человека истинная любовь и сколько диалектических противоположностей в себе он призван опосредствовать. Необходимо, по-видимому, также рождение (и неоднократное) в телесном и психологическом облике существа иного пола, дабы в полной мере когда-то познать и почувствовать ту исконную противоположную половину, с которой ты призван образовать антропологическое единство. В рамках же будущего высшего Единства,

¹⁹⁶ Письма Елены Рерих. Т.2. Новосибирск, 1992. С. 493-494.

¹⁹⁷ Есть одна удивительно точная фраза у Л.П. Карсавина в его «Поэме о смерти», где как раз проблема соотношения совершенной Божественной Любви и неизбежного земного несовершенства человека является центральной. От этой честной фразы честного христианина один шаг до признания истинности восточного учения о реинкарнации. «Однако Бог создает меня не для того, — пишет Л.П. Карсавин, — чтобы потом у Себя поместить в приют для дефективных детей. Больше он промыслил обо мне...» (Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1. М., 1992. С.299).

¹⁹⁸ Письма Елены Рерих. Т.1. Новосибирск, 1992. С.464.

думается, также не утратят своего своеобразия ни индивидуальные любящие Я, ни их супружеские пары, но все вместе они и будут воплощать органическое диалектическое единство индивидуальной и соборной любви. И первый тип любви во втором не растворится никогда. Если взять самые знаменитые братства и общины, типа пифагорейцев, то в них всегда при общем соборном единстве сохраняются внутренние тяготения и предпочтения, — те люди, с кем тебе живется, дружится и работается наиболее легко и плодотворно, кто заставляет тебя особенно интенсивно развиваться и за кого ты несешь особую ответственность.

Понятно, что здесь мы вступаем в область трансцендентного, где остаются тайны, которые откроются людям, по-видимому, уже в иных — «надземных» — временах и пространствах. Но если метафизическая идея обретения через половую любовь Божественной Творческой Всеполноты истинна, то это с необходимостью подразумевает долгий и трудный земной путь совершенствования в «искусстве любви», где ждут и счастливые открытия, и неизбежные разочарования. Встречи мужчин и женщин, которые кажутся им находением своей искомой второй половины, чаще всего вовсе не таковы, а представляют собой, по учению той же Живой Этики, отдачу «кармических долгов», накопленных в прошлых жизнях. А иногда следует просто избежать соблазна связи (особенно телесной) с лицом противоположного пола, ибо отношения с ним давно изжиты в прошлых жизнях, а вспыхнувшая по инерции страсть не несет ничего, кроме глубоких разочарований, *отвращения, а, подчас, и ненависти.*

Не вступать в ненужные половые связи, быть верным и целомудренным в браке, делать все от тебя зависящее, чтобы сохранять высокий уровень нравственных и духовных отношений со своей избранницей или избранником — вот самая верная тропа к обретению своей второй половины в будущих жизнях. К сожалению, в современном обществе поощряется все, кроме воздержания и целомудрия, а тем более, благоговейного отношения к любви и браку. «Если... привести самые незыблемые космические истины, устанавливающие нерушимость брака, — писала та же Е.И. Рерих, — то большинство именно воспользуется этими возвещенными истинами для оправдания его нарушения. Так если подтвердить им, что сокровенность и нерушимость брака имеет в основании великую

истину о половинчатых душах, они тотчас же с облегченной совестью устремятся на поиски принадлежащей им половинки и обязательно найдут ее у чужого очага. Не мало таких, которые все свои увлечения объясняют космическими влечениями. Разве можно этим людям пояснить, что именно чистота их брачной жизни скорее всего приблизит их к нахождению созвучной души? Если им сказать, что при разнузданности нравов половинчатые души испытывают особо острый антагонизм друг к другу, они не поверят и возмутятся. Между тем, лишь при чистоте чувства возможны наилучшие сочетания и лучшие возможности. При нравственном падении современного человека, созвучное сочетание явление редчайшее среди редких, но лишь тогда возможны и величайшие достижения во всех мирах...»¹⁹⁹

Но как же осмысленно, а не на ощупь двигаться в направлении идеала Божественной Любви? Какими должны быть истинные взаимоотношения между любящими мужчиной и женщиной? Какие продуктивные психологические установки и переживания должны сопутствовать истинной любви между полами, помимо тех, о которых шла речь на предыдущих страницах? Каков, наконец, критерий того, что ты нашел, если и не свою вторую Божественную половину (что, конечно, маловероятно!), то хотя бы ту, что суждена тебе именно на эту земную жизнь и в данных исторических условиях?

Не претендуя, естественно, на полноту ответов, начну с классической темы половой любви — соотношения ее физиологических и сверхфизиологических компонентов. Любовное единение мужчины и женщины, как известно, имеет уровневый характер, т.е. может разворачиваться на уровне чисто *телесного* влечения и, соответственно, физического совокупления со всей гаммой острых телесно-эмоциональных переживаний; но может и должно иметь *душевное* измерение, когда человек противоположного пола удовлетворяет не чисто физиологическую, а глубинную психологическую потребность в понимании, сердечном участии, сорадовании и сотворчестве. С этим человеком легко и приятно быть вместе, смотреть на него, слушать звук его голоса, смотреть в его глаза. Присутствие любимого человека дарует ни с чем не сравнимое пе-

¹⁹⁹ Письма Елены Рерих. Т.2. Новосибирск, 1992. С.517.

реживание полноты, радости и красочности бытия. На обыденном языке это душевно-психологическое переживание чуда любовного единения передается фразой: «Мне с тобой хорошо». Здесь, несомненно, присутствует дух влюбленности, но в истинной любви эта душевная влюбленность не только остается постоянной, но ей свойственно даже усиливаться, невзирая на возраст и жизненные обстоятельства. Недаром, когда любимый человек рядом, то это переживается как «праздник, который всегда с тобой», если использовать название знаменитого романа Э. Хэмингуэя. Понятно также, что главное желание любящих — быть как можно чаще и дольше вместе, а, в идеале, вступить в брак, образовать семью и уже, не расставаясь, совместно воспитывать детей, решать бытовые и экономические проблемы, двигаться по ступеням жизненного и профессионального роста. Семья в некотором смысле — это уже реально существующий, хотя и неизбежно несовершенный, *платоновский андрогин*.

Хочется в этой связи процитировать гегелевский фрагмент из «Философии духа», посвященный феномену семьи и брака. При всей своей терминологической «казенщине», Гегель очень тонко фиксирует природу брака: «Личности соединяются здесь соответственно их исключаящей единичности *в одно лицо*; субъективная близость (*Innigkeit*), возведенная в степень субстанциального единства, превращает это соединение в *нравственное* отношение — в *брак*. Субстанциальная сокровенная близость превращает брак в нераздельный союз лиц — в *моногамный* брак; телесное соединение есть следствие нравственного союза»²⁰⁰. Гегель в своей верной трактовке брака не учитывает только один важный момент: чтобы брак был глубинным и нравственным, по-настоящему субстанциальным единством людей противоположного пола, а не благопристойной оболочкой для удовлетворения телесной похоти и удобной формой социального сожительства (привязанности) мужчины и женщины, он обязательно должен иметь третье и важнейшее — *духовное* — измерение, о котором часто забывают.

Духовность — одно из сложнейших понятий. Ее нельзя отождествлять ни с интеллектуальностью, ни с религиозностью, ни с эстетической утонченностью, ни с психологической проницатель-

²⁰⁰ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. М., 1977. С.341.

ностью, хотя они и входят в нее на правах подчиненных моментов. Духовность — это сверхтелесное, сверхпсихологическое и даже сверхразумное измерение человеческого существования, заключающееся в способности сердцем принимать и посылить воплощать в личной жизни высшие ценности бытия. Истинно духовного человека вслед за русской софиологией вполне уместно назвать **софийным человеком**, в той или иной мере причастным к бытию Софии-Премудрости Божией.

Что же можно отнести к духовному измерению половой любви? Во-первых, объединенность мужа и жены вокруг общих высоких жизненных ценностей²⁰¹, позволяющих смотреть на мир и оценивать его с общих позиций. Во-вторых, когда их духовно роднит общая жизненная задача, которую они призваны совместно исполнить. В исполнении этой общей задачи они поддерживают и укрепляют друг друга, вместе переживают трудности и победы; находят друг в друге источник бодрости и оптимизма, веры и мужества. Не случайно так устойчивы и счастливы именно профессиональные браки врачей, артистов, преподавателей, ученых. В этом заключается и определенная рациональность существования индийских каст и варн. В-третьих, при духовной близости искренне радуются успехам друг друга, охраняя взаимное достоинство и свободу. В любви, имеющей духовное измерение, органически сочетаются противоположности свободы и служения, нежности и суровости, дарения и требовательности. Очень важно, что в духовной сфере люди могут бесконечно совершенствоваться и получать устойчивую радость вплоть до глубокой старости²⁰², а также бесконечно удивляться внутреннему богатству того, с кем ты связан духовными узами. Именно в духовном измерении любви зримо обнаруживается бесконечность и бессмертие человеческого существа (его

²⁰¹ Соответственно, может быть антидуховная объединенность супругов вокруг антиценностей типа ненависти, корысти, преступного умысла. Это неизбежно сопровождается ущербностью межличностных отношений. Ненависть и низменные устремления, направленные вовне, неизбежно бумерангом поразят и сферу интимных отношений, а самое страшное, темной тенью лягут на детей.

²⁰² В свое время М. Шелер верно подметил, что более высокие ценности, в первую очередь, духовные, и более устойчивы, и дают более глубокое удовлетворение (См. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.308-314).

духовное Я), призванного к совершенствованию и единению с другим творческим Я.

Казалось бы, нет ничего проще, чем констатировать: **идеальная земная любовь есть гармоничное сочетание телесного, душевного и духовного единения между мужчиной и женщиной.** Вывод этот совершенно правилен, но, увы, тривиален. К тому же высказать подобную максиму легко, но важно-то как раз рассмотреть отношения между этими уровнями. Так, совершенно ясно, что у истинно любящих людей телесная близость идет рука об руку с потребностью в близости психической, а их разрыв вызывает гамму неприятных переживаний, будь то ревность, когда ты чувствуешь, что тот, кого любишь, от тебя уже далек и психологически стремится к другому человеку; или страдание, когда душевная близость не может быть по тем или иным причинам подкреплена близостью телесной.

В желании телесно соединиться с возлюбленной или возлюбленным — нет ровным счетом ничего постыдного, как это казалось, например, Л.Н. Толстому²⁰³ или И. Канту²⁰⁴. Чем моложе человек, тем естественнее такое желание, сопровождающееся сложнейшей психологической гаммой радостных переживаний, но часто и горьких разочарований. Здесь важно, во-первых, никогда не торопиться вступать в сексуальные контакты (особенно девушкам), учитывая возможность появления нежеланных детей²⁰⁵, во-вторых, быть максимально разборчивым и вступать в связь только с тем, к кому испытываешь не только физическое, но именно душевное

²⁰³ См. его довольно странные морализаторские сентенции из главы «Половая похоть» в книге: Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С.94-105.

²⁰⁴ «...Допустимое (разумеется, само по себе чисто животное) общение между мужчиной и женщиной в браке обычно требует в цивилизованном обществе много тонкости для того, чтобы завуалировать его, когда приходится все же говорить о нем» (Кант И. Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.2. М., 1965. С.362). Подобная ложная европейская пуританская стыдливость обернулась в XX веке своей яркой противоположностью — фрейдовской абсолютизацией сексуальности, потом сексуальной революцией и, наконец, абсолютно порочной апологией всех видов половой любви.

²⁰⁵ Ранние половые связи вредны еще и тем, что ведут к бесплодию и импотенции, т.е. отрицают самих себя. Отсюда можно сделать чрезвычайно простой вывод: телесная связь, лишённая психологического и духовного измерений, является разрушительной силой, а в юношеском возрасте — особенно.

влечение и доверие, а еще лучше — подлинную любовь, «когда жить без человека не можешь». Пусть сексуальный опыт придет поздно, зато переживаться будет особенно глубоко и ярко, а, главное, психологически верно. Впрочем, юность, как бы ее ни просвещали, полна ошибок и прельщений, и личный опыт любви будет приобретаться только самостоятельно, как бы нам ни хотелось уберечь детей от ошибок. Не зазорно также вплоть до глубокой старости восхищаться красотой своей законной супруги (супруга) и испытывать к ней устойчивое телесное влечение. Самое же главное, чтобы супруги не сползли в унылое телесно-бытовое привыкание друг к другу, о котором так точно писал Э. Фромм в книге «Иметь или быть», когда люди перестают заботиться о своей внешней привлекательности и начинают относиться друг к другу, как к привычному предмету домашнего обихода.

Стремление и способность к физической близости с возрастом убывают, но это получает естественную компенсацию через сохранение и усиление душевной и духовной связей между любящими людьми. Лишь бы люди с самого начала совместной жизни предпринимали сознательные усилия в этом направлении. В отличие от секса, работа по душевной и духовной притирке двоих является серьезным психологическим трудом, а где-то и настоящим искусством. Зато одна из самых трогательных и прекрасных картин в нашем суровом мире — это идущие рука об руку старик со старушкой, одаривающие друг друга взглядами взаимной заботы и любви. В каком-то смысле они уже одержали победу над физической смертью, и пути их, скорее всего, творчески пересекутся в иных жизнях и в иных слоях мирового бытия.

Если же, напротив, есть страстная жажда совокупления с лицом противоположного пола, но при этом нет никакого психологического стремления к нему; если оно тебе вообще не интересно ничем, кроме красивого тела, которым хочется обладать, — то это типичная *половая похоть*²⁰⁶. И здесь абсолютно прав В.С. Соловьев: жажда обладания чужим телом ради удовлетворения половой похоти — это типичное половое *извращение*, разновидность некрофи-

²⁰⁶ Забавно, что почти юридическое определение похоти мы находим у Канта: «Стремление к наслаждению [без правового ограничения] называется *похотью*...» (Кант Иммануил. Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.2. М., 1965. С.362.).

лии²⁰⁷, ибо тело без души, действительно, является трупом. Я уж не говорю о «любви», которая прямо покупается за деньги. Не случайно спутниками случайных половых контактов сплошь и рядом являются наркотики и алкоголь, разжигающие похоть и заглушающие естественное чувство физиологической брезгливости.

Но есть свои угрозы и в душевной близости любящих, если она лишена духовного измерения. С течением времени неизбежно наступает психологическое привыкание друг к другу, стирается острота и новизна взаимного восприятия, ощущаются пресыщенность и усталость. Подобные ощущения тем мучительнее, чем меньше супруги были изначально ориентированы на взаимное внимание, деликатную требовательность и сочувствие. Чтобы избежать прессы (и стресса!) обыденности и привычности, хочется каких-то новых ярких переживаний, душевной неизведанности, которые уже не может дать поднадоевший спутник жизни. Отсутствие духовного фундамента в любви часто и толкает супругов на путь обмана и измен, поверхностных *влюбленностей* на стороне при естественном нарастании *неприязни и отчужденности* (вплоть до *отвращения*) между ними самими. Сюжет — банальный для мировой литературы; вспомним хотя бы «Мадам Бовари» Флобера. Но есть в чисто душевном единении мужчины и женщины еще одна ловушка, на первый взгляд, куда как более безобидная. О ней я уже писал выше — это взаимное психологическое потакание ради психологического комфорта или просто из-за душевной лени. Здесь двое ни душевно, ни тем более духовно не растут и ничего друг от друга не получают. Они механически друг к другу *привязываются*, как привязывается человек к домашним животным или к вещам повседневного обихода.

Лишь духовное измерение любви, как *сорадование и сотворчество половин*, объединенных общими ценностями и целями, способно продлить и удержать любовь, придать ей новые импульсы и очарование. Связь в духе упорядочивает и оптимизирует психологические взаимоотношения, дарует общению двоих глубинную и устойчивую *радость* вплоть до глубокой старости. В любви, как и везде, высшее делает возможным гармоничное бытие низшего; придает последнему порядок и смысл. **Через совместную жизнь в**

²⁰⁷ Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1988. С.524-525.

духе каждый из любящих получает возможность совершенствования и обретения того необходимого опыта софийной любви, который поможет ему впоследствии на всех земных и внеземных путях.

Здесь, наконец, пришла пора сказать несколько слов и о *дружбе*. Как плохо пишет Кант о любви между мужчиной и женщиной²⁰⁸, лично, по-видимому, не испытал этого великого чувства; так исключительно глубоко и пронизательно он пишет о дружбе, которая для него есть «союз двух людей, основанный на взаимной любви и уважении»²⁰⁹, где «любовь можно рассматривать как притяжение, а уважение — как отталкивание, и если принцип любви предписывает сближение, то принцип уважения требует, чтобы обе [стороны] держались на почтительном удалении друг от друга; это ограничение доверчивости, выраженное правилом: “Даже лучшие друзья не должны допускать бесцеремонной фамильярности”»²¹⁰. Далее Кант совершенно верно подчеркивает, что двоим в истинной (или как он говорит «моральной») дружбе, помимо взаимной симпатии и готовности к бескорыстному благодеянию, свойственно «полное доверие... в раскрытии друг перед другом своих тайных помыслов и переживаний, насколько это возможно при соблюдении взаимного уважения»²¹¹.

Фактически Кант констатирует принципиальную близость между истинной дружбой и истинной любовью²¹². И это, на мой взгляд, верно, хотя от любви дружба принципиально отличается

²⁰⁸ Из великих о любви хуже пишет только А. Шопенгауэр.

²⁰⁹ Кант И. Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.2. М., 1965. С.412.

²¹⁰ Там же. С.413.

²¹¹ Там же. С. 415.

²¹² Впрочем, это констатировал уже Аристотель. Кстати, Аристотель так же, как и Кант, насколько мало и плохо пишет о любви между мужчиной и женщиной (во взаимоотношениях между ними действуют в основном принципы пользы и удовольствия), настолько глубоко и точно пишет о дружбе. У него даже есть явно выраженная идея совершенствования в дружбе, которую с трудом можно отыскать у того же Канта. «Итак, у дурных, — пишет Стагирит, — дружба портится (ведь шаткие [в своих устоях], они связываются ... с дурными и становятся испорченными, уподобляясь друг другу); а дружба добрых даже возрастает от общения, ведь принято считать, что такие друзья становятся лучше благодаря воздействию друг на друга и исправлению друг друга...» (Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т.4. М., 1984. С.265-266).

отсутствием эротичности (за исключением патологических случаев однополой любви) и эстетической компоненты²¹³, а также большей личностной дистанцией (доминантой момента уважения) в душевном и духовном единении людей. Наконец, в половой любви и браке всегда, хотя бы в виде проекта, присутствует «третий», т.е. ребенок, которому двое любящих могут подарить жизнь и взять на себя ответственность за его воспитание. Во всех остальных аспектах любовь и дружба между двумя людьми практически неразличимы: у них одинаковые атрибуты с той тонкой диалектикой качеств и состояний, о которых речь шла выше.

Дружба может быть и коллективной. С формами духовного *содружества (братства)* в истории человеческой культуры связано множество прекрасных страниц. Если мы вспомним легендарное Братство Грааля, реальные пифагорейские, буддийские, христианские и суфийские ордена и общины, союзы поэтов, писателей и художников, то в них везде утверждались верность высоким духовным идеалам, уважение к человеческой индивидуальности, неприемлемость к предательству, унижению личности, глумлению и кощунству. **Братство в духе не знает пола**, но благоприятно для достижения глубинного софийного единства и между полами, и между друзьями, о чем свидетельствует тот же опыт пифагорейцев или более близкий к нам пример студенческого братства «Приютино», в которое входили такие выдающиеся отечественные ученые, как В.И. Вернадский и С.Ф. Ольденбург²¹⁴. Одно из лучших современных художественных осмыслений феномена истинной дружбы и духовного братства — «Властелин колец» Дж. Толкиена и прекрасный одноименный фильм режиссера П. Джексона.

Обратимся теперь к особенностям дружбы внутри и между полами. Женская и мужская дружба имеют зримую половую специфику. Дружбе между женщинами свойственна большая телесная

²¹³ В любви между мужчиной и женщиной присутствует непереносимое эстетическое *восхищение* телесным обликом любимого человека, чего нет в дружбе. Хотя для дружбы, как и для любви органично восхищение душевными и духовными качествами другого человека.

²¹⁴ Анализ значения этих братских связей для формирования личности В.И. Вернадского можно найти в упоминавшейся коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул, 2007.

близость (страсть к поцелуям при встрече, привычка брать друг друга за руки при совместном движении и т.д.), интимность в сфере душевного общения²¹⁵ и меньшая, чем у мужчин, склонность обсуждать чисто духовные, а тем более интеллектуальные или политические проблемы. Мужская дружба, напротив, более груба и психологически поверхностна, но зато отличается большей верностью и духовной глубиной. Вы практически не найдете среди женщин соавторов в искусстве и в литературе, а вот подобных примеров среди мужчин предостаточно: Кукрыниксы, братья Гонкуры и Стругацкие, Ильф и Петров, кинорежиссеры Наумов и Алов. Что касается дружбы между мужчиной и женщиной — то это тема подобна улыбке Монны Лизы: каждый в ней увидит то, что захочет, и, в принципе, будет прав. Здесь — бесконечное число вариаций: от явной и плохо скрываемой эротичности до практически мужского типа дружбы.

Возвращаясь к нюансам половой любви, мне осталось коснуться двух вопросов принципиальной значимости:

1) Какие конкретные духовно-психологические установки и переживания должны сопутствовать истинной любви между полами, дабы сквозь них, пусть крайне смутно и отдаленно, но все же проступало высшее Любовное единение Софии и Логоса?

2) Есть ли критерии, позволяющие отличить ненужную и в будущем неизбежно тягостную связь с лицом противоположного пола от той единственной любви, когда обретаешь истинную спутницу (спутника), что суждены тебе в этой земной жизни для личного совершенствования и исполнения земного долга?

Сразу хочу оговориться, что мои суждения обрисовывают идеал, который вполне может и не сбыться в реальной жизни. Но в любви надо обязательно стремиться к идеалу, ибо без него она склонна быстро переходить в свое многообразное иное. Соответст-

²¹⁵ Известно, как любят женщины обсуждать с подругами мужей и любовников, чего мужчины чаще всего не позволяют себе в дружеском общении. Порой между доверительностью и сплетней у женщин лежит дистанция совсем не великого размера. При отсутствии духовных идеалов, целей жизни, душевных накоплений сплетня для многих женщин на старости лет становится едва ли не излюбленным занятием. Вместе с тем открытость и доверительность в общении часто помогает подругам найти совместный выход из сложной психологической ситуации, получить ценный жизненный совет.

венно, на первый вопрос можно ответить, что для истинного любовного единения между полами необходимо постараться органически совместить все уровни половой любви (телесный, душевный и духовный²¹⁶) и все ближайшие положительные психологические состояния и переживания, граничащие с любовью, о чем говорилось выше. Наконец, в половой любви могут быть выделены и собственные ипостаси, дающие в своем единстве полноту единения между мужчиной и женщиной. Я буду анализировать эти ипостаси на примере женщины, хотя они по аналогии могут быть выделены и применительно к мужчине. Ипостаси половой любви носят попарно бинарный характер и могут быть представлены следующей «крестообразной» схемой:



Прежде всего, любимая женщина должна быть внешне привлекательной и очаровательной для мужчины, выступать объектом телесно-эмоционального *влечения*. Это восприятие женщины в ипостаси *Любовницы*, но единственной и незаменимой, где сама мысль о возможной физической измене неприемлема. Зло измены не только безнравственно (это разновидность предательства), но и антигигиенично. У нормального человека с развитой душевной и духовной жизнью она не может не вызывать брезгливости.

Но бытие любимой женщины в качестве любовницы оправдано лишь постольку, поскольку мужчина навсегда сохраняет чувство *восхищения* красотой и чистотой своей возлюбленной, т.е. относится к ней как к *Невесте*, вечно женственной и загадочной, которую надо каждый раз завоевывать заново и быть достойным ее как мужчина. В этой своей ипостаси женщина увлекает мужчину на подвиг, на благородные поступки и возвышенные душевные порывы. По-настоящему любящий мужчина-рыцарь испытывает в этой связи глубокое и совершенно естественное психологическое от-

²¹⁶ При особом внимании к психологическим аспектам отношений и устремлении к поиску духовного единства со своей второй половиной.

вращение²¹⁷ ко всякой пошлости и скабрёзности, т.е. к темам «ниже пояса». Описанная выше гамма психологических переживаний особенно ярка и остра на ранних этапах брака и ослабевает к старости, но отношение к женщине как к невесте и любовнице может, по-видимому, приобретать у духовно развитых людей какой-то высший горный оттенок. Но это тема будущих исследователей любви.

Еще одна важнейшая ипостась, в которой женщина предстает перед любящим мужчиной — это ипостась *Жены*. Она, кстати, бинарно противостоит ипостаси любовницы. С женой испытываешь полноту духовной близости и душевной открытости. Жена — незаменимый друг и советник, деятельный помощник и соратник на всех земных путях. Жена — символ сердечности и верности. К любимой жене обязательно испытываешь чувство глубочайшего *уважения*, о чем писалось выше, ибо она — *усердная* хранительница семейного очага, воплощение рачительности и мудрости.

Необходимо выделить еще одну ипостась, в которой может и должна выступать женщина, — это ипостась *Матери*, по ряду отношений диалектически противостоящая Невесте. Мать твоих детей заслуживает самого искреннего *почитания* за страдания, которые она приняла при родах, за бессонные ночи, когда выкармливала младенцев, а потом выхаживала больных детей, за вечную заботу и тревоги по поводу их учебы, работы, личных отношений с собственными женами, мужьями и детьми. Женщина-Мать — это воплощение любящего сердца, чего не может не ценить по-настоящему любящий мужчина. В этом плане только *возмущение* и *негодование* может вызвать *унижение* матери в обществе или феминистское отвратительное *глумление* над материнскими инстинктами и заботами. Я уж не говорю об ужасе ювенальной юстиции, когда по чисто идеологическим либеральным соображениям (отсутствие политкорректности, суровый оклик, шлепок по попе) мать могут разлучить с ее ребенком. К сожалению, в современном западном обществе мы становимся свидетелями разрушения нормальной двуполой семьи.

Таким образом, в различных ипостасях, в которых любящая женщина предстает перед мужчиной, проявляются и соседствуют

²¹⁷ Здесь оно вполне уместно.

все положительные психологические переживания, которые непосредственно граничат с любовью — *уважение, восхищение и почитание*. Присутствует в этих отношениях и чувство *софийного благоговения*. Через него возлюбленная предстает как **Царица сердца**, гармонично объединяющая в себе все эти ипостаси, а за ней в горней вышине проступает прекрасный Лик Софии Небесной. Любимая женщина — один из лучей Ее Незакатного Вселенского Солнца.

Но есть еще одна ипостась, на которую или мало, или совсем не обращают внимания. Это — ипостась **Дочери**, к которой испытываешь светлое *снисхождение, сострадание и сочувствие* за все тяготы, которые ей предстоит вынести на вашем совместном жизненном пути. Элемент нисходящей *кенотической любви* к женщине, за чье духовное и душевное развитие ты в ответе, — это глубочайший психологический нюанс в отношениях между полами. Более того: когда в иных зонах земные отношения между полами навсегда прейдут и телесное деторождение, как таковое, исчезнет, то эта важнейшая ипостась любви, по-видимому, останется, ибо разве не как к детям относится к нам Великая Мать, и разве жертвенная нисходящая духовная помощь на путях совершенствования не составляет самое существо вселенской любви и вселенской эволюции?

Не будучи женщиной, я не возьмусь здесь прописывать ипостаси ее отношения к супругу. Вполне законно предположить определенную зеркальность, но в то же время здесь наверняка есть и нюансы и различия в акцентах.

Итак, подводя итоги, можно посоветовать человеку, желающему вступить в брак, спросить себя: готов ли он принять свою будущую супругу во всех указанных выше ипостасях? И если у него это получается легко и радостно, то пусть смело вступает в бушующие волны семейной жизни. Но при этом, искренне стремясь к воплощению идеала, пусть приготовится к любви как к напряженному труду, требующему **воли сердца, где каждый раз придется неповторимо сочетать и разводить противоположности**, о которых речь шла выше. И, что самое неприятное, избранная вторая половина вполне может оказаться не способной на творческий ответ в любви. Но даже если его попытка глубинного любовного единения с женщиной в этой жизни и окажется неудачной, приобретенный

опыт, безусловно, приблизит его к истинной половине в следующих жизнях.

На этой ноте можно было бы и закончить данный этюд, но есть тема, которую нельзя не затронуть в связи с проблемой пола. Это — тема рождения и воспитания детей, которая с легкой руки того же В.С. Соловьева получила довольно странное решение, что, дескать, талантливые дети рождаются вовсе не от пламенной любви, а от спокойных браков по расчету²¹⁸. Вслед за ним и многие другие выдающиеся русские мыслители не только резко разводили любовь и деторождение, но выносили за рамки половой любви темы семьи и воспитания детей. Это касается взглядов и Н.А. Бердяева²¹⁹, и Л.П. Карсавина²²⁰, и даже Н.О. Лосского, у которого, наряду с признанием большого значения семьи в жизни человека, можно встретить и такие высказывания: «Биологическое размножение есть средство воплощения, выработанное существами, подверженными телесной смерти, которая, как и все другие бедствия, есть следствие нравственного несовершенства, создающего распад, нарушения гармонии. Психофизиологические акты полового общения, будучи следствием несовершенства животной природы, необходимо имеют характер исключительной связи двух лиц. Поэтому и отношение к этим актам амбивалентное: с одной стороны, они вызывают чувство стыда, как проявление несовершенной телесной природы нашей, а с другой стороны, они высоко ценятся, как дающие значительное содержание нашей личной жизни и обеспечивающие жизнь рода...

²¹⁸ Соловьев В.С. Указ. соч. С.499.

²¹⁹ «Семья и собственность, тесно между собою связанные, — пишет, например, Н.А. Бердяев, — всегда враждебны личности, лицу человеческому, всегда погашают личность в стихии природной и социальной необходимости. Без родовой необходимости шутит злые шутки над достоинством и честью человеческого лица, подчиняя человека призраку родовой любви» (Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С.248).

²²⁰ Вот что пишет Л.П. Карсавин, полностью разделяя взгляд на любовь как на воссоединение божественных половинок, но давая ему весьма специфическое толкование: «...Должен телесно восстановить я себя: в самозабвении любви слиться с любимой моей. На земле смогу я быть то единым с нею плотски, то отдельным; в вечность подъявшись, едино-отдельным пребуду я с ней. Может быть, не удержу я единства: не будет мой брачный союз совершенно бездетным; и мгновение нашей истинной жизни станет началом смерти, началом плотского распада в рождении детей» (Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С.201).

Как нечто низшее и несовершенное, сексуальность просто вовсе отпадает в Царстве Божием и внесение понятий мужского или женского начала в Царство Божие или даже в само Божественное бытие есть тяжкое заблуждение»²²¹.

Можно согласиться с Н.О. Лосским, что в Царстве Божием совершенно исчезает понятие сексуальности, хотя оно вполне может отсутствовать и в высоких образцах земной любви между полами, о чем говорилось выше. Однако совершенно непонятно, почему должны стыдиться телесного совокупления искренне и глубоко любящие друг друга люди, состоящие на земле в законном браке и жаждущие иметь детей. Безусловно, мерзко и стыдно выносить все, что касается интимного общения полов, на всеобщее обозрение, но в прикровенном отношении к телесному соитию нет ничего позорного. Наконец, из отсутствия сексуальных аспектов во взаимоотношениях между полами еще совсем не следует, что в Царстве Божием мужского и женского начал нет, как нет и утонченной духовной связи между полами, некой духовной эротичности. Высшие слои Космоса не знают сексуальности и земного пола, но они знают нерасторжимую и творческую — благоговеющую и сострадающую — Любовь между Мужским и Женским Началами, между Логосом и Софией. Справедливости ради отметим, что для Н.О. Лосского, который сам был примерным отцом и семьянином, семья — некий сверхиндивидуальный организм, все же дающий его членам новые возможности для совершенствования²²².

В проблеме деторождения и семьи, на мой взгляд, многие отечественные философы упустили самый главный момент: **воспитание детей любящими родителями — важнейший и самостоятельный опыт как нисходящей (кенотической), так и восходящей (благоговеющей) любви, который никаким другим опытом компенсирован быть не может.**

Прав был Гегель, не устававший подчеркивать, что «связанная с естественным рождением детей... нравственность реализуется затем во втором духовном рождении детей — в воспитании, делаю-

²²¹ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991. С.193-194.

²²² Там же. С.192.

щем их самостоятельными лицами»²²³. Процесс участия во втором, собственно человеческом, рождении своих детей неразрывно связан с самовоспитанием самих родителей. Только воспитывая детей, мы приобретаем бесценный опыт сострадания и понимания внутреннего мира тех, кто слабее и немогнее нас, но которых мы призваны, насколько это в наших силах, направить на путь добра и любви. Искренне любя детей, мы учим их самих любить жертвенно и бескорыстно. Семья, где родители любят друга, приобщает и детей к великой вселенской мистерии любви (к почитанию, восхищению, благоговению, состраданию, сочувствию и сорадованию), к будущим истинным взаимоотношениям их со своей второй половиной. Словом, полноценно участвуя во втором рождении своих детей, чутко реагируя на психологические движения и запросы их душ, мы сами более многогранно и полно приобщаемся к Свету Божественной Любви, текущему из Божественного Первоисточника.

Неправ В.С. Соловьев и в том, будто от великой любви великих родителей не рождаются великие дети. Это суждение опровергается фактами. Так, в семье Н.К. и Е.И. Рерихов родились выдающиеся сыновья — востоковед мирового уровня Ю.Н. Рерих и замечательный художник С.Н. Рерих. В семье В.И. и Н.Е. Вернадских был воспитан блестящий историк Г.В. Вернадский. В семье П. Кюри и М. Склодовской-Кюри родилась выдающаяся дочь Ирен, которая сама нашла себе великого духовного спутника жизни в лице Фредерика Жолио. Скорее можно сформулировать обратный закон: **в атмосфере цельной любви духовно цельных и духовно близких друг другу родителей призваны рождаться и выдающиеся дети, принимающие от родителей творческую эстафету.** И если в прошлом такие браки и семьи были скорее исключением из правил, то отсюда вовсе не следует, что такие браки и семьи не будут повсеместны в будущем. Вряд ли количество детей в таких семьях будет большим. Но любовь к немногим детям, и даже к одному ребенку²²⁴, должна будет обрести качественно иное — софийное — содержание, а семья превратиться в школу истинной любви.

²²³ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. М., 1977. С.343.

²²⁴ Возможно, ограниченность биосферных ресурсов действительно заставит принять эффективные меры по ограничению рождаемости, но эти меры не

И сколь бы неистребимыми ни представлялись сегодня ненависть, отвращение и неприязнь, сколько бы ни клубилось вокруг нас мертвенное равнодушие и эгоизм, ничто не может противостоять неизъяснимому Божественному Свету Любви — живой субстанции нашей Вселенной, устремляющей живые существа и к индивидуальному совершенствованию, и к их грядущему соборному единению в Царствие Божию, когда будет уже «Бог всяческое во всем».

Оправдание личностного начала в истории

Заниматься историей — значит погружаться в хаос
и все же сохранять веру в порядок и смысл.

Г. Гессе. Игра в бисер

Пройдя через ряд пыток, «шатаясь, падая под ношей крестных мук», человечество шаг за шагом завоевывало возможность законодательства и строительства своей истории. Шаг за шагом оно стремилось реализовать свои идеалы Правды, Истины и Красоты... Кто сочтет все те пытки, которым подвергались бесчисленные строители этой Правды. Но эту Правду создавали они как личности, и точно также наше будущее создаем мы.

П.А. Сорокин. Историческая необходимость

1. Понятие истории

История и ее значение для человеческой жизни — ключевые темы гуманитарной мысли конца XIX-XX столетий. О сущности исторического процесса и методологии его познания писали такие выдающиеся мыслители, как В. Дильтей и Р. Дж. Коллингвуд, Г. Риккерт и М. Блок, Х.Г. Гадамер и Л.П. Карсавин, О. Шпенглер и П.А. Флоренский, Э. Кассирер и Й. Хейзинга, К. Ясперс и П. Рикёр, А. Тойнби и П.А. Сорокин. Казалось бы, все методологические трудности уже в основном проработаны, фундаментальные ходы исторического познания промыслены, а возможные ценностные контрапункты расставлены. И все же есть явления, с которыми принципиально не сталкивались наши предшественники, но которые создают совершенно новый контекст обсуждения важнейших

должны быть насильственными, а родители должны по-настоящему просвещенно и ответственно относиться к воспитанию тех, кого производят на свет.

проблем исторической науки. Современность всегда является значимым фактором осмысления прошлого, и сегодняшний день — отнюдь не исключение. Попытка взглянуть на старые исторические проблемы и дилеммы с высоты нынешнего дня — такова основная задача данного философского этюда, претендующего не столько на новизну, сколько на реабилитацию старых идей и подходов, забытых или самоуверенно отвергнутых современной гуманитарной мыслью. Начать же этот очерк хотелось бы вполне традиционно — с анализа самого термина «история», который несет, по крайней мере, четыре базовых смысла.

Во-первых, слово «история» понимается в двух, с трудом различимых обыденным сознанием смыслах: как какое-то реально свершившееся событие (происшествие) и как рассказ (сказание) о каких-то реальных или вымышленных событиях. Последний смысл, собственно, и отражает сама этимология греческого слова «*historia*», перешедшего в европейские и русский языки. Мы сталкиваемся с использованием термина в обоих этих первичных значениях всякий раз, когда кто-то говорит: «Сейчас я вам расскажу одну любопытную историю...»

Во-вторых, история может означать череду событий во времени, связанную исключительно с миром человеческих событий и поступков, которые могут быть дальними и совсем близкими, касаться всего человечества в целом и его отдельных государств, наций, родов, наконец, индивидуальных судеб. Здесь история предстает как причудливое переплетение многих неповторимых событийных линий, где есть линии длинные (судьбы народов) и совсем короткие (индивидуальные судьбы)²²⁵, где есть узлы и трагические обрывы, и где многие, казалось бы, прерванные, линии появляются вновь после долгих временных пауз и исторического безмолвия. Общечеловеческую историю в этом плане можно уподобить единому мощному стволу, сотканному из бесчисленного числа подобных линий-волокон разной толщины и длительности. Этот ствол постоянно растет, а волокна судеб все теснее сплетаются (особенно в условиях так называемой глобализации!), причем, чем выше

²²⁵ Если только не принимать восточную доктрину реинкарнации. В этом случае историческая линия индивидуальной человеческой монады включает в себя многие личные жизни и оказывается соизмеримой с исторической линией жизни всего человечества.

«древо истории», тем ясней с высоты прожитых веков видится весь ствол и его подножие, но вот корни и очертания грядущей кроны, увы, отнюдь не становятся ясней. Далекое прошлое и далекое будущее — равно скрытые от человеческого взора истоки и устья мировой истории.

В-третьих, историю имеют все вещи и процессы в мире, начиная со Вселенной в целом и заканчивая историей элементарной частицы. Мы живем в необратимо меняющемся мире, и ни один объект в нем не остается неизменным, а значит, имеет историю как **прошлое собственного бытия**. Память об этом прошлом может актуально и зримо присутствовать в настоящем состоянии данного объекта и определять многие его черты (как в биологических объектах, где онтогенез несет память о филогенезе), а может никак видимо не влиять на настоящие структуры, как в случае с большинством объектов неорганической природы, но тем не менее всегда в них присутствовать (атомы в составе молекул, прежние формации в составе современных почвенных горизонтов и т.д.). Этого смысла термина истории мы дальше касаться не будем. Он имеет не столько собственно историческое, сколько общенаучное и метафизическое значение и проходит скорее по ведомству онтологии, нежели философии истории.

И здесь мы подходим к четвертому — ключевому — смыслу слова «история», ибо только человеку дано сознательно восстанавливать и целостно осмысливать собственное прошлое, создавая **науку с аналогичным названием**. Понятно, что история в смысле особой науки имеет непосредственную связь со всеми предыдущими смыслами, однако уже при попытке истолкования ее предмета возникает свой спектр весьма непростых проблем.

Начну с самого простого, негативного определения предмета истории: это *единственная наука о небытии*, т.е. о том, чего принципиально уже нет, но о чем мы ведем рассказ как о чем-то реально бывшем. История, как известно, актуально дана нам лишь в материальных символических артефактах (текстах, предметах быта, архитектурных сооружениях и т.д.), несущих весть о прошлом и подлежащих смысловой интерпретации из настоящего времени, а также в воспоминаниях очевидцев исторических событий, но которые опять-таки будут из настоящего опыта своего сознания рассказывать о прошлом, которого уже реально нет. Понятно, что без этого

исторического небытия не может разворачиваться бытие настоящего, и история как нечто объективно бывшее может трактоваться как феномен значащего и косвенно бытийствующего небытия. Однако любое понимание и любой рассказ об этом прошлом всегда будут нести на себе неустранимую печать субъективности и настоящих предрассудков рассказчика. Это превращает историю в одну из самых политизированных и подверженных конъюнктуре наук, особенно во времена крутых исторических перемен. К этой теме я еще вернусь. Однако историческая наука все же накопила достаточное количество методологических средств, чтобы отличать правдоподобные и неправдоподобные рассказы о прошлом, различать значащее и незначащее небытие. Отсюда можно указать и на достаточно точные позитивные определения ее предмета.

Одно из самых простых и достаточно адекватных его определений предложил в свое время Марк Блок, назвав историю наукой «о людях во времени»²²⁶. В немногих науках о человеке, кроме истории, их названия совпадают с субстанциальными характеристиками самого человеческого существа. Таковы, прежде всего, психология, логика и этика²²⁷, что свидетельствует об интимной близости изучаемых в них предметностей к нашей человеческой природе, силищейся познать самое себя.

Воистину, человек есть существо психологически переживающее, логически мыслящее, морально рефлектирующее и, наконец, живущее и творящее во времени, а вот исключительно общественными существами, представляющими собой знаменитый марксистский «ансамбль общественных отношений», являются вовсе не люди, а как раз пчелы, муравьи и макаки. Все они, между прочим, занимаются совместной производственной деятельностью — производят мед, строят муравейники, добывают пищу или обороняются от врагов. Причем, последние эксперименты говорят, что шимпанзе могут даже производить примитивные орудия труда, т.е. обнаруживают черты homo faber — человека умелого. У всех отмеченных выше живых существ есть четкая система социальных ро-

²²⁶ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С.18.

²²⁷ Недаром мы часто сталкиваемся с суждениями и словосочетаниями типа «странная у него психология», «этика делового общения», «логика его поведения» и т.д.

лей, властная иерархия, производственная и половая специализация, а отдельная особь неизбежно гибнет, если выпадает из жизни коллектива.

Вопреки позиции гипертрофированного социологизма, человек способен сознательно (иногда навсегда) покинуть общество ради достижения личного духовного просветления. Что же касается так называемой «общественной жизни», то она обретает свою собственно человеческую специфику и получает рациональное объяснение вовсе не из нее самой и уж тем более не из физиологических потребностей человека, а благодаря тому, что в **социальное взаимодействие вступают изначально духовные существа**, призванные глубинно и сердечно сопереживать друг другу, решать разнообразные мысленные и практические задачи, стыдиться и стремиться к идеалу, созидать художественные ценности и сознательно извлекать уроки из прошлого²²⁸.

Все эти качества — отнюдь не *следствие*, а духовная *предпосылка* и субстанциальное *условие* бытия человеческой социальности (пусть и не проявляющиеся в человеческой жизни сразу и непосредственно), и их нельзя непосредственно вывести из материальной общественной практики точно так же, как великий дар сознания и речи нельзя вывести из структур мозга или из первичного контакта ребенка с социальным окружением. Если включенность человека в социальный контекст необходима для проявления его задатков и успешной социализации, то из этого вовсе не следует, что *причиной* и предпосылкой возникновения его психологических и социальных качеств является общество. Так, чтобы вступить в коммуникацию — нужно уже обладать выборочным вниманием и зачатками сознания, чтобы научиться говорить — надо иметь так называемую «врожденную языковую компетенцию», а чтобы продуктивно действовать — необходим предварительный идеальный план деятельности (пусть и лежащий за пределами осознанности).

Так, чтобы слышать человеческую речь, у младенца должна быть первичная способность к селекции значимых звуков (т.е. не-

²²⁸ Не случайно у того же М. Блока мы встречаем точную фразу, что предмет истории «в точном и последнем смысле, — сознание людей. Отношения, завязывающиеся между людьми, взаимовлияния и даже путаница, возникающая в их сознании, — они-то и составляют для истории подлинную действительность». (Блок М. Указ. соч. С.86).

кий аналог логических операций абстракции и обобщения). Дабы сформировался художественный вкус — нужна органическая художественная предрасположенность к эстетическому восприятию. Нравственные влечения и отталкивания ребенок демонстрирует уже с самого раннего детства, и их специфику нельзя объяснить ни влиянием социума, ни генетическим аппаратом наследственности²²⁹. Я уж не говорю о многочисленных фактах, которые упорно обходит социоцентрическая мысль — об удивительных способностях к наукам и искусствам, проявляющимся с младенчества (как у Леонардо да Винчи или Моцарта); о потрясающих по своей глубине суждениях и ярких воспоминаниях далекого исторического прошлого у совсем маленьких детей, для которых у них нет соответствующего социального опыта; о детских духовных видениях, которые самоуверенные взрослые считают или фантазиями, или психическими отклонениями, подлежащими лечению (как у Жанны Д'Арк или у П.А. Флоренского)²³⁰.

Марксизм (как и вообще все социоцентрические и натуралистические теории в понимании человека) везде, в сущности, совершает одну типичную и принципиальную ошибку: **при условии — еще отнюдь не значит по причине**. Если психологические способности и духовные задатки *проявляются* у человека *под влиянием* общества, то это вовсе не значит, что общественная жизнь — генетический источник (причина) этих способностей и задатков. Социологический редукционизм, свойственный марксизму, равно как и редукционизм натуралистического типа, свойственный современным социобиологическим построениям, как раз везде причины подменяют условиями их действия; сущность — формами ее внешнего проявления; и, в конечном итоге, человека как духовное суще-

²²⁹ Ссылка на генетически врожденный характер каких-то нравственных качеств, эстетических пристрастий или интеллектуальных способностей — это вообще не аргумент, а типичная логическая ошибка «ссылки на черный ящик», где неизвестное пытаются объяснить через столь же неизвестное, ведь никому еще не удалось напрямую связать участки генома с теми или иными нравственно-эстетическими или интеллектуальными качествами личности.

²³⁰ Если какая-то наследственность здесь и имеет место, то она носит совсем иную, не телесно-генетическую, а именно духовную природу, пока недоступную для строгого научного изучения. И один из самых тяжких грехов науки — пытаться отрицать или замалчивать то, что она не может рационально объяснить в данный исторический момент.

ство — человеком телесным и социальным. В результате и законы духовной жизни человека чаще всего остаются за бортом исследования, и его телесно-социальная жизнь получает тенденциозное истолкование, и ложное толкование получает историческая жизнь человека.

На самом же деле дары эмоционального переживания и рационального осмысления окружающего мира, эстетического творчества и наслаждения, этической оценки и целеполагания, исторической мотивации и памяти — это **истинная субстанциальная основа и общественного, и личного бытия человека**. Это, конечно, не исключает того, что человек и в социальном, и в личном бытии может действовать как бессознательное и стадное животное, руководствующееся иррациональными мотивами, животными инстинктами или чужими волевыми приказами. Но тогда это уже не подлинно человеческое, а, говоря языком Маркса и Гегеля, превращенное — животное — историческое бытие.

Есть и чисто гносеологический, давно известный аргумент против так называемого «материалистического понимания истории». Все, с чем человек сталкивается в обществе, всегда с необходимостью дано «в» и «через» реальность его живого духа; равно как вся «объективная социальная реальность» (юридические законы, общественные нравы и установления, технические и коммуникационные системы) была некогда порождена чьими-то конкретными и живыми актами сознания. И из этой субстанциальной духовной реальности, из факта неустранимой включенности всего социального бытия в орбиту человеческого сознания невозможно выскочить точно так же, как не может барон Мюнхгаузен вытащить самого себя за волосы из болота.

Более того, как дерево растет-строится из химических элементов почвы и воздуха, но программа его роста и будущий облик генетически присутствуют в исходном семени; как для нашего тела нужны питание и воспитание, но его атрибутивные черты несет в себе человеческий зародыш в виде генетического аппарата наследственности, — так и в общественной жизни есть трудноуловимый духовный каркас, а в индивидуе существует духовное зерно, его глубинное Я, являющееся стержнем его личности и основанием творческой активности в окружающем мире, о чем я уже писал выше.

Еще более усилию тезис: **существуют глубинные духовные причины и глубинная духовная наследственность в истории, более влиятельные, чем все потребности телесной и социальной жизни человека**, хотя последние, естественно, также нельзя игнорировать. Иными словами, дух ни из чего вывести невозможно, кроме как из него самого. А вот его бытие, напротив, дает верный ключ к пониманию всего относящегося к низлежащим слоям телесного и социального бытия человека.

Блестящее теоретическое обоснование этого древнего тезиса о несводимости высшего к низшему дали многие выдающиеся мыслители от Платона и Лейбница до В.С. Соловьева и Николая Гартмана. Впрочем, есть один важнейший экзистенциальный аргумент против социоцентрического и натуралистического редукционизма любого типа. Надо подойти к зеркалу, пристально взглянуть на самого себя и задаться вопросом: можно ли мою неповторимую человеческую индивидуальность (в первую очередь, именно духовную, связанную с чертами нашего характера и творческими способностями, с ориентацией на определенные жизненные цели и ценности) удовлетворительно объяснить генетическим аппаратом наследственности, влиянием семьи или социума в целом? Если бы это было действительно так, то откуда бы взялась эта свободная и, самое главное, неповторимая духовная индивидуальность? А если мы сегодня духовно есть то, чем сами себя сделали своими прошлыми поступками²³¹, то что же нас заставляло творчески и нестандартно двигаться именно в этом, а не ином направлении, жизнестроительствовать так, а не иначе, и вообще жизнестроительствовать, а не превращаться в социально и генетически запрограммированное бессознательное животное, к которому слово «история» вообще неприменимо?

Словом, глубинную сущность нашего Я ниоткуда, кроме как из духовной сферы, объяснить не удастся, как и убедительно ответить на вопросы: почему такая, вроде бы несущественная и невещественная привеска к человеческому бытию, как дух, все же оказывается таким значимым и таким стойким в истории? Что заставляет

²³¹ На что совершенно справедливо в свое время указала экзистенциальная философия, хотя идею о том, что «сущность — есть прошлое бытия» напрямую высказал именно Гегель, столь нелюбимый западной философией XX века.

творцов, святых подвижников и героев человечества жертвовать ради него не только своим социальным «я», теряя деньги, карьеру, семью, гражданский статус и политическую свободу, но даже и телесным «я», отдавая жизнь за другого человека, за родину и за человечество в целом? Почему об этих вроде бы явных биологических и социальных «неудачниках» люди помнят на протяжении тысячелетий? И наоборот: почему социальный приспособленец и телесный потребитель, для которых «дух» и его ценности — пустое слово, оказываются типичным шлаком истории, которых никто не поминает добрым словом, да и вообще никто не вспоминает, кроме разве что ближайших родных?

Психология, этика, логика и история (можно добавить еще и эстетику) потому и являются важнейшими науками о духе, открывающими путь к субстанциальным глубинам человеческого существа и к его исторической судьбе, что именно стремлением к сердечной открытости и взаимному пониманию, к добру, истине и красоте живет человечество, — хоть это и проявляется в деятельности, увы, немногих лучших представителей человечества и в редкие счастливые эпохи торжествующего духа. Что же касается наиболее выдающихся личностей, вносящих особо значимый вклад в общее духовное движение человечества, то многие из них, типа святых праведников и подвижников, художественных творцов и героических водителей народов, являют *новый антропологический тип*, стоят на *качественно* иных ступенях человеческой эволюции.

Субстанциальные потребности (а точнее, стремления) и устои духа — подчеркну это еще раз — не выводимы ни из потребностей тела в пище, тепле и бытовом комфорте, ни из социальных потребностей в общении, труде, властной организации, социальном признании и т.д., хотя и нуждаются в них, как нечто *духовно-сущее* всегда нуждается в телесных и социальных — *несущих*²³² — основах для своего бытия. Да, высшее появляется во времени позже низшего, но генетически вовсе не из него, ибо у высшего — свои истоки и линии детерминации. Все низшее всегда прозрачно для высшего, но ни в коем случае, не наоборот, так как только через за-

²³² т.е. того, что способно нечто на себе *нести*, поддерживать, но само по себе *несущественно* с точки зрения переносимого содержания.

коны духовной жизни получают оправдание и объяснение законы низлежащих слоев мирового и исторического бытия.

Потребность в психологической, логической, этической, эстетической и исторической рефлексии появляется приблизительно одновременно на самых ранних этапах культурной жизни общества в различных регионах земли. Эта комплексная «постановка себя под вопрос», совпадающая с возникновением классической философии, науки и мировых религий, — знак зрелости и мужества духа, покидающего природные «пеленки» сугубо телесных потребностей и «стойло» безликой социальности. Поэтому не будет большой ошибкой определить историю как **одну из базовых наук о собственно человеческом в человеке**²³³.

Но здесь проявляется один удивительный антропологический закон, о котором я уже писал выше: то, что нам ближе всего по бытию (мышление, непосредственное душевное переживание, моральный выбор, творческое вдохновение, личная память о событиях прошлого, любовь), оказывается дальше всего от нас по степени познаваемости. Именно в таких важнейших науках о духе, как психология, логика, этика и эстетика, нас подстерегают наибольшие трудности, ловушки и парадоксы. Наука под названием «история» не является здесь исключением.

2. Соблазны исторического сознания

Начну с констатации тривиального факта: в современную эпоху телевидения, компьютерных программ и Интернета данность истории нашему сознанию существенно изменилась. С ней мы знакомимся теперь не столько через чтение серьезных научных и биографических книг, посещение лекториев, музеев или исторических достопримечательностей, сколько через популярную художественную литературу, телевизионные документальные и художественные фильмы и во все возрастающей степени — через виртуальную продукцию, когда с культурой и историей, скажем, древней Греции можно ознакомиться через компьютерную программу — с геогра-

²³³ В XX столетии эту мысль четко выразил Э. Кассирер, написав, что «история, так же, как поэзия, — орган нашего самопознания, необходимый элемент построения нашей человеческой Вселенной» (Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С.683).

фическими картами, снимками Парфенона и статуй античных атлетов, с текстами греческой исторической науки, с художественными натурными съемками и т.д. Можно даже стать непосредственным «участником» и «творцом» исторической реальности, купив компьютерную игру на какую-нибудь историческую тему. Раньше для живого приобщения к истории нужен был сильный элемент личной фантазии и воображения. Сегодня телевидение и компьютер вполне компенсируют отсутствие оных, в избытке предоставляя нашему сознанию визуальные исторические картинки на любой вкус и возраст. В моду вошли также полухудожественные—полудокументальные фильмы, где исторических персонажей играют актеры. Все эти изменения в формах данности истории современному человеку накладывают сильный отпечаток на ее смыслы, выделенные в начале очерка. По крайней мере, актуализирует такие их аспекты, которые раньше в лучшем случае находились в латентном состоянии.

Начну с **истории как повествования**, рассказа о каких-то событиях. Если это рассказ об исторических событиях, то нам бы хотелось, чтобы он был не только интересным, но и максимально правдивым. Однако сплошь и рядом мы встречаемся с субъективистскими и произвольными домыслами,²³⁴ а иногда и с откровенно эпатажными и лживыми историческими рассказами, которыми переполнены ныне фильмы, телепрограммы, прилавки книжных и видеомагазинов. **Научно-популярный исторический жанр становится все менее научным и все более популярным**, причем рассказы профессиональных и ответственных историков вытесняются на глубокую периферию, а историческую компоненту массового сознания начинает определять «творчество» совсем иного рода.

Понятно, что один из главных стимулов подобного «исторического творчества» — жажда привлечь внимание зрителей любой ценой, даже откровенным скандалом и эпатажем. В результате, как отмечал еще Гегель, «исторические факты заменяют субъективными выдумками, и притом такими выдумками, которые признаются тем более удачными, чем они смелее, т.е. чем ничтожнее те мелкие

²³⁴ Особенно в таком популярном ныне телевизионном жанре, как «историческое расследование».

обстоятельства, на которых они основываются, и чем более они противоречат важнейшим фактам истории»²³⁵. Словом, *завлекательность* истории здесь явно доминирует над *правдивостью* с опасностью полного стирания граней между вымышленным и реальным. Немудрено, что сплошь и рядом происходит подмена познавательного осмысления истории самоутверждением собственного суежного авторского «я» или, что случается все чаще, интересами властей предрержащих, которые щедро оплачивают это псевдо-историческое творчество. Соответственно, гонениям подвергаются честные историки и исторически публицисты, не угодившие власти. На этом я еще подробно остановлюсь ниже. Отдельная тема — телесериалы на исторические темы, где, конечно же, художник имеет право на свободное домысливание истории, но часто, к сожалению, его творение к реальным историческим событиям не имеет никакого отношения. Здесь подверженность рыночной и политической конъюнктуре еще значительнее, чем в жанре исторической публицистики.

Если обратиться к **истории как сохранению памяти о событиях давнего и недавнего прошлого**, без чего невозможно полноценное бытие ни личности, ни народа, то и здесь наблюдаются важные изменения. Традиционно, когда мы пытаемся сохранить память о прошлом, то, во-первых, особое внимание стараемся обращать на наиболее **значимые события** личной и коллективной истории, определившие их последующие пути²³⁶; и, во-вторых, заботимся о сохранении материальных следов этого прошлого в виде исторических памятников, национальных святынь и семейных реликвий. Словом, события и артефакты прошлого всегда упорядочивались в культуре и в исторической науке с помощью традиционных и естественных ценностных дихотомий: «важное — неважное», «заслуживающее — не заслуживающее внимания», «историческое — лично биографическое», «общенародное — бытовое», «святое — позорное» и т.д. Это, собственно, всегда и превращало событийные линии личной, родовой и коллективной истории в более или менее упорядоченные и сложно взаимодействующие

²³⁵ Гегель. Лекции по философии истории. М., 1993. С.62.

²³⁶ Я здесь пока не касаюсь важнейшей теоретической проблемы критериев отбора значимых и незначимых исторических событий и фактов.

целостности; не давало им ни слипаться в аморфные «комки», где механически перемешаны даты, события, судьбы и тексты, ни, с другой стороны, распадаться на множество не связанных между собой фрагментов прошлого. Словом, наука история при всей своей «нагруженности» различными предрассудками все же художественно **заботилась о порядке прошлого**, о сохранении подлинно значимого в исторической памяти.

Ситуация радикально изменилась с последней четверти XX века. Информационные технологии здесь, как и везде, обнаружили свои темные стороны и соблазны. Бытовые телекамеры и цифровые фотоаппараты позволяют копировать и сохранять в семейном архиве огромные куски повседневной жизни. Обыватель на отдыхе, в праздники, в повседневной жизни непрерывно щелкает планшетником или снимает на камеру смартфона, освобождая от работы свою творческую живую память и эстетические способности²³⁷. Это сохранение копий прошлого превращается в массовую болезнь. Особенно зримо это проявляется в летние месяцы на курортах и во время экскурсионных туров. Тысячи людей с маниакальной страстью жмут и жмут на кнопки своих «гаджетов»²³⁸, бесконечно удваивая мир, словно возводя тысячи новых пещер, аналогичных знаменитой платоновской пещере.

Потом, на семейных и дружеских встречах в холодное время года, последуют бесконечные просмотры этих прошлых малозначительных событий со столь же малозначительными воспоминаниями и обсуждениями. Важное механически перемешается с неважным, интересное с тривиальным, прекрасное с пошлым. В результате в массовом сознании возникает **культ бытовой истории** — истории посредственной повседневности с бесконечной, слипающейся в один клубок, чередой путешествий, свадеб, застолий, курортных романов, рождения детей и похорон родственников. **Бытовая история — это история жизни тел, а не человеческого духа. В каком-то смысле это даже не история, а безмерно рас-**

²³⁷ Э. Фромм рассматривал подобный тип отношения к прошлому как один из наглядных примеров существования человека по принципу обладания, а не по принципу бытия (См.: Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С.37).

²³⁸ Само собирательное название всех электронных бытовых устройств звучит довольно-таки мерзко на русском языке.

тянутое во времени настоящее, очень часто — духовное безвременье и откровенная духовная спячка.

Этот бытовой и обывательский дух истории, где все перемешано и уравнено, мощно подпитывается телевизионными бытовыми сериалами, где «все как в жизни» (ну разве что поярче и познавательней!), а также массой популярных изданий типа «Женщины императора Николая II», «Сто великих любовниц в истории», «Кухня в древнем Риме» и т.д. Особый жанр, где история превращается прямо-таки в хаос дат, имен и судеб, — рубрики в газетах, календарях, популярных журналах и телепередачах, рассказывающих обывателю о том, какие события в истории произошли, скажем, 8 декабря или какие знаменитые люди родились под знаком Овна. Здесь сознательно в один ряд, и опять-таки чисто обывательски, ставят Леонардо да Винчи и Леонардо Ди Каприо, Эдит Пиаф и какую-нибудь пошлую современную певичку; футбольный матч, где «Спартак» в кои-то веки обыграл мадридский «Реал», и Куликовскую битву.

Было бы, однако, большим заблуждением считать, что этот **дух исторического всесмешения и бытовизма, своеобразного исторического мещанства** никак не подпитывается самими историками. Верная мысль, что исторический процесс — это не только выдающиеся события, тексты и судьбы, но и повседневная жизнь миллионов людей с особой бытовой культурой, семейными традициями, играми и ремеслами, способами воспитания детей и трудовыми буднями, заслуживающими внимания со стороны профессионального историка, — привела к возникновению особого жанра исследования, который можно назвать «историей человеческой повседневности»²³⁹. Важный и поучительный сам по себе, он, однако, в последние десятилетия приобрел самодовлеющий и даже агрессивный характер, вплоть до отстаивания тезиса, что именно история повседневности, или «устная история», есть наиболее панорамный и объективный вид исторического знания, позволяющий

²³⁹ В отечественной исторической науке классическим исследованием подобного рода является труд Н.И. Костомарова «Домашняя жизнь и нравы великорусского народа». На Западе это направление исторических исследований получило в XX веке особо интенсивное развитие во Франции, в исторической школе «Анналов», основанной цитированным выше М. Блоком и Л. Февром.

выявлять тип господствующей ментальности и, соответственно, реконструировать общую картину эпохи.

При такой ориентированности на серо-типовое и массово-телесное (на «das man» в терминологии Хайдеггера, «одномерного человека» Г. Маркузе или на «человека массы» Ортега-и-Гассета) в исторической науке неизбежно вытесняются на периферию ее героическое и духовное измерения, а значит, неизбежно утрачивается и то главное, что нас особенно привлекает в прошлом, — понимание глубинных причин исторических взлетов и исторических падений, свобода и творчество в истории, а также извлечение из минувших событий личных нравственных уроков. Более того, и это самое неприятное — культ повседневности в исторической науке неявно подпитывает и санкционирует все те виды исторического бытовизма, о которых говорилось выше.

В конце XX – начале XXI веков стали явственными и те опасные тенденции, которые всегда таились в недрах самой исторической науки, но не находили столь «благоприятных» условий для своего проявления, как в нынешнюю эпоху массовых коммуникаций и массовых идеологий. Естественная установка честного историка, составляющая ценностное основание его научной деятельности, — это всеми силами стремиться к тому, чтобы в нашем знании о прошлом оставалось как можно меньше «белых пятен», а реконструкция исторических событий и понимание их движущих причин были максимально объективными. К сожалению, в XX веке явственно выявилась и продолжает политически эксплуатироваться совсем иная — **идеологическая — функция истории**. Что это такое — хорошо знакомо каждому русскому человеку, перевалившему сорокалетний рубеж и бывшему очевидцем эпохи «перестройки». Цель идеологии, как известно, это откровенное манипулирование сознанием масс с целью завоевания и/или удержания политической или экономической власти²⁴⁰. Для этих целей история как наука (а вернее, как псевдонаука) оказывается едва ли не оптимальным средством. Идеологически использовать ее для этих целей можно по-разному.

²⁴⁰ Блестящий анализ различных приемов идеологического воздействия на сознание, в том числе и с использованием исторических фактов, проведен в исследовании: Кара-Мурза С.Н. Манипуляция сознанием. М., 2001.

Во-первых, один из эффективнейших идеологических приемов — фигура исторического умолчания, когда о какой-то эпохе говорится или только хорошее, или, наоборот, только плохое, а все другие негативные (или положительные) моменты тщательно камуфлируются. Существует даже железный диалектический закон подобного идеологического умолчания. В полном соответствии с законом отрицания отрицания здесь в негативном свете всегда рисуется ближайшая прошедшая эпоха, подвергшаяся отрицанию, а тот исторический период, который отвергнутой эпохой критиковался, напротив, поднимается на щит и рисуется исключительно в «розовом цвете». Так, в советский период царская Россия описывалась в основном как тюрьма народов, а славились революционеры и бунтари против самодержавного произвола и религиозного обскурантизма. После победы так называемого «демократического» режима и развала Советского Союза весь советский период истории, в свою очередь, стал подвергаться огульному отрицанию и идеологическому поношению, а царская Россия, напротив, стала непомерно возвеличиваться. Здесь даже факт трех русских революций начала века (1905, февральской и октябрьской 1917) стал совершенно непонятным — чем же люди были недовольны в столь сытой и процветающей стране?

В результате подобных идеологических манипуляций с историческим материалом образуется **порочный круг исторического сознания**, когда огульное отрицание и пристрастное умолчание о чем-то сегодня обязательно провоцируют обратную реакцию на те же события и факты завтра. Чем явственней тенденциозность в отношении прошлого, тем тенденциозней будет восстанавливаться впоследствии поправная «историческая справедливость». **Один псевдоисторический идеологический субъективизм будет неизбежно заменен таким же псевдоисторическим субъективизмом, но только с прямо противоположным идеологическим знаком.** Любопытно, как быстро при этом умеют идеологически перекрашиваться сами историки, сегодня огульно ругая то, что воспевали еще вчера, и находя для этого множество рациональных самооправданий.

Во-вторых, в годы перестройки мы столкнулись еще с двумя примерами прямой идеологизации истории. Это было связано с болезненными процессами новой национальной самоидентификации

и нового национально-государственного самоопределения. В одном случае **прошлое превращалось в идеологическую «дубинку» для решения узкополитических проблем сегодняшнего дня.** Так, например, добивались государственной независимости, а потом вступления в НАТО республики Прибалтики, тенденциозно спекулируя на проблемах оккупации их земель сталинским режимом, на секретных протоколах Молотова-Риббентропа, на геноциде прибалтийских народов со стороны русских и т.д. Во всех бывших советских республиках националистические круги рвались к власти и формировали национальную государственную идеологию, муссируя тему коммунистического рабства и миф об СССР как гигантской тюрьме народов. Самое любопытное, что таким ярким историческим субъективизмом была преисполнена как раз гуманитарная национальная «интеллигенция», среди которой было немало профессиональных историков, которые тем самым дискредитировали не только самих себя²⁴¹, но и свою науку в целом.

В другом случае **настоящее превращалось в средство мести за прошлые, подлинные или мнимые исторические обиды.** Плохо, когда власть идет на поводу у подобных настроений и сама бездумно политизирует историю, штампуя скороспелые законы, типа закона «о репрессированных народах». В результате сеются семена новой национальной розни, закладываются ростки новых политических конфликтов. Под антиисторическими лозунгами «восстановления исторической справедливости» расчленилась Югославия, русские в 90-е годы прошлого века вытеснялись из Чечни, Грузии, из стран той же Прибалтики. Трагедия постперестроечной Украины, быть может, самое наглядное свидетельство того, насколько разрушительными могут быть историко-идеологические манипуляции сознанием.

В-третьих, есть одна из самых отвратительных идеологических форм препарирования истории, когда власть специально рассказывает народу про ужасы прошлого, дабы отвлечь от творимых ею безобразий в настоящем. Для тех же, кто по разным причинам просто не хочет замечать окружающего зла, такие рассказы о кровавом прошлом являются своеобразным болеутоляющим наркотиком.

²⁴¹ Здесь им следовало бы подумать о собственных детях и внуках, которым когда-то будет стыдно за тенденциозные писания отцов и дедов.

Доза «исторического морфия» позволяет видеть реальность в розовом свете. Подобным образом Б.Н. Ельцин был приведен к власти в 1996 году. Тенденциозная псевдоисторическая книжонка про тотальные зверства большевиков и еще более страшные картины, которые свершатся-де в случае нового прихода коммунистов к власти, превратили политического банкрота прямо-таки в «спасителя Отечества».

Не следует, конечно, думать, что подобных — сознательных и бессознательных — попыток превратить историю в средство достижения политических целей не было в прошлом. Просто эффективность манипулирования сознанием с помощью «исторических аргументов» неизмеримо возросла. Не случайно сегодня государственная власть во всех странах мира своей главной задачей считает контроль за средствами массовой информации, с помощью которых все хозяйственные и политические провалы могут быть «замазаны» благостной телевизионной картинкой. Впрочем, об этом написано уже море литературы, и нет смысла повторяться.

Словом, прогресс в развитии средств массовой информации и компьютерных технологий дал возможность искусно (воистину от слова искус!) превращать виртуальное в реальное, а реальное делать иллюзорным. Если использовать язык индийской философии, то можно сказать, что мы живем в царстве «удвоенной майи», где **сознательно конструируемая историческая майя-иллюзия — одно из самых могущественных средств манипуляции сознанием.** Ряд авторов постмодернистской направленности даже прямо заявляет: «История умерла, ибо с ней в настоящем можно делать все, что угодно».

К этому тезису я еще вернусь, равно как и к общему постмодернистскому историческому мироощущению. Здесь же сформулирую новый теоретический тезис, который буду обосновывать далее: **возможность эффективных идеологических манипуляций историческим сознанием, о которых речь шла выше, коренится не только в своеобразии переживаемой нами эпохи, но и в самой антиномической природе исторического познания.**

3. Дилеммы исторического познания

История, повторюсь, наука парадоксальная: она познает то, чего уже нет, что необратимо отошло в небытие. Как ни к одной другой науке (за исключением разве что футурологии²⁴²) к истории применим знаменитый вопрос Парменида: «Как мы можем познавать небытие?». Действительно, события прошлого минули безвозвратно. Мы не сможем быть свидетелями ни битвы при Ватерлоо, ни речей Демосфена, ни дискуссий на богословские темы в средневековых католических университетах. Существуют, правда, гипотезы, что ничего из мирового и личного прошлого не растворяется в волнах времени²⁴³, а записывается в Книгу Жизни (христианство) или запечатлевается на «свитках акаши» (тончайшей первоматерии Космоса по восточным религиозно-философским учениям) и вполне может быть прочитано развитыми сознаниями во Вселенной, обладающими даром сверхвременного и, стало быть, сверхисторического бытия и познания. Таковы многие святые подвижники и духовидцы мировых религий. Априори отрицать подобные способности у нас нет никаких рациональных оснований, кроме кажущегося неоспоримым, но на самом деле абсолютно несостоятельного аргумента, будто то, что не дано созерцать лично нам и большинству людей — невозможно в принципе. Аргумент от личного опыта и массовой веры — вообще не аргумент. Известно, что, скажем, в отличие от рядового человека обученный глаз художника способен

²⁴² Относительно последней мы имеем полное право употребить понятие псевдонауки, ибо, в отличие от прошлого, будущее принципиально вероятно и неопределенно. Всех причин и факторов, которые будут там действовать, нашему земному сознанию не дано знать в принципе, поэтому грань между современным научным прогнозом и гаданием весьма расплывчата. Более того, прогнозы, особенно в сфере политических и социальных отношений, в подавляющем большинстве случаев идеологизированы и политизированы. Их задача не столько предсказать, сколько убедить.

²⁴³ В этом, в частности, был абсолютно убежден П.А. Флоренский, писавший, что «мое заветное ощущение жизни, мое самое глубокое чувство и моя вера, многократно подтверждавшаяся на опыте, — что есть основная аксиома истории: ничто не пропадает. Я высказываю Вам это не как отвлеченное положение, а как наиболее твердый пункт внутренней моей жизни: ничто не пропадает. Ни хорошее, ни плохое. За все будет свое возмездие, и не только на Страшном Суде, но и на суде истории» (Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4-х т. Т.3(2). М., 1999. С.30).

распознавать десятки оттенков того или другого цвета, а уж предрассудки и заблуждения масс, не видящих очевидное, — это вообще притча во языцех. Другое дело, что мы не имеем право и абстрактно признавать наличие прошлого в такой своеобразной форме без серьезных теоретических аргументов и опытных доказательств. Впрочем, даже если история эмпирически и способна сохраняться в форме таких сверхвременных «записей» в каких-то метаисторических слоях пространства, то ракурсы ее видения и глубина понимания будут в любом случае определяться личными качествами и предрассудками того, кто будет ее непосредственно «вычитывать». Она никогда не будет дана индивидуальному сознанию в своей абсолютно «чистой» и очевидной непосредственности, ибо и обыкновенный историк, и святой подвижник Книгу Жизни все равно будут прочитывать по-разному, т.е. лично, о чем речь у нас еще пойдет впереди.

Как бы там ни было, но подавляющее большинство историков исходит из убеждения, что события прошлого нам, земным жителям, никогда уже не смогут быть даны в их живой и непосредственной *очевидности*. Историческое познание — это всегда реконструкции и интерпретации событий прошлого на основании дошедших до нас устных свидетельств очевидцев и непрерывных культурных традиций, будь то легенды и предания, обычаи и привычки, передающиеся от поколения к поколению. Не менее значимыми являются материальные следы прошлого (или артефакты истории) в виде разного рода текстов, архитектурных сооружений и культурных ландшафтов, памятников искусства и науки, бытовых и технических устройств.

Труд историка, интерпретирующего эти исторические следы (идеальные и материальные), действительно подобен труду следователя. И как следователь по оставшимся уликам воссоздает картину преступления, так и историк по сохранившимся историческим свидетельствам актуализирует и заставляет говорить дотоле молчащее прошлое. В каком-то смысле **работа историка — постоянное опровержение тезиса Парменида, что небытие нельзя мыслить и потому оно не существует. Напротив, историк только тем и занимается, что мыслит о небытии. Более того, он постоянно доказывает, что это небытие обладает удивительным свойством быть значащим и исключительно значимым для че-**

ловека небытием, без чего невозможно ни само существование настоящего, ни его рациональное понимание.

Но здесь-то открывается, быть может, ключевая дилемма исторического познания, заставляя многих исследователей скорее относить его к роду искусства, нежели науки, а самых радикальных критиков (типа французского искусствоведа П. Валери, философов Э. Гуссерля и К. Поппера²⁴⁴) — принципиально выносить исторический подход и историю как науку за рамки строгого и доказательного знания.

В самом деле, если познание прошлого — это всегда диалог с ним с позиций настоящего, то насколько историческое познание может быть признано объективным и, соответственно, научным? Можно ли устранить субъективную составляющую из тех результатов, которые выносит историк на суд своих коллег и на широкую публику? Не навязывает ли он нам, в конечном счете, собственные представления об истории, проецируя на прошлое свои идеальные построения? **Словом, не подменяет ли он значащее для нас историческое небытие бытием своего собственного я²⁴⁵?** Эта проблема была методологически ясно и четко осознана, как известно, в рамках германской философии — неокантианцами баденской школы В. Виндельбандом и Г. Риккертотом и представителями «философии жизни» — Г. Зиммелем и В. Дильтеем. В XX веке она неоднократно служила поводом для острых дискуссий. Не вдаваясь в подробный анализ различных вариантов ее решения, выделю лишь ее ключевые аспекты и вытекающие отсюда основные ходы рефлектирующей мысли историков и философов.

Действительно, устранить личностное начало историка, т.е. содержательные элементы, привносимые в ткань исторического исследования со стороны его «я», невозможно в принципе. Данное положение следует признать аксиоматическим.

Формы такой субъективной привнесенности могут быть разнообразными: это и личный биографический опыт исследователя; и

²⁴⁴ Двух последних мыслителей при всей их радикальной несхожести (известна критика Поппером Гуссерля в работе «Открытое общество и его враги») объединяет одно — сознательный и последовательный антиисторизм.

²⁴⁵ Когда-то С.Н. Булгаков подметил, что вся наука, «особенно историческая, существует лишь в человеке и для человека, существенно антропологична и в этом смысле “нечиста”» (Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С.129).

семейные, социально-ролевые, национальные, религиозные, культурно-исторические предрассудки, которые, помимо его сознательной воли, будут определять и характер отбираемых для изучения исторических фактов, и их смысловую интерпретацию. В результате картина одних и тех же событий у разных историков может быть противоположной, хотя каждый из них будет уверен в собственной беспристрастности. Так, взятие Казани войсками Ивана Грозного в 1552 году будет во многом по-разному анализироваться историком-татаринем и историком-русским. Здесь достаточно вспомнить знаменитое словосочетание «сирота казанская». Для татарского историка оно касается татар-сирот, чьи родители погибли при осаде Казани; для русских — тысячи освобожденных русских детей, отнятых у родителей и угнанных татарами в полон для продажи на южных невольничьих рынках.

Картина Октябрьской революции и гражданской войны освещалась диаметрально противоположным образом в советской и в эмигрантской научно-исторической литературе. События августа 1991 года в Москве историк-демократ назовет августовской революцией, подарившей народам СССР политическую свободу, а историк-коммунист, наоборот, оценит их как историческую трагедию великой страны, распавшейся по прихоти кучки политических геростратов. Описывая расстрел Белого дома в 1993 году, историк-христианин обязательно вспомнит православного священника, пытавшегося с крестом в руках остановить смертоубийство. Историк-атеист может оставить этот трагический факт без внимания. Исторические описания России 90-х годов XX века будут, скорее всего, различными у сына «нового русского», чья семья улучшила в эти годы свое благосостояние и не пострадала от развала державы, и у потомка русских переселенцев из Средней Азии или Латвии, которые в результате «беловежского сговора» потеряли практически все, что имели: Родину, дом, работу, достаток.

Даже попытки ясно осознать свои предрассудки и сохранить историческую беспристрастность, что в целом чрезвычайно важно для исторической науки, далеко не всегда оказываются успешными, ибо историк — подобно всем другим людям — это не только рационально мыслящее, но и бессознательно переживающее существо, во многом не властное над тайниками собственной души.

Более того, подчеркнута критическое отношение к своим нравственным и политическим убеждениями — это ведь тоже субъективный фактор, который может обернуться насилием над историей и над жизнью. Та же пресловутая толерантность сплошь и рядом оборачивается самой яркой тенденциозностью и репрессивностью, например, при отстаивании «правомерности» однополой любви и браков. На Западе дошло до того, что сами слова «папа» и «мама» стали чуть ли не постыдными, а история нормальной двуполой семьи трактуется как пример архаической и рабской ступени в развитии человечества. Если пока оставить в стороне нравственные категории, то из аксиоматического факта неустранимой включенности личности историка в исследуемый предмет могут быть сделаны совершенно разные и довольно радикальные выводы.

Во-первых, могут быть избраны различные *методологические* стратегии изучения прошлого, где историю можно: а) **объяснять**, отталкиваясь от сохранения ее следов в настоящем и их сопричастности духовному миру историка (Дж. Коллингвуд); б) **вживаться** в культурно-исторический контекст событий и внутренний мир действующих в истории персонажей (ранний Дильтей, Н.О. Лосский); в) **понимать**, осуществляя герменевтические процедуры интерпретации исторических артефактов (прежде всего текстов различного рода), стремясь схватить общий дух прошлого и мотивы его участников (Х.Г. Гадамер); г) **оценивать** исходя из каких-то систем ценностей (неокантианцы баденской школы); д) **структурировать**, по-сильно обнаруживая в исторических событиях связь и вводя их в какие-то хронологические рамки (К. Леви-Стросс); е) обстоятельно, с интригой, **рассказывать** (П. Рикёр) или вольно **проговаривать** (М. Фуко).

Разнообразие подходов и методологических акцентов не исключает, впрочем, того очевидного факта, что объяснять нельзя не понимая; оценивать — не структурируя, а проговаривать — не переживая. Все вышеотмеченные методологические процедуры не исключают друг друга, а напротив, чаще всего или оказываются трудноразличимыми, или взаимодополняющими. К тому же тонкости философско-методологической рефлексии нередко весьма далеки от реальной научной практики, где историк решает конкретные научные проблемы, а не занимается абстрактным теоретизированием по поводу своей деятельности. У него есть свои проверен-

ные методы, которым он не без оснований доверяет, равно как и профессиональная интуиция, играющая важную роль в любой научной деятельности. Пласт неявного знания в исторической науке даже важнее, чем в какой-либо другой. На этом моменте я еще специально остановлюсь.

Во-вторых, из наличия неустранимой субъективной составляющей в исторической науке может быть сделан радикальный *философско-онтологический* вывод: если историческое небытие актуализируется, т.е. переводится в ранг чего-то значащего вообще и значимого для нас лишь посредством бытия человеческого *сознания*, то именно последнее и есть та единственно надежная онтологическая реальность, с которой имеет дело историк. Поэтому подлинно, а не виртуально, существуют лишь наши теоретические представления об исторической причинности; наши переживания по поводу исторических событий; наши «горизонты» и предрассудки в понимании прошлого; наши ценности и хронологические масштабы структурирования хаоса минувших эпох, наконец, наш язык, посредством которых мы ведем разговор на исторические темы. **Короче, история существует, пока мы о ней мыслим, а прошлое молчит, пока мы его не проговариваем.** Утверждать же наличие объективных фактов, а уж тем более объективно действующих исторических законов и причин — значит впадать в догматическую метафизику XIX века, подменяющую творческую и конструктивно-критическую работу историка порождением умозрительных и бесплодных историософских схем.

В-третьих, подобная онтологическая позиция подразумевает и соответствующую крайнюю *историко-гносеологическую* установку: если историческое бытие невозможно вне бытия нашей субъективности, то мы и видим в «зеркале истории» по преимуществу самих себя, проецируя на нее собственные чаяния и предрассудки. **Не может быть никакого объективного исторического познания, ибо мы всегда от себя привносим в историю порядок и смысл, говорим о ней только от себя лично.**

Из двух последних установок легко вытекают общеизвестные постмодернистские тезисы об историчности самой истории²⁴⁶; о

²⁴⁶ Вот характерный пассаж из ранней работы М. Фуко. «Чем больше стремится История подняться над своей собственной исторической укоренностью, — пишет

всякой традиционной науке истории как о прямой разновидности идеологии; о неизбежной плюральности исторического *дискурса* как возможности многообразного проговаривания истории; о недопустимости применения понятий «истинности» и «ценности» к историческому познанию, чреватых-де *репрессивностью* в отношении нашего свободного «я» и т.д. Все это заканчивается, как известно, обращением постмодерна к нетрадиционным и неклассическим историческим предметам: истории душевных патологий и культурных маргиналий (проституции, однополый любви, безумия, истории тюремного дела), выпавшими из поля зрения «классического» исторического дискурса. Эти маргиналии и патологии сознательно уравниваются с нормой, поскольку в рамках классического исторического дискурса мы, якобы, произвольно судим о том же безумии не изнутри, а извне, с позиций норм разума, нарушая объективность и незаидеологизированность исторического исследования; в лучшем случае такой «умный» и «рациональный» взгляд признается лишь одним из множества возможных ракурсов исторического видения.

В качестве же последнего тезиса, которым завершается постмодернистский «апофеоз субъективности», провозглашается абсолютное творческое равноправие любых возможных исторических «реконструкций» и, соответственно, «смерть объективной и всеобщей истории», особенно в нынешнюю эпоху массовых коммуникаций и идеологий, о чем мы уже говорили выше. Критическая мысль свободных интеллектуалов должна заниматься как раз системати-

М. Фуко, — чем больше усилий прилагает она к тому, чтобы достичь — уже за пределами исторической относительности своего происхождения и своих целей — области универсального, тем яснее проступает на ней клеймо ее исторической рожденности, тем очевиднее проявляется сквозь нее история, частью которой она является... И, напротив, чем больше она смиряется со своей относительностью, чем глубже погружается она в само движение, которое она разделяет с предметом своего рассказа, тем тоньше становятся границы повествования, тем больше рассеивается ее положительное содержание, которым запасается история через посредство гуманитарных наук» (Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С.389). При этом, правда, остается совершенно непонятным, с какой стати мы должны доверять сугубо временным, онтологически безосновным и обреченным на рассеяние во времени концептуальным домыслам самого Фуко по поводу истории. Короче, сам его текст, претендующий на истинность, глубину и сверхвременное бытие в культуре, — лучшее опровержение того, о чем в нем говорится.

ческой *деконструкцией* (термин Ж. Деррида) объективных рассказов на исторические темы, разоблачением *их соблазнов и симулякров* (термины Ж. Бодрийара), дабы не давать им превращаться в массовые идеологические клише, препятствующие творческой самореализации человека и несущие угрозы его неповторимым «эстетикам существования» (термин М. Фуко).

При этом поразительны **двоемыслие и своеобразная онтологическая надломленность постмодерна**. Так, воюя с репрессивностью дискурса (т.е. влиянием на сознание языковых практик и контекстов, преимущественно рациональных), постмодернисты ухитрились *тоталитарно навязать* рядовым читателям и даже профессионалам²⁴⁷ *свой собственный дискурс* в виде весьма частной и спорной проблематики и терминологии. По мнению многих современных философов, психологов и культурологов, постмодернистский дискурс не просто репрессивен, но прямо-таки заразен для духа, т.е. гиперрепрессивен. Он соблазняет вычурностью и псевдоновизной, приглашая своих адептов безответственно играть с различными языковыми симулякрами, не заботясь ни о конструктивности своих смысловых порождений, ни об особой доказательности выдвигаемых тезисов, ни об этических последствиях сказанного. Постмодерн — это своеобразная религиозная интеллектуальная секта, о чем уже писалось выше, влекущая в свои сети людей определенной душевной конституции, парализующая их волю к истине и твердой иерархии ценностей²⁴⁸.

В качестве доказательства этого тезиса обращаю внимание читателя на любопытную инверсию постмодернистского мироощущения. Когда постмодерн обращается к проблематике истории, то, постулируя галопирующую временность, нетипизируемую *сингулярность* (термин Ж. Делеза), непредсказуемость и внемологичность исторического бытия человека, заканчивает он самым что ни на есть **банальным и насквозь идеологизированным объекти-**

²⁴⁷ Известно, какие деньги вкладывало французское правительство в переводы и издание постмодернистов в постсоветской России. Это была часть идеологической работы по разрушению традиционных евразийских ценностей, господствовавших на пространстве бывшего СССР.

²⁴⁸ Тема виртуальности постмодернистского сознания и постмодернистской виртуальности современных процессов глобализации обстоятельно разработана в книге: Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.

визмом, называя человека «машиной, производящей желания» или утверждая «смерть субъекта», чья субъективность целиком определяется совокупностью властных дискурсов и практик, существующих в обществе на том или ином этапе его существования.

В результате в постмодерне исчезает всякое **индивидуальное и свободное человеческое начало, ради защиты которого он, собственно, и поднимал восстание против классических дискурсивных практик марксизма и структурализма с их культом общественных материальных отношений или безличных структур различного уровня.**

Впрочем, в этом переходе противоположностей друг в друга — предельной субъективности понимания истории в предельную его объективность, культа личности в культ полной безличности и наоборот, — есть какая-то глубокая логика, в чем можно легко убедиться, если обратиться к зеркальной противоположности постмодерна — объективистским взглядам на историю.

Блестящая критика поверхностно понимаемых понятий «историческая необходимость» и «объективный исторический закон» содержится в маленькой, но логически безупречной и теоретически точной статье великого русского социолога П.А. Сорокина «Историческая необходимость». На основании сорокинской статьи можно привести три серьезных аргумента против культа объективных и необходимых законов истории, противостоящих всякому личностному и субъективному человеческому началу.

Во-первых, история необратима, и никакого буквального повторения событий в ней быть не может, но, значит, и само понятие «закона» как чего-то устойчиво повторяющегося в явлениях и событиях к ней неприменимо²⁴⁹. **В истории действуют *причины*, а не законы в собственном смысле этого слова.** Во-вторых, исторические события, особенно затрагивающие судьбы целых стран и

²⁴⁹ Это не означает, что в истории нет каких-то циклических процессов и их не следует выявлять. Важно только иметь в виду, что каждый новый исторический цикл — всегда иной, и структурная схожесть может соседствовать с радикальным различием содержательной исторической стороны дела и содержательных исторических причин. Поиск структурных сходств событий и типажей в истории — излюбленный методологический прием О. Шпенглера в его знаменитом «Закате Европы». Сколько в нем содержится явных натяжек и произвольных исторических интерпретаций — общеизвестно.

народов, порождаются комплексом взаимодействующих причин. Даже если и есть какие-то устойчивые и воспроизводящиеся причины тех или иных явлений в истории (возникновения войн, распада и процветания государств, распространения духовных учений, рождения культурных гениев и т.д.), то это всегда требует конкретного исторического анализа и тщательной проверки априорных гипотез. «Несмотря на ряд допущений и предпосылок, — справедливо подчеркивает П.А. Сорокин, — обосновать исторический закон нам никак не удастся, поэтому остается примириться с тем, что ни исторический закон, в смысле законов повторяющихся явлений, ни закон повторяющихся явлений, в смысле необходимости, не существует»²⁵⁰. Соответственно, познание истории исключает абстрактные номологические суждения и поспешные обобщения. **Здесь особую роль играет комплексный анализ причин и факторов, приведших к тем или иным конкретным историческим следствиям.** В-третьих, рационально понять историю, да и общественную жизнь в целом, невозможно, если в качестве важнейших причин не будут приниматься во внимание *идеальные мотивы и цели*, которыми руководствуется в своей деятельности человек. **Историю делают именно живые конкретные люди, наделенные сознанием и свободой выбора.** Никакая объективная общественная необходимость, не пробивает себе дорогу через хаос свободных человеческих волей. Через хаос волей пробивают себе дорогу только сознательные цели отдельных волевых индивидов и социальных групп.

В результате своего анализа П.А. Сорокин делает совершенно обоснованный вывод: «...Говорить о какой бы то ни было предопределенности, о независимых от человека законах и ходе истории, о невозможности преступить эти законы и т.д. — это значит плавать в безбрежных туманах заблуждений»²⁵¹. Иными словами, само словосочетание «объективный исторический закон» является абсурдным. За ним не стоит ни онтологического, ни гносеологического содержания. Миф об «объективных исторических законах» — удобное идеологическое прибежище для тех, кому выгодно вы-

²⁵⁰ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С.519.

²⁵¹ Сорокин П.А. Там же. С.520.

давать свое своеволие за историческую необходимость²⁵², и столь же удобное прибежище для обывателей и социальных «адаптантов», оправдывающих свое историческое безволие и бездействие. Полюсы здесь предполагают друг друга.

Можно подтвердить правоту тезисов П.А. Сорокина на примере марксизма, который по-прежнему является одной из влиятельных социально-исторических концепций объективистского толка. Для этого я обращусь к его объяснительным и предсказательным возможностям, как они проявились на рубеже XX-XXI столетий. Классическая теория формаций марксизма как закономерного и объективно сменяющихся друг друга этапов развертывания всемирной истории, равно как и его тезис о примате материальных общественных отношений (базиса) над духовными отношениями (надстройкой) общеизвестны. Сильные и слабые стороны подобного взгляда критически обсуждаются уже полтора века, начиная с В.С. Соловьева и М. Вебера и заканчивая Ж.-П. Сартром с К.Р. Поппером. Проанализируем лишь методологические следствия из них применительно к познанию нашего недавнего исторического прошлого.

Начну с того, что знаменитый марксистский «крот истории», который-де незримо ведет свою работу независимо от пристрастий и субъективных целей людей и более того, материально-экономически определяет эти пристрастия и цели, — типичнейшая философская мифологема. Если бы это было так, то, как справедливо отмечает тот же Сорокин, людям вообще ничего не надо было бы делать. «Лошадь истории» сама увозила бы в рай своих седоков.

²⁵² К сожалению, полностью не избежал этого объективистского соблазна в понимании исторических событий даже такой блестящий отечественный историк и литературовед, как В.В. Кожинов (См.: Кожинов В.В. Россия. Век XX. 1917-1939. М., 2005. С.259, 360, 389, 425). Он говорит об объективных общественных силах и даже об объективном смысле истории (с.425). Правда, сам же себя часто и опровергает, показывая, сколь важную роль играла именно конкретная личность в конкретном историческом процессе. В частности, в годы революционного безумия отнюдь не все люди запятнали себя кровавыми преступлениями, равно как и в послереволюционных репрессиях: кто-то стал палачом, а кто-то предпочел стать жертвой. И какие вообще объективные общественные силы и законы истории санкционировали повальное насилие? Их истоки — невежество, властолюбие и злоба в человеческих душах. Человек — не электрон, чтобы механически притягиваться к добру или злу, а обладающая разумом и нравственной волей личность, полностью отвечающая за свой исторический выбор.

Однако даже знаменитый китайский принцип «недеяния» предостерегает вовсе не против деятельности как таковой (как иногда утверждают поверхностные интерпретаторы), а против бессмысленной социальной и личной суеты, против хаотического произвола малой части, нарушающей гармонию целого. Китайский мудрец, «пребывающий неподвижно в центре бушующего океана» — как раз активно откликается на все происходящее в мире и активно *духовно* творит в полном согласии с ритмами великого вселенского Дао. Его знание космических законов требует личного участия в делах мира, и это «деятельное недеяние» не имеет ничего общего с историческим объективизмом и квиетизмом.

Вся человеческая история свидетельствует: если какие-то воспроизводящиеся причины в истории и есть, то они в любом случае будут проявляться и действовать только через свободную волю и активность живых людей. Марксизм, кстати, вопреки своим собственным объективистским материалистическим установкам, вынужден это признавать²⁵³, не признавая, однако, главного: **действие исторических причин может капитально корректироваться и даже отменяться под влиянием свободной человеческой воли. И наоборот: признание безличного характера действия исторических «законов» провоцирует на придание объективного номологического статуса субъективистским и откровенно разрушительным историческим действиям отдельных людей и социальных групп.**

Так, можно спросить: какие объективные исторические причины и «законы» материально-экономического характера привели СССР к краху в 1991 году? Что, кроме личной жажды власти, заставило трех человек, собравшихся в Беловежской пуще, принять решение о роспуске СССР, вопреки мнению миллионов жителей великой страны и вопреки объективным потребностям евразийского пространства в политической и экономической интеграции? Что, кроме субъективных предрассудков о величии Америки и ее праве беспардонно хозяйничать во всем мире, заставило Буша и его окружение, к тому же лично корыстно заинтересованных в доступе к

²⁵³ Известна фраза К. Маркса, что «люди сами творят свою историю». Можно также вспомнить знаменитые письма Энгельса 90-х годов XIX века, где он обосновывает активное влияние идеологической надстройки на базис.

ближневосточной нефти, бомбардировать в свое время Ирак и Афганистан? Что, кроме демократической мифологии и ненависти темной мировой закулисы к независимым Ливии и Сирии, — побудило Запад развязать агрессию против этих суверенных и вполне благополучных стран? Какими объективными историческими факторами, кроме циничной пропаганды, можно оправдать патологический всплеск русофобии на постсоветской Украине? В чем, наконец, заключается объективность и необходимость нынешней практики глобализации, если в результате необратимо разрушается природная среда обитания человека, ущемляется культурный, хозяйственный и политический суверенитет подавляющего большинства стран, а сознание миллионов людей подвергается целенаправленной и изо щренной манипуляции?

Как сегодня относиться к марксистским социальным аксиомам о неизбежности «преодоления отчуждения» и «тенденции к обобществлению производства» по мере исторического прогресса человечества, не говоря уж о всяких там «прыжках из царства необходимости в царство свободы»? Где она — надличностная логика движения к коммунистической общественно-экономической формации, если у нас сегодня сосуществуют все виды формаций (от первобытно-общинной в Амазонии, феодальной в Афганистане и Саудовской Аравии до почти социалистической в Швеции), но пока с глобальной тенденцией установления диктатуры крупного транснационального капитала и свертывания системы социальных гарантий и структур народовластия даже в самых развитых странах Запада? Где он — неуклонно нарастающий по мере научно-технического прогресса процесс «избавления от религиозных предрассудков», о котором так мечтал атеист К. Маркс? И не сталкиваемся ли мы, напротив, с расцветом религиозных идей параллельно с бездуховной иррационализацией научного дискурса, с появлением своеобразной темной научной магии, о которой я выше уже говорил?

Где он — «пролетариат-гегемон», которому «нечего терять, кроме своих цепей»? Как выяснилось, он не только не жаждет никаких социалистических революций и свободы от ига капитала, но, наоборот, обнаружил поразительную способность совершенно порабски адаптироваться к произволу предпринимателей, а не то что

освободить от капиталистической эксплуатации другие социальные слои.

Процессы в начале XXI века развиваются вопреки марксистским историческим мифам. Именно научно-педагогическая интеллигенция, а вовсе не пролетариат, оказалась единственным социально-корпоративным слоем в России, способным бороться против окончательного глобалистского разрушения страны и пока еще сохранять становой хребет российской государственности в виде качественного высшего образования и науки. Мифом оказалось столь желанное для советских марксистов стирание граней между умственным и физическим трудом, городом и деревней, нациями и этническими общностями. Сказкой оказалась мечта «исторического материализма» и «научного коммунизма» о едином безнациональном советском народе. Этот социалистический миф умер вместе с американским мифом о капиталистическом «плавильном котле наций».

В мою задачу не входит обстоятельный анализ достоинств и недостатков философии марксизма. Одно, на мой взгляд, можно констатировать определенно: истмат (не говоря уж о научном коммунизме), этика и марксистская антропология оказались слабейшими звеньями марксистского философского мировоззрения в целом. В отличие от марксистской философии природы с ее учением о формах движения материи, теории диалектики и философии науки, давших ценные результаты и сохраняющих свое значение по сию пору, идеологизированные исторический материализм и марксистское понимание человека обнаружили сегодня свою принципиальную теоретическую и методологическую ограниченность. Собственно, материализм всегда теоретически «буксовал» как раз на проблемах человека и общества, а марксистский материализм, как один из его наиболее развитых и последовательных вариантов, обнаружил эти недостатки в наиболее явной форме, причем именно историческая практика (заметим, главный марксистский критерий истины!) выявила их наиболее рельефно. Приведу дополнительные аргументы в подтверждение этого тезиса.

Во-первых, с помощью марксистских схем ничего невозможно объяснить в историческом **прошлом**. Здесь подлинные причины исторических событий подменяются или причинами мнимыми, или абстрактно-схематическими. Так, крушение Советского Союза не

объяснимо никакими объективными процессами, так как его главные причины — субъективное недомыслие, амбиции и откровенное предательство интересов страны ее разложившейся партийной верхушкой, равно как и преступная доверчивость огромных масс советских людей. Тупиковый и разрушительный характер всех наших прозападных реформ 90-х годов прошлого века фактически подтверждает этот вывод.

Во-вторых, марксизм не дает возможности ничего конкретно предсказать **в будущем**. Практически все марксистские предсказания (и самих классиков, и Ленина, и советских марксистов-ленинистов) в конце XX века были опровергнуты, о чем я уже писал выше.

В-третьих, марксизм обнаружил свой глубокий **мировоззренческий изъян**, присущий, впрочем, любой доктрине, настаивающей на существовании объективных и необходимых общественно-исторических законов. Имя этому изъяну — **оправдание настоящего**. Тезис здесь прост: то, что в истории фактически произошло — то и *необходимо*, а все рассуждения о том, что могло бы быть (так называемые контрфактические суждения типа «если бы, то...») — ненаучны. Однако из того факта, что историю переписать нельзя²⁵⁴, еще совсем не следует, что произошедшее носит объективный и необходимый характер. Если человек попал под машину, то это не значит, что подобного печального итога нельзя было избежать. Теоретически оправдывая все случившееся, мы встаем на типично **фаталистические** позиции, что сплошь и рядом, как известно, соседствует с самым ярким **волюнтаризмом**. Крайности, доведенные до предела, подчеркну это еще раз, диалектически переходят друг в друга.

Многие бывшие марксисты-обществоведы превратились сегодня из «идеологических бойцов коммунистической партии» в ярких апологетов нынешней капиталистической глобализации. Дело здесь не только в личной нравственной порочности людей, не желающих терять место возле хлебных кормушек (хотя есть и это), а в самой методологической установке исторического материализма, когда все, что сегодня существует (а тем более существует в массовом масштабе), оправдывается ссылками на объективные и необходи-

²⁵⁴ Ее, правда, идеологически переписывают сплошь и рядом.

мые исторические законы, ведущие-де нас по пути интернационализации производства, политической и культурной жизни, ну, разве что, не коммунистической, а капиталистической. Почти Гегель с его знаменитым тезисом, что «все действительное — разумно, а все разумное — действительно». Вот только вторая часть гегелевской фразы не сбывается вовсе. Иррациональность социального и политического бытия неуклонно нарастала на протяжении всего XX века вплоть до катастрофического обострения противоречий современной цивилизации в начале века XXI. Более того, нынешний марксизм все более смыкается и с постмодерном. Но если тот от культа человеческой субъективности пришел, в конце концов, к «смерти субъекта», то марксизм, напротив, через культ исторической необходимости фактически закончил апологией деятельности теневых «кукловодов современного глобализма», а значит, оправданием, быть может, самого темного субъективистского произвола в истории, ведущего мир к катастрофе. Нынешнюю практику глобализации (или вестернизации) иначе как законом исторической смерти цивилизации назвать никак нельзя.

Таким образом, **абстрактные крайности во взглядах на человека и его историю, будучи доведенными до предела, неизбежно переходят друг в друга: чистейший субъективизм постмодерна сомкнулся с чистейшим объективизмом марксизма, культ случайности и абстрактной свободы — с культом абстрактной исторической необходимости.**

В результате мы сталкиваемся сегодня с поразительным фактом: две вроде бы противоположные исторические парадигмы привели к одинаковому результату: к утрате понимания и подлинной роли личности, и природы самих «законов» истории. Значит, надо не рассудочно противопоставлять друг другу субъективное и объективное в истории, множа ложные историософские дилеммы²⁵⁵, а, наоборот, постараться разумно выявить глубочайшее диалектическое единство этих противоположностей.

²⁵⁵ К таким же ложным историческим дилеммам следует отнести оппозиции: «национальное—интернациональное», «индивидуальное—коллективное», «историческая необходимость—свобода в истории» и т.д.

4. Личностное измерение исторического процесса

Главный тезис, который будет обосновываться далее, звучит следующим образом: история всегда имеет личностное измерение и делается всегда только живыми личностями, а не безликими «народными массами» под влиянием не зависящих от их воли и сознания объективных причин и законов. Напротив, только выдающаяся и духовно развитая личность воплощает в своей деятельности нечто *действительно исторически объективное и всеобщее*, закладывая созидательные движущие причины в истории, или актуализирует действие старых исторических причин. Короче, **история насквозь личностна, а личная деятельность может иметь номологическое объективное историческое содержание и измерение.**

Может сразу возникнуть следующее недоумение: на исторический процесс могут радикально влиять сугубо объективные природные факторы: извержения вулканов, цунами, ураганы, засухи, наводнения, падения гигантских метеоритов. Эти факторы часто являлись причинами крушения государств и целых континентов. Достаточно вспомнить Помпеи, крито-микенскую цивилизацию или легендарную платоновскую Атлантиду, реальность существования которой, кстати, все больше подтверждается современной наукой. Опять же, циклические засухи в Великой степи, как показал Л.Н. Гумилев, вели к периодическому переселению и завоевательским походам кочевых центрально-азиатских народов, сокрушивших римскую империю, некоторые иранские и китайские династии²⁵⁶.

На эти возражения можно ответить следующее. Во-первых, *естественные* масштабные природные катастрофы весьма редки; в то время как многие из природных негативных факторов являются *антропогенными*, спровоцированными неразумной и безответственной деятельностью самого человека. К примеру, большинство современных пустынь (в их числе Сахара и Гоби) — плод антиэкологической хозяйственной деятельности в прошлом, прежде всего, перевыпаса скота, сведения лесов и кустарников. Современная сейсмическая активность, как уже доказано, во многом вызывается действиями военных (применение тяжелых бомб, подземные ядерные взрывы); добычей нефти и газа, когда образовавшиеся пустые

²⁵⁶ См.: Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. М., 1993.

подземные полости способствуют тектоническим подвижкам; наконец, строительством больших плотин. В последнем случае проявляется феномен «наведенной сейсмичности», когда давление больших масс воды вызывает землетрясения. Источником же наводнений и засух служит бесконтрольная вырубка лесов, спрямление речных русел, сокращение площади болот в результате мелиорации и площади горных ледников вследствие повышенного выброса парниковых газов и копоты промышленных предприятий. Добавим сюда загрязнение рек и воздуха, бесконтрольное попадание в природу генно-модифицированных объектов, химических соединений и газов, созданных искусственным путем, — и сугубо объективный характер многих разрушительных процессов в природе может быть поставлен под серьезное сомнение.

Есть, наконец, и вполне обоснованное мнение, что дурные мысли и эмоции людей напрямую негативно влияют на природные стихии и процессы. Экспериментальный материал о субстанциальности и определенной «заряженности» мысли все более накапливает современная наука. Зачастую стихийные бедствия происходят в местах военных конфликтов и социального напряжения. Землетрясение в Армении 1988 года — символическое предвестие будущего крушения СССР — произошло в условиях армяно-азербайджанского конфликта, а страшная катастрофа в Пакистане 2005 года затронула в первую очередь территорию Кашмира — зону непрекращающихся индийско-пакистанских военных столкновений и террористических актов.

Что касается возможного катастрофического столкновения Земли с метеоритом или каким-либо еще более крупным космическим телом, то здесь мы имеем дело с глобальным космическим катаклизмом, находящимся вне нашей человеческой воли и власти, а стало быть, и вне истории. К тому же возможность эта пока сугубо гипотетична. Земные же природные бедствия, подчеркну это еще раз, во-первых, во многом спровоцированы самими людьми (а значит, не могут быть оторваны от человека), и, во-вторых, в подавляющем большинстве случаев носят разрушительный характер²⁵⁷,

²⁵⁷ Обратим внимание, что мы сплошь и рядом используем словосочетание «стихийное бедствие», но крайне редко «стихийное счастье» или «стихийная радость».

т.е. ничего не приносят нового и созидательного в собственно исторический процесс, а если и вносят — то исключительно руками и умами людей, стремящихся предотвратить или компенсировать их разрушительное воздействие. Здесь сплошь и рядом дело обстоит как в известной поговорке: «Люди сначала сами создают себе трудности, а потом героически их преодолевают». Словом, **действие слепых и большей частью разрушительных природных сил на Земле было бы уместнее назвать «антиисторическими законами», а еще вернее — антиисторическим хаосом**²⁵⁸.

Могут привести еще одно возражение против личностной трактовки истории: на поведение и сознательный выбор людей действует целый комплекс вполне объективных биосферных и космических факторов не катастрофического характера. Обнаружение этих факторов — одна из точек продуктивного взаимодействия гуманитарных и естественных наук. Имеется в виду, например, влияние фаз луны, циклов солнечной активности на психику человека и на техносферу. Приоритет в открытии подобного влияния принадлежит А.Л. Чижевскому²⁵⁹, а сегодня обстоятельно изучается возможность воздействия других космических объектов (планет солнечной системы, звездных скоплений, галактик т.д.) на события, происходящие на Земле. Кроме этого, можно указать на разнообразные подземные излучения, сезонные климатические изменения, погодные метаморфозы, которые так или иначе влияют на сознание и поведение людей.

Воздействие космических и земных природных факторов на человека и на социальные процессы сегодня можно считать доказанным, и оно, похоже, куда более фундаментально, нежели мы себе представляли ранее. Однако весь вопрос заключается в том, перекрывает ли это влияние Земли и Космоса на нашу психическую

²⁵⁸ Что на самом-то деле вовсе не исключает возможности того, что **разумное и морально ответственное поведение человека на Земле могло бы оказать гармонизирующее воздействие на природные стихии и превратить их из факторов разрушения в важное и эффективное природное средство личного и исторического созидания**. Этот мотив — один из главных в неоднократно упоминавшемся и цитировавшемся учении «Живой Этики».

²⁵⁹ Довольно широкий спектр современных исследований в этой области представлен в сборнике: Космос и история. Материалы Международной конференции, посвященной 105-летию со дня рождения основоположника космической экологии и социологии А.Л. Чижевского. М., 2002.

жизнь (в подавляющем большинстве случаев неосознаваемое) — собственно человеческие факторы исторического процесса и, прежде всего, наши сознательные потребности и стремления? Можно ли считать действие этих природных факторов жестко направляющим индивидуальную и коллективную волю людей в *каком-то конкретном содержательном направлении*? Подобный спор, всегда возникал, например, вокруг астрологии. Можно указать на знаменитый трактат Цицерона «О дивинации», где он прямо обсуждает вопрос о соотношении свободной воли и влияния звезд на поведение человека²⁶⁰.

И здесь, на мой взгляд, есть все основания утверждать, что действие природно-космических факторов будет лишь *усиливать или ослаблять* какие-то сознательные волевые импульсы, смысловую мотивацию, коллективную и индивидуальную пассионарность людей, но отнюдь не *определять* полностью ни их качество, ни общую направленность. Образно говоря, **на звездах и их лучах прямо не прописано, что должен или не должен делать в данный момент конкретный человек или народ. Звезды в лучшем случае будут объективно благоприятствовать (или же не благоприятствовать) человеческим идеальным замыслам и свершениям.**

А если даже предположить разумный характер воздействия на нас светил и созвездий, где могут обитать существа более высоких ступеней космической эволюции²⁶¹, то это воздействие тем более не будет носить жесткого причинного характера (этакой тоталитарной опеки или подталкивания к эволюции), а будет обращаться к сознательной воле, разуму и совести земного человека. Недаром во всех по-настоящему глубоких и проверенных временем восточных доктринах подчеркивается недопустимость механического вторжения в чужую карму. Это понятно, ибо духовная эволюция подразумевает, прежде всего, свободный выбор и, соответственно, индивидуальную нравственную ответственность за акты свободного выбора. Любой Учитель жаждет свободных и творческих учеников, а не

²⁶⁰ См. Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

²⁶¹ В это верили, кстати, все великие древние культуры от Индии и Месопотамии до Греции и Галлии.

рабских исполнителей своих велений. В этом пункте удивительное идейное созвучие демонстрируют буддизм и христианство.

Таким образом, несомненное и принципиальное влияние Космоса на нашу человеческую жизнь (исследования в этом направлении надо всячески поддерживать и поощрять!)²⁶² вовсе не отменяет примата собственно человеческих причин и мотивов исторического творчества. «На звезды надейся, а сам не плошай» — так можно было бы переформулировать известную поговорку, ибо, несмотря на все природные воздействия, люди прежде всего сами и сознательно творят свою историю. В разных религиях, правда, говорится об *одержании*, когда волей слабого или морально порочного человека полностью овладевают низшие надземные сущности (бесы, лягушки, нежить и т.д.). Но деятельность людей одержимых всегда страшна и разрушительна в истории, т.е. столь же антиисторична, как и действие слепых природных стихий. Кстати, к феномену одержания следует отнестись весьма серьезно. Науке здесь суждено будет сделать еще много важных открытий. У патологических тиранов, убийц и маньяков очень часто не обнаруживаются прямых признаков психических расстройств, однако их поведение безумно и бессердечно в высшем смысле этого слова. Их волей словно владеет, а поступками управляет нечеловеческая в своей жестокости чужая воля. И очень часто патологические типажи прямо говорят об этом. Здесь, правда, надо четко отличать паралич личной воли у человека, одержимого низшими силами, от действия знаменитого сократовского гения, который ничего не навязывает, а лишь помогает свободно принять правильное решение.

Обратимся теперь от природных — к собственно человеческим факторам истории. Напомню еще раз о ключевом тезисе, с которого я начал этот этюд: онтологический базис истории представляет собой **многообразные переплетения личных судеб-линий, которые, в свою очередь, образованы многообразными личными человеческими деяниями.** Последние могут быть самыми разно-

²⁶² В этом плане астрология является, по-видимому, совершенно рациональной и очень важной наукой, и ее результаты, проверенные и уточненные с помощью современных экспериментальных средств, должны будут обязательно приниматься во внимание будущим земным сообществом. Глупо считать себя «детьми Космоса» и отрицать его всестороннее и фундаментальное влияние на нас.

образными — от спонтанных ментальных актов до эпохальных практических деяний, переворачивающих судьбы истории. Причудливые сплетения, обрывы и эстафеты этих личных судеб образуют линии бытия родов, этносов, сверхэтнических государственных объединений, культурно-географических миров, человечества в целом. Соответственно, индивидуальные и соборные деяния живых личностей формируют фактуально-событийную канву этих многообразно сплетающихся и расходящихся исторических линий.

Так, неуклонно нараставшее от века к веку переплетение исторических линий существования русского, угро-финского, тюркского и монгольского этносов сформировало нынешний полиэтнический культурно-географический мир Евразии. Линии дворянских и крестьянских родов России в основном обнаруживали параллельное «сплетение» и лишь в XX веке, особенно после Октябрьской революции, сошлись и образовали единую линию существования русского этноса. К сожалению, семейная и родовая память современных русских людей редко доходит даже до XIX века. Тем не менее, линии семейной и родовой историй, образующие предмет генеалогии, вновь оказываются в центре внимания исследователей и сулят новые важные результаты в понимании смысла исторических событий. Здесь полезно опереться на ценные теоретические соображения, высказанные по поводу генеалогической проблематики в трудах П.А. Флоренского. Вот, что он, к примеру, пишет своим детям: «Мне думается, что задачи нашего рода — не практические, не административные, а созерцательные, мыслительные, организационные в области духовной жизни, в области культуры и просвещения. Старайтесь вдуматься в эти задачи нашего рода и, не уклоняясь от прямого следования им, по возможности твердо держаться присущей нам деятельности... Не ищите власти, богатства, влияния... Нам не свойственно все это; в малой же доле оно само придет, — в мере нужной. А иначе станет вам скучно и тягостно жить»²⁶³. По мысли отца Павла, не только каждый исторический народ²⁶⁴ и каждый человек, но каждый род имеют свою особую со-

²⁶³ Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С.441.

²⁶⁴ О народе эту мысль в предельно заостренной форме выразил В.С. Соловьев, написав, что «идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» (См. Соловьев В.С. Русская идея // Русская идея. М.,

зидательную задачу в национальной и мировой истории. Исполнив ее, род как бы творчески угасает и передает творческую эстафету другому роду. Неисполнение творческой задачи ложится тяжким грузом на всех последующих членов данного рода²⁶⁵.

Соответственно, и всемирная история человечества сплетается из исторических линий разных культурно-географических миров (Запада, Востока и России), которые, в свою очередь, состоят из множества линий существующих или уже сошедших с исторической сцены народов. Возвращаясь к линии Евразии, отметим, что единую диахроническую историческую линию существования евразийского культурно-географического мира образовывали в разное время скифская и гуннская державы, тюркский каганат и монгольская империя²⁶⁶. Одна линия, прерываясь или постепенно угасая, передавала историческую инициативу своей преемнице. Иногда можно легко обнаружить эти зримые узлы или разрывы в истории культурно-географических миров, когда ведущая линия одного народа заканчивается, а ему на смену приходит другой исторический народ. При этом линии этнических, родовых и личных судеб могут продолжаться внутри этих других исторических линий. Так, линия Московской Руси после падения Константинополя в 1453 году и особенно после 1480 года (стояние на реке Угре) превращается в ведущую историческую линию Евразии, наследуя культуру и книжную ученость Византии, военно-административный опыт монгольской державы. Русская объединительная линия постепенно вбирает в себя исторические линии тюркских, угро-финских и палеоазиатских этносов, а также генеалогические тюркско-монгольские линии Кутузовых, Тургеневых, Чаадаевых, Урусовых. Этим неславянским родам суждено будет сыграть исключительно важную роль в истории России и всей Евразии. Одновременно удельный вес евразийского культурно-

1992). В целом, по-видимому, неверно жестко противопоставлять божественный замысел о народе его самоосмыслению в ходе исторического бытия, ибо не осознавший ясно своей жизненной задачи, неважно — индивид, род или народ — никогда этой задачи исполнить не сумеет. Божественный Зов, если он существует, должен быть обязательно уловлен, осмыслен и сознательно воплощен.

²⁶⁵ Это очень напоминает восточное учение о родовой и семейной карме.

²⁶⁶ См. об этом в работе: Вернадский Г.В. Начертание русской истории. СПб., 2000. С.30-35.

географического мира в рамках событийно-исторической канвы всего человечества будет все более возрастать, что отчетливо осознают даже его геополитические противники, типа американца А. Мэхэна или англичанина Дж. Макиндера. Именно их стратегические идеи наряду с идеями других идеологов западного мирового лидерства, а не гипотетические объективные исторические закономерности, лягут в основу антиевразийской деятельности Запада в XX столетии — деятельности, от которой будет, в конечном итоге, страдать сам недальновидный и агрессивный западный культурно-географический мир. Напомню, что именно Запад стал источником двух мировых войн в XX столетии. Он первым построил концлагеря и сбросил атомную бомбу на голову мирных жителей. Запад — источник глобального экологического кризиса, инициатор разрушения традиционной двуполой семьи, легализации аборт и ювенальной юстиции. С него берут начало информационные войны и массовая манипуляция сознанием людей.

Можно сформулировать одну из важнейших историософских максим: задача любого человека и любого народа (особенно политиков) — по возможности сберечь преемственность и связь исторических жизненных линий, не давая истории (прежде всего усилиями политиков и идеологизированных историков) впасть в беспмятство и распадаться на несвязанные между собой эпохи (разрывы по диахронии) и никак не связанные (или еще хуже — враждебные друг другу) исторические линии синхронически сосуществующих народов, стран и культурно-географических миров. **Идеал исторического существования — братское переплетение, взаимное сохранение и взаимоподпитка различных исторических линий-судеб — от индивидуальных до соборных, а в пределе — до судьбы всего земного человечества.**

Обращусь теперь к **событийной канве** истории.

Линии индивидуальной, родовой, этнической, государственной и мировой истории слагаются из бесконечного числа бесконечно многообразных человеческих *деяний*. Так, личность прочерчивает свою неповторимую линию судьбы неповторимыми поступками во

времени²⁶⁷. Верно говорят, что жить — это значит непрерывно *поступать* мысленно и физически. Соответственно, исторические линии семьи и рода, их вес и авторитет в жизни страны — всегда плод конкретных, индивидуальных и коллективных усилий его живых носителей, принадлежащих к разным поколениям. Историческая судьба и современный духовный облик какого-либо народа — это опять-таки итог несчетных личных и соборных человеческих деяний: ведь битвы выигрываются, поля распахиваются, дома и заводы строятся, а плоды науки и просвещения сеются не «объективными» законами, а живыми людьми — напряжением их воли, физических и психических сил.

Сплошь и рядом это многомерное личностное измерение истории прячется (объективируется, как сказал бы Н.А. Бердяев) за самими фактами свершившихся событий, сохранившимися документами, продуктами материальной и духовной культуры, за схемами исторических объяснений, наконец. История здесь деперсонализируется, тем более что мы не знаем имен и биографий подавляющего большинства ее реальных вершителей, не говоря уж об их мыслях и чувствах. В результате как бы «испаряется» не только онтологическая первичность живого человеческого деяния, но и субстанциально-творящий характер некоторых из этих деяний, определяющих и качество, и архитеконику взаимоотношений многообразных индивидуальных и соборных исторических линий — их сплетений, расхождений, обрывов и грядущих возрождений.

Непрерывной чередой деяний живых людей вживую «ткется» полотно человеческой истории, и только через деяния проявляется действие каких-то объективных исторических причин (природно-климатических, космических, государственно-политических, социальных или экономических), а также — каких-то возможных универсальных циклических закономерностей.

Деяния эти могут быть *физическими*, оставляющими материальные следы и культурные артефакты, и *духовными*, часто лишенными таковых; *индивидуальными* и *коллективными*; *сознательными* и *неосознаваемыми*; *свободными* и *вынужденными*; *значимыми*,

²⁶⁷ Эта одна из ключевых тем в философии М.М. Бахтина. См.: Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985 гг. М., 1986.

т.е. образующими узлы на исторических линиях, способствующими их расхождению или, наоборот, переплетению²⁶⁸, и совершенно *незначительными*; наконец, *созидательными* или *разрушительными*.

Почему-то считается (опять-таки не без влияния марксизма), что наиболее значимые исторические деяния связаны с физическими и коллективными усилиями масс людей (типа войн, государственных реформ и революций, переселений народов и гигантских строек) под воздействием в первую очередь причин витального, экономического и политического характера, причем результаты этих коллективных деяний чаще всего расходятся с субъективными ожиданиями участников. Личные же мотивы действий и духовную жизнь исторических лиц, равно как и общую духовную атмосферу эпох, в рамках которых они творят, если и нельзя проигнорировать полностью, то уж точно ни в коем случае нельзя переоценивать. Почему? Ответ прост: дабы не превращать историю в арену игры стихийных человеческих мотивов и частных волеизлияний и, соответственно, чтобы не субъективировать историческую науку. Вернусь к критике этого исторического объективизма под несколько иным углом зрения.

Его логика такова: если история онтологически претендует на статус объективного процесса, а гносеологически — на статус серьезной рациональной науки, открывающей хоть какой-то порядок и смысл в событиях прошлого, — то следует, по возможности, воздерживаться от апелляций к духовным причинам исторического процесса: умыслам и замыслам отдельных исторических лиц, духовным прозрениям гениев и даже к коллективным умонастроениям той или иной эпохи. Если же абстрагироваться от этих факторов невозможно в принципе, то следует искать более глубокие причины этих духовных явлений в сфере витальных потребностей и эко-

²⁶⁸ Вплоть до узлов, где удивительным образом переплетаются индивидуальные, родовые, национальные и мировые жизненные линии. Например, женитьба русского художника Николая Константиновича Рериха со скандинавскими корнями на Елене Ивановне Шапошниковой со славянскими и тюркскими генеалогическими линиями дала начало великой семье Рерихов, оказавших огромное влияние не только на судьбы России и Индии, но и на всю мировую историю и культуру. Здесь достаточно вспомнить Пакт Рериха о защите культурных ценностей в ходе вооруженных столкновений или знаменитую Центрально-азиатскую экспедицию 1925-1927 годов.

номических проблем, в столкновении государственных и политических интересов, в социальных отношениях, в этнокультурных коллизиях и т.д. Словом, развитие темы духа и личностного начала в истории может быть плодотворно в художественной литературе, публицистике и мемуаристике, но почти неприлично в области академической исторической науки. На самом же деле, подобный подход, игнорирующий личностные деяния и духовную жизнь в истории, не имеет ничего общего ни с объективностью, ни с рациональностью. Наоборот, он иррационален и насквозь субъективен. Приведу дополнительные аргументы против подобных взглядов помимо уже упоминавшейся выше опасности «оправдания истории».

Во-первых, история предстает здесь по преимуществу в своей «кровавой» ипостаси, где внимание историка центрируется на войнах, революциях, территориальных завоеваниях и политических потрясениях, а не на «бескровной истории», не на религиозных и философских прозрениях, научных открытиях и художественных взлетах, культурных и научных эстафетах духа, что, собственно, является светлой, наиболее поучительной и важной составляющей истории, имеющей для нас куда более важное культурное и экзистенциальное значение, чем все рассказы о социальных катаклизмах, королях и государственных переворотах. Но в большинстве исторических учебников разделы по религии, философии, культуре и искусству той или иной эпохи излагаются после анализа ее политической и социальной жизни, и они всегда существенно меньше последних по объему. Спрашивается: какая историческая объективность и какая научная рациональность стоят за этим, в сущности, сугубо волюнтаристским предпочтением?

Во-вторых, физическими, коллективными и неосознаваемыми, а тем более принудительными усилиями народных масс в истории чаще всего **совершаются разрушительные деяния, а если нечто и создается, то чаще всего оказывается некачественным и непрочным.** Так, именно толпа, безликое народонаселение, движимое витальными импульсами, инстинктами и агрессивными предрассудками, участвует в набегах на соседние племена и в завоева-

тельных войнах, жжет библиотеки²⁶⁹ и устраивает революционные погромы, рукоплещет тиранам и развязывает драки на стадионах. Но чаще инертная масса равнодушно созерцает, как совершаются преступления и разрушаются краеугольные основы ее собственного бытия. Так было при разрушении революционными радикалами российской империи, так было при разрушении демократами и агрессивными националистами Советского Союза. Безликие и подверженные идеологическим манипуляциям толпы пополняют ряды фанатиков ИГИЛ, гей-сообществ и фашиствующих националистов на Украине²⁷⁰.

Что касается производительного труда, то будучи подневольным или безлико коллективным, он никогда не создавал ничего прекрасного и долговечного. Раб и рабочий—лудит ломали орудия труда, данные хозяином; крепостной крестьянин спустя рукава трудился на барщине; заключенный в концлагерях ненавидел дело, которым его заставляли заниматься. Да и наемный рабочий капиталистической фирмы, тяготящийся своим трудом и занимающийся им только за деньги, никогда не создаст ничего гениального, по-настоящему красивого и долговечного. Изумительные архитектурные памятники древности, типа египетских храмов Луксора или греческого Акрополя, Кельнского собора или церкви Вознесения в Коломенском, великой китайской стены или римского акведука, — это всегда духовный замысел немногих гениев и плод руководства строительством немногими свободными мастерами высшей квалификации. Остальная масса людей своими коллективными деяниями лишь воплощала их замыслы. Понятно, что к производительному труду простых людей, особенно качественному и профессиональному, нельзя относиться с пренебрежением, но в истории важнейшую роль играли труженики, одухотворенные сознательной направленностью на общее благо. **Таких ответственных тружени-**

²⁶⁹ Именно толпой христианских фанатиков была сожжена знаменитая Александрийская библиотека и растерзана ее хранительница — женщина-математик и женщина-философ Гипатия.

²⁷⁰ См. статью автора об трех линиях со временного фашизма в статье: Иванов А.В. Традиционные ценности Евразии против современного фашизма // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения: материалы Восьмой Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. Барнаул, 23-24 июня 2016 г. Барнаул, 2016. С.207-213.

ков, нацеленных на качественный, творческий и общественно полезный труд, никогда не было слишком много, но лишь они и двигали историю вперед. Они стихийно или сознательно группировались в братства, общины и артели, творчески сплетая свои жизненные линии и тем самым усиливая свое воздействие на мир. Важно, чтобы число таких людей и общин неуклонно возрастало в истории и крепла сознательная кооперация между ними. В этом заключается одна из важных черт исторического прогресса, — на чем я еще специально остановлюсь ниже.

Если обратиться к общественно-политической, социальной или духовной сферам жизни общества, то народные массы вдохновляются на великие исторические свершения лишь благодаря творческому порыву и альтруизму все того же меньшинства, увлекающего их за собой. Прав был английский мыслитель Т. Карлейль: нужны герои и подвижники, чтобы подать личный пример сопротивления неблагоприятным обстоятельствам и воли к преобразению жизни. Не было бы великой греческой философии и математики без гения Пифагора; экспериментальной европейской науки — без подвига Николая Кузанского, Леонардо да Винчи и Галилея. Без Жанны Д'Арк не проснулся бы героический дух французского народа, восставший против английской оккупации. Не было бы толстовской «дубины народной войны», если бы не Денис Давыдов, Василиса Кожина и немногочисленные другие пассионарии, которые зажгли, организовали и повели за собой эти самые народные массы. Невозможно представить советские первые пятилетки без творческих и трудовых подвигов Николая Островского и Петра Капицы, Валерия Чкалова и Отто Шмидта. Без них не было бы всенародного героического подъема в СССР, а значит, не было бы ни технических, ни экономических, ни, самое главное, психологических ресурсов для сопротивления Гитлеру.

Что же касается отдельных обывателей-приспособленцев («мещан» в терминологии русской литературы и философии), то им свойственна агрессивная инертность и ненависть ко всему высокому и благородному, разрушающему их эгоистические жизненные раковины²⁷¹. Любой скрытый или явный тоталитарный режим делает ставку именно на обывателя, молчаливо принимающего власть

²⁷¹ Тема, отлично прописанная Х. Ортегой-и-Гассетом в «Восстании масс».

из страха, личной корысти, неспособности критически мыслить, а очень часто — от «зомбированности» примитивными идеологическими мифологемами типа национальной, социальной или религиозной исключительности. Такие, по меткому, хотя и грубоватому, выражению Леонардо да Винчи, оставляют после себя лишь «переполненные нужники».

Дабы масса людей породила нечто подлинно благое и преобразующее в лучшую сторону наш бранный мир, — нужно ее сознательное и свободное единение во имя созидания, а не разрушения; необходимо, чтобы она хотя бы отнеслась с уважением к высоким жизненным целям и идеалам, персонифицированным в деяниях и личном облике ее подлинных водителей.

Такое единение и называется русским словом «*соборность*», хотя подобных эпох, когда *собирались* (сплетались) воедино многие жизненные линии, было, увы, совсем немного в человеческой истории. Здесь можно вспомнить о «золотом веке» Перикла в V в. до н.э. и десятилетнем правлении в Афинах Деметрия Фалерского в конце IV в. до н.э.; о временах индийских императоров Ашоки (III в. до н.э.) и Акбара (XVI в. н.э.); о периоде правления византийского императора Юстиниана (VI в. н.э.); китайской эпохе Тан периода ее высшего расцвета (правление императора Сюаньцзуна в первой половине VIII в. н.э.) и империи монгольского хана Хубилая (конец XIII века). Можно вспомнить и времена Ивана Грозного первых десяти лет его царствования.

К сожалению, сбиваться в безликую хищную стаю, разрывая синхронические и диахронические исторические линии-судьбы ради удовлетворения низменных вожделений, намного проще и легче. Еще проще пассивно приспособливаться к чужой воле и безропотно смиряться со злом. Поэтому так редко история являет нам четко прочерченные и переплетающиеся линии индивидуальных, родовых и национальных судеб. Гораздо чаще, увы, мы видим лишь робкие исторические пунктиры из ничтожных деяний, а порой — откровенные исторические «прорехи бытия» по точному выражению Н.В. Гоголя.

Словом, совершать добрые и созидательные деяния нелегко и в одиночку, а всем миром — стократ трудней. Правда, кроме благого личного примера соборному единению людей часто способствуют, как ни странно, жизненные потрясения — болезни, семейные дра-

мы, войны или стихийные бедствия. Иногда и человеку, и целому народу даже полезно пострадать, чтобы сбросить смертельную обывательскую скорлупу, открыться мировым ветрам и совершить выводящее их из тьмы к свету соборное историческое усилие.

В-третьих, за действиями масс, якобы движимых объективными экономическими или социальными потребностями и обстоятельствами, всегда, на самом деле, стоят конкретные люди со вполне осознанными интересами, целями и лозунгами. Если абстрагироваться от природных факторов, в истории вообще нельзя обнаружить причин, действующих объективно, в смысле независимости от субъективного сознания живых людей, как нет и никаких сугубо материальных (витальных, экономических и социально-политических) факторов, которые не имели бы своего идеального проявления в виде альтруистических или эгоистических желаний, возвышенных устремлений или низменных предрассудков, идеалов или псевдоидеалов, благих или разрушительных замыслов.

Так, в случае завоевательных войн массы часто принудительно мобилизуются в армию, и их заставляют воевать на чужбине ради малопонятных и чуждых для них целей. Но за их неведением всегда стоит чья-то сознательная и целенаправленная воля. Бунты кто-то обязательно провоцирует и возглавляет; реформы замысливает и реализует; политические перевороты готовит, законы пишет и принимает, мысли публично озвучивает. Словом, **в истории, в сфере ее наиболее глубоких и влиятельных причин, нет никакой объективности в смысле безличности и бессознательности²⁷², а всегда может быть нащупана и усмотрена чья-то сознательно действующая, индивидуальная или коллективная, разрушительная или созидательная человеческая воля.**

Конечно, уже совершенное историческое деяние, произошедшее событие, написанное воззвание или брошенная в массы мысль могут приобретать как бы объективный и «материальный» характер, уже независимый от воли конкретных исторических деятелей, их породивших. Однако этих прошлых, «опредмеченных» исторических деяний и замыслов, политических программ и культурных лозунгов, выполняющих функции причинного влияния на совре-

²⁷² Хотя главные и сознательно действующие лица в ней зачастую остаются анонимными.

менные события и мотивы поведения исторических лиц, всегда довольно много, а значит, необходим сознательный личностный выбор между ними. С этих позиций мы всегда в живом поступке, как это было давно и верно замечено, *выбираем не только будущее, но и прошлое*, неизбежно налагая на него субъективную идеальную печать. Одними из важных факторов исторического процесса, например, возникновения войн и межгосударственных конфликтов, являются прошлые обиды за поражения и жажда реванша, стремление возратить утраченные в ходе прошлых войн территории или привычка разговаривать с какой-то страной исключительно с позиций силы. Однако всегда и везде есть и прямо противоположные, созидательные и «бескровные» исторические причины: образцы дружбы и сотрудничества между народами; стратегии политического и культурного компромисса; примеры совместного противостояния народов какой-то внешней агрессии или их единения ради решения общих экономических или экологических проблем. **Прошлые причины потенциальны и никогда не действуют автоматически, помимо сознания и воли ныне живущих людей.**

В-четвертых, даже наши витально-телесные потребности, аффекты и бессознательные психические импульсы не движут нами непосредственно, а принимают форму идеальной мотивации и могут быть обузданы сознательными усилиями. Мы же, в отличие от животных, непосредственно не отправляем естественные надобности на глазах у всех; не отбираем пищу у товарища, чтобы удовлетворить голод, не кричим на улице вслух о наших личных болях. Напротив, мы готовы долгое время не спать, не пить и не есть, если этого требуют жизненные обстоятельства. Умение носить и преуменьшать в себе боль, не отягощая окружающих жалобами — знак человеческого достоинства и мужества. Способность подавить личные инстинктивные симпатии и антипатии, приступы раздражения и уныния — отличительные черты великих политиков, того же Перикла, обладавшего исключительным талантом превращать в союзников даже своих ярых политических противников. Эти примеры обуздания витального и психологического измерения человеческого бытия силами человеческого духа можно и преумножить.

Выскажу еще более сильный тезис. Даже злодей, убийца или кровожадный деспот, воплощающие разрушительный хаос истории, не являются пассивными и беспомощными марионетками сво-

их низменных страстей и порочных наклонностей. В них всегда есть внутренние ресурсы сопротивления пороку. Известно о кошмарах, которые по ночам терзают тиранов; о страшном голосе совести, который убийцы тщетно пытаются заглушить. Нет ни одного разрушительного деяния, от которого нельзя было бы волевым усилием отказаться. И нет таких глубин падения, из которых нельзя было бы устремиться к добру и свету. Таких примеров опять-таки много в истории. Здесь достаточно вспомнить биографию знаменитого тибетского поэта и аскета Миларепу, который был разбойником до того, как встал на путь просветления; или уже упоминавшегося индийского императора Ашоку, решительно отказавшегося от насилия при решении политических проблем Индии после своей кровавой победы над государством Калинга.

Другое дело, что каждое новое преступление, каждая новая кровь увеличивают вероятность совершения нового преступления и пролития новой крови. Зло обладает большой инерционной силой. В результате возникает то, что называется «кровавым колесом истории». Но даже и такая «гиблая историческая необходимость» не является фатальной²⁷³, ибо сильна разрушительной привязанностью человеческой мысли и чувства к насилию и пролитой крови. Навязчивая идеальная мысль о порочном и темном — всегда страшнее самого материализовавшегося порока. И наоборот, только устремлением мысли к добру обуздывается зло и в личной, и в коллективной судьбе. Как говорят те же восточные религии, даже самому закоренелому преступнику можно избежать темной «материальной» кармы через раскаяние, через духовное устремление к свету и благому будущему. Здесь я перехожу к анализу другого важнейшего фактора исторического процесса. История — это не только воздействие прошлых факторов, но и наш замысел о будущем, т.е. идеальные цели и ценности, которыми мы руководствуемся в своих действиях²⁷⁴.

²⁷³ Иначе зло уже давно бы победило.

²⁷⁴ Игнорирование активной роли личностного фактора и особенно проективного измерения человеческого бытия — одна из справедливых линий критики марксистской философии истории со стороны Ж.П. Сартра (См. Сартр Ж.П. Проблемы метода. М., 1994). Правда, и у самого Сартра нет главного, без чего адекватная картина человека и его истории невозможна, — понимания роли автономно сущей и субстанциально значимой жизни человеческого духа. Посему

Исторические линии (их рост, разрывы и переплетения) — это всегда сложнейшее взаимодействие причинно-следственной и целевой детерминации, опосредствованное сегодняшним — сознательным и свободным — волевым усилием людей.

В *причинной* исторической связи объективировавшиеся (или материализовавшиеся) исторические события, деяния и идеи в виде вещей, текстов, артефактов культуры, изустно передаваемых сообщений воздействуют на нас *из прошлого*, становясь идеальной реальностью нашего сознания в настоящем и направляя его в ту или иную сторону, сподвигая на те или иные живые деяния. В *целевой* же детерминации идеальный образ *как бы из будущего* воздействует на наше сегодняшнее поведение, стремясь воплотиться в физическом поступке, слове, художественном образе или любом другом деянии, чтобы материально сбыться. Детерминацию прошлым можно уподобить сносящему нас вниз потоку по уже проложенным или только намеченным историческим руслам (благим или тупиковым); целевую детерминацию — якорю, заброшенному во многом против исторического течения, где опять-таки возможны как созидательные, так и разрушительные результаты.

В любом случае, что реализуется из идеального образа будущего и что реально актуализируется из «материального» прошлого — все это зависит от разума и воли человека, этой «живой и мыслящей точки» схождения разных линий исторической детерминации.

Если даже признать, что идеальные цели и вехи истории существуют в каком-то особом ментальном пространстве, имеют сверхчеловеческое божественное происхождение и измерение²⁷⁵ и лишь «распаковываются» людьми в живых деяниях, то и это ничуть не подрывает высказанного выше тезиса о личностной онтологии человеческой истории. До нас дошли многочисленные факты того, что «объективные» цели и потребности общественного развития ясно осознаются выдающимися историческими деятелями и переживаются ими как божественная задача личной жизни, как «небесная миссия», которую они обязаны исполнить. Но исполнить эту

довольно поверхностными и попросту наивными видятся все атаки атеиста Сартра на идеализм и религию.

²⁷⁵ Вспомним в этой связи В.С. Соловьева с его идеей народа, существующей в уме Бога.

«горную миссию» на земле необходимо всегда свободно и индивидуально, где гарантия успеха — лишь личная вера и личная воля. Сверхличная миссия объединения человечества через создание огромного многонационального государства вела и Чингисхана²⁷⁶, и Александра Македонского²⁷⁷, и Наполеона, и Тимура. Жанна Д'Арк слышала голос Богоматери, призвавшей ее для служения Франции. Купцу Минину, как известно, во сне несколько раз являлся Сергей Радонежский с настоятельным требованием начать сбор средств на народное ополчение. Как я уже говорил, многие выдающиеся поэты, ученые и художники не считали себя самовольными творцами своих шедевров, а скорее рассматривали себя как со-творцов какой-то высшей воли, через них отпускающей в мир новые стихи, формулы и философские максимы. Чеканно выразил это *миссианское* (не путать, повторяю, с мессианством!) мироощущение С.Л. Франк, писавший, что «человек не есть своевольный хозяин собственной жизни. Он есть свободный исполнитель высших велений»²⁷⁸. Перечень свидетельств, что высшие исторические и творческие задачи истории возлагаются на конкретных личностей и что они ясно осознаются самими этими личностями, можно множить до бесконечности. Их попросту не замечала или же высмеивала плоская атеистическая наука, привыкшая видеть законы там, где их нет, и наоборот, игнорировать очевидные закономерности там, где они реально проявляются.

Однако важно еще раз подчеркнуть: никакой божественный преформизм, никакая механическая предзаданность будущего невозможны в принципе. Везде остается место для свободного человеческого выбора²⁷⁹. Нигде будущее не прочерчено непрерывной линией, а везде, если и намечено, то только горним пунктиром. Об

²⁷⁶ Он, как известно, считал себя исполнителем божественной воли Великого Неба (Тенгри), и это чувство помогло ему превозмочь все жизненные испытания.

²⁷⁷ Сознание своей божественной избранности явилось одной из причин введения Александром своего собственного религиозного культа. Показательно, что и ближайшее окружение полководца, не говоря уж о рядовых воинах, ощущало необычность личности своего предводителя.

²⁷⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.35.

²⁷⁹ Тому же Наполеону, по преданию, своей объединительной исторической миссии выполнить не удалось, ибо он нарушил главное условие своих побед — не воевать, а дружить с Россией.

этом опять-таки единодушно говорят все великие религиозные тексты и их ответственные интерпретаторы. Мотив ответственности религиозного человека за свое будущее и отказ от пассивной веры в пророчества Откровения был с особой силой развит в рамках русской философии Н.Н. Федоровым. Его призыв к активному участию в преобразовании мира и к сознательному научному управлению природными стихиями был направлен против ортодоксально-церковного преформизма с пассивным ожиданием прихода антихриста и Страшного Суда. Этот федоровский пафос активного отношения к миру и к возможным предначертаниям судьбы впоследствии разделялся большинством русских мыслителей, причем не только христианской направленности.

Без живого человека и его деяний сами по себе никогда не реализуются заложенные в прошлом причины, не сбудутся ни разрушительные, ни благие цели-энтелехии истории и не воплотятся в жизнь никакие Божественные Идеи. При наличии пассивной и эгоистической массы людей, ведущей жвачную жизнь и не задумывающейся, зачем она живет, — велик шанс победы «темных мировых кукловодов». А вот Горний Иерусалим никогда не воплотится на Земле без сознательного и свободного стремления человека к единению с другими людьми и воли к постоянному личному совершенствованию. Лишь бы число таких людей и форм их свободной кооперации, повторюсь еще раз, становилось в истории все большим и большим.

В сущности, вся цель и смысл мирового исторического процесса — это как раз всестороннее совершенствование человека и постепенное складывание единого соборного человечества, вовсе не утрачивающего в таком свободном и братском единении людей и культур ни индивидуального, ни национального своеобразия их исторических линий.

Эту мысль точно выразил выдающийся отечественный правовед и философ Н.Н. Алексеев. «У человека, — писал он, — в сущности говоря, есть только одно неоспоримое право — это право на внутреннее, духовное развитие. Отрицание этого права уничтожает у человека качество быть человеком и делает нормальное развитие государства невозможным. Свойственное всем великим религиям, и особенно браманизму, буддизму и христианству, учение о царстве Божиим как о царстве внутреннем, духовном, которого чело-

век может и должен достичь внутренним деланием, доставляет непререкаемую основу для учения о человеческих правах, которые обязано защищать праведное государство. Праведное государство призвано создать условия, при которых человеку дана была бы возможность на полное духовное совершенствование...»²⁸⁰ Однако верно и обратное — именно развитая и творческая личность вносит наибольший вклад в укрепление связей между людьми и народами, в достижение общих целей исторического процесса.

Здесь я подхожу к обоснованию еще одной важной, хотя и совсем не новой идеи: **именно великие творческие личности — их неповторимые жизненные линии и деяния — образуют несущий силовой каркас национальной и всемирной истории; актуализируют ее созидательные движущие причины и утверждают спасительные путеводные вехи.**

5. Великие личности в истории. Духовный каркас истории

Роль выдающихся личностей в истории, безусловно, важнее роли народных масс, как бы самим массам ни хотелось обратного. Однако при двух весьма существенных оговорках.

Во-первых, **основополагающую роль в истории играют не просто выдающиеся деятели, а именно духовные водители, подвижники и творцы.** Они формируют бескровную и созидательную историю человечества — Историю с большой буквы. Кровавые же властолюбцы и тираны типа Ксеркса, Цинь Ши Хуанди, Вильгельма Завоевателя, Нерона, Махмуда Газневи, Ивана Грозного, Гитлера или Пол Пота образуют темную и кровавую «колею» истории с маленькой буквы (даже истории со знаком минус): за их тяжкие преступления приходится дорого расплачиваться грядущим поколениям. Повторюсь: «темная» история составляет, к сожалению, основной предмет традиционной исторической науки, и немудрено, что в понимании этой кровавой истории как царства насилия и своеволия царит такой хаос и разнобой мнений. **Хаос он на то и хаос, что в нем порядка и логики не усмотришь**, разве что зафиксируешь феномен «кровавого колеса истории». Напротив, в созидательной истории великих жизненных линий и великих исто-

²⁸⁰ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С.317.

рических деяний просматривается ясная и, самое главное, прекрасная логика мировой истории, о чем речь пойдет ниже.

Во-вторых, ничто не мешает аморфной людской массе стать единым собором выдающихся и неповторимых творческих личностей, кроме собственной лени, слабой воли и невежества. Более того, именно совместное и сознательное историческое творчество миллионов людей, устремленных к личному совершенствованию и к бескорыстному служению общему благу, будет знаменовать окончательную победу светлой линии истории над ее темной и кровавой канвой. Нужна, если можно так выразиться, определенная «критическая масса» людей, вставших на путь совершенствования и сознательного единения, дабы общая линия мировой истории перестала виться криво и возвращаться на «кровавые исторические круги», а напротив, гармонично вобрала в себя линии индивидуальных, родовых, племенных и национальных — неповторимых и творческих — судеб с прекрасными узлами созидательных и одухотворенных деяний.

Однако и в прошлые века великие духовные личности, чаще всего одинокие и гонимые, играли основополагающую роль в жизни культур и государств, выступали в роли одиноких свеч, освещающих огромные и мрачные подвалы истории, но оттого производящих особо сильное впечатление на современников и на потомков, ведь чем чернее ночь, тем явственней видно пламя даже маленькой свечи.

И один в поле воин, если только он одухотворенный и деятельный человек, а группа единомышленников, объединенных общими духовными целями и ценностями, — это уже огромная историческая сила. Приведу некоторые примеры и дополнительные теоретические аргументы, подтверждающие и раскрывающие основополагающую роль духовных личностей в истории²⁸¹.

Конец X — начало XI веков нашей эры были временем политического распада некогда могущественного и единого арабского халифата. В эту эпоху в его восточных пределах — Бухаре и Хорезме, Исфахане и Хамадане — протекала деятельность великого

²⁸¹ Более подробное обоснование этого тезиса и соответствующий фактический материал читатель может найти в упоминавшейся коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул, 2006.

ученого и философа Абу Али ибн Сины, или Авиценны (980-1036). Уже при жизни слава об Авиценне как о гении арабоязычного мира гремела не только по всему Востоку, но доходила до Европы и Индии. Он удостоился многих почетных титулов: «Глава мудрецов», «Великий целитель», «Слава страны» и т.д. За свое свободолюбие и вольнодумство он всю жизнь подвергался клевете и гонениям, а могущественный султан Махмуд Газневи, создавший огромное государство на пространствах Средней Азии, Афганистана и Северной Индии, числил Авиценну в числе своих главных врагов и даже специально предпринимал завоевательные походы с единственной целью — захватить, наконец, строптивного ученого. Не раз Авиценне приходилось мерзнуть и голодать, прятаться и спасаться бегством. Довелось ему испытать и тюремное заключение, когда он впал в немилость при дворе одного из иранских правителей. У него не было ни денег, ни семьи, ни детей, ни дома, разве что верные ученики, сопровождавшие учителя во всех его долгих скитаниях. Словом, Ибн Сина был типичный социальный изгой и неудачник внешней, «кровавой» истории человечества, не сумевший и, судя по всему, не захотевший «адаптироваться» к переменчивым политическим ветрам своего времени.

Однако его просвещенные современники знали (и впоследствии историки разделяли их мнение), что духовный центр тогдашнего арабо-мусульманского мира был кочующим, ибо... кочевал вместе с гонимым Авиценной. Многие из своих трактатов по философии и разным наукам Ибн Сина напишет, сидя в седле. В иранском городе Хамадане он создаст свою важнейшую философскую «Книгу исцеления», а в Исфахане — «Книгу спасения». Здесь же, в Исфахане, он закончит свой грандиозный многотомный «Канон врачебной науки», по которому европейские медики будут учиться долгие столетия. Труды Авиценны и поныне являют удивительно гармоничный образец творческого синтеза естественнонаучных и гуманитарных, прикладных и фундаментальных знаний; науки, философии и религии. В нем сочетались трезвый, критический и систематический ум с тончайшей духовной интуицией. А ведь он был еще и незаурядным поэтом, быть может, именно в стихах выразив самую суть своего понимания жизни, где высочайшие достижения различных культур образуют разные грани единой пирамиды Све-

та, и чем выше по ним взошел человек, тем иллюзорней для него становятся искусственные земные различия и разделения:

«Из дома чуть свет я уйду за высокой звездой,
Уйду от сует, что меня окружают ордой.
Оставив одежду в руках материнских, уйду я,
Чтоб, как Иисусу, омыться святою водой»²⁸²

Стоит ли удивляться тому, что учениками Авиценны называли себя тысячи ученых, философов, медиков и поэтов на всем исламском Востоке, например, знаменитый мистик и поэт, ученик Авиценны, Насир Хосров (1004-1072)²⁸³ или великий персидский лирик Саади (1213-1292). Европейскую средневековую философию также невозможно представить без трудов Авиценны, которого внимательно изучали такие корифеи схоластики, как Фома Аквинский и Дунс Скотт. Сама попытка универсального синтеза платонизма и аристотелизма; языческой философии и религиозного откровения; мистики и рационального мышления, предпринятая Ибн Синой, оказала потрясающее воздействие на всю европейскую культуру. Вдохновляющее воздействие исламского гения чувствуется и в трудах Николая Кузанского, поставившего перед собой аналогичную энциклопедическую задачу пять столетий спустя.

Что касается влияния медицинских трудов Авиценны, то уже в XII веке его «Канон врачебной науки» был переведен на латынь и получил повсеместное распространение. Им вдохновлялись Парацельс и Андрей Везалий в Западной Европе. Выдающиеся индийские медики при дворе индийского правителя Акбара использовали диагностику и методики Авиценны. Русские врачи познакомились с «Овсиньевой мудростью» в XV веке. Словом, духовная свеча, зажженная Авиценной, зажгла тысячи других свеч. Без него нельзя представить будущую историю арабо-мусульманской, европейской и индийской культур. Он — осевая фигура истории, ее животворный единый узел. **Жизнь и творчество Авиценны — вечно действующая благая причина истории.**

Могут меняться эпохи, политические режимы, насущные людские заботы и социальные лозунги дня, начинаться и заканчиваться

²⁸² Лирика. Из персидско-таджикской поэзии. М., 1987. С.235.

²⁸³ По одной из широко распространенных легенд они вместе изобрели струнный смычковый инструмент гиджак.

войны, всевозможные нужные и ненужные экономические реформы, но труды Авиценны и дошедшие до нас события его биографии указывают на то, что существует поверх земных пространств и времен: на абсолютную ценность бескорыстного познания и творчества во имя людей, на благодатность духовного синтеза и религиозной терпимости.

Можно назвать и другие великие жизни, определившие судьбу целых стран и народов. Обратимся к образу Святого Франциска Ассизского, жившего на рубеже XII-XIII веков в условиях жесточайшего идейного, организационного и нравственного кризиса католицизма. Франциск личным примером сумел возродить в новом историческом контексте евангельский идеал христианской жизни, основав орден нищенствующих монахов-францисканцев. Его влияние на европейскую культуру было огромным. Парадокс: именно из среды нищих и не очень доверявших письменному слову монахов-францисканцев вышли и первые европейские ученые-экспериментаторы (Роберт Гроссетест и Роджер Бэкон), и крупнейшие философы Средневековья — Бонавентура и Дунс Скотт. Именно францисканские монахи первыми проложили тропы на мусульманский и буддийский Восток, заложив основы новой европейской географической науки²⁸⁴, и именно бродячие францисканцы первыми донесли до Руси новые богословские и этические идеи средневековой Европы. Под прямым духовным влиянием Франциска Ассизского находился основоположник возрожденческой живописи Джотто. Новое отношение к женщине — уважительное и благоговейное — также впервые демонстрирует этот удивительный католический святой. Орден кларисс получает свое именование от духовной возлюбленной Франциска Клариссы, ставшей его верной последовательницей.

Столь же фундаментальную роль, как Франциск для Европы, сыграл для возрождения Руси преподобный Сергей Радонежский в конце XIV века. Этот вклад ныне общепризнан и хорошо изучен²⁸⁵. Важнее другое: жизнь и заветы Сергия, хотя бы в виде написанного

²⁸⁴ Напомню, что первым католическим посланцем при дворе монгольских ханов был монах-францисканец Плано Карпини.

²⁸⁵ См. напр. классическую работу: Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М., 1990.

о нем жития, духовно окормляли и нравственно формировали многие поколения русских людей, укореняя их в тысячелетних традициях России. Архитектурный комплекс Лавры с мощами Преподобного в течение столетий служил осью и центром русской истории, был той безусловной и абсолютной святыней, которая помогала народу обрести идейную опору и выстоять в самые смутные исторические времена. Прекрасно написал об этом значении Сергия и основанной им Лавры для России П.А. Флоренский: «Тут не только эстетика, но и чувство истории, и ощущение народной души, и восприятие в целом русской государственности, и какая-то, труднообъяснимая, но непреклонная мысль: здесь, в Лавре именно, хотя и непонятно как, слагается то, что в высшем смысле должно называть общественным мнением, здесь рождаются приговоры истории, здесь осуществляется всенародный и, вместе, абсолютный суд над всеми сторонами русской жизни. Это — то всестороннее, жизненное единство Лавры, как микрокосма и микроистории, как своего рода конспекта бытия нашей Родины, дает Лавре характер номенальности. Здесь ощутительнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрание наиболее нервных, чувствующих и двигательных, окончаний, здесь Россия ощущается, как целое»²⁸⁶. И далее: «Чтобы понять Россию, надо понять Лавру, а чтобы вникнуть в Лавру, должно внимательным взором всмотреться в основателя ее, признанного святым при жизни, ”чюдного старца, святаго Сергия”, как свидетельствуют о нем его современники»²⁸⁷.

Словом, Россия без Сергия никогда не была бы Россией, а русская история была бы совсем другой, если бы только вообще была. Преподобный Сергий задал не только идеал православной русской святости, но и русский гражданский идеал социального служения и жертвенности. Именно с него началось движение России на север, в заволжские земли. Его духовным светом зажигается Андрей Рублев и складываются традиции русской иконописи. Сергий Радонежский сознательно актуализирует благие и гасит темные причинные связи в истории; формулирует путеводные жизненные задачи и цели народного бытия.

²⁸⁶ См. Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т.2. М., 1995. С.353.

²⁸⁷ Там же. С.355.

Понятно, что в истории действуют откровенно темные и разрушительные властные типажи, типа Нерона или Гитлера; есть такие — и их большинство — в деяниях которых светлые начинания причудливо перемешаны с темными, типа Александра Македонского, Карла Великого, Чингисхана или Наполеона. Но то, что не давало в истории темным типажам победить окончательно и препятствовало торжеству социального и телесного хаоса, — это вовсе не здравый смысл обывателей-шудр, не экономический расчет торговцев-вайшьев, не жестокая доблесть кшатриев и ритуальные заклинания церковников-брахманов; а подвижнические труды и благие идеи великих тружеников духа, для которых в мире есть объективные Истина, Добро и Красота — то высшее, что только и придает смысл как индивидуальному, так и социальному бытию человека.

Эти немногие своими деяниями образуют подлинное несущее основание истории, ее сквозные линии и благие единящие узлы, препятствующие победе эгоизма, хаоса и зла. Об одном из таких гениев, Ф.М. Достоевском, очень точно написал В.С. Соловьев: «Но в том-то и заслуга, в том-то и все значение таких людей, как Достоевский, что они не преклоняются перед силой факта и не служат ей. Против этой грубой силы того, что существует, у них есть духовная сила веры в истину и добро — в то, что должно быть. Не искушаться видимым господством зла и не отречься ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не делает и ничего не скажет человечеству. Люди факта живут чужой жизнью, но не они творят жизнь. Творят жизнь люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми, — они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества»²⁸⁸.

Напомним: тирании Нерона противостоял нравственный и гражданский гений Сенеки; разрушительной русофобии Троцкого и этатизму Сталина — созидательный гений П.А. Флоренского и В.И. Вернадского, наследующих отечественные традиции духовного созидания и нестяжательства²⁸⁹; национал-шовинизму Гитлера — героическое сопротивление передовой немецкой интеллигенции

²⁸⁸ Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т.2. М., 1988. С.303-304.

²⁸⁹ О месте отца Павла в русской истории у нас еще пойдет речь ниже.

от трагически погибшего в застенках гестапо теолога Д. Бонхеффера до подвижнически спасающего детей в дебрях Африки Альберта Швейцера. Да и дикий нрав Александра разве не испытал на себе благотворного влияния Аристотеля и его племянника Калликла; грубость Карла Великого — просвещенного вразумления со стороны монаха Алкуина; а политические и военные амбиции Наполеона — отрезвляющего научного слова со стороны Лапласа? Всеми впечатляющими административно-государственными реформами первых десятилетий своего всемирного правления чингисиды обязаны государственному гению китаецца Елюй Чуцая. Успехи династии Тан времен Сюаньцзуна связаны с тем, что его советниками были китайские мудрецы во главе с гениальными поэтами Ван Вэем и Ли Бо. Успехи молодого Ивана Грозного неотделимы от деятельности избранной рады во главе с Сильвестром, Адашевым и Курбским.

Значение великих личностей в жизни своих стран и народов тонко уловил Шеллинг, откликнувшийся на смерть Гете следующими знаменательными строками: «Ушел *тот*, кто во всех внутренних и внешних смутах возвышался, как могущественная колонна, многим помогавшая устоять, кто освещал, как маяк, все пути духа и, по самой своей природе чуждый всякой анархии и всякому беззаконию, видел в той власти, которую он осуществлял над духом людей, всегда лишь действие истины и найденной в самом себе мере; Германия всегда могла быть уверена в том, что в его духе и, могу прибавить, в его сердце она найдет мудрое отеческое суждение, последнее примиряющее решение по поводу всего, что ее волновало в искусстве или в науке, в поэзии или в жизни. При всей ее слабости и внутренней разорванности Германия не была ни осиротевшей, ни обедневшей, она была полна величия, чистоты и могущества духа, пока — *жил — Гете*»²⁹⁰.

Отметим еще несколько важных исторических закономерностей, связанных с деятельностью великих подвижников духа и созидательной линией мировой истории.

Во-первых, все они в своей жизни и творчестве являют удивительное качество: способность выявить и опереться на светоносные и созидательные причины в истории (на то, что вдохновляет и объ-

²⁹⁰ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1989. С.571.

единяет людей), а также поставить объединяющие и устремляющие к свету цели человеческой деятельности.

Так, в своих духовно-синтетических исканиях и трудах Авиценна постоянно обращается к синтетическому гению Платона, Аристотеля и неоплатоников, черпая отсюда конструктивные идеи; но и в истории философии сама верно избранная синтетическая цель позволяет ему поднять на щит и актуализировать по-настоящему значимые и созидательные идеи сократовско-платоновской, а, скажем, не скептико-софистической линии философия²⁹¹.

Какие образы из христианской традиции особенно дороги Франциску, о которых он постоянно напоминает своим последователям? Это в первую очередь образ униженного, бесправного и безвинно страдающего за людей Христа, но непреклонного в своей духовной правоте; а также образ Богоматери, полной жертвенной любви и деятельного сострадания ко всему сущему. Франциск тем самым актуализирует в христианском наследии как раз то вечное и живое содержание, которое скрыла от современников авторитарная и погрязшая в земных соблазнах церковная католическая власть.

О ком напоминает враждующим русским князьям преподобный Сергей? О святых Борисе и Глебе, противопоставивших преступной братоубийственной резне идеал смирения социальной гордыни и исполнения братского долга. Но когда встает задача освобождения Руси от татарского ига, тот же Сергей Радонежский напоминает о христовой истине, что «не мир я принес, но меч», и отправляет на битву своих любимых учеников-монахов — Ослябю и Пересвета, зная об их неминуемой гибели. Призывая монастырскую братию и народ к ежедневному напряженному труду, он сам работает с утра до ночи, подавая пример скромности, нестяжательства и радости от качественно исполненного труда.

Напомню, что и Франциск лично демонстрирует абсолютную жертвенную любовь к людям; сам, на свой страх и риск, отправляется за тридевять земель к султану Саладину, чтобы воззвать к миру между мусульманскими и христианскими народами. В деяниях

²⁹¹ Показательно, что именно скептики и софисты, да еще специфически препарированные стоики будут подниматься на щит в постмодернистской философской традиции.

великих учителей и вождей человечества важна способность не просто творчески объединять созидательные причины прошлого и устремляющие к лучшему будущему цели индивидуальной и соборной деятельности, но, что самое важное, **лично персонифицировать**, делать зримыми и осязаемыми эти причины и цели. **Великие личности — живые скрепы истории, алмазные стяжки между ее прошлым и будущим.**

Во-вторых, мудрецы и герои, праведники и подвижники всех времен и народов не только каждый раз своеобразно и неповторимо утверждают единые цели и ценности земного бытия (необходимость личного совершенствования и духовного синтеза, деятельной любви и свободного единения между людьми, жертвенного служения общему благу и радости познания), но формируют непрерывные линии духовной преемственности в истории, где каждая великая свеча зажигается от предыдущей и, в свою очередь, зажигает последующую свечу. **Если звенья и линии «кровоавой» (или профанной) земной истории хаотичны и, слава Богу, легко рвутся²⁹², — то цепь духовных звеньев истории никогда не прерывается и образует ее структурирующий номологический стержень, сохраняющийся независимо от смены исторических эпох, культур, властвующих династий и политических режимов. Этот номологический стержень вносит в хаос событий и человеческих страстей высший порядок и смысл, придает светоносную направленность всей истории в целом.**

Немногие, но созвучные друг другу, эти линии духовной преемственности зажигают вокруг себя тысячи свеч меньшего накала и обуславливают схождение воедино тысяч доселе разрозненных жизненных и исторических линий, где, к сожалению, и духовное горение, и социальное свободное единение часто бывают недолговечными. В перспективе, именно вокруг несокрушимых линий духовной исторической преемственности должны будут свободно оркестроваться все линии индивидуальных, родовых и национальных исторических линий. **Две линии мировой истории обязаны когда-нибудь сойтись. Вернее, перестав быть «кровоавой», про-**

²⁹² Особенно у тиранов и деспотов, не находящих себе «достойных» преемников или прямо уничтожающих конкурентов. Тут можно вспомнить сыноубийцу Ивана Грозного и прервавшуюся после резни гугенотов династию французских Валуа.

фанная история человечества (или история человеческой повседневности) должна будет свободно слиться с духовной, признав ее безусловную значимость и верховенство.

Постараюсь продемонстрировать наличие такой духовно-номологической линии (или ствола) на примере русской истории, где есть непрерывная личностная связь между Сергием Радонежским и тем же Павлом Флоренским. Понятно, что я буду предельно краток, ограничившись здесь схемой без ее детального фактуального обоснования и не обращаясь к другим живительным нитям русской истории²⁹³.

Общепризнано, что именно преподобный Сергий Радонежский закладывает на Руси знаменитую традицию нестяжательского личного и соборного бытия²⁹⁴, где индивидуальное духовное совершенствование невозможно без служения миру и своей стране, неважно — является ли это служение молитвенным, трудовым, ратным или властно-политическим. Лишь бы это было служением высшей правде, а не своим собственным эгоистическим наклонностям. Созидательный нестяжательский импульс, данный преподобным Сергием, уносится в заволжские леса его ближайшими учениками во главе с преподобным Кириллом Белозерским. Позднее именно из северных скитов выйдет на служение России нестяжательское монашеское братство во главе с Паисием Ярославовым и Нилом Сорским. Из заволжских лесов, словно накопив духовные силы, они вернутся обратно в столицы к княжеским тронам.

Русские нестяжатели с начала XVI века поведут борьбу с иосифлянством, непримиримым к инакомыслию и обрекавшим Церковь на прислужничество единоличной царской власти. Нестяжатели эту битву за живой дух Церкви и за нравственные основания государственной власти на уровне *профанной истории* проиграют²⁹⁵,

²⁹³ Хотя есть фундаментальная преемственность и взаимное пересечение исторических линий русской монашеской святости, иконописи, ремесленных, ратных и купеческих традиций. Есть пространственные центры России, вокруг которых эти линии группируются и находят культурную опору, — Сергиев Посад и Звенигород, Тула и Гусь-Хрустальный, Великий Новгород и Торжок.

²⁹⁴ См. в этой связи ставший уже классическим труд: Федотов Г.П. Святые древней Руси. Ростов-на-Дону, 1997.

²⁹⁵ Во многом из-за амбиций и двуличия великих русских князей — Ивана III и его сына от Софьи Палеолог Василия III.

а его виднейшие представители — Вассиан Патрикеев, Максим Грек, священник Сильвестр, Алексей Адашев, первопечатник Иван Федоров, троицкий игумен Артемий и Андрей Курбский — будут или брошены в тюрьмы, или казнены, или предпочтут добровольное изгнание. Однако на уровне *истории духовной* три последних выдающихся русских нестяжателя, бежавшие от тирании Ивана Грозного в западные русские пределы, образуют во главе с князем Курбским линию просвещенной обороны Руси от натиска передового отряда католичества — вновь образованного ордена иезуитов. Организованные ими православные школы, кружки книжечеев и переводчиков, ориентированных на традиции русского нестяжательства и «ученого монашества», заложат предпосылки для создания знаменитой Киево-могилянской духовной академии. Оттуда, уже в XVII веке, по приглашению просвещенного боярина Федора Ртищева, постельничего царя Алексея Михайловича, придут на Русь многие ученые монахи, виднейшим из которых будет Епифаний Славинецкий. Они займутся преподавательской и переводческой деятельностью, а также сверкой русских богослужебных книг²⁹⁶. Так будет подготовлена почва для создания на Руси знаменитой Славяно-Греко-Латинской академии, из стен которой выйдут многие знаменитые люди XVIII века, переломного для России. Двумя такими просвещеннейшими людьми своего времени, по-разному воплотившими заветы русского нестяжательства, будут Михаил Васильевич Ломоносов и митрополит Платон Левшин. Первый создаст Московский университет и прославится многим выдающимися научными открытиями, а второй внесет огромный вклад в церковное просвещение и в создание начального школьного образования в России. Оба будут в числе первых русских мыслителей, переводившихся на европейские языки. О Ломоносове великий математик Л. Эйлер скажет, что «г-ну Ломоносову должен отдать справедливость, что имеет превосходное дарование для изъ-

²⁹⁶ Ради этого, собственно, когда-то приехал на Русь к князю Василию III ученый монах Ватопедского Афонского монастыря Максим Грек (ок. 1470-1556). Оклеветанный и осужденный последователями Иосифа Волоцкого, он свыше 20 лет провел в заточении в Иосифо-Волоколамском, а потом в Отрочь монастыре в Твери. Лишь в последние годы жизни он обрел свободу и закончил свои дни в стенах Троице-Сергиевой Лавры, уважаемый и почитаемый всеми просвещенными людьми на Руси.

яснения физических и химических явлений. Желать должно, чтобы и другие академии в состоянии были произвести такие откровения, какие показал г-н Ломоносов»²⁹⁷. А митрополита Платона Левшина восхищенный его проповедями Вольтер назовет «русским Платоном».

В свою очередь, митрополит Платон Левшин, будучи долгие годы настоятелем Троице-Сергиевой Лавры, придаст ей современный архитектурный облик и воздвигнет часовню над мощами преподобного Максима Грека. Он же даст распоряжение о возрождении Оптиной пустыни и до конца своих дней будет всячески поддерживать возрождение нестяжательских традиций русского «ученого монашества», особенно выходцев из школы знаменитого старца Паисия Величковского. Тот же Платон назначит священником в г. Коломне отца будущего знаменитого московского митрополита Филарета (Дроздова). Отец позднее отдаст сына в обучение к митрополиту в Троице-Сергиеву семинарию, и тот будет непосредственно учиться у него мастерству красноречия. Просвещенный дух Платона Филарет пронесет через всю свою долгую и славную церковную жизнь, заслужив уважительные отклики со стороны многих выдающихся деятелей русской культуры. Не кто иной, как Филарет, будет защищать оптинского старца Леонида от нападок иосифлянствующего церковного клира и лично составит текст знаменитого «Манифеста 19 октября 1861 года» об освобождении крестьян.

Однажды он спасет зимой от замерзания мальчика по имени Алексей из певческого хора и будет потом постоянно следить за его судьбой. Сын этого спасенного митрополитом человека — Алексей Алексеевич Мечев всегда будет считать митрополита Филарета своим духовным отцом и под его влиянием также изберет стезю священника. Он станет не просто священником, а истинным старцем-учителем, будет духовно связан с Оптиной пустыней и окажет огромное влияние на формирование мировоззрения отца Павла Флоренского. Последний посвятит ему проникновенную статью «Отец Алексей Мечев».²⁹⁸

²⁹⁷ Цит. по: Ломоносов М.В. Сочинения. М., 2000. С.17.

²⁹⁸ См. Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4-х т. Т.2. М., 1996.

Самому отцу Павлу, жившему в Сергиевом Посаде, суждено будет спасти ценности Лавры от разграбления в годы Октябрьской революции и настоять на ее превращении в национальный музей. Он же, вместе с другими немногими мужественными людьми, спрячет от обезумевшей богоборческой толпы мощи преподобного Сергия Радонежского. Именно Флоренскому мы обязаны тем, что можем сегодня не только причаститься нетленным мощам преподобного, но поклониться праху Максима Грека и митрополита Платона Левшина. Вот только где покоятся останки самого великого русского религиозного мыслителя, ученого и искусствоведа, расстрелянного в 1937 году, мы не знаем до сих пор. Впрочем, необратимо рвутся телесные нити профанной земной истории, а ее духовные связи и линии неподвластны исторической суеде. В этом смысле личный облик и творчество П.А. Флоренского — важнейший фактор существования и развития современной русской философии и культуры. Его творчеству будет посвящена отдельная статья в данной книге.

В-третьих, необходимо отметить еще одну важную закономерность, связанную с духовной историей человечества. Когда к рычагам государственной власти приходили энергичные и просвещенные люди, да еще опиравшиеся на помощь талантливых единомышленников, то это были самые великие и продуктивные эпохи в истории человечества, остающиеся в памяти потомков как символ его высших культурных взлетов и социальных достижений. Выше я уже выделил такие эпохи: «золотой век» Перикла; десятилетие правления в Афинах Деметрия Фалерского²⁹⁹; время царствования Ашоки³⁰⁰; китайскую эпоху Тан; первые годы правления царя Ива-

²⁹⁹ Во времена правления Деметрия, ученика Теофраста, в Афинах вновь воцарился порядок, улучшились благосостояние и общественные нравы. Здесь начал преподавание стоик Зенон Китийский, вернулся Эпикур. Впоследствии изгнанный из Афин (здесь его судьба ничем не отличается от трагических судеб многих других гениев) Деметрий переехал в Александрию к Птолемаем и внес решающий вклад в создание знаменитой Александрийской библиотеки. Он, по мнению историков науки, обеспечил преемственную связь между классической греческой и эллинистической наукой. Свыше 20 лет он был главным советником Птолемея I Сотера, при котором Египет стал одной из просвещеннейших стран тогдашнего мира.

³⁰⁰ Во времена правления царя Ашоки (268-231 г. до н.э.) Индия в течение многих десятилетий жила без войн, хотя территория страны неуклонно расширялась.

на Грозного. Я, конечно, не исчерпал перечень блестящих эпох человечества, но все же, увы, такие периоды были редки и весьма кратковременны. Однако именно они делают идеал справедливого, нравственного и просвещенного общества не утопией, которая-де никогда не сможет реализоваться в жизни, а вполне выполнимой и конкретной исторической задачей, ибо такие идеалы уже практически сбывались в прошлом, обретали историческую плоть и кровь.

Важно, что краткость эпох торжества «созидательной истории» ничуть не влияла на степень их популярности в последующие времена. Свет от них был сильнее любой тьмы; память в людских сердцах — неискоренима, а внимание со стороны историков — постоянно. Здесь закладывались причины, которым суждено было действовать поверх превратностей исторических времен, хаоса суетных волей и массы ничтожных человеческих деяний. Эпохи духа — это **благие узлы многих исторических линий: индивидуальных, родовых, этнических и государственных, где высшее упорядочивает и облагораживает низшее, а личное и родовое органично вплетается в логику общего исторического дела.** Понятно, что подобная онтология истории требует определенной корректировки методологических установок исторического познания, к обсуждению которых я теперь и перехожу.

6. Личностное измерение исторической науки

Наличие двух линий человеческой истории — созидательной (духовной) и профанной («кровавой») позволяет по-новому поставить вопрос о соотношении эмпирического и теоретического уровней исторического познания. Так, у читателя могло сложиться впечатление, что я недооцениваю значение традиционных исследований и методов исторической науки. Это, конечно же, не так. Ремесло историка, связанного с кропотливым исследованием документов и свидетельств материальной культуры, с привлечением всего ар-

Торговые индийские караваны ходили в Среднюю Азию, в Иран и на Ближний Восток. Расцвели ремесла, каменная архитектура, пластические искусства. Но, самое главное, император, будучи правоверным буддистом, проводил политику религиозной терпимости и взаимопонимания между различными народами. Образ и деяния Ашоки вдохновляли впоследствии борцов за освобождение Индии от английского колониального гнета.

сенала достижений гуманитарных и естественных наук для датировки и реконструкции каких-то вещей, событий, образа жизни и способов мышления людей давно ушедших эпох, — все это безусловная научная и культурная ценность. Естественны здесь и различные типы исторических объяснений, связанных с поиском витальных и экономических, социальных и политических, психологических и культурных причин тех или иных явлений прошлого. Могут быть и различные ракурсы исторического анализа в виде, например, политической, социальной, культурной или религиозной истории какого-либо народа, культурного ареала, государства, группы государств; или же, напротив, целостному описанию и осмыслению может подвергаться какой-то отдельный период исторического времени, отдельный этнос, страна или историческая личность. Предметом исследования могут быть также высокая и бытовая культуры, связи данной культурной традиции с природной средой и с другими культурами. Есть разделы внутри самой исторической науки, типа эпиграфики, историографии, исторической демографии и т.д.

Массив самой разнообразной исторической литературы лавинообразно нарастает от десятилетия к десятилетию. При всей безусловной важности и значимости они в подавляющем большинстве случаев имеют дело с многообразными и неповторимыми событиями, деяниями и жизненными линиями «профанной» истории, которым исследователь вынужден давать ту или иную авторскую интерпретацию и оценку в зависимости от собственных идейных установок и ценностных предпочтений, о чем писалось выше. К сожалению, нередко объяснительная схема попросту навязывается историческому материалу извне, причем тем грубей и искусственней, чем больше жаждет историк усмотреть какие-то объективные безличные законы и движущие силы исторического процесса. И наоборот: историк может испытывать прямо-таки благоговейное отношение к конкретной «исторической правде» — памятникам, фактам, документам, иным свидетельствам минувших времен. Его научная позиция будет состоять в стремлении максимально беспристрастно изложить и описать эти факты без теоретических исторических схем и уж, тем более, без всякой историософской метафизики. Однако и беспристрастное с виду описание эмпирических исторических фактов сплошь и рядом оказывается теоретически и

идеологически «нагруженным», ибо людям свойственно не замечать собственных культурных, религиозных, национальных, политических или научных предрассудков³⁰¹.

В принципе, все эти недостатки исторического исследования давно и хорошо известны. Можно только сформулировать ряд общих рекомендаций и методологических требований к деятельности историка и его нравственным качествам — помогающих минимизировать прегрешения против исторической истины.

Во-первых, важно максимально критически осознавать собственные предрассудки понимания, задающие личный «горизонт» исторического видения³⁰² и, соответственно, признавать возможность иных описаний и интерпретаций тех же самых событий и фактов, особенно учитывая многомерность и хаотичность профанной истории. Словом, историку, как, быть может, ни одному другому ученому, должна быть свойственна **интеллектуальная самокритичность и открытость**.

Во-вторых, необходимо постоянное стремление расширять и уточнять свое описание и понимание исторических событий через включение в них фактуально обоснованных и содержательных суждений оппонентов, т.е. умение делать свою концептуальную схему многомерной и синтетичной. Когда-то Леонардо да Винчи сказал, что «художник должен быть всеобъемлющ». Это в полной мере относится и к ремеслу историка, который должен учиться постигать прошлое **«объемным, призматическим зрением»**.

В-третьих, дабы обрести истинное понимание прошлого и быть полезным своими трудами настоящему, важно осознание глубоко личностного характера мировой истории, основополагающей роли в ней и идеальной (сознательной и целевой) детерминации, и личностной актуализации в настоящем ее многообразных прошлых

³⁰¹ Например, принадлежности к научной школе, в рамках которой он формировался как историк.

³⁰² Данная проблематика капитально проработана в герменевтике и особенно в работах Х.-Г. Гадамера. «Понимание, осуществляемое с методологической осознанностью, — пишет германский мыслитель, — должно стремиться к тому, чтобы не просто разворачивать свои антиципации, но делать их осознанными, дабы иметь возможность их контролировать и тем самым добиваться правильного понимания, исходя из самих фактов» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С.321-322).

материальных причин. Историк, оставаясь верным фактам и ничего не утаивая из трагического прошлого, должен делать акцент именно на созидательных и нравственно объединяющих людей исторических причинах, а также на уже сбывшихся в прошлом высоких человеческих идеалах. В сущности, **именно от личности историка во многом зависит, каким ликом — темным или светлым — повернется к нам история.** Понятно, что здесь легко впасть в *антинаучную дидактику, морализаторство и идеологическое домысливание истории*, — но это уже дело научной квалификации и совести исследователя.

В-четвертых, необходимо осознание общей разрушительности событий «кровавой истории» — революций, войн (за исключением оборонительных и освободительных войн), национальных конфликтов, завоевательных походов, всех форм физического и особенно духовного насилия. **Важен отказ от установок на оправдание, а тем более на поэтизацию «кровавой истории»,** ибо подобные труды сами превращаются в разрушительные исторические причины. Особенно опасен национализм, проникающий в историческую науку. Иногда даже квалифицированный историк «слепнет», когда проблемы начинают касаться истории его собственного народа. Часто от объективности здесь не остается и следа.

В-пятых, важно само признание наличия созидательной («высокой») истории и, соответственно, возможности и ценности подобных исторических исследований, в результате которых может приоткрываться ее подлинный порядок и смысл. Если великие личности и великие эпохи образуют несущий субстанциальный каркас истории, то они и должны стать важнейшим объектом исторической мысли, желающей проникнуть в сверхвременные причины и цели истории, в ее глубинную логику и, главное, — извлечь из нее по-настоящему поучительные нравственные уроки для настоящего.

Собственно, эта интуиция значимости исторических личностей, утверждавших в своих деяниях максимы Истины, Красоты и Добра и прошедших по жизни путем общего блага, может быть обнаружена уже у самых истоков европейской исторической науки, например, у Фукидида в его «Истории» или у Плутарха в «Сравнительных жизнеописаниях». Весьма показательна в этом плане позиция Фукидида, специально и исключительно точно подчеркнувшего роль личности Перикла в возвышении Афин: «...Перикл, как

человек, пользовавшийся величайшим уважением сограждан за свой пронизательный ум и несомненную неподкупность, управлял гражданами, не ограничивая их свободы и не столько поддавался настроениям народной массы, сколько сам руководил народом. Не стремясь к власти неподобающими средствами, он не потворствовал гражданам, а мог, опираясь на свой авторитет, и резко возразить им. Когда он видел, что афиняне несвоевременно затевают слишком дерзкие планы, он умел своими речами внушить осторожность, а если они неразумно впадали в уныние, поднять их бодрость. По названию это было правление народа, а на деле власть первого гражданина. Из преемников Перикла ни один не выдавался как государственный деятель среди других, но каждый стремился к первенству и был поэтому готов, потакая народу, пожертвовать даже государственными интересами»³⁰³.

Христианская историческая мысль впоследствии введет свой особый и важный жанр — «Жития святых», где, несмотря на все элементы фантазии и вольного обращения с историческими фактами, будет присутствовать главное — этическое **измерение истории и понимание важнейшей роли, которую играют в ней нравственный помысел и нравственное деяние**. Огромное влияние на людей агиографическая литература оказывала именно на Руси, где нравственное измерение личного и социального бытия всегда преобладало над политическими и правовыми моментами. «Жития» не давали затухнуть благим причинам родной истории³⁰⁴, напоминали о нравственном идеале христианской жизни. Наконец, в них, пусть и в полупоэтической форме, проступала сверхвременная духовная преемственность в существовании народа, вехи его горней судьбы, неотрывной от жизней его великих праведников и подвижников.

³⁰³ Фукидид. История. М., 1999. С.123.

³⁰⁴ При этом, в отличие от народных сказаний, Жития никогда не давали «нравственных сбоев». Так, в образцах устного народного творчества можно встретить поэтизацию сурового, но справедливого-де царя Ивана Грозного, заступника народа перед притеснителями-боярами. В отличие от такого профанного благоговения перед абсолютной властью в Житии митрополита Филиппа Колычева Иван Грозный представлен объективно, как несправедливый тиран, против которого одиноко и героически поднимает голос настоятель русской православной церкви.

История духовной жизни народа³⁰⁵, написанная во всеоружии современных достижений и методов исторической науки, и, естественно, вне каких-либо церковных субъективистских или, наоборот, атеистических шор — это важнейший раздел истории, где могут сойтись прошлый и современный опыт исторического познания, церковная и светская линии развития культуры, рациональные и внерациональные формы постижения бытия, тенденция к синтезу которых ныне все шире признается философами и учеными.

Однако реальная ситуация с познанием родной истории складывается совсем не гармонично. Некоторые соблазны исторического сознания я выделил в начале этюда. Что же касается биографического жанра, то с ним сегодня сложилась недопустимая ситуация. В СССР издавалась прекрасная серия «Жизнь замечательных людей», в которой никогда не поэтизировалась «кровавая история» и не процветала нравственная всеядность. Были великолепные образцы подобного жанра, где научная строгость и верность фактам соседствовала с четкой нравственной позицией историка, с пониманием колоссальной роли, которую играет в истории народа и во всемирной истории духовная жизнь и творчество выдающейся личности. Лично для меня образцами подобной литературы являются книги В.В. Кожина и Л.Е. Бежина, посвященные, соответственно, Ф.И. Тютчеву и Ду Фу — двум гениям русской и китайской поэзии.

Сегодня же на полках книжных магазинов в серии ЖЗЛ Сергей Радонежский, Филипп Колычев и Пушкин соседствуют со своими палачами и нравственными антиподами типа Малюты Скуратова,

³⁰⁵ Если взять историю отечественной духовной жизни, то естественно, что важнейшей линией анализа здесь будет история русской святости как сверхвременный каркас отечественной духовной жизни в единстве ее причинной и целевой составляющих. Блестящие образцы такого подхода представлены в отечественной литературной традиции. Укажу лишь на уже упоминавшиеся работы Г.П. Федотова «Традиции русской святости» и блестящие исторические портреты В.О. Ключевского, особенно посвященные Сергию Радонежскому, Федору Ртищеву, А.Л. Ордин-Нащокину. Здесь великий русский историк чувствует пульс русской истории едва ли не острее, чем в своих знаменитых лекциях. В «Портретах» он гораздо ближе к нравственному духу Н.М. Карамзина, чем ему самому кажется (см. его статью: Н.М. Карамзин // Ключевский В.О. Исторические портреты. М., 1990).

Лжедмитриев или Аракчеева. В результате возникает самое разрушительное, что может быть в исторической науке — уравнивание добра и зла, «кровавой» и созидательной истории, творцов и разрушителей, светлых и темных исторических причин, вдохновляющих идеалов и растлевающих антиидеалов. **Воинствующий субъективизм здесь, как и всегда, скрывается под маской псевдообъективизма и пресловутой толерантности.**

Отсюда вытекает еще одна важная закономерность исторической науки: если каждая новая эпоха «профанной» истории практически всегда заставляет субъективистски переписывать ближайшее прошлое под давлением политической конъюнктуры, пользуясь, естественно, нравственной бесхребетностью и духовной слепотой некоторых историков, то ориентация на деяния, лики и великие эпохи духовной истории позволяют удерживать объективную исследовательскую установку и обрести безошибочный нравственный камертон. Более того, они как предмет осмысления способствуют формированию прочных нравственных и метафизических (исторических) оснований у самой исторической науки. **Честный и глубокий рассказ о достойном историческом предмете делает историю как науку важнейшим элементом культуры и мощным фактором развития человека.** Это всегда еще и мужественная наука, противостоящая политической конъюнктуре современности и стремящаяся выявить вечное во временном; непрерывное и устойчивое в хаотичном и текучем; высшее и духовное в навязчивом коловращении всего низкого и телесного, — ту самую «невидимую силу мирового добра поверх видимой силы земного зла», о которой писал В.С. Соловьев.

Добавлю также, что подлинная история — это всегда не просто систематически описанная и объясненная, но нравственно промысленная и пережитая история, **постигаемая устремленным сердцем.** Профессиональная компетентность и детальное знание исторических фактов, конечно, обязательны, но великий историк — это всегда крупная, всесторонне образованная, духовно развитая и нравственно чуткая личность.

Истина и благо в истории, как важнейшей науке о духе, идут рука об руку, как впрочем, и во всех остальных областях человеческой деятельности. И, как и везде, страницы подлинной истории пишутся не коллективами историков, не абстрактной научной мас-

сой, а гениальными единицами или узкой группой единомышленников, которые, правда, формируются при наставничестве профессионалов и в профессиональной академической среде. Они всегда хранят благодарное отношение к своим коллегам, что отнюдь не мешает им подчас в одиночку противостоять этой массе «коллег», защищая истину и честь исторической науки.

В том-то и состоит вечный урок карамзинской «Истории государства российского», что великий русский историк сумел остаться верным фактам, известным в его время, но при этом постарался выявить внутренние (темные и светлые) пружины российской истории. Не впадая в субъективистское превознесение или осуждение предков (за исключением откровенных случаев насилия и предательства), он сумел донести до современников и потомков живой дух русской истории, позволяющий каждому извлекать из нее личные и в то же время объективные нравственные уроки.

Это, хочу повторить еще раз, не занудная проповедь на тему, «что такое хорошо и что такое плохо?»; не рассудочное морализаторство на исторические темы, а именно **нравственное промысливание истории**, сознательная и объективная актуализация ее положительного этического измерения. Главный нравственный и историософский тезис позднего Н.М. Карамзина, точно выявленный талантом Ю.М. Лотмана, звучит так: «Аморальное не может быть государственно полезным»³⁰⁶. Во многом благодаря этой выстраданной всей его жизнью позиции, карамзинский труд до сих пор читается с неослабевающим интересом, а ряд его теоретических суждений и оценок не устарел даже два века спустя. Это особенно касается раздела, посвященного правлению царя Ивана Грозного. Недаром Пушкин под его непосредственным влиянием писал своего «Бориса Годунова», прямо позаимствовав фразу «народ безмолвствует», а Ф.М. Достоевский знал этот раздел карамзинского труда почти наизусть.

Более того, труд Н.М. Карамзина сам превратился в мощнейший благой фактор русской истории, на котором формировалось не одно поколение русских людей, получая уроки нравственности и

³⁰⁶ Лотман Ю.М. Колумб русской истории // Карамзин Н.М. История государства российского. Сопроводительные статьи к репринтному воспроизведению издания 1842-1844 гг. Кн.4. М., 1988. С.14.

патриотизма. Не случайно тот же Достоевский настоятельно рекомендовал этот труд русскому юношеству. Удивительно и другое: некоторые теоретические выводы Н.М. Карамзина оказались глубже и жизненнее, нежели суждения его последующих выдающихся собратьев по историческому цеху, типа С.М. Соловьева или Н.И. Костомарова. Ю.М. Лотман подчеркивал, что «нравственная атмосфера», о которой пишет Ключевский, также не только признак архаичности устарелых методов Карамзина, но и источник обаяния, особой прелести его создания. Никто не станет призывать к возврату к морализаторству и “нравственным урокам истории” (здесь, Ю.М. Лотман, к сожалению, не разводит понятий “морализаторства” и “нравственных уроков истории” — *А.И.*), но взгляд на историю как на безликий автоматический процесс, действующий с фатальной детерминацией химической реакции, тоже устарел, и вопросы моральной ответственности человека и нравственного смысла истории оказываются определяющими не только для прошлого, но и для будущего исторической науки. Может быть, в этом — одна из причин “возвращения” Карамзина- историка»³⁰⁷.

Бессмертные научные труды, оставленные такими выдающимися отечественными умами, как Карамзин и Ключевский, Тарле и Лотман, утверждают следующую универсальную максиму исторического познания: **если великие и значимые страницы истории пишутся великими человеческими индивидуальностями, то они впоследствии только великими индивидуальностями истинно и вычитываются. Совместными же творческими усилиями великих исторических деятелей и великих историков поверх потока профанного времени проступают подлинно живые и творящие духовные нити всемирной истории.**

Но есть и еще более важная, уже **метаисторическая** максима, гениально выраженная Н.М. Карамзиным в его речи 5 декабря 1818 года на торжественном собрании Российской Академии наук и не менее гениально «выловленная» из его наследия тем же Ю.М. Лотманом. «Для того ли образуются, — спрашивает Н.М. Карамзин, — для того ли возносятся Державы на земном шаре, чтобы единственно изумлять нас грозным колоссом силы и его звучным падением; чтобы одна, низвергая другую, через несколько

³⁰⁷ Там же. С.15.

веков обширную свою могилу служила вместо подножия новой Державе, которая в чреду свою падет неминуемо? Нет! и жизнь наша и жизнь Империй должны содействовать раскрытию великих способностей души человеческой; здесь все для души, все для ума и чувства; все бессмертно в их успехах! Сия мысль, среди гробов и тления, утешает нас каким-то великим утешением»³⁰⁸. В одной этой фразе великий русский историк формулирует одновременно и универсальный критерий исторического прогресса в целом, и эталон оценки любого исторического персонажа и любой исторической эпохи, и, наконец, главную нравственно-теоретическую максиму науки под названием «история»:

Прогрессивно, прекрасно и нравственно в истории только то (и, следовательно, в первую очередь заслуживает внимания историка), что способствует свободному и сознательному единению людей и что, одновременно, сподвигает их на личное духовное совершенствование.

Философское образование: тупики и горизонты³⁰⁹

1. Антиномии философского образования

Философское образование высокого качества, которое признавалось бы таковым большинством профессионалов, — идеал труднодостижимый, если вообще возможный. На то есть объективные причины, вытекающие из самой его антиномической природы. Эти антиномии хорошо знакомы преподавателям-философам и легко обнаруживаются, скажем, при сравнении фундаментального философского и физического образования.

Во-первых, любое образование подразумевает определенную стандартизацию в виде учебных планов и программ. Университетское преподавание философии не составляет исключения, однако эта стандартизация качественно отличается от преподавания уни-

³⁰⁸ Там же. С.14.

³⁰⁹ Статья опубликована: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. М.-СПб. 2011. Вып.2.

верситетского курса физики. Так, электродинамику Максвелла или квантовую механику лекторы-физики в разных вузах будут преподавать с минимальными отличиями, так как устоявшийся массив фундаментального физического знания исключает вкусовщину. Уравнение волновой функции Шредингера инвариантно относительно разных культур, парадигмальных симпатий и личных пристрастий лектора. Авторские физические модели и гипотезы допустимы лишь в рамках специальных курсов. Совсем иное дело — фундаментальный философский академический курс, скажем, по онтологии и теории познания. Даже в рамках принятой программы его не только совершенно по-разному прочтут марксист и феноменолог, но внутри марксистского или феноменологического сообщества разброс будет весьма значительным. И любые попытки искусственно унифицировать преподавание не приведут ни к чему, кроме насилия над философским духом и буквой. Этого не удавалось достичь даже во времена самого жесткого партийного контроля. На моей памяти тот же курс теории познания на философском факультете МГУ в 80-е годы прошлого века по-разному читали профессора Ю.А. Петров и П.В. Алексеев. Поэтому принципиально невозможен устраивающий всех академический философский учебник для профессионалов в отличие от той же физики, где по знаменитым учебникам Ландау и Лившица студенты учатся до сих пор. При этом есть вполне объективные границы личностного отбора и изложения фундаментальных философских проблем. Преподавание философии — все же не авторская метафизическая исповедь. Но кто способен установить такие объективные границы? И нужны ли они?

Во-вторых, если невозможны русская или корейская физика, то философия и ее преподавание всегда и неустранимо национально окрашены. Феноменолог Г.Г. Шпет, платоник А.Ф. Лосев и марксист Э.В. Ильенков невозможны на иной национально-культурной почве и тем, кстати, интересны для носителей других национально-языковых философских традиций. Самобытная национальная философия — одно из важнейших проявлений культурного своеобразия народа; а философская рефлексия — краеугольный элемент национального самосознания³¹⁰. Однако верность национальной тра-

³¹⁰ На этом я специально остановлюсь в историко-философском разделе книги.

диции не должна вырождаться в философский аутизм и метафизическую провинциальность, что ведет к интеллектуальной деградации философского сообщества в той или иной стране.

На мой взгляд, таким аутизмом поражена ныне англо-американская аналитическая философия, где люди, как уже было сказано, откровенно плохо знают мировую историко-философскую традицию и цитируют в основном друг друга. При этом поражает низкий теоретический уровень обсуждения той же проблемы сознания, на что справедливо указал Д.И. Дубровский³¹¹. Знание советской марксистской традиции обсуждения психофизической проблемы в 50-80 годы прошлого века могло бы существенно расширить границы англо-саксонского теоретического поиска и уберечь от порождения откровенной халтуры, типа книги Д. Деннета «Виды психики: на пути к пониманию сознания»³¹².

Отечественному же преподаванию философии (равно как и философствованию вообще) можно посоветовать, напротив, как можно скорее избавиться от комплекса неполноценности — будто бы именно на Западе находится центр мировой философии, а мы пребываем где-то на задворках. Заблуждение тем более непростительное для профессионалов, что именно отечественное историко-философское наследие второй половины XIX – начала XX вв. по целому ряду параметров представляется куда более актуальным, нежели западное аналогичного периода, на чем я еще остановлюсь. Все это означает, что гармоничное совмещение противоположностей родного и вселенского, национального и интернационального в преподавании философии представляет собой весьма сложную научно-образовательную задачу, где в равной мере губительны как космополитические, так и национально-местечковые соблазны.

³¹¹ См. напр.: Дубровский Д.И. В «Театре» Дэниэла Деннета (по поводу одной популярной концепции сознания) // Философия сознания: история и современность: Материалы науч. конф., посвященной памяти профессора МГУ А.Ф. Грязнова. М., 2003.

³¹² Человек, посвящая книгу психике и сознанию, не удосужился даже дать явного определения этим понятиям, не говоря уж о том, что сей «труд» просто набит формально-логическими противоречиями. Например, Д. Деннет критикует солипсистскую установку в исследовании сознания, но при этом исходит из первичных и непроблематизируемых фактов собственного сознания, по аналогии с которым рассуждает о сознании других людей и животных. См.: Деннет Дэниел С. Виды психики: На пути к пониманию сознания. М., 2004.

В-третьих, мое многолетнее преподавание курса истории и философии науки для аспирантов-естественников с неизбежными контактами с их научными руководителями убедило меня в плохом знании истории собственных наук даже очень маститыми учеными. Обращенность к проблемам переднего края естественных наук делает излишним и обременительным углубление в их историю. Естественники не очень ценят архивы. У нас в философии, как известно, дело обстоит прямо противоположным образом: занятия метафизикой (или теоретической философией) без обращения к историческим ходам метафизической мысли попросту невозможны. История философии всегда имманентно вплетена в теорию, и одновременно мы сплошь и рядом сталкиваемся с попытками написать теоретическую (проблемно-тематическую) историю философии выдающимися мыслителями типа Гегеля, Кассирера, Виндельбанда, Лосева или Рассела.

При этом абсолютно необходима и почтенна история философии как самостоятельная и специфичная отрасль философского знания, ибо без погружения в пласт классических текстов и обретения соответствующих герменевтических философских навыков становление профессионала попросту невозможно.

Приобщение к культуре интерпретации вечных философских текстов (*история философии*) вместе с приобщением к культуре живого обсуждения вечных теоретических проблем (*теоретическая философия, или метафизика*), собственно, и образуют два ствола классического университетского философского образования, что, в свою очередь, порождает целый ряд непростых образовательных дилемм: что чему должно предшествовать — теория философии истории философии или наоборот? Если же курсы читаются параллельно³¹³, то как теоретически взвешенно и объективно выстраивать историю философии и как, в свою очередь, объективно (а не по принципу личной, парадигмальной или национальной вкусовщины) вплетать историю философии в ткань теоретического движения по метафизическим проблемам? Самые большие вопросы здесь — отношение к современной философии, становящейся историей буквально на наших глазах: а) заслуживает ли она упомина-

³¹³ Что находит свое отражение в структуре философского образования на том же философском факультете МГУ.

ния в курсе истории философии³¹⁴; б) следует ли вставлять ее подчас весьма специфические и не «отстоявшиеся во времени» проблематику и лексику в теоретические курсы философии?

Даже если в учебно-образовательном плане историю и теорию философии сочетать более или менее гармонично удастся, то интеллектуальное напряжение между историками и «теоретиками» философии всегда остается и всегда ощущается: первым подчас не хватает логико-метафизической, а вторым — историко-философской культуры.

В-четвертых, диалектично до антиномичности и само по себе теоретическое философское знание. С одной стороны, в лице той же логики, онтологии и теории познания философия претендует на вынесение объективных и универсальных суждений о мире и человеке; но, с другой стороны, аксиологические философские дисциплины, типа этики, эстетики и философии образования, без оценочных суждений в модусах «хорошее — плохое», «прекрасное — безобразное», «полезное — бесполезное» обойтись не могут в принципе. Эту двусоставность философского знания и, соответственно, философского образования предельно заострил К.Х. Момджян. Он жестко разводит *рефлексивную*, идущую от Аристотеля, и *ценностную (валюативную)*, идущую от Сократа, разновидностей философского знания. «Валюативная философия, — пишет он, — говорит на языке суждений ценности, которые... адресованы миру свободных человеческих предпочтений и не могут быть верифицированы как истинные или ложные... Поэтому вопросы о разрешении или запрещении аборт, легализации эвтаназии, отношении к смертной казни и др. — это вопросы ценностного консенсуса, которые не имеют научного решения. Люди всегда будут отвечать на эти вопросы по-разному, в зависимости от того, какую из базовых ценностей человека — факт жизни или ее качество, — они ставят выше. Попытки доказать правоту одной из точек зрения подобны попыткам доказать, что брюнетки красивее блондинок, а мясо вкуснее, чем рыба... Обсуждая эти и подобные вопросы, философ выступает в роли проповедника, который стремится убедить сограждан в *правильности* своего выбора, но не может до-

³¹⁴ В предельном виде: стоит ли по ней защищать историко-философские диссертации?

казать его *истинность* так, как ученый доказывает способность тел расширяться при нагревании»³¹⁵.

К проблеме жесткого разведения истины и ценности, рефлексивной и ценностной составляющих философского знания я еще вернусь, но одно несомненно: как ни одна другая дисциплина (за исключением разве что истории!), философия оказывается «ценностно нагруженным» знанием, и подразумевает наличие личностного отношения к тем вечным проблемам, которые преподавателем излагаются, будь то проблема смысла жизни, сущности добра, бытия Бога или природы человека. Любая попытка избежать оценочного суждения в преподавании философских дисциплин (даже в онтологии!) сама оказывается ценностной установкой. Другое дело — как органично совместить собственные ценностные представления с объективным изложением чуждых тебе ценностных воззрений; а в изложении авторских взглядов избежать их явного или неявного навязывания студентам? Как, наконец, гармонично опосредствовать академизм и отстраненность от жизненной суеты, что всегда являлось атрибутом подлинной философии, с необходимостью занимать активную гражданскую позицию, что составляло одну из самых существенных черт отечественной мысли во все периоды ее существования?

В-пятых, в отличие от той же физики, философское образование *a priori* подразумевает открытость и публичность, поскольку ставит коренные вопросы человеческого мировоззрения и всесторонне вводит заинтересованного человека в традицию их рационального обсуждения. Присутствие на лекциях в Московском университете посторонних лиц с улицы было обычным и чрезвычайно отрадным фактом во времена моей философской юности. На лекции С.С. Аверинцева и А.С. Богомолова, В.А. Вазюлина и Г.Г. Майорова ходили совершенно разные люди, которые тем самым удовлетворяли свои глубинные философские потребности. Среди приходивших встречались люди разных профессий и возрастов, начиная от людей, убеленных сединами, до юных школьников. Традиция публичных и открытых философских лекций — это вообще одна из важнейших и положительных традиций отечествен-

³¹⁵ Момджян К.Х. Прогрессирует ли современная социальная философия? // Историко-философский альманах. Вып.3. М., 2010. С.475.

ного университетского философского образования, если вспомнить хотя бы знаменитые публичные «Чтения о Богочеловечестве» В.С. Соловьева в Петербургском университете, на которые приходили Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский. *Тем самым выполнялась одна из важнейших функций преподавания философии — возможность свободного и публичного, но рационального и систематического проговаривания собственного мировоззрения и приобщения к этим мировоззренческим исканиям сограждан, ищущих истину.*

Сегодня, к сожалению, охрана на входах в университеты практически ставит крест на публичности философского образования, а интернет-общение и интернет-лекции при всех своих несомненных плюсах никогда не заменят чуда живого философского слова, как не заменят онлайн-конференции живой философской дискуссии.

При этом справедлив и противоположный тезис: *философское образование — дело во многом эзотерическое, камерное и штучное*, связанное с приобщением к сокровенным тайнам профессии, будь то введение в профессиональный философский язык и аргументацию, понимание классических текстов или обсуждение узких проблем. Здесь царствуют внепубличные частности и нюансы, без которых невозможно становление подлинного профессионала и устойчивое функционирование профессионального философского сообщества. Для многих ярких индивидуальностей обитание в тиши научных кабинетов, неторопливое собеседование с друзьями и ближайшими учениками, публичное признание со стороны немногих коллег-профессионалов — составляют и подлинный смысл философского творчества, и суть «штучного» университетского философского образования. И в этой непубличности и профессиональной «закрытости» есть свой глубокий резон. Здесь я выхожу на последнюю дилемму философского образования, на которой есть смысл остановиться подробнее.

2. Плоды философского образования:

мудрецы-мыслители или добросовестные профессионалы?

На первый взгляд, следует предпочесть вторую часть дилеммы, ибо качественное философское образование — важнейшее условие подготовки профессионала, хотя есть много примеров, в том числе и из ближайшей к нам истории, когда оригинальные мыслители ус-

пешно творили и завоевывали авторитет, не имея базового философского образования. Подобный «непрофессионализм» часто способствует нетривиальному самоопределению и изречению самобытного метафизического слова. Здесь можно указать на математиков Н.Н. Моисеева, В.В. Налимова и С.П. Курдюмова; физиков Б.Г. Кузнецова и Л.В. Лескова; гуманитариев — С.С. Аверинцева и В.В. Кожина. Можно сослаться и на Институт философии, где многие сотрудники не имеют базового философского образования. И это отнюдь не мешает им являться законодателями российской философской моды и пользоваться глубочайшим уважением среди коллег из университетской академической среды.

Вместе с тем, следует сделать ряд существенных оговорок относительно самостоятельного пути в большую философию. Качественное самообразование и радость изречения самобытного философского слова — удел немногих самородков, наделенных к тому же недюжинным трудолюбием. Участь же подавляющего большинства самоучек — в лучшем случае открытие вещей давно известных; в худшем — дилетантизм и отсебятина. Поток подобной псевдофилософской литературы (на издание которой почему-то всегда находятся деньги!) буквально загромождает прилавки книжных магазинов. Если же самоучка — прирожденный философ, то он сознательно «добирает» необходимую историко-философскую и логико-методологическую эрудицию в общении с коллегами и с учениками. Живое и неформальное профессиональное общение — это вообще важнейший элемент философского образования и самообразования, которое ничем нельзя заменить. Словом, неформальное прохождение «философских университетов» обязательно даже для самых талантливых самоучек.

Однако верен и обратный тезис: даже объективно очень качественное философское образование, что включает в себя наличие высококвалифицированного штата преподавателей, продуманного учебного плана и содержательных программ, совсем не гарантирует, что на выходе мы получим оригинального мыслителя и тем более мудреца. Не факт также, что мы получим достойного философа-преподавателя со своей продуманной метафизической и гражданской позицией. Рискну высказать и еще более сильный тезис: нынешняя культурная и историческая ситуация, а также особенности современного профессионального философского образования

скорее препятствуют, чем способствуют рождению оригинальных мыслителей и мудрецов.

Наш незаурядный философ В.С. Швырев, внесший значительный вклад в отечественную философию науки, в одном из интервью признался: «...Мой путь в философию был далеко не легок, и в этом отношении я, конечно, разделяю судьбу всего своего поколения. Не говоря уже о всяких издержках идеологического характера, в чисто теоретическом плане нам приходилось затрачивать неоправданно большие усилия на то, что в иных условиях можно было достигать значительно легче... В этом смысле современное поколение, конечно, находится в лучшем положении. С другой стороны, у них, конечно, свои сложности и, честно говоря, я далеко не уверен, хотел бы я поменяться с ними местами»³¹⁶. Я бы, вслед за В.С. Швыревым, также не захотел поменяться местами с современными студентами философских факультетов, так как сегодня мы столкнулись с рядом новых соблазнов профессионализации.

Впервые в истории философского образования студент попал в ситуацию практической полной доступности для него текстов всех времен и всех культур. Интернет–библиотеки позволяют прибавляться к этим текстам в любое время и в любом месте. Если раньше каждая хорошая попавшаяся в руки книга была самоценна; критически и неспешно промышлялась от корки до корки³¹⁷, то теперь студент поневоле стремится побыстрее «проглотить» текст, чтобы перейти к следующему³¹⁸. Но ведь еще Гераклит справедливо утверждал, что «многознание уму не научает», и студент здесь в лучшем случае увеличивает абстрактную философскую эрудицию. Глубина же и систематичность мысленных усилий зачастую оказывается обратной количеству прочитанных страниц. Но есть ли что-нибудь более противоестественное, чем поверхностное чтение фи-

³¹⁶ Швырев В.С. Мой путь в философии // На пути к неклассической эпистемологии. М., 2009. С.235.

³¹⁷ В советское время до некоторых книг было попросту не добраться. Они пылились в спецхранах. Я помню, с каким упоением мы всем курсом читали и обсуждали чудом попавшую к нам в руки «Философию хозяйства» С.Н. Булгакова. Это было открытие целого мира русской религиозной философии с совершенно новым взглядом на материю, человека, науку и хозяйство.

³¹⁸ К этому он подталкивается и преподавателями, по привычке перегружающими студентов литературой по своему любимому предмету.

лософской литературы? Добавьте сюда контингент нынешних философских факультетов: это в основном выпускники школ с минимальным жизненным опытом. В результате мы сплошь и рядом сталкиваемся с ситуацией, когда молодой человек «съедается» определенными философскими текстами или философской терминологией какой-нибудь модной школы и потом попросту не может выразить свою мысль на другом философском языке. Его сознание оказывается терминологически зомбированным. Кстати, один из важнейших критериев самостоятельности и фундаментальности философского мышления (равно как и критерий подлинного понимания какой-либо проблемы) — это способность облечь свою мысль в различную языковую форму в зависимости от сознания собеседника.

Другим распространенным соблазном нынешнего философского образования является подпадание под обаяние живого авторитета, когда собственное нестойкое психологическое и философское «я» сотворяет себе интеллектуального кумира, вместо того, чтобы обретать прочные личные основания философского и экзистенциального бытия. Отсюда и тексты учеников, буквально копирующие язык и тексты учителя; и наивное самоутверждение через эпатаж и войну с оппонентами, и уже упоминавшееся философское сектантство, где хорошо «философствуется» только с единомышленниками и не хочется читать тексты представителей других школ. Противоядием против этого недуга является использование строгих историко-философских и логических методов; центрация исключительно на объективном изложении и комментировании чужих текстов или же обсуждение узких профессиональных проблем при отторжении от широкой онтолого-гносеологической и ценностной проблематики. Но здесь возникают свои соблазны и ловушки, когда философия предстает не как любовь к мудрости, а как одна из разновидностей сугубо научного знания, правда, интересная только самим философам.

Добавим сюда падение авторитета философии в обществе, отсутствие заинтересованности в философских идеях и критике со стороны государства, идейную кашу в головах молодежи — и тупики философской профессионализации, тем более столь ранней, станут очевидными. Рождение самостоятельных и ответственных мыслителей и тем более мудрецов — скорее, исключение, чем пра-

вило. В худшем случае в мир из стен философских факультетов выходят циничные интеллектуальные игроки в философский бисер, в лучшем — добросовестные профессионалы, обладающие даром понимания и писания философских текстов, но часто без прочных внутренних ценностных опор и без собственной продуманной позиции. Это ситуация, скорее, торжества антимудрости и анти-Софии.

Возникает вопрос: как преодолевать эти негативные тенденции философской профессионализации? Можно ли гармонично опосредствовать антиномии, о которых речь шла выше, и добиться таки органического совмещения высокого профессионализма с жизненной сократовской мудростью, к которой от века стремилась и все еще пока стремится подлинная философия?

Я, конечно, не претендую на исчерпывающие ответы и буду говорить о своем идеале философского образования. Но если идеалов не будет вовсе, тогда к чему мы будем стремиться? А если ясный идеал существует хотя бы в возможных мысленных мирах, то всегда остается надежда на его живое и полноценное воплощение.

3. Идеал профессионала, стремящегося к мудрости

На мой взгляд, целевая установка философского образования задается не тем, что мы сами о себе думаем, находясь внутри профессионального сообщества, а что о нас думают окружающие. Тот же физик может не пояснять, чем он занимается (его предмет для непрофессионалов — эзотеричен по определению), а вот нам давать такие объяснения необходимо, и каждый из нас делал это неоднократно. Мне не раз доводилось встречаться с «лобовыми» вопросами: «А вы в Бога веруете?», «А в чем смысл жизни?», «А зачем вообще нужна ваша философия?». И чем дальше от Москвы, от философских факультетов и от нашего узкого профессионального сообщества, тем чаще с этими вопросами приходится сталкиваться и с тем большим основанием приходится заключать, что нет ничего глубже, чем древнейшее определение философии как именно любви к мудрости. И если *мы сами не хотим быть мудрецами в миру, то мир нас обязательно заставит это сделать или закономерно попросит удалиться, дабы мы не мешали людям самостоятельно искать ответы на вечные вопросы бытия.*

В этой связи вернусь к упоминавшейся выше жесткой дихотомии К.Х. Момджяна: рефлексивно-истинное — ценностно-внеистинное философское знание. При всем моем глубоком уважении к автору, к которому со студенческой скамьи испытываю глубокую человеческую и профессиональную симпатию, считаю необходимым заявить: введенная им столь жесткая дихотомия ошибочна, а с точки зрения преподавания философии даже вредна. И это можно рационально обосновать.

Во-первых, сама оппозиция доказательной истины и ценностного волевого предпочтения в философии³¹⁹ — плод не рациональной аргументации, а типичное выражение философского верования, и оно, в соответствии с логикой самого К.Х. Момджяна, не может быть ни рационально опровергнуто, ни доказано. В лучшем случае его просто следует принять к сведению. Но если и в самом деле истинное и ценностное знание в философии были бы разделены столь жестко, то никакая аргументация и доказательность в ее аксиологических отраслях были бы попросту невозможными, а, следовательно, не могли бы существовать этика и эстетика, как рационально выстраиваемые философские дисциплины. А они существуют, да еще и подвергают рациональной критике такие объективно ложные и разрушительные ценности, как, например, культ чувственных удовольствий или отказ от категорий добра и красоты.

Во-вторых, хотим мы того или не хотим, артикулируем или нет, но стремление к истине в философии (даже в логике и онтологии, не говоря уж о социальной философии) всегда идет рука об руку с ценностным философским самоопределением. Вопреки мнению К.Х. Момджяна, это требует как рационального обоснования истинности собственных ценностных устоев, так и научной критики опасных ценностных заблуждений. Одно дело — любить блондинок или брюнеток: здесь личное пристрастие не затрагивает другие человеческие судьбы, и совсем другое дело — отказаться от рациональной критики губительных систем ценностей (вернее, антиценностей), типа нацизма, расизма или воинствующего эгоизма.

³¹⁹ Жесткая оппозиция истины и ценности сегодня не применима даже к математическому и естественнонаучному видам знания. Так, историко-научные исследования показывают, что религиозные ценностные представления во многом предопределили характер математического творчества у Георга Кантора и оказали влияние на формирование физической картины мира у Ньютона.

Можно вообще довести тезис до абсурда и сказать, что ценностную борьбу со злом, безобразиями и социальной несправедливостью следует перевести из области борьбы идей исключительно в юридическую плоскость. Но на каком тогда основании мы будем хорошие юридические законы отличать от плохих? Разве не на основе того же рационального аргумента — что они защищают истинные и препятствуют эскалации ложных ценностей человеческого бытия?

Я веду полемику с К.Х. Момджяном для того, чтобы сформулировать свой основополагающий тезис: **важнейшее дело философии, соответствующее самому ее понятию как любви к мудрости, состоит как раз в рациональном осмыслении, обосновании и личном жизненном утверждении истинных ценностей, сподвигающих мир и человека к совершенствованию**³²⁰. Этот идеал завещан европейской философской традиции еще Сократом и Платоном, и его никто не отменял.

В принципе, не должно быть противоречий (и тем более антиномий) между философским профессионализмом и исканием истинной мудрости; между национальным и вселенским, личным и сверхличным в бытии и преподавании философии. Возникновение подобных контроверз — знак общего кризиса культуры и кризиса философии, которая всегда трагически разделяет судьбу своего времени.

С этих позиций, подготовка философа, безусловно, должна приобщать его к сокровенным тайнам профессии, которые никогда в полной мере не будут доступны для непрофессионалов³²¹, но он должен уметь ввести любого мыслящего человека в мир философского решения краевых проблем человеческого бытия на понятном языке и с ясным изложением аргументов. Философская заумь и претенциозность не вызывают у простых людей ничего, кроме отвращения к философии. При этом есть, конечно, и объективные границы упрощения, переступая которые философия из любви к мудрости вырождается в примитивное начетничество. Для выработки соответствующих навыков у студентов старших курсов фи-

³²⁰ Это, естественно, не означает, что у философии нет других, в том числе и максимально удаленных от аксиологической проблематики задач, как в той же логике или философии естествознания.

³²¹ Например, знание многозначных логик или тонкостей системы основоположений рассудка в «Критике чистого разума» Канта.

лософских факультетов необходима самая серьезная организация практики преподавания в вузах и даже в школах. Именно там будущие преподаватели лицом к лицу столкнутся с вечной задачей философии как любви к мудрости: **умением сказать о сложном и важном ясно и просто.** Это — одна из существенных черт философского профессионализма.

Атрибутом подлинной приобщенности к философской профессии является также острое чувство личного несовершенства, то «ученое незнание», которое заставляет вечно учиться и обновляться, отказываться от вчерашних предрассудков и верить, что главные открытия ждут его впереди. Но при этом у философа-преподавателя, выходящего к людям со словом мудрости, должны быть твердые и рационально промысленные нравственные и профессиональные принципы, которыми он не должен поступаться.

Верность своему исконному философскому зову; традициям и духу *Alma Mater*; своим учителям, с которыми, возможно, ты идейно уже разошелся; верность призванию, даже если его совсем не ценит обезумевший мир, — это важнейшие ценностные устои, характеризующие личность подлинного философа.

Отсюда еще один важный, на мой взгляд, момент в философском образовании и воспитании. Непривязанность к вещам и к соблазнам мира сего должны органично соседствовать у настоящего философа с активной гражданской позицией, с непримиримостью ко злу во всех его обличьях, особенно ко лжи, цинизму и насилию. Заповедь Сократа о необходимости быть активным гражданином всегда была исключительно близка отечественным философам самой разной идейной ориентации как до-, так и послеоктябрьского периодов. «**Жить в духе лицом к миру**» — этой сократовской максимой руководствовались и В.С. Соловьев с братьями Трубецкими, и С.Н. Булгаков с П.А. Флоренским, и А.А. Зиновьев с Э.В. Ильенковым, и А.С. Панарин с Г.С. Батищевым. Нравственно бесхребетная и метафизически всеядная философия, живущая по порочному принципу «чем больше производится разных смыслов, тем лучше», — это философия надломленная и обреченная на смерть. Философское образование, кладущее этот принцип в основу, неспособно выпускать в мир никого, кроме духовно дряблых философов-«толерантов» и «адаптантов», которые превращаются в

агрессивных обывателей, если затронуты дорогие их сердцу пред-
рассудки.

Поэтому истинный философ — это еще и человек, обретший
идеи и книги, без которых он не может жить сам и приобщить к ко-
торым других считает своей важнейшей обязанностью. Но при
этом он должен ясно осознавать, что в доме Софии-Премудрости
обитателей много, и все люди имеют право на обретение собствен-
ных осевых идей и текстов. Поэтому защиту собственной позиции
надо сочетать с непредвзятым изложением чужих идей и аргумен-
тов и уметь радоваться, когда ученики свободно и ответственно из-
бирают философскую дорогу, отличную от его собственной.

Ну, а самый главный аргумент, который есть в арсенале фило-
софа и который заповедан ему тем же Сократом, — это его собст-
венная жизнь, которой он может подтверждать свои ключевые идеи
и краеугольные ценности. В отличие от физика, у философа слово и
дело не могут расходиться друг с другом. А если такие расхожде-
ния и есть, то они не должны давать ему нравственного покоя. В
принципе, философ — это и есть человек, который не знает нравст-
венного и профессионального покоя. Отсутствие нравственной ус-
покоенности и самокритичность не следует путать с разрушающим
душу философским скепсисом и элементарной психологической
растрепанностью. Есть прекрасные строчки из стихов Йозефа
Кнехта — главного героя великого романа Г. Гессе «Игра в бисер».
В них высказана самая суть и философского творчества, и того ду-
ховного импульса, который призван вынести студент с философ-
ского факультета, дабы встать на путь и истинного мудреца, и ис-
тинного профессионала:

«Пристанищ не искать, не приживаться,
Ступенька за ступенькой, без печали,
Шагать вперед, идти от дали к дали,
Все шире быть, все выше подниматься!
Засасывает круг привычек милых,
Уют покоя полон искушенья.
Но только тот, кто с места сняться в силах,
Спасет свой дух живой от разложенья.
И даже возле входа гробового
Жизнь вновь, глядишь, нам кликнет клич призывный,

И путь опять начнется непрерывный...
Простись же сердце, и окрепни снова...»³²²

И еще одну философскую максиму я часто вспоминаю, когда задумываюсь о радостях и превратностях судьбы преподавателя философии. Она принадлежит моему безвременно умершему другу, талантливейшему преподавателю философского факультета МГУ Владимиру Рыкунову. Незадолго до своей кончины он обронил слова, конечно навеянные Кантом, но несущие более глубокий и трагический смысл: *«Мы, философы, должны исполнять свой долг и не питать иллюзий»*.

³²² Гессе Г. Избранное. М., 1984. С.389.

РАЗДЕЛ 2. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ

Еще раз о своеобразии и ключевых идеях русской философии³²³

1. Принадлежат ли русская культура и философия к европейскому культурному пространству?

По мере того как начинает сбываться старое пророчество Шпенглера о «закате Европы», все актуальнее становится вопрос о том, принадлежат ли Россия и ее философия к европейскому (и, шире, западному) культурному пространству?

На наш взгляд, ошибочными представляются два взгляда на соотношение русской и европейской философии. Первый вообще отказывает русской философии в какой-либо теоретической самобытности по сравнению с западной. Так, Г.Г. Шпет считал, что «русская философия — по преимуществу философствование. Поэтому ее темы редко бывают оригинальны, даже тон ей задан. Но у нее все же есть свой собственный (национальный) тембр голоса, у нее есть свои психологические обертоны. Не в решении, даже не в постановке своих проблем, тем более не в методе раскрывается русская философия, а главным образом в психологической атмосфере, окружающей и постановку вопросов, и решение их»³²⁴. При всей органической связи и безусловной преемственности с европейской философией, своеобразие отечественной философской мысли, вопреки умозрительной позиции Г.Г. Шпета, доказывается вполне конкретными фактами: а) наличием оригинальных про-

³²³ Статья опубликована: Вестник НГУ. 2014. Серия: Философия. Т.12. Вып.1.

³²⁴ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С.258. Забавно, но дело обстоит прямо противоположным образом: одним лишь «национальным тембром голоса» отличаются как раз *отечественные эпигоны* западных философских систем и идей. Копия, как известно, всегда хуже оригинала.

блемных полей и тем (типа «философии сердца»; «живого знания»; России, лежащей на перепутье между Востоком и Западом); б) самобытным категориальным языком (типа категорий «соборности», «живознания», «субстанциального деятеля», «пневмосферы», «ноосферы»), органично связанным с тематическим своеобразием; в) неразрывностью философствования и литературного творчества, что слабо выражено в философии Запада³²⁵.

Можно также указать на огромное разнообразие существующих сегодня в России философских течений и подходов в диапазоне от практически всех разновидностей западных и восточных учений до всех отечественных религиозных и светских философских школ в диапазоне от неоязычества до различных вариаций советского марксизма. Такого идейного разнообразия нет ни в одной европейской философской традиции, чему свидетельство — словарь философов России XIX-XX веков, выпущенный под редакцией профессора МГУ П.В. Алексеева³²⁶. Один из его авторов был свидетелем искреннего изумления германского коллеги-философа, финансово помогавшего нам с изданием словаря в начале 90-х годов прошлого века. Немец не мог поверить, что в «тоталитарной» и «выпавшей из общего цивилизационного поля» России, во-первых, такой высокий уровень общефилософской культуры и такая широкая палитра профессиональных философских мировоззрений, и, во-вторых, работает столько увлеченных философией физиков, биологов, математиков, историков, лингвистов и даже самоучек без выс-

³²⁵ Выдающихся писателей и одновременно философов на Западе можно пересчитать по пальцам. На ум, конечно же, сразу придут Гете и Ницше, Сартр и Камю, Унамуно и Эко. А дальше — целая проблема продолжить ряд фигурами такого же уровня. В отличие от этого, у нас что ни крупный писатель, то оригинальный мыслитель, и что ни мыслитель — то незаурядный художник, наделенный даром слова. А.Н. Радищев, Г.Р. Державин, А.С. Пушкин, А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, В.Г. Белинский, Ф.М. Достоевский, Н.В. Гоголь, В.С. Соловьев, Н.Г. Чернышевский, А.И. Герцен, Л.Н. Толстой, Этот ряд можно продолжать и в глубь веков (достаточно указать на удивительную фигуру И.С. Сковороды), и в век XX: П.А. Флоренский, Л.Н. Гумилев, Д.Л. Андреев, А.А. Зиновьев, братья А.Н. и Б.Н. Стругацкие. И это только самый приблизительный перечень.

³²⁶ См. Алексеев П.В. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. М., 2002.

шего образования, но философствующих при этом высокопрофессионально и, главное, оригинально.

Вторая позиция признает глубокое идейное и методологическое своеобразие русской философии, но... лишь в рамках философии европейской и внутри единого европейского культурного пространства. Ее сторонниками были, в частности, С.Л. Франк и В.В. Зеньковский. Последний писал: «Европа уже не вне нас, а внутри нас, — и это относится не только к стихии культуры, но и к религиозной стихии. Вот отчего неверно и опасно всякое антизападничество во всех его формах, — оно неизбежно направляется на русскую же душу. Критика европейской культуры была нужна, чтобы осознать путь России, чтобы до конца понять, что такое Запад. Но теперь уже смешно и несвоевременно заниматься критикой Европы, когда ее движения так глубоко вошли в русскую душу. И светская культура Запада во всей полноте ее движений, ее благих и ядовитых сил, и религиозные стихии Запада стали или становятся уже изнутри русскими, — происходит и все еще длится глубочайшее расщепление русской души. И если даже катастрофа 1917 года имеет свои корни в идеологии, выработанной на Западе, то ныне невозможно отрицать связь этой анархо-коммунистической идеологии с буйствующими началами самой России»³²⁷.

С суждением В.В. Зеньковского трудно согласиться. Во-первых, непонятно, почему русским не заниматься критикой Европы, если заимствование ее ложных идей и ценностей приводит к расщеплению русской души? Во-вторых, с тем, что мы «исторически и духовно неотрывны от Запада», были категорически не согласны многие ведущие деятели русской культуры, в частности, поздний А.С. Пушкин³²⁸ и особенно поздний Ф.М. Достоевский (можно вспомнить приведенные им в «Дневнике писателя» конкретные примеры, какими политическими и культурными провала-

³²⁷ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С.139. Близкую к Зеньковскому позицию занимал и С.Л. Франк, писавший, что «обе культуры, как западноевропейская, так и русская, в конце концов происходят от сплава христианства с духом античности и являются лишь различными ответвлениями этого общего ствола» (Франк С.Л. Духовные основы общества, М., 1992. С.499).

³²⁸ Евразийским взглядам А.С. Пушкина посвящена специальная статья: Иванов А.В. Евразийские ценности позднего Пушкина // Вестник МГУ. 2006. №5. Серия 7. Философия.

ми всегда оборачивалось для нас бездумное западничество)³²⁹. Наконец, если бы мы действительно были частью европейского культурного пространства, то тогда должны были бы на уровне подсознания ощущать себя членами «единой европейской семьи народов», как ощущают это испанцы, поляки или чехи. Но ведь этого мироощущения у большинства русских никогда не было и нет, особенно за Уралом³³⁰. Да и сами европейцы отнюдь не считают нас своими; русофобия, увы, одна из зримых черт современного западного интеллектуального ландшафта.

Гораздо более обоснован взгляд на Россию у оппонентов В.В. Зеньковского и С.Л. Франка — евразийцев, который мы вполне разделяем. **Россия — это особый срединный культурно-географический мир-материк, лежащий на перепутье между Востоком и Западом и отличающийся глубоким цивилизационным своеобразием**³³¹. Будучи хронологически молодым, он испытал на себе мощные культурные воздействия обоих противоположных миров. При этом *восточные влияния были не менее существенными, чем западные, хотя и более скрытыми*. Так, одним из первых на специфику русского категориального философского языка, уходящего корнями в глубокую индоевропейскую древность, указал еще А.С. Хомяков, для которого «мысль индустанская и быт славянский, братья, которые обличают братство свое полным тождеством форм словесных и логически стройным их развитием из общих корней»³³². Без учета этих санскритских корней, нельзя понять, например, различие В.С. Соловьевым категорий «сущее» и «бытие»³³³, как нельзя понять и настойчивое сопряжение у большинства русских философов категорий «сознание» и

³²⁹ См. Достоевский Ф.М. «Человек есть тайна...» М., 2003. С.462-463.

³³⁰ Социологические исследования показывают, что, например, среди сибирской вузовской молодежи европейские ценности и европейскую самоидентификацию десять лет назад принимали лишь около 5% от общего числа опрошенных (См. Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация. Новосибирск, 2010, раздел IV). Думается, что сейчас этот процент еще меньше.

³³¹ Соответствующую авторскую аргументацию можно найти в монографии: Иванов А.В., Попков Ю.А., Тюгашев Е.А., Шишин М.Ю. Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты. Барнаул, 2007.

³³² Хомяков А.С. Соч. в 2-х т. Т.1. Работы по историософии. М., 1994. С.363.

³³³ Заметим, задолго до Хайдеггера и гораздо метафизически определеннее.

«жизнь», что подметил тот же А.С. Хомяков³³⁴. В результате последующих филологических, культурологических и этнографических исследований, полностью подтверждающих интуиции А.С. Хомякова, стало понятным, какую огромную роль в русской культуре, помимо древнейших индоевропейских языковых структур, играют мифологические символы и сюжеты, которые встречаются в архитектуре, в убранстве традиционного русского жилища и в одежде (например, кружевных шалях); в сюжетах русских сказок, типа «Боя на Калиновом мосту» или «Сказки о царевиче Иосафе»³³⁵. В самое последнее время в результате архивных исследований выяснилось, что первый философский перевод с санскрита на русский (причем, философского стихотворения самого Шанкарачарьи «Мохамудгары»!) был сделан знаменитым Герасимом Лебедевым специально для Г.Р. Державина, который задумал работу по сравнительному анализу поэтических систем различных народов мира³³⁶. Известно также огромное влияние восточной литературы и философии на творчество Л.Н. Толстого и К.Д. Бальмонта, Н.С. Гумилева и Н.А. Клюева. Если западноевропейские, византийские и скандинавские влияния затронули в основном элитарный пласт отечественной культуры, то влияние Востока обнаруживается скорее на уровне «коллективного культурного бессознательного» — в древних пластах русского языка и в традициях народной культуры. Так, «арабизмов» и «тюркизов» в русском языке насчитываются сотни.

Возьмем, к примеру, такие разные русские слова, как «кутерма» и «кутья», обладающие общим корнем «кут». Только обращение к тюркским языкам и тюркской мифологии показывает, что кутермой назывался обряд посвящение в кааны — военные вожди, когда избранника девять раз по часовой стрелке обносили на белом

³³⁴ См. об этом более подробно в монографии: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000. С.47-54.

³³⁵ Роли восточных, прежде всего, индийских культурных влияний на формирование православных христианских традиций посвящена отличная книга Ксении Мяло: Мяло К. Звезда волхвов, или Христос в Гималаях. М., 1999.

³³⁶ См. Васильков Я.В. Герасим Лебедев, Г.Р. Державин и первый русский перевод санскрита // Идеи космизма в философии, науке и искусстве. История и современность. Материалы международной научно-общественной конференции. 2009. СПб., 2009.

войлоке вокруг священного костра. В результате его душа очищалась и обретала готовность к восприятию велений Великого Неба — Тенгри. «Кутом» же именовалась бессмертная часть человеческой души, которая, двигаясь по спирали, отправляется на небо после смерти человека и спирально нисходит оттуда в утробу матери перед новым рождением. Одновременно «кут» — материнская жизненная сила, разлитая во всем Космосе, индивидуацией которой как раз и является бессмертная человеческая душа. Поэтому и слово «кутить» первоначально означало не «гулянку», а торжественные проводы души умершего человека в последний путь, где ритуальная кутья была важным элементом древнего обряда, причудливо сохранившегося в русской погребальной традиции³³⁷.

Что касается восточных влияний на становление хозяйственного и государственно-политического своеобразия России, то еще классики евразийства, в частности, Г.В. Вернадский, показали, что организация почтовой службы и комплектования войск были заимствованы московскими князьями у татаро-монголов. Символичен факт, что русские войска на Чудском озере и на Куликовом поле расставлены по древнейшему кочевому боевому построению под названием «птица», где есть центральный полк, а также полки «правой» и «левой» руки, а вот тевтонский орден наступает так называемой «свиной головой». Любопытно, что по принципу «птицы» будут позднее выстраиваться наши противотанковые батареи (чтобы обеспечить фланговый поражающий огонь) в годы второй мировой войны, а немецкие танки Гудериана будут наступать «ромбом», т.е. все той же «свиной головой». Более того, американские бомбы, которые сбрасывались на Сербию, Ирак, Афганистан и Ливию, имеют тяжелый наконечник из обедненного урана, призванный пробивать бетонированные укрепления.

Соответственно, образ двуглавого орла, готового распахнуть свои крылья на Запад и на Восток, чтобы принять гостей из иных пределов, — один из важных культурных архетипов нашего срединного евразийского пространства; точно так же, как свиная голова, клюв или копье (боеголовка), нацеленные на другие народы, —

³³⁷ См. Иванов А.В., Журавлева С.М. Культурно-историческое единство народов России (на примере сакрального корня «кут» в мифологии тюркоязычных народов) // Религиоведение, 2002, №1.

один их краеугольных архетипов Запада. Показательно, что и слово «другой» у нас — от слова «друг», в то время как Запад четко делит мир на «своих» и «чужих», зачастую не просто чужих, но однозначно *чуждых*. Словом, нет достаточных фактов и рациональных оснований, чтобы считать отечественное культурное пространство частью западного, впрочем, как и пространства восточного. Отсюда же следует второй ключевой тезис, который будет обосновываться в дальнейшем: **русская философия не является частью европейской философии, а представляет собой самостоятельную и оригинальную часть мировой философии**³³⁸.

Дальнейший анализ по своему жанру будет не историко-философским, а историко-метафизическим, т.е. преследующим цель выявить живой потенциал русской философии. Мы остановимся на творчестве религиозных мыслителей, ибо, на наш взгляд, именно русская религиозная философия наряду с русской классической литературой стала одним из важнейших факторов кристаллизации нашей цивилизационной самобытности, возможно, не законченной и по сию пору. Это не означает, что мы должны недооценивать светские направления отечественной мысли. История русской философии должна изучать свой предмет без купюр и мировоззренческой предвзятости. Эту идею аргументирует М.А. Маслин в своей капитальной монографии, посвященной русской философии³³⁹.

Однако с метафизического (теоретического) философского ракурса рассмотрения именно идеи русской религиозной философии (особенно «метафизики всеединства») оказываются наиболее актуальными и эвристичными в современную кризисную эпоху. В этом плане только как к профессиональному недоразумению можно отнести к следующему суждению санкт-петербургского философа В.В. Савчука: «...Как показал опыт последних десятилетий, в ситуации культурного, демографического, финансового и экономического кризиса интеллектуалы и эксперты не обращаются в их пре-

³³⁸ Более подробную аргументацию, подчеркивающую глубокую самобытность русской философии досоветского, советского и постсоветского периодов, можно найти в развернутой рецензии: Иванов А.В. Воссоединение времен (размышления над сборником научных статей «Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом») // Вестник МГУ. 2014. №5. Серия 7. Философия.

³³⁹ См. Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. СПб., 2017.

одолении к идеям русских философов»³⁴⁰. Коллеге следовало бы знать, что именно с позиций русской философской мысли был дан весьма глубокий анализ современных кризисных процессов такими незаурядными отечественными мыслителями (в том числе и петербуржцами), как А.С. Панарин, В.В. Кожин, В.Н. Сагатовский, В.И. Субетто. Сегодня к идеям русской философии обращаются эксперты и интеллектуалы не только в России, но и за рубежом, в частности, в Китае³⁴¹. К анализу идей русских мыслителей мы и переходим.

2. Философия как воля к цельному мировоззрению

Начнем с принципиальной констатации: после немецкой классической философии, особенно Гегеля, европейская теоретическая мысль утрачивает волю к построению целостных — синтетических и систематических — философских систем и, соответственно, волю к обретению цельного мировоззрения. Со второй половины XIX века дотоле относительно единый интеллектуальный поток европейской философии начинает дробиться на множество независимых идейных течений и методологических русел, отдельных талантливо поставленных проблем и оригинальных способов их решения. Показательно, что особенно жесткой критике начинает подвергаться платоническая линия в европейской философии, начиная с самого Платона и заканчивая Гегелем с Шеллингом, а ориентация последних на философскую системность, рациональность и мировоззренческую цельность будет квалифицироваться как «метафизическая», «классическая», «лого-» и «фаллоцентричная» и т.д.

В целом же, за немногими исключениями, западная философия конца XIX-XX вв. принципиально акосмична и антиплатонична, т.е. отрицает фундаментальность и субстанциальность как эволюционно-космического, так и духовно-идеального измерений человеческого бытия. Она также принципиально лингвоцентрична, т.е. считает язык главным атрибутом человека и его сознания, а также важнейшим предметом философствования. В решении теоретико-

³⁴⁰ Русская философия с современным миром: контексты актуальности. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии, 2017. №4. С.122.

³⁴¹ См. монографию М.А. Маслина, где есть специальный материал «Китайская мечта: метафизический взгляд из России».

познавательных проблем, о чем упоминалось в первом этюде данной книги, она исходит из усредненного субъекта познания, явно или неявно отталкиваясь от кантовского трансцендентального субъекта и полагая, что основные когнитивные и психологические характеристики сознания приблизительно одинаковы у всех людей, и речь может идти в основном о количественных различиях³⁴².

Что же касается русской философии, то тут дело обстоит иначе: наибольшее влияние на становление отечественных систем оказали как раз представители платонической линии при всей условности подобных историко-философских квалификаций. Платона назовет главным из «внешних» философов уже Максим Грек, а потом авторитет Платона и неоплатоников будет незримо осенять творчество многих русских философов — В.С. Соловьева и братьев Трубецких, Л.П. Карсавина³⁴³ и В.Ф. Эрн, П.А. Флоренского и С.Л. Франка, Н.О. Лосского и А.Ф. Loseва. Их христианский платонизм будет зримо противостоять духу аристотелизма и доминирующей эпистемической, т.е. ориентированной преимущественно на научную рациональность, линии современной им европейской философии³⁴⁴. Любовь русской науки и философии к Платону будет присутствовать даже в советский период. Скрытый или явный платонизм можно обнаружить в трудах биолога А.А. Любищева и математика В.В. Налимова, философов Э.В. Ильенкова и М.А. Лифшица. Ниже мы еще коснемся этой важной темы.

Что же касается наследия Шеллинга, то без него, как единодушно отмечают все историки русской философии, попросту невозможно уловить духовные импульсы, повлиявшие на выбор ключевых тем у славянофилов, у В.С. Соловьева и братьев Трубецких³⁴⁵. Если же обратиться к западным мыслителям конца XIX-

³⁴² Развернутая критика этих основоположений европейской философии дана в коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики». Барнаул, 2012.

³⁴³ По мнению, например, Л.П. Карсавина, «типичный путь русского философа ведет из под суровой руки Когена в лоно Плотина» (Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С.42).

³⁴⁴ См. об удачном и тонком выделении трех линий в мировой философии — софийной, эпистемической и технематической в работе: Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М., 2004.

³⁴⁵ Шеллинг — вообще один из самых блестящих представителей линии «метафизики всеединства» и, пожалуй, самый любимый в России европейский

XX вв., то и здесь русские философы ценят прежде всего тех, кто близок им по стремлению к систематичности и мировоззренческой цельности философствования: А. Бергсона и М. Шелера, Ж. Маритена и Н. Гартмана. Любопытно, что отношение европейских коллег к тому же Платону выступает для русских мыслителей одним из важнейших оснований для общей оценки их взглядов. Вот очень характерное высказывание Н.О. Лосского из его «Воспоминаний»: «Учение Бергсона о том, что раздражения органов

философ. Русским он, впрочем, платил ответной искренней любовью. Не могу не привести его классический фрагмент из «Штутгартских бесед», в котором выражена вся суть метафизики всеединства и ее синтетической **монодуалистической** методологии. С его точки зрения, она должна включать в себя и учение о природе (натурфилософию), и учение о Боге (теософию), и учение о человеке (антропологию). Соответственно, он предпринимает попытку диалектически снять все предшествовавшие ему фундаментальные ходы метафизической мысли: «Декарт устанавливает две абсолютно различные субстанции: А (идеальную или духовную субстанцию) и Б (реальную, протяженную, или материальную субстанцию). Он — абсолютный дуалист. Спиноза — абсолютный антидуалист, то есть полагает $A=B$, мыслящая и протяженная субстанция представляет собой одно и то же... Лейбниц устраняет совсем Б и устанавливает только А... Французы (“Система природы”) устраняют совсем А, то есть духовное, у них только Б, то есть материя, чисто внешнее; у них тождество, возникающее вследствие гибели всего духовного. Кант и еще решительнее Фихте сводят Б к А. У Фихте тело, внешний мир не имеет не только идеального, но вообще никакого существования. Идеальное не выступает то субъективно (в нас), то объективно (вне нас), но всюду только субъективно. Это идеализм в его высшей ступени, крайней односторонности...

Я отличаюсь

- а) от Декарта тем, что не утверждаю абсолютного дуализма, исключаящего тождество;
- б) от Спинозы тем, что не утверждаю абсолютного тождества, исключаящего дуализм;
- в) от Лейбница тем, что реальное и идеальное (А и Б) не растворяю в одном идеальном (А), но утверждаю реальную противоположность обоих принципов при их единстве;
- г) от собственно материалистов тем, что духовное и реальное не растворяю целиком в реальном (Б). Последнее, впрочем, относится только к наиболее одухотворенным материалистам — гилозоистам. У собственно французских материалистов А исчезает совсем и остается только Б (атомисты и механисты), это полная противоположность Фихте, который оставляет только А;
- д) от Канта и Фихте тем, что я не полагаю идеальное только субъективно (в Я), напротив, идеальному противопоставляю нечто вполне реальное — два принципа, абсолютным тождеством которых является бог» (Цит. по: Гулыга А.Н. Шеллинг. М., 1982. С.188-189).

чувств и физиологические процессы в нервных центрах суть не причина, а только стимул, подстрекающий духовное я в человеке к восприятию и припоминанию, я приветствовал с радостью и приобщил к числу защищаемых мною теорий. Но, конечно, антиплатонизм Бергсона, его гносеологический дуализм, иррационализм, ...его учение о свободе воли, не дающее ясного решения вопроса, были мною отвергнуты»³⁴⁶.

Показательно, однако, что с самого начала своего возникновения, в принципе, начиная уже с кирилло-мефодиевской традиции русской книжности, а далее — через творчество нестяжателей (Нила Сорского и Максима Грека) и труды Григория Сковороды, отечественная мысль сначала бессознательно, а, начиная со славянофилов, — вполне сознательно устремляется к философско-богословскому синтезу нового типа, который позволяет органически совместить религиозную веру и научное знание, истину и ценность, интуицию и разум, теоретическую и практическую жизненные установки, индивидуальное и коллективное начала в человеке и обществе, традицию и новацию, народное и элитарное творчество в культуре. Что очень важно для отечественной традиции, так это глубокая убежденность в исторической связанности и смысловой преемственности наиболее глубоких философских учений прошлого, где вечные истины не могут устареть, но бесконечно открываются устремленному сознанию все новыми гранями, требуя новых синтетических усилий мыслящего духа. **«Метафизика всеединства» как философская установка на обретение жизненной и духовной цельности — это не просто название отдельного течения в русской философии, но ее общая важнейшая черта. Что же касается «метафизики всеединства» как особого направления отечественной мысли, то она предстает как новый и важный этап развития единой и непрерывной линии в мировой философии с аналогичным названием, восходящей к Платону**³⁴⁷.

³⁴⁶ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. №11. С.132.

³⁴⁷ В этом смысле словосочетания «платоническая линия» мировой философии и мировая «линия метафизики всеединства» могут, на наш взгляд, рассматриваться как синонимы.

Одно из лучших определений сущности и задач философии, четко фиксирующих будущую оригинальную канву ее развития на русской почве, принадлежит учителю В.С. Соловьева П.Д. Юркевичу. Его отзвуки можно позднее расслышать в дефинициях философии у С.Н. Трубецкого, С.Л. Франка и ряда других русских философов. «Философия, как целостное мирозерцание, — пишет П.Д. Юркевич, — есть дело не человека, а человечества, которое никогда не живет отвлеченным или чисто логическим сознанием, но раскрывает свою духовную жизнь во всей полноте и целостности ее моментов»³⁴⁸.

Первым же самобытным опытом создания целостного философского мировоззрения в России стала как раз система В.С. Соловьева. И если добиться всеобъемлющего философского синтеза великому русскому мыслителю не удалось (слишком уж сложным и многомерным оказался пласт поднятых им метафизических проблем), то исключительно вдохновляющими оказались его ключевые идеи и личный облик. Лучше всех, на наш взгляд, написал об этом его ближайший друг и идейный соратник князь С.Н. Трубецкой: «Пусть назовут мне в новейшей истории мысли философский синтез более широкий, чем тот, который был задуман им с такой глубиной, так ясно, стройно и смело. Пусть укажут мне философское учение, которое, признавая в полной мере результаты современного знания и строгие его методы, сочетало бы с ним умозрение столь возвышенное, широкое и смелое, столь враждебное всякому догматизму и вместе столь непосредственно проникнутое положительными религиозными началами?... То был живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности, парадоксальный по самой широте своего замысла и проникнутый глубокой истинной поэзией. Уже в раннем своем сочинении, в “Критике отвлеченных начал”, Владимир Сергеевич раскрывает основное свое убеждение. Все отдельные философские начала, все отдельные политические и нравственные принципы, нашедшие свое выражение в противоположных учениях, представляются ему недостаточными и ложными, поскольку они берутся в своей исключительности и отдельности. Принимая одну сторону всеединой истины за целое и утверждая ее как самодовлеющую,

³⁴⁸ Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С.68.

безусловную и полную истину, мы обращаем ее в ложь и приходим к внутренним противоречиям... В учении Вл.С. Соловьева каждый мог найти нечто свое. И вместе каждый, сверх своего находил в нем и много другого, чуждого себе, казавшегося несовместимым. Одно это соединение возбуждало против него досаду, и притом с противоположных сторон»³⁴⁹.

Действительно, после Соловьева отечественные синтетические философские искания смогли развернуться в самых разных направлениях. Благодаря ему направленность на построение целостного мировоззрения становится одной из атрибутивных характеристик русской философской мысли. «Русские философы, — пишет В.В. Зеньковский, — за редкими исключениями, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа»³⁵⁰. В этом пункте с В.В. Зеньковским вполне согласен Н.О. Лосский³⁵¹. Эта направленность на философский синтез отчасти сохранится и в советском марксизме, где невозможно все объяснить лишь влиянием гегелевского и марксистского рационалистического систематизма. Здесь действуют какие-то до конца нам еще не понятные духовные факторы и влияния, когда поверх и часто вопреки сознательной воле самих мыслителей, в их творчество бессознательно прорываются какие-то общезначимые идеи и ценности именно данной культурной традиции.

Стремление к философскому синтезу и мировоззренческой цельности, вопреки разрушительному посмодернистскому культу децентрации и аналитико-герменевтической склонности к частностям, как никогда важно именно сегодня в условиях, с одной стороны, глобальной мировоззренческой раздробленности духовной культуры, чреватой возникновением самой темной мифологии и магии; а, с другой, вступления науки в постнеклассическую стадию развития, когда многие древние виды знания (типа йоги или традиционной китайской и индийской медицины) и мистический (трансцендентный) опыт в постижении бытия все более подтверждаются

³⁴⁹ Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» М., 1990. С.385-386.

³⁵⁰ Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х т. Т.1, Ч.1. Л., 1991. С.17.

³⁵¹ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С.470-471.

современными экспериментальными средствами. Именно воля к обретению цельного мировоззрения может предохранить общественное сознание от иррационалистических (равно и религиозных, и светских) духовных патологий; а панорамность методологического видения и активная нравственная позиция ученых становятся важнейшими условиями обретения истинного знания. Что же касается самой философии в ее нынешнем состоянии, то творческое приобщение к синтетическим традициям русского философствования помогает человеку успешно противостоять ее сектантским соблазнам, а разнообразие отечественной мысли позволяет ему в полной мере реализовать свой личностный потенциал.

3. Платонизм русской философии

Обратимся теперь к вопросу, почему именно *платонизм* оказывается столь устойчиво близким русской религиозной философии? Какие вдохновляющие синтетические идеи и ценности находит она у великого греческого мыслителя?

Прежде всего, у Платона (не без влияния, конечно, Парменида и пифагорейцев) мы находим коренную интуицию, составляющую самый нерв философии: все, что в обыденном опыте чувств и элементарной рассудительности кажется нам очевидным и ценным — на самом деле, не более, чем пляска теней на стене пещеры³⁵². Только теоретический разум и интуиция и, самое главное, нравственное волевое усилие выводят нас к подлинному (солнечному, по образной трактовке Платона) бытию, приобщают к тому, что **есть** на самом деле. Если использовать терминологию С.Л. Франка, за привычной, но сплошь и рядом обманывающей нас *действительностью* обыденного опыта находится сверхэмпирическая — разумом постигаемая и духовными очами видимая — *реальность*³⁵³, которая только и обладает подлинным бытием. Однако эта объективно сущая эйдетическая реальность математических, логических и

³⁵² В.Ф. Эрн справедливо назвал символ пещеры «сокращенной транскрипцией всего платонизма» (Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С.465).

³⁵³ Правда, опираясь на метафизические ресурсы русского языка, логичнее сказать, что видим мы обманывающую нас реальность, за которой скрывается подлинная действительность, в рамках которой только и можно подлинно *жить и действовать*.

грамматических структур, законов природы, а также особым образом действующих и мыслящих в ее стихии существ (субстанциальных деятелей в терминологии Н.О. Лосского) дана человеку лишь опосредствованно, в земной человеческой форме слов, понятий, символов и схем. Кажется, что иначе как в субъективной реальности сознания эйдетические сущности не существуют. Однако тупики материалистических теорий отражения и различных форм субъективистского конструктивизма, которые прекрасно осознавала русская религиозно-философская мысль, убеждают, что эта эйдетическая реальность существует объективно и она доступна подготовленному сознанию человека.

Что касается ценностей, то те из них, которые кажутся значимыми и очевидными в земном мире (первостепенная забота о себе и своих близких, обладание властью, богатством, славой), несущественны с точки зрения этой подлинной «надземной» реальности, где, напротив, значимы и в подлинном смысле слова субстанциальны любовь ко всем существам, жертвенность и бескорыстие. Там становится понятной роль духовных накоплений человека: навыки синтетического (разумного, а не рассудочного!) мышления и разум любящего сердца. И если в нашем земном мире праведники и мудрецы часто обречены на непонимание и страдание, то они пожнут благие плоды в этом более справедливом и прекрасном мире. В.С. Соловьев писал: «Мир весь во зле лежит; тело есть гроб и темница для духа; общество есть гроб для мудрости и правды; жизнь истинного философа есть постоянное умирание. Но это умирание житейских интересов дает место не пустоте, а лучшей жизни ума, созерцающего то, что есть само по себе безусловное»³⁵⁴.

Задача человека, с точки зрения большинства русских религиозных философов, — для начала хотя бы признать *условность* сво-

³⁵⁴ Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1988. С.606. Эту же платоновскую мысль В.С. Соловьев блестяще выразит и в поэтической форме:

«Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами —
Только отблеск, только тени
От незримого очами?
Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий —

Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?
Милый друг, иль ты не чуешь
Что одно на целом свете —
Только то, что сердце к сердцу
Говорит в немом привет?»

(Соловьев В.С. Неподвижно лишь солнце любви... М., 1990. С.75-76).

его пещерного бытия (во многом, действительно, порождаемую поверхностным *словом*), а уж потом начать познавать *безусловное* — эйдетический мир, лежащий за пределами обыденности. Соответственно, **одна из вечных задач философии — пролагать рациональные тропы к этой незримой реальности мироздания и практически помогать подниматься к ней трудными земными путями.** И даже если человек не разделяет платонический взгляд на устройство мирового бытия, принципиальная установка подлинного философствования ничуть не меняется: истина никогда не дана нам в чувствах и в повседневном рассудочном опыте. Она всегда — результат интеллектуальных и интуитивных усилий, выводящих за границы непосредственно переживаемого и созерцаемого, а также поверхностно (рассудочно) мыслимого.

Платоновская парадигма делает естественным максимальное сближение онтологической, гносеологической и аксиологической проблематики, бытия и знания, познающего и познаваемого, субъективной и объективной реальности, качеств, которые мы познаем в мире, и наших внутренних человеческих качеств, вплоть до полного слияния данных противоположностей в рамках совершенного бытия-знания-творчества. Это закономерно приводит русскую религиозно-философскую мысль к *онтологической концепции истины*. Истина — это не свойство знания в головах людей, а то, что *есть* на самом деле, т.е. реально сущий мир знания, к которому человек в той или иной мере причастен и который в рамках христианского платонизма может трактоваться по-разному: как Божественное Всеединство (В.С. Соловьев), как Всеединый Ум или Абсолютное Сознание (С.Н. и Е.Н. Трубецкие), как характеристика совершенного бытия-знания-творчества монад в Царстве Божиим (Н.О. Лосский). Одни русские философы, как тот же В.С. Соловьев, подчеркивают многогранность и одновременно сверхвременную целостность Истины, важность умелого совмещения ее граней и недопустимость абсолютизации того или иного ракурса ее видения. Другие, подобно С.Н. Трубецкому, акцентируют внимание на соборном процессе исторического приобщения к полноте этой Всеединой Истины в чреде сменяющихся друг друга человеческих поколений. Наконец, третья группа мыслителей, типа П.А. Флоренского, С.Л. Франка и С.Н. Булгакова, делает упор на том, что область истинного бытия-знания раскрывается шаг за ша-

гом по мере нашего духовного совершенствования. Можно непосредственно и содержательно буквально «быть в истине», но *широта и глубина ее разума будут напрямую зависеть от субъективной развитости и нравственной чистоты индивидуального сознания*. Это преодолевает коренной недостаток усредненно-типовой трактовки субъекта познания: то, что видит религиозный подвижник или научный гений, не увидит и не поймет обыватель. До каких-то жизненно значимых знаний, особенно религиозного плана, человек должен духовно дорасти. Изощенный интеллект и универсальная образованность могут соседствовать с духовной наивностью и нравственной слепотой. Именно поэтому русская религиозно-философская мысль справедливо отказывается разделять истину и ценность, объективное знание и субъективный внутренний мир человека и даже вводит такое специфическое понятие, как *живознание*.

Все три указанных ракурса разработки онтологической концепции истины (их можно назвать, соответственно, системным, генетическим и ценностно-экзистенциальным) являются взаимодополнительными, но они, к сожалению, остались не развитыми и не синтезированными до конца в отечественной философской традиции.

Есть еще целый ряд важных синтетических идей в русской религиозной философии, навеянных гением Платона. Основопологающей здесь является работа В.С. Соловьева «Критика отвлеченных начал», где он выдвигает *программу объединения главных враждующих теоретико-познавательных программ*, основываясь на признании объективного статуса идеальных структур и смыслов в духе платонизма. В частности, без исходной платонической установки невозможно объяснить феномен согласования мира вещей с ощущениями и идеями нашего сознания. «...Между нашими ощущениями и сущностью самого предмета, — пишет В.С. Соловьев, — должна быть некоторая связь, и потому, когда наш ум организует и объективирует данные ощущения, то есть налагает на них предсуществующую в нем форму некоторой идеи, то он уже в самих этих ощущениях (в их качествах) находит некоторое предрасположение к этой именно идее: сами ощущения, так сказать, тяготеют к этому идеальному образу... Материал наших ощущений не есть такая мертвая и равнодушная к идее масса, на-

против, наши ощущения, вызываемые хотя бы и отдаленным действием самого предмета и потому так или иначе причастные к его сущности, по необходимости заключают в себе известные признаки идеи, как бы некоторые отпечатки первообраза и следы своего происхождения»³⁵⁵.

Эта синтетическая идея, высказанная как бы вскользь, не получила у самого В.С. Соловьева обстоятельной разработки. Она будет развита в «онтологической гносеологии» С.Л. Франка, Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского. У первых двух она представлена в духе гносеологического *имманентизма*, когда мы доопытно, в силу своей потенциально божественной природы, обладаем всей полнотой сущностного идеального содержания мирового бытия и лишь актуализируем его в конкретных познавательных актах. Так, С.Л. Франк в «Предмете знания», о чем уже говорилось, четко различит актуально *данное* конечное знание и потенциально в нас *имеющееся* знание универсального характера. Н.О. Лосский будет настаивать на объективности интуитивного схватывания любой предметности, будь то материальное или идеальное бытие, где внешние стимулы — лишь повод для опознания внутреннего содержания знания. Совпадение субъекта с объектом, нашей мысли с самим предметом объясняется здесь тем, что «в основе мира лежит сверхиндивидуальный мировой разум, координирующий друг другу все стороны мировой жизни»³⁵⁶. С тотальным гносеологическим реализмом Н.О. Лосского вряд ли можно согласиться, ибо в этом случае трудно объяснить многочисленные факты заблуждений и иллюзий нашего чувственного познания, равно как и рационального конструирования ложных идеальных схем и моделей, никак в эйдетической реальности не укорененных. Если мы и имеем дело с полным интуитивным совпадением мысли и предмета, с непосредственным истинным постижением бытия, то только в его надземно-эйдетическом измерении, да и то при развитости соответствующих когнитивных и ценностных способностей сознания.

В этом плане более взвешен С.Н. Булгаков, развивающий взгляды, близкие к Н.О. Лосскому, но без гипертрофии его интуи-

³⁵⁵ Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.1. М., 1988. С.731.

³⁵⁶ Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С.333.

тивно-реалистической установки. Тяготея к классическому христианскому платонизму и подвергая критике феноменологию, он подчеркивает, что тайна конструктивного совпадения человеческой идеи и вещи в ее именно существенных, а не внешних и обманчивых характеристиках, может быть объяснена только путем признания общности их эйдетически-субстанциального *истока* в виде Божественного Логоса. Именно истока, где принципиальная когерентность между нашим сознанием и внешним миром отнюдь не гарантирует от иллюзорности восприятия и интеллектуальных заблуждений, как не гарантирует она и от откровенно разрушительных — антилогосных — творческих актов.

П.А. Флоренский также фиксирует неудовлетворительность двух альтернативных подходов, сложившихся в европейской гносеологии, в целом соответствующих вышеприведенной дилемме: реализм — конструктивизм. Одна теория, по его мнению, исходит из первичности объекта, уничтожающего своеобразие субъекта (реализм, феноменализм); во второй (панлогизм, рационализм), напротив, «объект дедуцируется из субъекта»³⁵⁷. Показывая неудовлетворительность обоих подходов, П.А. Флоренский обосновывает несомненные преимущества платоновской трактовки знания как сверхвременной и многоуровневой онтологической реальности, с которой наши отражающие и конструирующие акты познания связаны сложными узлами³⁵⁸, т.е. мы отражаем нечто гораздо более фундаментальное, чем действительность физического мира, и совершаем конструктивные акты познания отнюдь не только в «пространстве» индивидуальной головы. «Философии мысли» П.А. Флоренского ниже будет посвящен отдельный этюд.

Платонизм как важнейший принцип русской религиозной философии и особенно «метафизики всеединства» не только вполне удовлетворительно объясняет источники законосообразности физического мира и возможность нашей интерсубъективной идеальной творческой деятельности, но успешно решает проблему, например, «парадоксальной эффективности математики», ведь только

³⁵⁷ Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4-х т. Т.2. М., 1996. С.35.

³⁵⁸ П.А. Флоренский пишет: «Итак, познание есть припоминание, как и учит Платон. Познавание... — припоминание того, что видела душа до своего рождения, в горнем мире... Всякая наша мысль затрагивает бесконечность знания. При всяком познавании шевелится в душе все знание» (Там же. С.59).

благодаря общим эйдетическим истокам вещь и человеческая мысль, физический процесс и математическая формула могут так гармонично согласовываться друг с другом. Более того, стоит только принять платоновскую парадигму, как мгновенно характер псевдovoпpосa приобретает так называемая «трудная проблема сознания», сформулированная Д. Чалмерсом: «Как физические процессы в мозге порождают субъективный опыт?»³⁵⁹ При принятии эйдетической реальности становится понятным, что мозг — явно не причина, а всего лишь земное *условие* работы нашего сознания. Материя не способна породить идеальное, как впрочем, и дух не способен породить материю, а потом идеально воздействовать на нее. Материя и дух (или материальное и идеальное), сознание и телесность — две стороны единой реальности, находящиеся в сложных и многоуровневых — *монодуалистических* — взаимоотношениях, о чем речь шла выше.

Основываясь на гении Платона, отечественные мыслители не только подвергли обстоятельной критике европейский лингвоцентризм и господствующую вплоть до настоящего времени *инструментально-конвенционалистскую* концепцию языка, но сумели развить противоположную — *платоническую (или онтологическую)* парадигму его понимания. Ее философским родоначальником в отечественной философии можно считать А.С. Хомякова, а продолжателями — П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева. Поэтическое мироощущение, художественно проводящее те же идеи, можно обнаружить у Н.С. Гумилева (знаменитое стихотворение «Слово»), Д.Л. Андреева, С.А. Есенина (см. работу последнего «Ключи Марии»). Справедливости ради следует сказать, что весьма близкую концепцию языка в рамках западной культурной традиции развивали В. фон Гумбольдт, поздний М. Хайдеггер с его знаменитым тезисом о языке как «доме бытия», Г. Гессе (эссе «Письменность и письмена», «О слове “хлеб”») и Р.М. Рильке (см. его работу «Огюст Роден»). Эти совпадения весьма знаменательны и заслуживают отдельного исследования. Сравним две этих противоположных концепции языка.

³⁵⁹ Чалмерс Д. Трудная проблема сознания // Историко-философский альманах: Вып.2. М., 2007. С.222.

Инструментально-конвенционалистский подход к языку восходит к софистам, а в науке начинает доминировать с эпохи Нового времени. Наиболее показательная фигура здесь — Томас Гоббс с его номиналистической теорией знаков. Данная позиция утверждает, что «за» знаковой структурой языка, его фонематической, лексической и грамматической структурами не стоит никакой особой, независимой от человека, смысловой реальности. Слово и речь никак онтологически не укоренены в недрах космического бытия, имея сугубо человеческую природу и истоки. Язык — это *только* слова и высказывания, значения которых конвенционально определены субъектами общения, благодаря чему предмет говорения одинаково идентифицируется слушающими. С этой точки зрения, употребление языковых средств нормативно и контролируется самим коммуникативным процессом, цель и смысл которого — быть понятным «другому». Связь между означающим и означаемым, телом языка и его идеальными смыслами в основном произвольна и не мотивирована. Это касается и звуков, и букв, и наиболее устойчивых корней языка.

В противовес инструментализму, онтологическая парадигма, восходящая к платоновскому диалогу «Кратил», а в конечном счете, к сакрально-магическому отношению к слову в архаических традициях³⁶⁰, утверждает нечто прямо противоположное:

— За **материально-несущим** «телом» языка (его фонематическим строем, грамматикой и т.д.) существует объективная и над-персональная смысловая реальность — мир платоновских идей, или Царство Божественного Слова-Логоса. Эта творящая, **идеально-сущая**, эйдетическая реальность как раз и доносится до нас (или обнаруживается) через «материю» языка. Благодаря этой реальности человеческий язык приобретает созидательную или разрушительную мощь. К сожалению, человек забыл об этой сокровенной творящей мощи языка и его субстанциальных основах. Как пишет С.Н. Булгаков, «словам присуща причастность (платоновская $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\acute{\iota}\zeta$) к истине мира, воспоминание о ней (анамнезис), но они рождаются и живут в отчужденной от истины, затемненной среде... Наша речь в словах своих, в первоэлементах речи, несет

³⁶⁰ См. обоснование этого тезиса в работах П.А. Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма...» и «Магичность слова».

уже в себе источник заблуждения, удаления от истины, но и содержит причастность к ней. Вместе с тем слово в наибольшей степени поддается растлению, блудословию, празднословию. Способность речи — в наших руках, и как нельзя более легко ее из орудия мысли, влияния, силы превратить лишь в орудие общения, для которого отсутствует объективное основание. Тогда получается психологическое вырождение речи... Все человеческие слабости и грехи проступают словесной сыпью... Подобная же слепота свойственна и тем, которые вследствие утилитарно-прагматического употребления слова не видят его собственной природы и видят в слове лишь термин или словесный знак... Язык беднеет и слабеет по мере того, как он становится преимущественно терминологическим...»³⁶¹.

— Имена и ключевые элементы языка, как и краеугольные символы человеческой цивилизации, вовсе не конвенциональны и не произвольны. Они — не порождения индивидуального и суетного человеческого ума, а напротив, глубоко онтологически и сверхпсихологически мотивированы. «Ими и посредством их, — пишет П.А. Флоренский, — мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем слышим ее; символы — это отверстия, пробитые в нашей субъективности»³⁶². *Подлинные*, насыщенные смысловой энергией, слова и *подлинная* речь связывают нас с эйдетической реальностью Космоса, укореняют в ней. И хотя раскрываются и создаются они лишь в творческих индивидуальных актах, однако не изобретаются людьми произвольно по собственному желанию. Человек в рамках «онтологического подхода» к языку предстает не его самовольным творцом, а скорее послушным вестником этой «надземной» реальности. Это чувство ведет и вдохновляет в первую очередь великих поэтов, помнящих об исконной, творящей и магической мощи слова³⁶³, а также философов, видящих в языке важнейшее средство приобщения к истинному бытию, превосходящему наши субъективистские интеллектуальные конструкции.

³⁶¹ Булгаков С.Н. *Философия имени*. СПб., 1999. С.196-197.

³⁶² Флоренский П.А. *У водоразделов мысли*. М., 1990. С.344. О философии Павла Флоренского у нас впереди отдельный обстоятельный разговор.

³⁶³ См. об этой первичной магической мощи слова у того же С.Н. Булгакова (Булгаков С.Н. *Философия имени*. С.218-219).

— Слова имеют не только физически несущее тело в виде звука, графического начертания или, как бы мы сегодня сказали, нейродинамических кодов мозга. Они обладают более мощными несущими энергиями. Это заставляет предположить наличие у слов (и даже у бессловесных смыслов) более тонкой материи, специфического «ментального тела» (С.Н. Булгаков), или, как говорил П.А. Флоренский, «слово в индивидуальной определенности того, что называется в нем формой, заряжается от производящих его органов особою энергией, назовем ли ее нервной, или одом, или астралом, или флюидами, или ...еще как-нибудь в таком роде, — сейчас это неважно, так как мы знаем слишком мало ее свойства и склонны поэтому смешивать энергии весьма различные... Основное свойство их, что они в неразличимом тождестве содержат черты, подобные психическим и подобные физическим»³⁶⁴. Как мы видим, монодуалистическая метафизическая установка вполне работает и в рамках философии языка.

Онтологический подход к языку в конце XX века мы встречаем в концепции «семантической вселенной» нашего выдающегося математика и лингвиста В.В. Налимова, а эмпирическое доказательство физической мощи слова, которая всегда учитывалась и использовалась в архаических культурах, обнаружил К. Леви-Стросс при исследовании механизмов шаманского врачевания³⁶⁵. Сегодня ведутся многочисленные экспериментальные исследования непосредственного влияния слова на биологические и физические процессы, заставляющие со всей серьезностью относиться к онтологической парадигме языка, развитой в отечественной философской традиции.

И последний, быть может, самый важный, урок, который отечественные мыслители берут у Платона как основоположника монодуалистической метафизической парадигмы в европейской философии. Они не без основания усматривают в его теоретическом наследии вроде бы сугубо христианскую идею **духовно преображенной телесности** или, говоря языком С.Н. Булгакова, «**религиозного материализма**». Такая интерпретация Платона в связи с его

³⁶⁴ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С.268.

³⁶⁵ См. главу «Эффективность символов» в работе: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985.

учением об эросе встречается уже у В.С. Соловьева. «Любовь, в смысле эротического пафоса — пишет В.С. Соловьев, — всегда имеет своим предметом телесность; но телесность, достойная любви, т.е. прекрасная и бессмертная, не растет сама собой из земли и не падает готовою с неба, а добывается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим»³⁶⁶.

Учение о собственном теле, преображенном нравственными усилиями человека, совершенно естественно сопрягается у В.С. Соловьева с необходимостью духовного просветления и упорядочивания природы, как своеобразного внешнего тела человека. Тема эволюционно преображенной и одухотворенной человеческой и природной телесности будет впоследствии развиваться многими русскими религиозными философами от С.Н. Булгакова³⁶⁷ до евразийца Н.Н. Алексеева³⁶⁸.

Подведем некоторые итоги. *Онтологический поворот* от умозрительного гносеологизма и рационалистического идеализма к человеческому бытию, которым так гордится западная философия XX века, был совершен вовсе не ею, а русской религиозной философией. Здесь не усредненный и абстрактный «общечеловек» становится главным предметом философствования и, соответственно, центром мироздания, когда онтологическая проблематика фактически сводится к абстрактным и произвольным антропологическим построениям в диапазоне от натурализма до постмодерна; а наоборот, человеческое бытие приобретает космическое, подлинно онтологическое измерение и творчески включается в мировой эволюционный процесс духовного преображения как самого себя, так и ок-

³⁶⁶ Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1988. С.619.

³⁶⁷ См. его показательную статью «Природа в философии Вл. Соловьева» // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т.1. М., 1993.

³⁶⁸ «Техника должна стоять на службе у высших целей, — пишет Н.Н. Алексеев в статье «Духовные предпосылки евразийской культуры», — познание которых не достигается ни в лабораториях, ни в производственном процессе. Познаются они в духовном ведении, которое в то же время является и духовным деланием. Экономический материализм о таком знании ничего не ведает и ему не учит... Только преображенному духу может быть открыто, как может быть преобразована материя. Одной химией этой задачи не решить, даже если ее слить с производством» (Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С.152-153). К этому сегодня можно добавить, что подобную задачу не решить одними нано- и биотехнологиями, слитыми с производством.

ружающего мира. *Это совершенно естественно ведет не только к сопряжению онтологии, гносеологии и аксиологии, о чем говорилось выше, но всех этих трех базовых разделов метафизики — с экзистенциально-антропологической проблематикой, что было точно схвачено В.Ф. Эрном в его работе, посвященной Г.С. Сковороде. «Истина онтологична, — пишет В.Ф. Эрн. — Познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине... Степень познания соответствует степени напряженности воли, усваивающей Истину. И на вершинах познания находятся не ученые и философы, а святые. Теория познания рационализма статична — отсюда роковые пределы и непроходимые грани. Тот, кто стоит, всегда ограничен какими-нибудь горизонтами... Но тот, кто хочет беспредельности ведения, кто стремится к неограниченности актуального созерцания, тот должен не просто идти, а восходить. И путь восхождения один: это лестница христианского подвига»³⁶⁹.*

Тема эволюционных перспектив человечества приобретает особую остроту в нынешней исторической ситуации. В сущности, мы сталкиваемся сегодня с ключевой антропологической дилеммой: *или человек есть исключительно дольнее, телесное и смертное существо, полноценное бытие которого в определяющей степени зависит от здоровья и продолжительности жизни тела. Соответственно, оправдано все, что способствует этому продлению вплоть до физического бессмертия, будь то блокировка генов старения, замена естественных частей тела на искусственные, сращивание физических органов с техническими устройствами и компьютером.*

Или все-таки человек есть в первую очередь существо духовное, способное к творческому проявлению своего скрытого эволюционного потенциала через нравственное преображение собственной телесной, душевной и духовной жизни. Именно об этом свидетельствует исторический опыт святых, являющих уже качественно иной антропологический тип. Здесь мы имеем дело не с внешней и механической, а с внутренней и органической антропологической трансформацией, пусть и явленной пока в немногочисленных образцах.

³⁶⁹ Цит. по: Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С.216.

Русская религиозная философия защищает и развивает эту последнюю позицию, вовсе не отрицая значения научных достижений в эволюции человека, а лишь показывая наивность и опасность упований на самоценный научный разум и технические достижения цивилизации. И есть много оснований считать, что именно данная позиция истинна и заслуживает дальнейшей философской разработки. Быть может, это и есть главное завещание русской философии Серебряного века нынешнему поколению философов.

Эволюционная концепция В.С. Соловьева³⁷⁰

В.С. Соловьев не без основания считается создателем первой самобытной русской философской системы, имевшей общемировое культурное значение и предугадавшей многие ключевые ходы философской мысли XX века. Отличительная черта гения — быть всегда актуальным, т.е. нести такие идеи, глубина которых открывается только в свой исторический срок. Одной из таких идей, не привлекавшей сколь-нибудь серьезного внимания исследователей вплоть до последнего времени и лишь сегодня обнаружившей свою актуальность, является взгляд В.С. Соловьева на эволюцию.

Для прояснения сути соловьевской позиции обратимся к его знаменитой работе «Оправдание добра». В данном труде основоположник русской «метафизики всеединства» предпринимает беспрецедентную попытку непротиворечиво соединить научно-эволюционные и христианские представления об эволюции. Это попытка, которая и сегодня — в эпоху все углубляющегося диалога науки и религии — многими будет квалифицирована как несбыточная или эклектическая. А ведь русский философ работал на излете самого атеистического века в истории человеческой цивилизации — девятнадцатого, в условиях господства материалистических и позитивистских идейных установок! В своем метафизическом дерзании и жажде обретения духовного синтеза отечественный мыслитель опередил не только свое время, но фактически и весь XX век. Как же понимает эволюцию основоположник русской «метафизики всеединства», и в чем он оригинален?

³⁷⁰ Статья опубликована: Ползуновский альманах. 2003. №1-2.

В «Оправдании добра» автор рассматривает эволюцию Космоса как процесс «всемирного совершенствования»³⁷¹ и выделяет пять царств-ступеней на этой великой лестнице жизни: минеральное, растительное, животное, человеческое и, наконец, Царство Божие. Каждое из них характеризуется повышением «бытия с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе»³⁷². «Камни и металлы, — пишет В.С. Соловьев, — отличаются от всего прочего своим крайним самодовольством и консерватизмом; если бы от них одних зависело, природа никогда бы не вышла из непробудного сна, но зато без них ее дальнейший рост не имел бы твердой почвы и опоры. Растения в неподвижных грезах тянутся к свету, теплу и влаге. Животные, при посредстве ощущений и свободных движений, ищут полноты чувственного бытия: сытости, полового исполнения — и радости существования (их игры и пение). Природное человечество кроме всего этого разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к улучшению своей жизни, действительно совершенствует ее в различных отношениях и, наконец, возвышается до идеи безусловного совершенства. Человечество духовное или от Бога рожденное не только понимает умом, но и принимает сердцем и делом это безусловное совершенство как действительное начало того, что должно быть во всем, и стремится осуществить его до конца, или воплотить в жизнь всего мира»³⁷³.

В процессе эволюции каждое последующее царство не просто механически сменяет предыдущее, а органически вырастает на его основе, где каждое нижестоящее является материальной базой — как бы несущей основой — вышестоящего царства. Так, без минеральной основы не было бы растительности, растительность — основа существования животного мира, животные органы и клетки — необходимые элементы телесной жизни человека. Более того, каждая последующая ступень включает все предыдущие на правах подчиненных моментов. По мысли В.С. Соловьева, почти в полном согласии с диалектико-материалистической концепцией развития происходит процесс «собираания вселенной», где высшая ступень

³⁷¹ Соловьев В.С. Сочинение в 2-х т. Т.1. М., 1988. С.267.

³⁷² Там же.

³⁷³ Там же. С.268.

включает в себя все низшие, но сама не сводима к ним. Общая же картина эволюции и здесь, и там напоминает конус, имеющий отчетливую направленность к появлению человека. Однако на этом сходства между соловьевской теорией эволюции и марксистской теорией развития заканчиваются. В.С. Соловьев развивает подход, имеющий несравненные преимущества по сравнению с материалистическими взглядами на эволюцию как на прогрессивное движение исключительно от низшего к высшему.

Несмотря на то что высшие формы эволюции действительно организуются на базе низших и появляются в земном историческом времени после них, — по В.С. Соловьеву, было бы **в корне неверно думать, что низшее порождает высшее, выступает его генетической причиной**. С его точки зрения, порядок истинно сущего отнюдь не тождественен порядку явлений, и ничто так часто не обманывает нас, как эмпирическая очевидность. На самом же деле, именно высшее сущностно предшествует низшему и организует его, и само никогда не может быть объяснено из последнего. «Жизнь есть некоторое новое положительное содержание, — замечает В.С. Соловьев, — нечто большее сравнительно с безжизненной материей, и выводить это большее из меньшего — значит утверждать, что нечто в действительности происходит из ничего, т.е. чистую нелепость»³⁷⁴. Согласно В.С. Соловьеву, эволюция, на феноменальном уровне разворачиваясь от простого к сложному, производит материальные условия для организации высших систем, но «собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений»³⁷⁵. Образ высшего, по В.С. Соловьеву, из метафизического и премирного — **идеального** — состояния лишь переходит на проявленный план, до этого активно формируя из будущего свои материальные несущие основы в настоящем. **Это подобно тому, как если бы идеальная цель из будущего «наводила» материальные причины для того, чтобы реально сбыться в настоящем.**

Так, для своей высшей цели — актуально реализовавшегося Богочеловечества — Вселенная должна последовательно пройти

³⁷⁴ Там же. С.272.

³⁷⁵ Там же. С.274.

через минеральное, растительное, животное и человеческое царства. Именно этой сверхвременной целью космического процесса определяется и общая логика мирового развития, и его конкретные исторические этапы.

Н.О. Лосский, анализируя различные теории эволюции, определяет теорию В.С. Соловьева как **супранатуралистическую**: и учитывающую материальные условия эволюции, и добавляющую к ним идеальную основу. Эта теория «берет от естествознания всю фактическую сторону эволюции, но, сверх того, она усматривает в фактах ценностную и смысловую сторону их... Замысел Вл. Соловьева есть одна из попыток идеал-реалистической религиозной философии выработать целостное миропонимание, содержащее в себе синтез науки, философии и религии»³⁷⁶. Собственный взгляд на развитие у Н.О. Лосского весьма близок к концепции В.С. Соловьева. Он лишь делает больший упор на активность и свободу эволюционирующих монад — основных субъектов космического процесса.

В сущности, русские мыслители последовательно экстраполируют принципы целевой детерминации, имеющие основополагающее значение для человеческого бытия, на низлежащие слои мирового целого. В самом деле, если человек твердо поставил себе цель — скажем, получить высшее образование, то этот идеальный образ будущего будет определять его важнейшие поступки в настоящем (успешная сдача в срок экзаменов, посещение вуза и т.д.), словно наводя движущие материальные причины для своего реального осуществления. Здесь можно возразить, что образ будущего существует в индивидуальном сознании именно в настоящий момент времени, поэтому о будущем можно говорить лишь в виртуальном смысле. Однако этот аргумент убедителен только для того, кто отрицает объективное существование мысли вне индивидуального сознания, а также возможность фундаментального влияния мысли на окружающий мир. Между тем подобные факты все более признаются современной наукой, в частности, физикой³⁷⁷, равно как и

³⁷⁶ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С.326.

³⁷⁷ Факты подобного рода мы приводили выше в этюде, посвященном монодуалистической метафизической установке.

то, что «пространство мысли» и события, которые в нем происходят, могут идеально предшествовать событиям в реальном физическом пространстве и времени. Планирующая мысль выполняет, таким образом, эволюционные функции притягивающего магнита, целевого «пункта Омега», если воспользоваться выражением П. Тейяра де Шардена, весьма близкого по духу В.С. Соловьеву.

Как уже говорилось выше, подобная целевая детерминация как детерминация будущим обратна причинной связи как детерминации прошлым, а любой момент настоящего времени — точка пересечения двух этих линий детерминации. Чем выше эволюционный уровень, тем больший удельный вес и значение начинает играть целевая детерминация. Она почти незаметна на уровне так называемой «неживой природы»³⁷⁸, бессознательно и инстинктивно проявляется на уровне биологических систем и приобретает уже вполне *сознательный характер* на уровне человеческой эволюции вплоть до высшего состояния святых и архатов, когда их действия осознанно и свободно подчиняются высшим эволюционным целям Вселенной, и сами они становятся **живыми факторами космической эволюции**. Можно, соответственно, говорить о существовании высших — сверхвременных — **идеальных планов бытия в особой эйдетической («надземной») реальности**, где актуально существует многое из того, чему на Земле еще только предстоит сбыться.

Возникает естественный вопрос: есть ли факты, подтверждающие справедливость соловьевских супранатуралистических эволюционных идей?

Тут можно указать на практику астрологических предсказаний, которая существовала во всех цивилизациях прошлого. Астрологией занимались и Авиценна, и Джордано Бруно, и многие другие крупнейшие ученые. Нельзя также обойти вниманием многочисленные факты сбывшихся пророчеств и предсказаний в религиозно-мистической традиции опять-таки всех времен и народов. Достаточно вспомнить греческую Пифию, пророческий дар христианских святых, например, Максима Грека, Серафима Саровского и Амвросия Оптинского в отечественной православной традиции.

³⁷⁸ Хотя «неживой природы» в мире, на наш взгляд, просто нет, о чем писалось выше.

Провидческим даром обладают не только великие святые, но и гениальные поэты, типа Данте, Уильяма Блейка, Даниила Андреева. История сохранила также имена великих визионеров-прорицателей, таких, как Нострадамус, граф Сен-Жермен, Ванга или Вольф Мессинг. Понятно, что человеческая история, равно как и индивидуальные судьбы людей, жестко не predetermined. Их линии скорее прочерчены пунктиром, ибо берут поправку на свободу человеческой воли. Поэтому не удивительно, что одни пророчества сбываются, а другие нет. Но есть поразительные пророчества, которые убеждают в объективном существовании идеальных сценариев мирового и личного бытия и возможности отдельных сознаний, наделенных визионерским даром, прозревать эти узлы и контуры грядущих событий. Эта область выглядит пока таинственной и мистической — собственно, как и все, до чего пока систематически не касалась рациональная философская и научная мысль. Углубление наших знаний в этой сфере напрямую зависит от быстроты избавления от атеистических предрассудков.

Обратимся теперь к данным науки. Еще в начале века В.И. Вернадский, ссылаясь на принцип цефализации американского ученого Д. Дана, писал о направленности эволюции живого вещества биосферы в сторону неуклонного усложнения и усовершенствования нервной системы организмов, которая, в конце концов, приводит к появлению разума. Конечно, здесь можно искать и глубоко материалистические объяснения, например, через понятие «адаптации». Однако лучше всего адаптированы к изменениям окружающей среды как раз самые примитивные организмы, типа вирусов и тараканов, а вовсе не человек. Факт *четкой направленности эволюции от простого к сложному* порождает целый ряд вопросов, явно приводящих к гипотезе о наличии идеально-эйдетического плана эволюции. В самом деле: почему, когда возникает более совершенная эволюционная форма, то на пройденных ступенях эволюционный процесс фактически заканчивается? Старые виды или гибнут, или изменяются в рамках того же эволюционного уровня, никогда уже не совершенствуясь качественно и тем более не порождая новые и более высокие эволюционные формы. Почему вымершие виды вновь не восстанавливаются, разве что с помощью человека? Почему в процессах антропогенеза отсутствуют так называемые «промежуточные звенья» эволюции, где были

бы отчетливо видны и типично животные, и типично человеческие черты, словно идеальная эволюционная программа — чем выше уровень, тем в большей степени — исключает наличие несовершенных и ущербных химер? И не из самой же по себе мертвой и неразумной материи объяснять столь гармоничное, разумное и целесообразное устройство мироздания, развивающегося от низшего к высшему?

Думается, что сегодня наука вплотную подошла к опытному исследованию и теоретическому объяснению реальных механизмов идеально-целевой детерминации процессов эволюции в биосфере, о чем говорил В.С. Соловьев. Мы имеем здесь дело с классическим случаем философского «забегания вперед», когда научная мысль все более подтверждает правоту интуиций философского гения³⁷⁹.

Укажем в этой связи и на антропный космологический принцип. В настоящее время в различных формулировках его принимает большинство космологов и астрофизиков. В своей сильной версии он гласит, что Вселенная устроена таким образом, чтобы на определенном этапе ее эволюции появился наблюдатель. Иными словами, базовые структуры и константы мегамира таковы, что с необходимостью приводят к появлению мыслящего существа, способного осуществлять рациональную реконструкцию ее истории и выступать в роли фундаментального сознательного фактора ее эволюции. Отсюда вытекает вся современная доктрина так называемого «глобального эволюционизма», где соловьевская идея эволюционного преобразования человека и достижение им «богочеловеческого» статуса уже не кажется религиозной утопией. Скорее утопичной становится идея человека как сугубо планетарного и плотского существа, если учесть становящийся все более осмысленным и интенсивным поиск наших собратьев по разуму во Вселенной. По крайней мере, сегодня ни один трезвомыслящий человек уже не осмелится безапелляционно заявить, что в Космосе не может быть живых существ, намного превосходящих человека по своему интеллектуальному и духовному уровню.

³⁷⁹ У Соловьева, естественно, есть свои философские и научные предшественники. Можно вспомнить аристотелевскую энтелехию или семенные логосы стоиков. Целевую детерминацию признавали Лейбниц и Шеллинг. Естественнонаучное обоснование реальности аристотелевской энтелехии отстаивал младший современник Соловьева — биолог Ханс Дриш.

Важным подтверждением фундаментальности и универсальности феномена «детерминации будущим» являются достижения современной синергетики. Она оперирует, в частности, понятием «точка бифуркации», которая характеризуется максимальной нестабильностью и неопределенностью. Именно в таких точках происходит ветвление будущих сценариев развития системы, а цели этих сценариев эволюции зафиксированы в определенных структурах — «аттракторах» развития. Каждый аттрактор создает как бы «конус притяжения», и, выбирая то, или иное направление развития, мы попадаем под притягивающее воздействие его сил. Стоит попасть на аттрактор в точке бифуркации, как процесс развития вновь приобретает линейный и во многом предсказуемый характер.

Авторы, работающие в синергетической парадигме, вполне в духе В.С. Соловьева пишут о том, что «идеальная сторона существует до своего появления в реальном мире, “духовное” определяет развитие “недуховного”. Настоящее определяется не прошлым, а будущим»³⁸⁰. Но есть один принципиальный пункт, в котором расходятся приверженцы синергетической картины мира и гениальный русский философ. Это вопрос о Первоначале Вселенной, о ее Высшем принципе, или Первопричине. Если для В.С. Соловьева «условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое — от Бога»³⁸¹, то для последователей синергетической парадигмы саморазвитие Вселенной осуществляется «без Бога, ... хотя некое скрытое начало определено имеется»³⁸².

И все же многие современные ученые приходят к выводу, что логика рассмотрения всех форм мировой эволюции требует признания Высшего Разумного начала. Об этом свидетельствует, в частности, современный спор между учеными-креационистами и учеными-эволюционистами, причем, первых отнюдь не меньше, чем вторых. Такое, пусть и сопровождающееся сегодня ожесточенной полемикой, сближение научной и религиозной картин мира свидетельствует о том, что они могут реально восполнить друг друга и, возможно, образовать в будущем единое русло познания, под-

³⁸⁰ Синергетика. Интервью с академиком С.П. Курдюмовым // Дельфис. 1996. №1. С.88.

³⁸¹ Соловьев В.С. Указ. соч. С.274.

³⁸² Синергетика. Интервью с академиком С.П. Курдюмовым. С.88.

тверждая тем самым предвидение Соловьева, о котором мы писали выше: только **синтез науки, религии и философии** способен обеспечить «цельное знание», осуществить «положительное всеединство» и в жизни, и в культурном творчестве человека.

Культурная миссия Е.П. Блаватской

1. Трудная судьба теософии в России

Сложно найти в истории мировой культуры фигуру столь же мало признанную, сколь и значительную, как Елена Петровна Блаватская (1831-1891). Особенно печально, что превратное понимание ее жизни и культурной миссии мы встречаем в России, любовь и верность к которой Елена Петровна пронесла через всю свою жизнь. Парадокс заключается в том, что лживую книгу о ее жизни и творчестве издал родной брат человека, с которым у Е.П. Блаватской в России было, пожалуй, наиболее близкое духовное родство и который выполнял в православной стране почти ту же самую культурную миссию, что выполняла она на католическом и протестантском Западе. Речь идет о Владимире Сергеевиче Соловьеве и его откровенно посредственном и нечистоплотном писателе-брате Всеволоде. Последний как раз и «прославился» книгой о Е.П. Блаватской «Разоблаченная жрица Изиды», которая сама была разоблачена на Западе как фальшивка вскоре после ее выхода в свет³⁸³.

³⁸³ Название книги Всеволода Соловьева — перифраз одного из сочинений Е.П. Блаватской — «Разоблаченная Изиды». У Всеволода был, по-видимому, особый «талант» к осквернению памяти выдающихся личностей: с ним его родные братья Владимир и Михаил прервали отношения после издания тенденциозных воспоминаний об их отце — великом русском историке Сергее Михайловиче Соловьеве. Сам Владимир Соловьев двойственно относился к теософской доктрине Е.П. Блаватской, но при этом не только не поддерживал брата, но в предисловии к «Трем разговорам» счел необходимым подчеркнуть: «Мне продолжают приписывать враждебно-обличительные сочинения против основательницы необуддизма, покойной Е.П. Блаватской. Ввиду этого считаю нужным заявить, что я... никакими исследованиями и изобличениями ее личности и производившихся ею явлений не занимался и ничего об этом никогда не печатал» (Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1988. С.643).

Как бы там ни было, но черный шлейф клеветы В.С. Соловьева сформировал неблагоприятный общекультурный фон для восприятия и интерпретации основных трудов Е.П. Блаватской, особенно ее центрального произведения — «Тайной доктрины». По-видимому, во многом и по этой причине выдающиеся отечественные мыслители, типа С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и Б.П. Вышеславцева, как, впрочем, и сам В.С. Соловьев, попросту не стали серьезно вникать в метафизические построения той же «Тайной доктрины», ограничившись поверхностными ярлыками и инвективами. Так, С.Н. Булгаков в «Свете невечернем» назвал теософию «рационалистической безвкусицей», не удосужившись даже отличить теософию Блаватской от антропософии Р. Штайнера, хотя между ними лежит «дистанция огромного размера». Вот характерный образец его рассуждений, где, к сожалению, вместо объективного анализа идей теософии присутствуют сплошные квалифицирующие суждения. «Теософия притязает... быть *заменой* религии, — пишет С.Н. Булгаков, — гностическим ее суррогатом, и в таком случае она превращается в вульгарную псевдонаучную мифологию. Она эксплуатирует мистическое любопытство, люциферическую пытливость холодного нелюбящего ума»³⁸⁴. Здесь С.Н. Булгаков неправ буквально во всем. Во-первых, теософия никогда не претендовала на замену религии, на что неоднократно и недвусмысленно указывала сама Е.П. Блаватская, а лишь призвана была выявить *единые истоки и глубинное духовное родство* различных форм религиозного опыта. Во-вторых, теософия как раз предупреждала против всех форм магии и «люциферической пытливости» научного ума, которые к концу XIX столетия уже начали сближаться. Забавно, что эту тревожную тенденцию сращивания магии и науки выявит и сам С.Н. Булгаков в той же «Философии хозяйства», не замечая, что повторяет один из центральных тезисов самой теософии. И уже откровенно архаичными выглядят сегодня эскапады С.Н. Булгакова против универсального эволюционизма теософии, где «абсолютное для этого радикального эволюционизма существует лишь в качестве возможности беспредельного движения, т.е. “дурной бесконечности”, между тем как религия имеет дело с положительной бесконечностью, с трансцендентным и абсолют-

³⁸⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.37.

ным Богом, подающим нам вечную жизнь, упокояющим и спасающим от распаленного колеса “дурной бесконечности”, этой бешеной ненасытной “эволюции”»³⁸⁵.

Теософия действительно явилась одной из первых ясно высказанных доктрин глобального эволюционизма, где были указаны истоки и цели и индивидуальной, и планетной, и общекосмической эволюции, где материальные и идеальные компоненты мыслились в нерасторжимом единстве, и при этом подчеркивалась как раз принципиальная трансцендентность духовных истоков мировой жизни. Это всегда уберегало теософию и от соблазнов *антропоморфной* трактовки Абсолюта (чем как раз всегда страдало именно христианское богословие) и тем более от тезиса о возможности попадания среднестатистического обывателя в Царство Божие — после одной-единственной, очень часто совершенно бесцветно и бездарно прожитой земной жизни.

При этом, вопреки общему мировоззренческому неприятию теософии, у того же П.А. Флоренского во многих работах мы встречаем указание на факты и теоретические рассуждения, явно почерпнутые из теософской литературы и встречающие сочувственное отношение с его стороны³⁸⁶. О позиции Флоренского, во многих отношениях весьма близкой к теософским построениям, у нас впереди отдельный разговор.

Приведем два аргумента в оправдание столь поверхностного и несправедливого отношения к теософии со стороны выдающихся русских религиозных философов. Во-первых, это был период массового распространения в России различных оккультных и магических учений. Ими повально увлекалась тогдашняя художественная и научная интеллигенция. Можно указать, например, на фигуру Андрея Белого, прекрасно известного тому же Флоренскому. Одно время он находился почти под магическим воздействием антропософских идей Р. Штайнера. Занятия спиритизмом были одной из излюбленных форм вечернего времяпровождения в светских кругах

³⁸⁵ Там же. С.37-38.

³⁸⁶ См. наброски его лекций «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания». Весьма характерно, например, название восьмой лекции: «Оккультизм, стигматизация, душевные тела, экстериоризация чувствительности» (Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.3(2). М., 1999. С.421-427).

Москвы и Петербурга. И эти процессы разворачивались на фоне неуклонной утраты духовного содержания самим православием, его подмены богословским начетничеством и обрядоверием, земными церковными делами, полицейско-охранительными идеологическими функциями, которые все более выполняла церковь в условиях кризиса русского самодержавия. Неудивительно, что задача духовного обновления и возрождения православия мыслилась его наиболее честными и глубокими философским защитниками как одновременно и защита от всех форм сомнительного иноверия.

Во-вторых, надо прямо сказать, что сама теософия (и особенно текст «Тайной доктрины») являются исключительно сложными и непривычными объектами для философского осмысления. Здесь объективно начинают буксовать структуры традиционного рационального мышления. На этих моментах необходимо остановиться подробнее. В качестве примера обращусь к «Тайной Доктрине» как осевому тексту, не только теософскому, но и общекультурному, которому, я уверен, суждена в будущем долгая и счастливая судьба.

2. Своеобразие текста и языка «Тайной Доктрины»

Любой человек, берущий в руки «Тайную Доктрину», сталкивается с исключительными сложностями в понимании ее текста. Часто он просто откладывает книгу в сторону. В лучшем случае он честно признается себе, что глубина текста ему пока не подвластна; в худшем — испытывает острое чувство раздражения. «Эклектика», «смысловой хаос», «алогизм», «рационалистическая безвкусица» — вот типичные суждения о творении Е.П. Блаватской, с которыми мы сталкиваемся сплошь и рядом. При этом склонность к яркому отрицанию часто демонстрируют люди, обладающие развитым интеллектом и обширными познаниями. Так было во времена С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского, такова же и современная ситуация. Я постараюсь указать на те принципиальные моменты, которые, на мой взгляд, надо обязательно учитывать при обращении к трудам Е.П. Блаватской вообще, а к «Тайной Доктрине» особенно.

1) «Тайная Доктрина» (далее для облегчения ТД), так же, как и учение «Живой Этики», данное через Е.И. Рерих, — это тексты особого рода. Они не являются творениями земного и неизбежно ограниченного человеческого сознания, но переданы людям из

«надземного» источника, т.е. от личностей *принципиально более высокого эволюционного уровня* (или «плана бытия», если использовать язык самой ТД). Поэтому абсолютно бесполезными будут две стратегии их понимания: а) пытаться свести знание этих книг к привычным абстрактным философским схемам и моделям; б) пытаться понять их без обращения к широкому кругу философских, религиозных и мистических текстов, особенно восточных. Не следует ожидать и исчерпывающего понимания реальности, о которой идет речь в ТД. Эта реальность трансцендентна относительно земного сознания, и потому понимание подобного текста всегда будет частичным и неполным, открытым для более глубоких и систематических интерпретаций.

Соответственно, глубина и широта понимания ТД напрямую зависят от двух факторов: от *уровня развития сознания познающего* (его эрудиции, философской культуры, вместимости, духовного уровня развития, наконец) и от *характера исторического и культурного контекста*, в рамках которого свершается акт понимания. Следует также иметь в виду, что подобное знание из надземных источников подразумевает свободу и индивидуальность понимания, где всегда есть элемент принципиальной недосказанности и прикровенности. Какие-то аспекты лучше творчески домыслить самому, нежели получить исчерпывающие объяснения. С другой стороны, какие-то сокровенные знания несовершенному человечеству передавать пока просто нельзя: оно может использовать их во зло себе и окружающему миру. Особенно это касается сокровенных имен, чисел и формул. Нет ничего более разрушительного, чем темная магия, сращенная с современными техническими средствами. Пример фашистского темного оккультизма говорит именно об этом. Обобщая, можно сказать, что **ТД и объективно недосказана, и субъективно несказанна**.

2) Текст ТД может быть назван **пра-символическим, или осевым текстом культуры**, который выполняет три исключительно сложные и важные функции, о чем мне с моими коллегами уже доводилось писать в других работах. Во-первых, ТД раскрывает грани вселенского *пра-знания*, которое исторически лежит в основании всех мировых религий и наиболее глубоких философских систем, типа веданты, пифагореизма, герметизма или платоновской традиции. Соответственно, ТД — объективный смысловой ключ к

адекватному пониманию многих философских и религиозных творений прошлого. Например, здесь четко указано, что в той же ранней греческой философии ни в коем случае нельзя «воду» Фалеса или «воздух» Анаксимена понимать буквально. Понятие элемента имеет сверхчувственную и многоуровневую природу. Текст ТД позволяет увидеть глубокий научный и философский смысл за древними мифологическими понятиями и символами, типа лотоса, лебедя, мирового яйца и т.д.

Будучи ключом к пониманию древних текстов, само понимание в ТД требует нового и более глубокого понимания с учетом нынешнего уровня развития культуры и особенно науки. Нельзя наливать вино в старые мехи. Многое, что раньше открывалось жрецу или провидцу в сакральной формуле или мистическом озарении — ныне доступно экспериментальной проверке и строгой теоретической концептуализации. Великая истина на то и великая, чтобы открываться новыми и все более тонкими гранями в каждую новую эпоху. Понимание текстов также подчиняется универсальному принципу эволюции, едва ли не важнейшему в ТД.

ТД выполняет важные прогностические функции, открывая новые горизонты перед наукой и философией, ставя перед ними творческие задачи, но ничего не указывая буквально. В ТД мы находим идеи, предвосхитившие последующие научные открытия³⁸⁷. Есть там и идеи, которые экспериментальной науке еще только предстоит освоить. Это касается, например, психофизических центров (чакр) у человека, или существования различных эволюционных слоев (глобусов) на нашей планете, ряд из которых мы уже прошли и чрез которые пройти еще только предстоит в будущем. Словом, ТД — текст большого эвристического потенциала, который раскрывал себя на протяжении всего XX века и по-новому открывается сегодня, в условиях так называемой «постнеклассической» науки, хотя вернее было бы говорить о синтетической науке, которая должна в конце концов стать «духовной» наукой.

3) Сложности с пониманием ТД связаны с тем, что любое ее понятие и символ **принципиально многоуровневы, слоисты**, исходя из утверждаемого в той же ТД семеричного принципа строения и самого бытия, и человеческого сознания. Это требует недю-

³⁸⁷ О некоторых таких предсказаниях я скажу ниже.

жинного дара синтеза, внимательности, диалектического умения соединять разные, а часто и противоположные, смыслы ее базовых категорий. Отсюда, например, кажущийся разноречивой и даже противоречивой ТД в интерпретации важнейших категорий, типа *акаши, эфира, духа, материи, принципа, элемента*. Чтобы адекватно понять ТД, ни в коем случае нельзя торопиться, абсолютизируя тот или иной контекстуальный смысл, а необходимо постараться тщательно сопоставить разные проблемные поля и контексты, в которых эти смыслы употребляются. Здесь был бы крайне полезен грамотно составленный словарь основных понятий и категорий ТД, где бы их различные смысловые нюансы были вычленены и сопоставлены, и, возможно им были бы найдены привычные философские и научные смысловые корреляты³⁸⁸.

Обращаясь к наследию П.А. Флоренского, можно сказать, что в тексте ТД господствует как раз не линейная и однозначная, а *синархическая* — многомерная, сетевая логика (диалектическая, а не формально-логическая, если использовать классическую гегелевскую и марксистскую оппозицию), где базовые смыслы ведут между собой сложный многоуровневый диалог, поворачиваются разными гранями и нюансами, позволяя с разных сторон и в динамике охватить наисложнейшую космологическую и антропологическую реальность, о которой идет речь в ТД. Повторю еще раз: беря в руки эту книгу, надо настроиться на очень сложное чтение, на максимальное и, главное, длительное и многоэтапное изучение, напряжение своих интеллектуальных и духовных сил.

4) Исключительно **сложен, своеобразен и непривычен язык** ТД, учитывая то, что мы сказали выше. Он содержит в себе: а) привычные для западного философского сознания *всеобщие категории* (можно назвать их логико-метафизическими), типа материи и духа, причины и следствия, порядка и хаоса, сознания и бессознательного, единого и многого, ноуменального и феноменального; б) специфически *восточные метафизические категории*, которым часто не так-то просто найти адекватную рациональную интерпретацию: *Парабраман, махат, акаша, манвантара, карма, атма, буддхи, паранишпанна, упадхи, дхьяин-будда, липика* и т.д.;

³⁸⁸ Хотя существует так называемый «Теософский словарь», но он содержит много неточностей и поверхностных интерпретаций, о чем писала Е.И. Рерих.

в) глубоко *специфические категории и понятия, которые имеют эзотерические корни* и практически не встречаются даже в традиционном философском и религиозном языках. Их роль особенно важна в ТД и «Живой Этике»: *принцип, план бытия, элементалы*. Есть понятия, которые мы практически не находим ни в философской, ни в богословской, ни даже в эзотерической литературе, но они принципиально важны для книг, типа ТД и «Живой Этики»: *огненная энергия, психическая энергия, глобус, воззжение центров*; г) привычный нам язык науки — атомы, излучения, эфир, наследственные признаки, естественный отбор и т.д.; д) язык древней мифологической символики, который парадоксально (иногда шокирующим образом) уживается с четырьмя предыдущими типами языков. Столь многомерный — подлинно синархический — язык ТД указывает в первую очередь на глобальные синтетические метафизические проблемы, которые она ставит перед собой и, естественно, перед читателем любого уровня знаний

Это в полной мере соответствует главной цели теософии и теософского общества, как они замысливались Е.П. Блаватской и были вынесены в подзаголовок ее главного труда: добиться **органического синтеза науки, философии и религии**, ибо эти важнейшие сферы духовной культуры человечества в принципе не должны противоречить друг другу, а призваны быть гранями единого растущего кристалла Истины.

5) Если мы хотим проникнуть в сверхчеловеческую глубину ТД, то для этого необходимо не только напрячь весь наш **интеллект и актуализировать весь личный опыт**, но, что гораздо важнее, постараться пробудить в себе то, что я вместе с моими соавторами назвали **трансцендентными познавательными способностями**³⁸⁹. Что-то при чтении ТД следует не только рационально понимать, но постараться непосредственно пережить и увидеть, как бы войти в познавательный резонанс с постигаемой предметностью, трансцендентно почувствовать ее. Тогда облегчается и рациональное истолкование каких-то фрагментов и понятий ТД. По-

³⁸⁹ См. специальный раздел, посвященный природе трансцендентного опыта в уже не раз упоминавшейся коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики». Барнаул, 2012 (См. Глава 2, параграф 2.5).

нятно, что об этом проще написать, чем исполнить, но тут важно хотя бы иметь подобную исследовательскую установку.

б) Надо указать еще на одно очень важное обстоятельство, затрудняющее понимание ТД. Е.П. Блаватская не успела отшлифовать, упорядочить и, что называется, «концептуально» причесать свой великий труд. Ей для этого элементарно не хватило жизненного времени и сил. Поэтому в тексте встречаются повторы, небрежности в стиле, нестыковки и даже противоречия. Какие-то важные вещи упомянуты вскользь, типа учения о семи земных глобусах и семи эволюционных кругах на каждом из них, через которые проходят монады разного уровня, включая человеческие. Это все приходится творчески реконструировать при минимуме метафизической информации. С другой стороны, на каких-то вещах Е.П. останавливается излишне подробно, иногда в ущерб более важным темам. Таковы, например, главы о древнем символизме в первом томе с обильным цитированием самых разных древних источников.

Словом, сама земная форма подачи «надземного» содержания ТД несовершенна, — по сути, это *огромный и лишь отчасти систематизированный черновик*.

Это, хотя частично и компенсируется другими трудами Блаватской, однако в полной мере не может удовлетворить читателя. Здесь стоит ожидать в будущем не только создания качественного «Словаря Тайной Доктрины», но ее систематического историко-философского, теоретико-метафизического и научного исследования. Сложность этих задач, учитывая вышесказанное, обещает и исключительно глубокие результаты.

Далее, не обращаясь к интерпретации ключевых положений теософии (это требует отдельных и очень серьезных усилий), я постараюсь проанализировать причины ее появления в определенный период исторического времени, а также раскрыть общий духовный замысел, делающий ее столь значимой для современного этапа человеческой эволюции.

3. Теософия как ответ на вступление человечества в эпоху глобального кризиса. Теософия и иные вариации «метафизики всеединства» на рубеже XIX-XX веков

Показательно, что и сегодня внешне пренебрежительное отношение к работам Е.П. Блаватской со стороны интеллигенции («как можно серьезно относиться к этой оккультно-мистической чепухе?») часто сочетается с тайным чтением ее текстов, тем более что сбылись и буквально сбываются на наших глазах многие научные предсказания и философские обобщения той же «Тайной доктрины». Это относится, например, к физическим предсказаниям ТД, касающимся делимости атома, теории относительности (связи пространства и времени, зависимости физических описаний от позиции наблюдателя), существования невидимой живой первоматерии («пластической первоматерии» на языке ТД) и всеобщей одушевленности сущего; космогонии, предвосхитившей теорию развивающейся нестационарной Вселенной. В ТД мы встречаем исключительно глубокие представления о сущности сознания, где в период зарождения теоретической и экспериментальной психологии³⁹⁰ и еще до начала серьезных разработок в области философии сознания О. Кюльпе, У. Джемсом, С.Н. Трубецким, З. Фрейдом, не говоря уж о феноменологии, — были выделены и общая структура сознания в единстве его осознаваемых и бессознательных, индивидуальных и сверхиндивидуальных, доопытных и благоприобретенных компонентов³⁹¹, и основные интенциональные направленности познающего сознания (предметное сознание, самосознание и структуры самопознания)³⁹², и различные виды памяти, о которых психологи заговорили только после исследований в русле трансперсональной психологии³⁹³. В двадцатом веке подтвердились и многие другие идеи и научные предсказания Е.П. Блаватской, будь то прямое влияние Космоса на человеческую индивидуальную и общест-

³⁹⁰ Первая экспериментальная психологическая лаборатория была создана, как известно, В. Вундтом в 1879 году.

³⁹¹ См. знаменитое теософское выделение семи так называемых «принципов» в строении человека и, соответственно, элементов в его психике: дух (атма), душа (буддхи), разум (манас) и др., а также четырех низших форм психотелесных переживаний.

³⁹² Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т.1. Рига, 1937. С.101-103.

³⁹³ Блаватская Е.П. Ключ к теософии. М., 1993. С.114.

венную жизнь; исключительная глубина человеческой истории, где, вопреки официальным историческим версиям, существовали культуры и антропологические типы, значительно отличающиеся от нашего³⁹⁴.

Предсказательный и эвристический научный потенциал теософии, повторю, — тема отдельного обстоятельного разговора³⁹⁵. Здесь нам важна теософия как исключительно значимый культурный феномен. Начну с констатации известного факта: начиная со второй половины XIX века, человечество *вступает в период глобального цивилизационного кризиса*, совпадающего с его вступлением в империалистическую фазу глобализации. Уже в XX веке этот кризис обернется двумя мировыми войнами; строительством концентрационных лагерей; глобальным экологическим кризисом; технократическими экспериментами над жизнью; все более углубляющимся расколом человечества на богатый север и нищий юг и, наконец, глубоким кризисом всей духовной культуры, где интеллектуальный произвол и утопизм интеллигенции (в диапазоне от планово-коммунистического до рыночно-либерального) будут вполне мирно уживаться с тоталитарными государственными методами обработки массового сознания и рыночно-либеральной мифологией³⁹⁶.

Во второй половине XIX века внутренний кризис поразил и религиозное сознание (упадок традиционных религиозных конфессий, всплеск нетрадиционных, в том числе, тоталитарных, культов и сект), и светское мировоззрение, где наука и техника впервые явно обнаружат свое антигуманное измерение, будь то их активное сращивание с военно-промышленным комплексом, зримый «вклад» в ухудшение состояния окружающей среды или радикальное изменение статуса самого ученого, превращающегося из учителя жизни в типичного наемного работника, интеллектуально обслуживающе-

³⁹⁴ Открытие захоронений в разных регионах Земли людей гигантского роста подтвердили теософское выделение так называемых «рас». Согласно Е.П. Блаватской, нашей человеческой расе предшествовали лемурийцы и атланты, рост которых намного превышал человеческий.

³⁹⁵ См. например, работы Л.М. Гиндилиса, который давно ведет исследования в этом направлении: Гиндилис Л.М. Научное и метанаучное знание. М., 2012.

³⁹⁶ См. об этом подробнее в монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул, 2010.

го промышленное производство. Словом, именно с конца XIX века параллельно с безудержным ростом и унификацией технологического «тела» цивилизации будет неуклонно нарастать процесс дробления, дезинтеграции как духовной культуры человечества, так и душевной жизни отдельного человека.

Надо отдать должное европейской гуманитарной мысли — она чутко отреагировала на начало глобального кризиса цивилизации. Здесь достаточно вспомнить такие разнородные, но в равной мере культовые фигуры второй половины XIX века, как К. Маркс и Ф. Ницше. С тех пор термин «кризис», как было верно кем-то подмечено, станет едва ли не самым популярным в текстах европейской философии. Правда, рецепты выхода из кризиса европейская философия будет давать, словно подтверждая давний славянофильский тезис о трагической «расколотости» европейского духа. Действительно, именно в это время появляются как сциентистские (О. Конт), так и антисциентистские (тот же Ницше); как религиозные (типа либеральной теологии Э. Трельча), так и безрелигиозные (тот же К. Маркс) проекты модернизации общества и трансформации культуры. Внутри самой философии откristаллизуются как сугубо рационалистические (типа неокантианства), так и иррационалистические направления (типа философии бессознательного Э. Гартмана или бергсоновского интуитивизма). Возникнет, наконец, и американский прагматизм, который устами У. Джемса провозгласит установку на плюрализм и утилитаризм важнейшим «средством улаживания философских споров»³⁹⁷.

Этим идейным многообразием конца XIX века будет впоследствии подпитываться бесконечно плюралистическая западная философская мысль века XX-го. Однако с этого же переломного исторического момента она словно утратит способность к обретению целостного — синтетического и систематического — философского мировоззрения, о чем я уже писал. И здесь возникает вопрос принципиального характера: существовали ли в конце XIX века системы идей, намечавшие иные, *синтетические* пути преодоления назревающего глобального кризиса мировой цивилизации? Имелись ли в то время философско-гуманитарные проекты, направленные на устранение разрывов между различными сферами культуры,

³⁹⁷ Джемс У. Прагматизм. СПб., 1910. С.33.

национальными и религиозными традициями, философскими программами, наконец? Были ли они хотя бы частично реализованы или так и остались не востребованными?

Выскажу в этой связи один из ключевых тезисов данного этюда: **синтетические и наиболее перспективные философско-мировоззренческие проекты в конце XIX века возникают не на Западе, а на Востоке и в России.** Там формируются идейные альтернативы, которые не только не устарели и не сданы в архив, но, напротив, именно сегодня обнаруживают свою теоретическую и практическую актуальность. Можно указать, по крайней мере, на три таких фундаментальных идейных программы, где о первых двух я выскажусь кратко, а о третьей, теософской, более подробно. Их в принципе не будет ошибкой назвать лишь **различными вариантами единой линии «метафизики всеединства», проходящей через всю мировую философию и вновь культурно востребованной в ситуации кризиса.**

Так, в конце XIX столетия в Индии возникло течение неоведантизма, ставшее мировоззренческой основой известной просветительской религиозной организации «Миссии Рамакришны». Рамакришна — великий индийский святой — провозгласил необходимость возвращения к традиционной индийской мудрости и осуществления на этой основе как синтеза различных религиозных воззрений, так и единения культурных традиций Востока и Запада. Философом, с чьим именем связана теоретическая и практическая деятельность по распространению синтетических идей своего учителя, стал Свами Вивекананда. Его выступление в 1893 году на первом Конгрессе религий в Чикаго стало началом триумфального распространения индийской мудрости в Европе и в США. Весьма красноречивы слова, с которыми он обратился к участникам конгресса: «Многоразличны текущие воды Земли — ручьи и реки, водопады и моря — но все вбирает в себя Океан. Так и религии — сколько бы их ни было и как бы ни боролись они между собой — в основе их лежит одна Великая Религия, объединяющая их всех. Сколько бы ни было оттенков кожи и различия в языках — в основе лежит один корень Человечества, и все мы — ветвь от Одного Древа, и все мы — братья и сестры»³⁹⁸. С точки зрения Рамакриш-

³⁹⁸ Цит. по: Никхилананда Свами. Вивекананда. СПб., 1993. С.15.

ны и Вивекананды, а также их многочисленных последователей, наиболее адекватной и перспективной основой грядущего религиозного и культурного синтеза является именно индийская религиозно-философская мысль, которая, в отличие от европейской, обладает удивительной веротерпимостью и даром духовного синтеза. Справедливости ради надо сказать, что выступление Вивекананды на Конгрессе религий и его последующая активная миссионерская деятельность на Западе никогда не были бы столь успешными, если бы им не предшествовала широкая пропаганда древнеиндийской мудрости, осуществленная вовсе не представителями Индии, но об этом речь впереди.

Практически одновременно с объединяющей проповедью Рамакришны и религиозно-философским творчеством его учеников на христианской культурной почве в России возникает фигура, претендующая на синтез не менее глобальный. Речь идет о не раз упоминавшейся в этой книге «метафизике всеединства», заложенной В.С. Соловьевым. Не повторяясь, приведу лишь его слова о необходимости интеграции религиозного, философского и научного знания из «Критики отвлеченных начал». По мысли великого русского философа, необходимо «поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии»³⁹⁹. Из всего предыдущего должно быть ясно, что такая организация знания не есть произвольное требование, но что она безусловно необходима для самого знания, сколь же необходима для философии и науки, как и для теологии; ибо, как мы видели, наука и философия в своей отдельности и отвлеченности, без внутренней связи с мистическим опытом лишены истины и сами себя подрывают, теология же без такой органической связи с философским и научным элементом хотя и обладает истинным содержанием, но без той полноты и действительности, какие требуются истинной абсолютной»⁴⁰⁰.

Духовный и когнитивный формы синтеза должны сочетаться, по В.С. Соловьеву, с линией на духовно-телесное единение полов, а

³⁹⁹ Здесь очень символично само совпадение терминологии В.С. Соловьева и Е.П. Блаватской.

⁴⁰⁰ Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т.1. М., 1988. С.742.

также на социальное единение в масштабах семьи, государства, всего человечества. Постулирует он и необходимость гармоничного единения общества и природы, а также верит в грядущее религиозное объединение человечества, правда, исключительно внутри иудео-христианской религиозной традиции («Три разговора»).

Но ведь практически ту же самую программу синтеза науки, философии и религии выдвигает Е.П. Блаватская. В 1877 году появляется ее книга «Разоблаченная Изида», а вслед за этим выходит целый ряд теоретических статей, получающих развитие в «Тайной доктрине» (1888 год). При этом основательница теософии, на мой взгляд, очерчивает перспективы мировоззренческого синтеза гораздо более фундаментального и смелого, чем он замыслен в трудах и Свами Вивекананды⁴⁰¹, и даже В.С. Соловьева. Фундаментальность этого синтеза не имеет аналогов по целому ряду причин, на чем следует остановиться особо.

4. Синтетическая программа Е.П. Блаватской

Во-первых, синтез философии, науки и религии (а именно таков подзаголовок «Тайной доктрины»), равно как программа объединения культурного наследия Востока и Запада, предпринятые в теософии Е.П. Блаватской, **носят принципиально надконфессиональный и наднациональный характер**. Духовные корни различных религиозных и философских доктрин здесь усматриваются, о чем я говорил выше, в существовании единого синтетического *пра-знания*, уходящего корнями в глубины человеческой истории. С выдвижения этого тезиса, собственно, и начинается текст «Тайной доктрины» (см. «Введение»), причем он последовательно, иногда даже с излишней детализацией, обосновывается Е.П. Блаватской на последующих страницах ее труда. Отсюда такое многообразие ссылок в тексте этой книги на самые разные древние

⁴⁰¹ Кстати, именно труды Е.П. Блаватской и деятельность теософского общества в целом подготовили почву на Западе для благожелательного и творческого восприятия как идей индийской философии в целом, так и лично Свами Вивекананды, что признавали и сами индийцы, высоко оценивавшие труды Е.П. Блаватской. Дальнейшая судьба теософских идей и теософского движения после смерти их основательницы — тема особого разговора. Как это часто случается, последователи по своим интеллектуальным и духовным качествам оказались явно не на уровне учителя.

религиозные и философские системы, а также на историко-философские и научные труды современных ей авторов. Впечатляет эрудиция основоположницы теософии, ведь за консультациями к ней обращались в то время профессиональные востоковеды, филологи и культурологи. Внимательно изучавший ее труды крупнейший буддолог, президент-основатель Всемирного братства буддистов Г.П. Малаласекер писал: «Не подлежит сомнению ее [Е.П. Блаватской] знакомство с тибетским буддизмом, а также с эзотерическими буддийскими практиками»⁴⁰². Очень высокого мнения о трудах и эрудиции основательницы теософии, «обладающей удивительным знанием древнего символизма»⁴⁰³, был один из великих мусульманских поэтов и мыслителей XX века Мухаммад Икбал. Свидетельство об исключительных творческих способностях и знаниях Елены Петровны можно найти в воспоминаниях ее знаменитого двоюродного брата, графа С.Ю. Витте⁴⁰⁴, который во всех других отношениях наговорил о ней кучу всяких небылиц.

Правота идеи Е.П. Блаватской о существовании системы глубочайших метафизических и психологических знаний в древности напрямую эмпирически подтверждалась на протяжении всего XX века, будь то система космологических знаний древних народов или система знаний медицинских и психологических, которые хранят древнеиндийские и древнекитайские источники. А ведь во времена Е.П. Блаватской даже сама мысль о том, что колыбелью науки является вовсе не Греция, а Индия и Китай, представлялись еретическими.

Очень важной является мысль Е.П. Блаватской, что ни одна из современных религиозных традиций не сохранила потенциал древнего знания во всей чистоте и глубине, а напротив, в той или иной форме его исказила и огрубила. Соответственно, ни одна из их не может претендовать на исключительное владение истиной и на то, чтобы стать базисом грядущего религиозного и метафизического синтеза. Этот базис должен быть сформирован на основе систематической и непредвзятой реконструкции древних идей, их «очище-

⁴⁰² Цит. по Крэнстон С. Е.П. Блаватская: жизнь и творчество основательницы теософского общества. М., 1999. С.112.

⁴⁰³ Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002. С.92.

⁴⁰⁴ См. Витте С.Ю. Воспоминания. Т.1. М., 1960. С.10.

ния» от конфессиональной шелухи. Но при этом они должны быть обязательно осмыслены в новом историческом контексте и творчески развиты совместными усилиями ученых, философов и религиозных деятелей, лишенных предрассудков. Отсюда следует знаменитый лозунг теософии: «**Нет религии выше истины!**».

Любопытно, что активно разворачивающийся ныне диалог между учеными, философами и религиозными деятелями — прямая верификация идей Е.П. Блаватской, высказанных тогда, когда это принималось в штыки с двух сторон — как материалистической наукой, так и носителями религиозного мировоззрения. Лишь четверть века спустя подобный религиозно-философский диалог стал разворачиваться в России, если вспомнить, например, русское религиозно-философское общество памяти В.С. Соловьева, активными деятелями которого были, кстати, С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский. О современных перспективах и основаниях диалога науки и религии говорилось в первом разделе книги.

Из сказанного, думается, понятно, что, вопреки расхожим штампам, теософия никоим образом не стремилась стереть все религиозные и философские различия и сформировать некую интеррелигию. Е.П. Блаватская, сталкивавшаяся и при жизни с подобными обвинениями, сочла необходимым четко заявить, что теософия вовсе не требует от людей отказа от их традиционных религиозных убеждений, а лишь от монополярной претензии на истину по отношению к другим религиям. Главное же, на что она делала акцент, — это *единство ключевых идей всех древнейших учений*. «Не есть ли Теософия новая религия, спрашивают нас? Ни в коем случае; это не “религия”, также не “нова” ее философия, ибо, как уже сказано, учение это так же старо, как мыслящий человек... Никогда не было религиозного основателя... который изобрел бы новую религию или открыл новую Истину. Все эти основатели были... авторами новых форм и толкований, но истины, на которых их учения основывались, были стары, как само человечество»⁴⁰⁵.

Во-вторых, культурологический синтез идей Востока и Запада ведется Е.П. Блаватской **с позиций критики европоцентризма и всестороннего эмпирического обоснования глубины восточной**

⁴⁰⁵ Блаватская Е.П. Тайная доктрина: синтез науки, религии философии. Т.1. Новосибирск, 1992. С.22.

религиозно-философской мысли, в наиболее чистой форме сохранившей древнее пра-знание. В ее трудах восточный культурно-географический мир предстает не как культурная экзотика и архаика, а как хранитель вечного и всегда актуального духовного наследия, заслуживающего того, чтобы быть благодарно и творчески принятым западной философией и наукой. При этом Е.П. Блаватская говорит от имени Востока не как неофит или сторонний наблюдатель, а как его полноправный и посвященный представитель. С ней по уровню научной квалификации и знанию особенностей восточного (особенно индийского) мирозерцания в то время мало кто мог сравниться.

Поражают масштаб и география индийских путешествий нашей выдающейся соотечественницы. Ей был разрешен доступ в священные ашрамы Индии, в которые дотоле не вступал ни один западный ученый. Она сумела попасть в Тибет, в те времена закрытый для европейцев под угрозой смертной казни⁴⁰⁶. Паломничество по святым местам Тибета, рискуя жизнью, сумеет впоследствии совершить, а потом творчески описать только наш выдающийся востоковед-бурят Г.Ц. Цыбиков. Но это произойдет лишь через тридцать лет после посещения Тибета Е.П. Блаватской. Не будет преувеличением сказать, что **во многом благодаря путешествиям, научным трудам и подвижнической просветительской деятельности Е.П. Блаватской Восток превратился из пассивного и абстрактного объекта научного изучения в полноправного субъекта мирового межкультурного диалога.**

В-третьих, впервые ставя задачу синтеза западной рациональной научной мысли и интуитивных достижений восточного религиозно-философского гения, Е.П. Блаватская *предостерегает от увлечения черной магией, некромантией и спиритизмом*, в то время буквально захлестнувшими западный мир⁴⁰⁷. Об этом я писал выше. «Учитель послал меня в Соединенные Штаты, — писала она, — поставив передо мной цель сделать все, чтобы прекратить некромантию и неосознанную черную магию»⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ С хронологией и географией ее путешествий можно ознакомиться по монографии: Мэри К. Нэф. Личные мемуары Е.П. Блаватской. М., 1993.

⁴⁰⁷ Расцвет черной магии был и остается одним из самых зримых знаков культурного и духовного кризиса.

⁴⁰⁸ Цит. по: Мэри К. Нэф. Личные мемуары Е.П. Блаватской. М., 1993. С.252.

Здесь следует разоблачить еще одну широко растиражированную ложь относительно Е.П. Блаватской. С одной стороны, она не только не отрицала того, что мы называем «парасихологическими» (или трансцендентными) способностями сознания, но утверждала их именно как «нормальные», латентные силы человека, естественным образом актуализирующиеся в ходе **направленной индивидуальной и коллективной эволюции**. Более того, она сама владела ими, о чем свидетельствуют многочисленные воспоминания, в том числе и ее родной сестры В.П. Желиховской⁴⁰⁹. Однако Е.П. Блаватская всегда подчеркивала, что данные способности — лишь тогда «законны» и благотворны, когда являются результатом не специальных «методик», а *общего эволюционно-духовного развития человека, прежде всего нравственного*; настаивала на естественном и гармоничном проявлении этих скрытых способностей и талантов человека.

Вот ее очень показательное высказывание о тех, кто уже тогда ложно понял учение и цели Теософского общества: «...Большинство пленяют ясновидение и способность, выйдя из физического тела, путешествовать на расстоянии. Тем, кто желает приобрести такие способности для собственной выгоды, нам сказать нечего — их ждет приговор такой же, как и всех, кто действует ради чисто эгоистических целей. Но есть и такие, кто *ошибочно принимает причину за следствие*, искренне полагая, будто сверхнормальные способности являются единственным способом духовного продвижения. Такие смотрят на наше Общество как на... институт, образованный для мечтающих стать чудотворцами... Они громко выражают свое разочарование, обнаружив, что Общество создано совсем не для того, чтобы проповедовать новые легкие пути овладения “силами”, а его единственная миссия — вновь зажечь факел истины... и сохранить сию истину живую посредством создания братского союза человечества — единственной почвы, на которой может вырасти доброе семя. ... В связи с этим мы хотели бы предостеречь всех наших членов и других искателей духовного знания: остерегайтесь людей, предлагающих научить легким методам психических даров»⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ См.: Желиховская В.П. Рада-Бай (Правда о Блаватской). М., 1992.

⁴¹⁰ Блаватская Е.П. Эликсир жизни. М., 1998. С.65.

Поэтому и приобщение к фундаментальным знаниям прошлого, и личный трансцендентный опыт — все это никогда не было для Е.П. Блаватской самоцелью, не являлось средством удовлетворения абстрактного любопытства, а представало важнейшим и жизненно значимым знанием о законах эволюции живого Космоса, нашей земной цивилизации и отдельного человека.

В сущности, теософия представляет собой *систематическое метафизическое учение* — равно экзистенциально-антропологическое, теологическое и космологическое — об органической и неразрывной связи трех линий эволюции: **индивидуальной**, связанной с многократным перевоплощением индивидуальной монады; **соборно-социальной**, связанной с эволюцией множества монад на отдельной планете⁴¹¹, и **космической**, когда эволюция каждой монады рассматривается в рамках соборной монадной эволюции всего Космоса. Еще раз подчеркну, что подобное учение возникло тогда, когда наука еще не доросла до признания эволюционных процессов, затрагивающих весь физический Космос⁴¹²; а жизнь в биологических науках сплошь и рядом редуцировалась к физическим процессам и связям. Вторая половина XIX века, как известно, — время расцвета редуccionистских и вульгарно материалистических взглядов.

В-четвертых, синтетический характер трудов Е.П. Блаватской, которые по-настоящему еще и не учитывались в науке⁴¹³, нес очень важную идею, вызывающую отторжение у большинства представителей научной интеллигенции, причем равно и верующей, и неверующей. Речь идет о существовании **эволюционной Иерархии сознаний в Космосе**. Именно через действие Индивидуальностей качественно более высокого эволюционного уровня высшее в процессе космической эволюции направляет развитие низшего и обеспечивает его связь с иными, иерархически более высокими, слоями мирового бытия и планетными системами. Здесь несомненны переключки эволюционных идей теософии с супранатуралистической концепцией эволюции В.С. Соловьева. При этом действует другой

⁴¹¹ В данном случае на Земле.

⁴¹² Еще в начале XX века А. Пуанкаре, как известно, будет считать физику фундаментальной наукой, ибо она раскрывает вечные и неизменные законы природы.

⁴¹³ Хотя известно, что «Тайная доктрина» была настольной книгой А. Эйнштейна.

важнейший закон, лежащий в основе развития Космоса, — **свобода воли и недопустимость грубого вмешательства в индивидуальную человеческую судьбу**, а также в судьбы народов и целых планет. Я не буду здесь вдаваться в довольно сложные взгляды теософии, связанные с закономерностями космической эволюции в единстве трех указанных выше линий, а также сравнивать эволюционные идеи В.С. Соловьева и основательницы теософии. Это требует отдельного разговора.

Отмечу только, что с середины XX века становится все более очевидной глубина космологических идей «Тайной доктрины», особенно в связи с поисками космических братьев по разуму и научным обсуждением вопросов о формах и целях взаимодействия различных цивилизаций во Вселенной. О том, насколько современной и опять-таки синтетичной предстает в этом контексте картина космической эволюции в «Тайной Доктрине», показано, например, в весьма содержательной статье А.А. Сазанова⁴¹⁴.

В-пятых, применительно к Е.П. Блаватской в полной мере сбылись слова ее современника Ф.М. Достоевского о русском даре «всемирной отзывчивости». В творчестве Елены Петровны этот дар проявился в зримой и яркой форме. Будучи до мозга костей русским человеком (чего она, кстати, никогда не скрывала и тем самым вызывала к себе весьма настороженное отношение со стороны английских колониальных кругов)⁴¹⁵, она сумела стать своей и на Востоке (прежде всего, в Индии) и на Западе — в Америке и в Англии. Обидно, что она до сих пор не стала «своей» у себя на Родине.

⁴¹⁴ См. Сазанов А.А. Поиск внеземного разума как средство подъема культуры человечества // Космический Разум: проблемы и суждения. М., 2008.

⁴¹⁵ Когда был убит император Александр II, она написала: «Не как русская подданная надела я траур, а как русская родом! Как единица многомиллионного народа, благодетельствованная тем кротким и милосердным человеком, по которому вся родина моя оделась в траур» (Мэри К. Нэф. Личные мемуары Е.П. Блаватской. М., 1993. С. 286—287). А по поводу своего отношения к православию он признавалась сестре: «Я, конечно, всегда скажу: в тысячу раз предпочтительнее буддизм, который является чистым моральным учением, абсолютно гармонирующим с проповедями Христа, чем современный католицизм или протестантизм. Но с верой в Православную русскую церковь не сравню я даже буддизм. Это сильнее меня. Такова моя глупая противоречивая натура» (Там же. С.289).

Символично, что ее труды были переведены на русский язык и творчески откомментированы другой выдающейся русской женщиной, прошедшей таким же сложным всемирным путем вместе со своим великим мужем — Еленой Ивановной Рерих. Данное через Е.И. Рерих учение «Живой Этики» стало органическим продолжением и развитием теософского учения уже в веке двадцатом, имевшем, правда, на своей родине гораздо более счастливую судьбу. Хочется верить, что труды и личность Елены Петровны Блаватской избавятся от темного шлейфа клеветы и предвзятого отношения и получат, наконец, ту объективную и высокую оценку со стороны потомков, которую они по достоинству заслуживают.

«Философия мысли» Павла Флоренского⁴¹⁶

1. Методологическое введение

У П.А. Флоренского мы встречаем исключительные по глубине и эвристическому потенциалу наброски к тому, что может быть названо «**философией мысли**». Здесь, на наш взгляд, кроется возможность качественного преобразования философии как с точки зрения нового прочтения многих ее ключевых проблем, так и в плане синтеза с религиозной и научной и художественной мыслью. Поэтому трудно согласиться с мнением знатока и интерпретатора наследия Флоренского С.С. Хоружего, что «в цельном контексте русской духовности идеи Флоренского и его философия являются скорее периферийными, маргинальными по отношению к некоему центральному руслу»⁴¹⁷. Мы, напротив, постараемся показать, что в русле «философии мысли», — имплицитно вынашиваемой и в отдельных фрагментах явно проговариваемой великим русским философом, — может быть капитально развита и онтологическая, и гносеологическая, и антропологическая проблематика.

Сразу отметим показательный факт: мысль как предмет рационального исследования (философского и научного) представляет

⁴¹⁶ Статья опубликована: Философский журнал. 2016. №4. Т.9.

⁴¹⁷ Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 2001. С.553.

собой нечто трудноуловимое, более сложное, чем даже сознание⁴¹⁸. Недаром мы почти нигде не найдем статей «мысль» в философских и психологических словарях, а если и найдем, то не встретим явно-го ее определения. В лучшем случае будет указано, что мысль — результат деятельности мышления, или, что она является разновидностью информационной реальности, представленной в сознании человека.

Фрагментов, прямо посвященных природе мысли, нет и у Флоренского, но в его наследии мы находим многообразие ее контекстуальных определений. Сама ускользающая предметность мысли оказывается созвучной синархической диалектической методологии Флоренского. Особенно важно, что у него есть явное проговаривание исходных метафизических принципов будущего построения «философии мысли».

Это, в первую очередь, приверженность Флоренского **платонической** линии философствования, что вполне понятно: пытаться адекватно понять мысль можно лишь из нее самой как из безусловной исходной данности. Другое дело, что эту данность, в отличие от трансценденталистских схем, необходимо вынести *за пределы индивидуального сознания*. Иначе философии никогда не войти в сферу, говоря языком Платона, «чистого бытия», а придется вечно вращаться в круговороте теней на стенах пещеры. «Философия самым существом своим, — пишет Флоренский, — есть не что иное, как уразумение и осознание умного, горнего, пренебесного, трансцендентного мира...»⁴¹⁹ Отметим, что символ пещеры обстоятельно промышляется в творчестве философа. Это касается и возможности непосредственного созерцания божественных идей; и трактовки знания как припоминания; и особой роли математики, диалектики и искусства в познании эйдетического мира; и особой пространственно-временной структуры последнего, отличной от мира чувственно данной повседневности.

⁴¹⁸ См. о парадоксах познания сознания в монографии: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000.

⁴¹⁹ Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С.109.

В онтологическом плане Флоренский достаточно последовательно проводит **принцип монодуализма**⁴²⁰, не приемля ни натуралистическую, ни спиритуалистическую установки как ложные в своей отвлеченности начала. Он стоит на позиции «духовного материализма» в трактовке любых форм бытия, подчеркивая неразрывное единство их материального и идеального, физического и психического, энергийного и сущностного измерений. Вселенная в целом — это не только *идеально-сущий* порядок и смысл, но и *материально-несущие* энергии, выступающие онтологической основой динамического множества, источником рождения и уничтожения вещей и процессов. Поэтому Божественный порядок, по Флоренскому, неотрывен от *первичного онтологического хаоса*, который следует четко отличать от хаоса злого, порожденного ложно ориентированной человеческой волей, «ноогенного»: «Хаос у Тютчева залегает глубже человеческого и вообще индивидуального различения добра и зла. Но именно поэтому его нельзя понимать как зло... Хаос... есть высший закон мира, которым и движется жизнь. Без уничтожения жизни не было бы, как не было бы ее и без рождения»⁴²¹. Избавление от ноогенного хаоса и софийное упорядочивание хаоса первичного — это важнейшая задача, стоящая перед человеком. Что же касается базового антропологического принципа отца Павла, то это тождество макро- и микрокосмов, на чем мы еще остановимся ниже.

Исходная гносеологическая установка Флоренского — принцип *неразрывной связи субъекта и объекта познания, мысли и ее предмета* с возможностью их полного вхождения друг в друга. При этом субъект и объект познания он трактует в христианско-платоническом ключе, не отрицая возможности познания как объективного и автономного бытия «вещей в себе» (понимаемого как мир идей), так и трансцендентального субъекта познания, понимаемого в качестве Творящего Логоса. Другое дело, что они навсегда останутся для земного сознания лишь регулятивными гносео-

⁴²⁰ Данного термина мы в работах Флоренского не встречали, но его присутствие у С.Н. Булгакова, духовно близкого отцу Павлу, позволяет предположить, что он не вызвал бы у него отторжения.

⁴²¹ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т 4. М., 1998. С.181.

логическими абстракциями, неким пределом познавательной активности, уходящим в бесконечность.

Что касается методологических симпатий Флоренского, то, как справедливо отмечают многие исследователи, они связаны с диалектической традицией философствования, но с элементами религиозного антиномизма (невозможностью рационального синтеза противоположностей в понимании Бога, мира и человека) и неприятия линейного — схематизирующего и огрубляющего действительность — философского рассудка. Рассудочно-одностороннему препарированию мира (здесь Флоренский близок к Бергсону) он противопоставляет идеал «синархического», нелинейного и многомерного мышления, где органически сплетаются разные темы и где мысль под разными углами зрения возвращается к каким-то ключевым проблемам, образуя многомерные смысловые узлы и средоточия⁴²².

Здесь следует сделать принципиальное уточнение. Вопреки традиционным взглядам на мысль как на нечто идеальное, отлитое в форму понятий и суждений, для Флоренского она представляет собой нечто сугубо жизненное и конкретное, что нельзя оторвать от созерцаний и переживаний человека, а также от самого космического бытия. Флоренский в целом разделяет позиции витализма и панпсихизма. **Мысль и слово** для него — **атрибуты объективного мира жизни, органической и деятельной частью которого является человек.** Здесь происходит водораздел (за немногими исключениями, типа позднего М. Хайдеггера, М. Шелера или П. Тейяра де Шардена) между европейской и русской философской мыслью XX века, что сам Флоренский прекрасно осознавал.

Представленная ниже реконструкция неявной «философии мысли» Флоренского будет носить не историко-философский, а теоретический характер, т.е. включать в себя развитие его идей и авторские суждения. Она не претендует на законченность и точность формулировок, учитывая сложность и необъятность темы. Цель данного этюда — на основе интуиций и иногда вскользь оброненных фраз философа постараться очертить предметные контуры будущей «философии мысли», выделив в ее рамках онтологиче-

⁴²² См. Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т. 3(1). М., 2000. С.36-37; Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.4. М., 1998. С.672-673.

ские, гносеологические и антропологические проблемно-тематические поля, подлежащие дальнейшей разработке.

2. Онтология мысли

Флоренский в целом ряде работ настаивает на том, что мысли не просто существуют в духе платоновского вечного и неизменного царства идей, но представляют собой своеобразные **индивидуальные живые сущности**, включенные в единую живую реальность Космоса, с которыми сложно и многомерно взаимодействует индивидуальная человеческая мысль. Этот мотив подробно развит, например, в его работе «Общечеловеческие корни идеализма».

При этом они не являются чисто идеальными сущностями. В отличие от современных ему западных мыслителей, в той или иной мере тяготевших к платонизму (Н. Гартмана, М. Шелера или Г. Фреге), онтологическая позиция П.А. Флоренского очень определена: мысли (или смыслы) обладают особой, как бы *тонко-материальной, вещностью* и тонко-физической *энергией*, способной как опосредованно (через действия человека), так и *непосредственно* воздействовать на мир. Они имманентно **монодуальны**: «Если ранее мы сказали, что всякая мысль, да и самая вещь, — идеальность, то теперь скажем, что всякая мысль, как и сама вещь, есть реальность. Не только вещь мысле-образна, но и мысль вещь-образна... И потому мысль — творческая сила в мире “вещей”. Вспомните гипноз, заговоры, художественное творчество, преобразующееся в действительность, научное творчество, вторгающееся в жизнь объективности: ведь мысль же, если не прямо (хотя и прямо!), то косвенно, при помощи динамита, ввергает гору в море! Ведь точка приложения силы мысли есть, в конце концов, гора, самая гора, а никак не призрак, не “представление” горы, в смысле чистой иллюзорности: в противном случае пришлось бы человеку быть лишь созерцателем калейдоскопа своей психики, а не делателем жизни и строителем культуры»⁴²³.

Очень точен здесь образ калейдоскопа, который позднее использовал В. Франкл, критически высказываясь о «...специфической разновидности субъективизма, которую мы хо-

⁴²³ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.2. М., 1996. С.48-49.

тим назвать *калейдоскопизмом*... В калейдоскоп можно увидеть только сам калейдоскоп, в отличие от бинокля или подзорной трубы... Калейдоскопизм рисует картину человеческого познания, в которой человек предстает как субъект, который лишь “проектирует” свой мир, ...так, что через этот спроектированный “мир” виден всякий раз лишь он сам — проектирующий субъект»⁴²⁴.

Мысли (и имена как концентрированные носители последних) могут быть светоносными и созидательными, но могут быть разрушительными и темными; как одухотворять, так и разрушать, причем не только человека, но и природные формы. Онтологический взгляд Флоренского на мысль и слово как на живые и деятельные сущности, способные буквально оказывать физическое воздействие, находит сегодня серьезные научно-экспериментальные подтверждения⁴²⁵. Фактически мы живем в воздействующем на нас гигантском море мысли, которое не ощущаем лишь по причине неразвитости соответствующих познавательных способностей.

Что касается строения Космоса, пронизанного токами мыслезжизни⁴²⁶, то оно также **монодуально**. Космос внутренне, субстанциально, един, но **состоит из двух иерархических слоев — ноуменального и феноменального**. Мир *ноуменальный* — это платоновский мир идей, область объективно сущих живых смыслов и их деятельных творцов, где упор должен быть сделан на **мыслезжизни** или **духо-материи**. Но там есть своя телесность, «тонкая материя», на которую указывали и сам Платон, и особенно неоплатоники. Что же касается мира *феноменального*, то он есть чувственно-телесное проявление ноуменального мира, царство теней, где

⁴²⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С.72-73.

⁴²⁵ Многообразные факты подобного рода можно найти в уже упоминавшейся книге: Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989. Многочисленные факты влияния мысли и слова человека на растения собраны в известной работе: Томпкинс П., Берд К. Тайная жизнь растений. М., 2006. Кроме того, давняя проблема наблюдателя в квантовой механике, как известно, подвела уже многих исследователей к выводу о субстанциальности мысли и ее непосредственном влиянии на мир. Есть также экспериментальные исследования влияния мысли на геном (Любое произнесенное слово — волновая генетическая программа. URL: <http://www.fondaltai21.ru/news/news/12909>)

⁴²⁶ Можно вспомнить знаменитое письмо Флоренского В.И. Вернадскому, с которым его как раз и роднила идея «всюдности жизни».

смыслы даны нам лишь в своей субъективно-идеальной форме или скрыты за многообразием внешних, прежде всего, плотно-телесных форм жизни. Наш земной мир с этих позиций — это область скорее **мысле-жизни или духо-материи**. Как справедливо замечает С.С. Хоружий, «ноумен есть тот же феномен, но созерцаемый в ноуменальном пространстве и тем самым в своей смысловой структуре; равно и феномен есть тот же ноумен, но созерцаемый в своем чувственном облике»⁴²⁷.

Оба мира как бы вывернуты относительно друг друга, имеют разный ход времени и разную пространственную структуру. Говоря современным языком, Вселенная, по Флоренскому, устроена по принципу ленты Мебиуса⁴²⁸ — плоского листа, изогнутого так, что двигаясь по одной его стороне, рано или поздно оказываешься на противоположной стороне. Таково движение Данте из феноменального в ноуменальный мир в «Божественной комедии», которое анализирует Флоренский в своей работе «Мнимости в геометрии»: «...Переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через **р а з л о м** пространства и выворачивания тела через самого себя»⁴²⁹. Двумя *естественными* разломами земного времени и пространства, обеспечивающими выход в сферу ноуменального, являются сон и смерть⁴³⁰. *Искусственные* средства, которые выработала культура для выхода в ноуменальную область, по Флоренскому, — это, прежде всего, религиозные символы, среди которых главные — икона и молитва.

Не касаясь символизма Флоренского в целом, который хорошо исследован, подчеркнем лишь его качественное отличие от запад-

⁴²⁷ Хоружий С.С. Указ.соч. С.534.

⁴²⁸ Об эвристичности использования образа ленты Мебиуса для понимания природы человеческого сознания см. работу одного из авторов данной статьи: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000. Попытку интерпретировать структуру Вселенной по аналогии лентой Мебиуса предпринял физик Л.В. Лесков. Художественным выражением пространственных философско-математических изысканий Флоренского является графика М. Эшера (см., например, его знаменитые картины «Три мира» и особенно «Всадники»).

⁴²⁹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1991. С.51.

⁴³⁰ Оба эти состояния всегда очень интересовали Флоренского. Современные же исследования дают все больше косвенных и прямых подтверждений тому, что сознание в них работает в своеобразных режимах, соприкасаясь с какой-то иной реальностью.

ных трактовок символа. Через высшие символы, «окна, пробитые в нашей субъективности», перед человеком энергично обнаруживаются высшие творческие Лики и смыслы ноуменального мира. Очевидна разница между данным подходом и, скажем, «философией символических форм» Э. Кассирера. Для последнего символические системы — лишь объективации человеческих форм творчества, сугубо земных и одинаковых для всех конструктивно-смысловых потенций сознания. «Под символом, — пишет в противовес этому Флоренский, — можно разуместь всякую реальность, которая несет в своей энергии энергию другой, высшей по ценности, по иерархии реальности; тем самым эта первая является носителем, окном в высшую реальность, и с раздроблением низшей меркнет и свет высшей, не сам по себе, а поскольку закрывается окно. Это не значит, что сама высшая (реальность) перестала существовать, а то — что окно закрылось»⁴³¹.

Здесь возникают два вопроса: каков, с точки зрения отца Павла, состав этого высшего ноуменального мира мысли и каков его генезис?

Что касается **состава ноуменального мира**, то русский мыслитель выделяет в нем, быть может, не всегда последовательно⁴³², две диалектически связанные составляющие: **творческие Лики** (личности) и **предметные смыслы**. Первые, как сознательные *живые существа*, являются деятельными субъектами как ноуменального, так и феноменального мира. Они обладают индивидуальными характеристиками (качествами), определяемыми в первую очередь Именами (именными категориями). Имена являются «субстанциальными или эссенциальными формами личности»⁴³³, «творческими формулами личности»⁴³⁴, т.е. задают идеальную канву ее инди-

⁴³¹ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т. 3(2). М., 1999. С.478.

⁴³² В отличие, например, от Н.О. Лосского, который четко различал творческих субстанциальных деятелей (монады) и предметные эйдосы. У Флоренского же разрабатывается в первую очередь личностно-именная трактовка эйдоса, а не предметно-смысловая, как у Н.О. Лосского и особенно у А.Ф. Лосева. С другой стороны, понимания мысли как именно всеобщей живой стихии мирового бытия не найти ни у Н.О. Лосского, ни у А.Ф. Лосева. Их платонизм, быть может, более классичен, чем у отца Павла, но менее конкретен и жизнен.

⁴³³ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(2). М., 1999. С.224.

⁴³⁴ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т. 3(1). М., 2000. С.266-267.

видуальной эволюции и творческие задачи, подлежащие воплощению в мире. Каждое имя имеет свой высший и низший смысловой полюс, и Я свободно в выборе путей собственного жизнеустроения. Высший полюс Имени — это святой, персонифицирующий высшие духовные качества и полноту реализации жизненных задач, связанных с именем. «Низший полюс того же имени, — пишет Флоренский, — уходит в геенну, как полное извращение божественной истины данного имени»⁴³⁵. Иными словами, собственное имя — это эйдетическая матрица построения как своего духовного Я в мире, так и предметной деятельности в нем.

Что же касается предметных смыслов (Флоренский фактически отождествляет их с именами нарицательными)⁴³⁶, то они образуют *объективное содержание ноуменального мира мысли* и выступают *субстанциальной основой вещно-процессуального многообразия мира феноменального*. Здесь, конечно, всплывают сложнейшие теоретические вопросы, связанные с пониманием природы эйдоса и смысла, а также соотношением их самостоятельного ноуменального бытия — и бытия непосредственно в актах человеческого сознания.

Это пока, на наш взгляд, область гипотетических метафизических суждений. Так, можно предположить, что предметные смыслы могут быть разного онтологического уровня и статуса, **где любой эйдос — смысл, но не любой смысл — эйдос**, особенно порожденный хаотическим сознанием человека. В противовес нашим, чаще всего слабо предметно оформленным и смутным мысленным актам, эйдос представляет собой некое *фундаментальное и устой-*

⁴³⁵ Там же. С.225.

⁴³⁶ Тезис Флоренского о принципиальной нерасторжимости мысли и слова вызывает сомнения. Если бы это было так, то невозможными были бы ни живопись, ни танец, ни классическая музыка — искусства принципиально внесловесные, но, несомненно, связанные с воплощением и пониманием смысла. Известны также многочисленные психологические исследования процессов открытия в философии, науке и искусстве, доказывающие образно-символическую, а не словесно-символическую форму творческих озарений. Феномен именно внесловесного мысленного схватывания сущности исследуемого предмета известен любому творческому человеку. Лишь впоследствии идея подвергается вербализации и дискурсивному развертыванию в тексте. Впрочем, многие контексты работ самого отца Павла говорят о том, что часто под словом и именем он понимает именно мысль и смысл.

чивое информационно-смысловое образование ноуменального мира, способное активно и длительно (если не постоянно) воздействовать на мировую жизнь (ее идеальные и материальные составляющие) и существовать без участия человеческой мысли. Возможно, такие фундаментальные эйдосы — плод деятельности сознаний (Ликов) более высокого уровня. Но, повторимся, это пока лишь размышления на вечные темы платонизма.

Вернемся к структуре ноуменального мира по Флоренскому. Помимо живых ликов и предметных смыслов, у него есть еще и **числа**, определяющие общую гармонию и порядок мирового бытия⁴³⁷, прежде всего, его пространственно-временные отношения. Они обеспечивают также порядок и нашей индивидуальной судьбы⁴³⁸, и нашей предметной деятельности. В целом же картина ноуменального мира мысли осталась у отца Павла незавершенной и где-то даже противоречивой. Так, питая нелюбовь к абстрактному мышлению и к логическим системам, он выпускает из виду необходимость существования **логических категорий** (своеобразных метаэйдосов) как всеобщих матриц созидания и понимания предметных смыслов (понятий) любого уровня. Отсюда и его недооценка синтезирующих функций **разумного мышления**, способного преодолевать антиномии познания через диалектический синтез противоположных сторон изучаемого предмета. Словом, между умным *созерцанием* эйдетического мира и его рассудочным познанием у отца Павла образовался разрыв⁴³⁹. Именно за гипертрофированный антиномизм и недооценку синтетических способностей разума критиковал Флоренского и Е.Н. Трубецкой. Кстати, у Платона мы встречаем блестящие образцы именно логического диалектического мышления, если взять хотя бы диалоги «Софист» и «Парме-

⁴³⁷ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(2). М., 1999. С.221-227.

⁴³⁸ См., например, труды отца Павла по универсальной пропорции «золотого сечения» (Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(1). М., 2000. С.474-475).

⁴³⁹ Диалектический разум, фундированный мощью всеобщих логических категорий, оказался за пределами его синархического мышления, но именно в этом направлении двинулись в своих исканиях А.Ф. Лосев и марксистская диалектика, питаемые в первую очередь силой гегелевских идей.

нид». Впрочем, отец Павел и сам ясно осознавал незавершенность своих категориальных исследований⁴⁴⁰.

Перейдем теперь к истокам ноуменального мира мысли в концепции Флоренского. Здесь он выступает не столько как платоник, сколько как мыслитель христианской ориентации. Творящее Слово-Логос является для него источником всех индивидуальных творческих Я, структурно-динамических устоев бытия и предметных смыслов⁴⁴¹. Более того, Божественный Логос — начало и конец всех вселенских форм жизни, универсальное единство во множестве, **совершенный индивидуальный Жизненный Мир, претворяющийся в Космический Мир Жизни**. Флоренский использует здесь традиционные образы ослепительного Света и огненного Первослова, упорядочивающих темный мировой хаос. Встречаем мы у него и образ Мирового Дерева. Логос, как Живой Порядок Бытия, в виде Древа Мысли словно **прорастает в мировой хаос**, очерчивает его границы⁴⁴² и претворяется в древо вселенных и планетных систем, в родо-видовые биологические и генеалогические древа, в древа языков и древа святых, в древа нервной и кровеносной систем человека, в древо понятий и в семантических значений слова. Логос и сам может трактоваться, используя терминологию Флоренского, как **Семема семем, как Вечное древо имен и смыслов**, которое впоследствии будет распаковываться и приращиваться усилиями многих цивилизаций и индивидуальных сознаний. Говоря современным языком, Флоренский — один из первых ученых, ясно осознавших отраженное в символе Мирового Дерева **фрактальное (самоподобное) строение Вселенной**. Он делает попытку выявить базовые эйдосы-символы, среди которых выделяет крест, также сопрягая с ним символ дерева: «...Крест лежит в основании всего бытия как истинная форма бытия, уже не внешняя только, но форма организующая, платоновский εἶδος...И в целом, и в частях вселенная крестообразна»⁴⁴³.

⁴⁴⁰ См. в работе: Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С.115-116.

⁴⁴¹ Там же. С.137.

⁴⁴² Флоренский, как известно, отрицал безграничность мира, полностью совпадая в этом пункте с А.Ф. Лосевым. См. работу А.Ф. Лосева «Диалектика мифа».

⁴⁴³ Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С.39-40.

Ноуменальный мир всегда, по мысли Флоренского, охраняет свои трансцендентные тайны от профанного сознания. Чтобы приобщиться к ним, нужно совершить серьезные познавательные и жизненные усилия. Флоренский рисует яркий и емкий образ такого познания. Приведем эту цитату полностью, так как она позволит нам перейти к гносеологическим и антропологическим аспектам «философии мысли». Напомним только, что эйдос (идею, смысл) и имя (слово) Флоренский фактически отождествляет: познать эйдос (имя) вещи — значит облечь ее познание в сеть последовательных утверждений и определений, что должно резюмироваться в акте уже непосредственного целостного видения ее сущности. «...Можно назвать обычный ход диалектического умозрения, — пишет Флоренский, — **путем, восхождением на вершину**, а достигнутое синтетическое слово — **созерцанием с самой вершины**: поступательность движения тут прекращается, но это не значит, что прекращается **вообще** движение, ибо путник, достигший высшей точки своего пути, заменяет продвижение — вращением; да, перед ним открылись горизонты столь широкие, что есть, что созерцать, а малейший поворот вправо и влево дает ему **новую** полноту возвышенных зрелищ... Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения, Но когда она пожелает идти далее, продвигаясь еще, ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути... начать **новое** восхождение на новую и новые вершины»⁴⁴⁴.

Данный образ важен по двум причинам. Во-первых, он отчасти раскрывает диалектику единого и многого как в бытии самого эйдоса, так и в его постижении субъективной мыслью. **Эйдос в своей внутренней форме, как в зерне, латентно содержит много возможных вариантов своего внешнего обнаружения**, слоев (оборотов спирали) смысла. Он разворачивается по нисходящей линии из ноуменального в феноменальный мир, *от единства к множеству*, порождая творческие импульсы в индивидуальных сознаниях и распаковываясь в разных символических формах. Соответственно, его постижение, движение снизу вверх, может вестись по разным

⁴⁴⁴ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(1). М., 2000. С.190-191.

смысловым путям — научному, художественному, философскому, религиозному, чтобы с достигнутой синтетической вершины они предстали взаимодополнительными склонами (гранями целого), разными ветвями единого ствола.

3. Познавательный процесс и его классические антиномии с точки зрения «философии мысли»

В трактовке познавательной деятельности мы встречаем у Флоренского вроде бы традиционный подход: есть акт индивидуальной мысли и связанное с ним предметно-смысловое содержание. Но если с точки зрения, скажем, феноменологического подхода, любой акт мысли интенционален, т.е. только им конституируется любое смысловое содержание, то позиция Флоренского последовательно платоническая и, стало быть, радикально иная. Предмет мысли, как уже сказано, может быть порождением мыслительных актов существ более высокого онтологического уровня и вести независимое от нашей мысли существование. Более того эти объективно сущие устойчивые эйдосы (семемы слов) способны оказывать влияние на акты нашего сознания, определяя его интенциональную направленность. С другой стороны, индивидуальные человеческие мыслительные акты могут не только порождать новые смыслы, но и *актуализировать, дополнять новыми смысловыми слоями и энергиями объективно сущие эйдетические смысловые структуры*. У отца Павла встречается мысль, что благодаря творческим актам мы словно пробуждаем эйдос, его спящие семемы-смыслы; приращиваем их и наделяем новыми энергиями жизни. В этом плане любая мысль **онтологична** в исконном смысле этого слова. Она **волнами распространяется не только по вертикали, но и по горизонтали мира**, в большей или меньшей степени влияя на людей и природные формы. Развивая эти мысли Флоренского, можно сказать, что мы оказываемся частью *соборного процесса познания* и никогда не познаем в одиночку. Степень влияния «волн мысли» на индивидуальный познавательный процесс еще предстоит определить, но его реальность и значимость сегодня все более явно подтверждается многими исследованиями. Можно и в целом

сказать, что в науке с разных сторон идет признание ноуменального мира мысли⁴⁴⁵.

Что же касается соотношения идеального содержания мысли и предметов внешнего мира, то и здесь познавательный процесс, по Флоренскому, глубоко онтологичен и реалистичен: мы мыслью, с той или иной степенью успеха, субъективно овладеваем *объективным идеальным содержанием* вещи (ее идеей, или подлинным **бытием**); а не порождаем сами это идеальное содержание (конструктивистская установка) и не проникаем в сущность материальной вещи самой по себе (эту позицию Флоренский называет не реализмом, а натурализмом или иллюзионизмом), поскольку сама познаваемая вещь — суть только образ в нашей голове, перцептивное или концептуальное **сущее**, которое мы некритически наделяем существованием⁴⁴⁶. Поэтому и **истина** для Флоренского — не регулятивный гносеологический конструкт (не фикция и не конвенция) и не таинственное совпадение идеальной мысли с материальным предметом, а **совпадение индивидуальной идеальной мысли с живой мыслью истиной (или эйдосом) самого предмета, с его ноуменальным бытием**.

При этом в процессе познания идеальной сущности вещи наличествуют и конструктивные, и отражательные; и субъективные, и

⁴⁴⁵ Так, крупный математик и физик Р. Пенроуз пишет: «В математике неизмеримо больше здравого смысла, нежели можно обнаружить в любом отдельно взятом разуме. Не является ли это прямым указанием на то, что математика существует вне нас, что она обладает собственной реальностью, недоступной ни одному отдельному индивидууму... Каждый из трех миров — платоновский (математический), физический и ментальный обладает своим собственным видом реальности, и каждый глубоким и загадочным образом опирается на предшествующий, так что эти миры образуют цикл» (Цит. по: Казютинский В.В. Космология, теория, реальность // Современная космология: философские горизонты. М., 2011. С.47).

⁴⁴⁶ В этом пункте Флоренский весьма близок к позднему Хайдеггеру, разве что у русского мыслителя позиция выражена ясно и конкретно без германского многословия. У обоих философов мы видим **фундаментальную онтогносеологию** мысли, когда в дом бытия возвращаются через тщательное вслушивание и вглядывание в первоимена и первосмыслы. Не случайна, кстати, и тяга обоих мыслителей к этимологическим изысканиям, к поиску слов, чьи морфемы и семемы непосредственно приобщают нас к ноуменальным глубинам бытия. Оба любят поэтому греческую философию, ценят и знают поэзию, как сокровенную обитель языка. Оба критикуют современную механическую цивилизацию как всевластие сущего, затмившего бытие.

объективные аспекты; и сам по себе предмет (ноумен), и его феноменально-энергетические обнаружения. В частности, у Флоренского мы встречаем идею, созвучную современным когнитивным искажениям, что от познаваемых предметов исходят вибрации, энергетические волны, которые связаны с их идеальной сущностью и обеспечивают наше с ней соприкосновение. Тему вибрационной сущности познавательного акта он затрагивает в самых разных своих трудах: «...Постижение реальности есть со-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм познаваемого»⁴⁴⁷. Пульсирующей, волновой природы мира, задающей онтологические основы гносеологического совпадения мысли с предметом, он касается и в своих письмах⁴⁴⁸. Например, от иконы, по Флоренскому, исходят живые волны; это данный *в доступных земных формах* именно **сам живой лик святого**.

Вот как он, в целом, объясняет познавательный процесс: «Всякое изображение, по необходимой символичности своей, раскрывает свое духовное содержание не иначе как в нашем духовном восхождении “от образа к первообразу”, т.е. при онтологическом соприкосновении нашем с самим первообразом: тогда и только тогда чувственный знак наливается соками жизни и, тем самым, неотделимый от своего первообраза, делается уже не “изображением”, а передовой волной или одной из передовых волн, возбуждаемых реальностью. А все другие способы явления нашему духу самой реальности — тоже волны, ею возбуждаемые, включительно до нашего жизненного общения с нею: ведь всегда мы общаемся с энергией сущности и, через энергию, — с самой сущностью, но не непосредственно с последней»⁴⁴⁹.

С другой стороны познание — это не только вибрационное влияние предмета на нас (*теория отражения*), но и наше активное стремление проникнуть в его сущность, спрятанную под чувственно-феноменальными покровами. От нас к предмету также исходит сканирующая мысленная вибрация. Отсюда следует, что познание всегда несет в себе и элемент *конструктивности*, неустранимой

⁴⁴⁷ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(1). М., 2000. С.39.

⁴⁴⁸ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.4. М., 1998. С.216.

⁴⁴⁹ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.2. М., 1996. С.447.

онтологической «впечатанности» субъекта и его мысли в объект познания.

Таким образом, Флоренский достаточно последовательно снимает классические гносеологические антиномии: «отражение-конструирование», «субъективное-объективное», «личностное-безличное», «типовое-разнообразное». И это опять-таки возможно только в том случае, если мысль субстанциальна, неотделима от бытия.

Важно подчеркнуть, что вовсе не устранение личностных компонентов из познания гарантирует его объективность, а, напротив, именно *подлинная и максимально развитая субъективность*, весь накопленный познавательный и личностный опыт субъекта — обеспечивают глубину проникновения в предмет. Но при этом и **познавательный результат начинает нести на себе отпечаток мысли познающего, приобретает личностно-объективную окраску**. «Несомненно, — пишет Флоренский, — что конкретная мысль есть личная мысль, мысль не “вообще”... но мысль, характерно соотносящая данный объект с данным же субъектом. Мышление есть непрерывный синтез познаваемого с познающим и, следовательно, глубоко и насквозь пронизано энергиями познающей личности»⁴⁵⁰. Иными словами, существует корреляция между энергичными вибрациями познаваемого предмета и пульсацией мысли познающего субъекта. *Эйдетическая сущность предмета открывается лишь тому, кто, образно говоря, звучит с ней в унисон.*

Отсюда понятно, что познающая мысль должна быть окрашена *любовью* к этому предмету (говоря с позиций ее «волновой природы», содержать в своем спектре соответствующие энергии). Тогда предмет словно магнитом притягивается к мысли. «...Акт познания, — пишет Флоренский, — есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выхождение познающего из себя или, — что то же — реальное вхождение познаваемого в познающего... Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии... В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины»⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ Там же. С.140.

⁴⁵¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М, 1990. С.73-74.

Иными словами, **личностная и самозабвенная**⁴⁵² **устремленность к предмету максимально способствует объективности познавательного акта.** Здесь можно вспомнить и восточную традицию, требующую в познавательном процессе очистить сознание от всего земного и суетного, но не за счет обезличивания, а через максимально сосредоточенную и устремленную мысль. Вспомним, что когда ученый работает с вдохновением, он забывает не только о пространстве и времени, но и о себе, буквально личностно срачивается мыслью с сущностью познаваемого предмета.

И еще на очень важном гносеологическом аспекте «философии мысли» Флоренского следует остановиться. Глубина схватывания эйдетической сущности предмета предполагает его *многомерное* и всестороннее промысливание. Онтологически это связано с тем, что любая вещь и тем более человек существуют только через взаимодействие с миром и живыми существами, влияя на них и испытывая на себе их многообразные влияния. Соответственно, по Флоренскому, мышление должно быть гибким, многомерным и сетевидным — опять-таки синархическим, иначе оно никогда не познает живой предмет, а формирует о нем лишь одномерные и безжизненные абстракции⁴⁵³. Мысль субъекта должна быть **живой вибрирующей сетью, реагирующей на живую пульсацию бытия.** В сущности, Флоренский демонстрирует постнеклассический комплексный подход к изучаемым предметам, а также то, что мы сегодня именуем нелинейным мышлением. Не случайно любое его произведение — это колоссальный объем эмпирического и теоретического материала, рассматривание предмета с разных сторон и методологических ракурсов.

Таким образом, **глубина познания оказывается нерасторжимо связанной с его широтой.** Через пульсирующую, уточняющуюся и расширяющуюся — буквально **растущую в виде древа** — познающую мысль не только совершенствуется сам человек, но он прорастает в мир, делается его активным со-творцом.

⁴⁵² И именно в силу этого лишенная эгоизма, отсебятины и пресловутого психологизма, с которым столько лет вела борьбу западная гносеология!

⁴⁵³ Отсюда и нелюбовь П.А. Флоренского к линейно-дискурсивному мышлению, который он называет «геометрическим» и возводит к Декарту. Здесь очевидны его симпатии к интуитивизму А. Бергсона.

Здесь самое время перейти к антропологическим аспектам «философии мысли» при всей относительности членений философии на различные разделы.

4. Мысль и человек.

Ключевые идеи антропологии Флоренского

Антроподицея П.А. Флоренского достаточно хорошо изучена. Она строится на основе противопоставления возрожденческого и средневекового образов человека. Для возрожденческого сознания характерны антропоцентризм, отвлеченный рационализм, примат количества над качеством; части над целым, массы над индивидуальностью, что в итоге оборачивается утратой понимания ноуменальной глубины и многомерности бытия мира и человека. Последний оказывается лишенным цельности, духовного центра, превращаясь в пучок признаков и свойств, в текучесть психических состояний. Отсюда, по Флоренскому, «если... происходит расслоение души, то в результате — болезни: неврастения и истерия. Суть их — в утрате координации душевной жизни: отпадает чувство реального мира, а при истерии — чувство реальности личности, души. Чувство эмпирии отменяется от своих субстанциальных основ. Я отделен от «я»»⁴⁵⁴.

Тема нецельности современного, прежде всего, западного человека и его культуры традиционна для русской философии⁴⁵⁵. Однако Флоренский идет значительно дальше: из антропологического и культурного кризиса он делает вывод о кризисе природного мира, ибо духовно «расколотый» и индивидуалистически ориентированный человек оказывается неспособным выполнять предписанные ему Богом функции внесения в природу гармонии и смысла, обуздания и просветления земных стихий. Отсюда понятно, что **природа, лишенная влияния сердечной и цельной мысли человека,**

⁴⁵⁴ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(2). М., 1999. С.418-419. Любопытно, но со времен отца Павла ситуация с этим неврастеническим расслоением человеческой души и превращением мира в призрак только усугубилась. На уровне концептуального философского сознания это появляется в обосновании естественного наличия у человека многих «я», многих идентичностей.

⁴⁵⁵ См. Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С.316.

оказывается больной и надломленной⁴⁵⁶. Нынешняя мировая ситуация с нарастанием природных катастроф и биосферных аномалий подтверждает эти мысли отца Павла. Мы связаны с природой теснее и интимнее, чем это кажется даже современным экологам. При этом Флоренский выражает надежду, что последние научные открытия поспособствуют формированию адекватных представлений о связях природы и человека.

Не касаясь всех аспектов его антропологии, остановимся лишь на ее ключевых моментах, связанных с «философией мысли». Вся она, в сущности, есть **синархическое развертывание идеи Флоренского о многоуровневом единстве макро- и микрокосмов**.

Во-первых, данный принцип касается ноуменальной, духовной стороны человеческого существования. Отечественный мыслитель признает наличие глубинного (духовного) Я в человеке, его божественной сущности, которая скрывается за повседневным эмпирическим «я». Это духовное Я, с одной стороны, незримо фундирует и организует нашу индивидуальную психическую жизнь, а с другой, требует от эмпирического «я» усилий для своего деятельного проявления в мире. Соответственно, все духовные накопления и психический строй эмпирического «я» — это то, что сознательными и бессознательными психическими актами (прежде всего, мысленными) словно *«нанизывается» на стержень глубинного Я* и остается после физической смерти тела. Земные мысли и чувства формируют посмертное (астральное, как сказал бы Флоренский) тело, открывая или, наоборот, закрывая перед нами горизонты посмертного бытия: «Свобода Я — в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя творческой субстанцией своих состояний, а не только их гносеологическим субъектом, т.е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых»⁴⁵⁷. Здесь отец Павел удивительно близок к индийской религиозно-философской мысли с ее идеями перевоплощения и кармы, где перевоплощается именно глубинное Я, аккумулируя в следующем рождении поло-

⁴⁵⁶ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(2). М., 1999. С.430.

⁴⁵⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С.217. Тут наличествует явная полемика Флоренского с европейской трансценденталистской антропологией, начиная с Канта и кончая феноменологией.

жительные и изживая отрицательные накопления прошлых жизней (хотя этого христианин П.А. Флоренский, естественно, не признает). Вот, что он, в частности, пишет: «То, что дано Христом человеку, как человеку, не может прейти. Погибнет или, точнее сказать, будет непрестанно гибнуть в вечном моменте горения та работа, тот результат внутренней деятельности, который “самим” произведен за время жизни. Погибнет — все содержание сознания, поскольку оно — не из веры, надежды и любви»⁴⁵⁸. Спасается, как говорит отец Павел, чистое бого-сознание, духовное Я, как фрактальное духовное подобие Логоса, а земное самосознание исчезает.

Но при этом остается, к сожалению, не проясненным вопрос: гибнет ли *все* земное эмпирическое содержание сознания, или только то, что накоплено без «веры, надежды и любви»? В первом случае неясно: зачем было Я проходить земные круги страданий и чем оно будет отличаться от других Я в Царстве Божиим? Впрочем, эти вопросы проходят скорее по ведомству богословской антропологии. В любом случае проведенная через многие произведения идея отца Павла о непосредственном построении творческой мыслью самого себя заслуживает серьезного внимания в свете новых данных психологии и медицины, в том числе касающихся и посмертных состояний сознания.

Во-вторых, признание сверхэмпирической духовной реальности не дает основания отделять ее от материи, душу от тела. **Принцип монодуализма в антропологии П.А. Флоренский проводит не менее последовательно, чем в онтологии:** «Жизнь тела зависит от внутренней жизни, состояние тела от душевного состояния. Никакое состояние духа не безразлично для тела»⁴⁵⁹. Важно, что у него эти противоположности образуют многообразные и сложные единства — как в макрокосме (разные планы или уровни бытия), так и в самом человеке-микрокосме (плотное, эфирное, астральное и другие тела). В ткани мироздания эти слои и тела образуют сложнейшие синархические узоры и взаимопроникновения, позволяя развитой индивидуальности активно и творчески встраиваться в многоуровневое мировое бытие. Так, он пишет: «Даже для очень чувственного зрения граница тела лежит за физическим телом. На-

⁴⁵⁸ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С.233.

⁴⁵⁹ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(2). М., 1999. С.410.

пример, свет из пальцев — это почти физическое явление. А есть много других истечений, излучений и процессов нашей жизни, и я склонен думать, что благодаря своим телам мы охватываем всю вселенную»⁴⁶⁰. Более того, и чисто ноуменальный эйдетический мир, высшие уровни реальности «...открываются нами не мимо тела, а в теле же, в его более тонких, более энергических, более творческих слоях, нежели тело вещественное... Отовсюду из частей мира струятся к нам “influentia — влияния” мира, и в теле своем мы воспринимаем весь космос... Непосредственная присущность мне мира одна только дает возможность объяснить возможность эмпирического овладения миром, его ассимиляцией, его хозяйственным устройством, как моего тела»⁴⁶¹.

В этой цитате из работы «Хозяйство» присутствует важное различие. Тождество макро- и микрокосмов может носить непосредственный и бессознательный, психо-телесный характер. В его реальности трудно усомниться, ибо через наше тело ежесекундно проходят многообразные космические излучения, несущие огромные объемы информации, которые мы не способны осознать. Но эта бессознательная связь с Космосом создает, по Флоренскому, онтологическую и психофизическую основу для творчески хозяйственного вращивания в бытие — как за счет сознательного овладения своими более тонкими естественными телами, так и путем развития техники как материальной проекции человеческих органов вовне — *органопроекции*⁴⁶². У Флоренского можно найти предсказания о технике, которая, скорее всего, будет связана с проекцией тонких форм нашей телесности, неотрывных от психической жизни.

Подобную связь макро- и микрокосмов можно назвать уже психо-телесной или, точнее — **мысле-телесной**. И все-таки именно живая, четкая и духовно устремленная мысль, является самой мощной силой мирового бытия с точки зрения отца Павла. Все это создает широчайшие возможности нашего и опосредствованного, и

⁴⁶⁰ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(2). М., 1999. С.423. См. аналогичный мотив связи нашего тела со всем Космосом в работе: Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С.428.

⁴⁶¹ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(1). М., 2000. С.438.

⁴⁶² В сущности, современный компьютер — это органопроекция рассудочных способностей сознания, а Интернет — нейродинамической нервной системы.

непосредственного мысленного влияния на мир, но также налагает на человека и колоссальную ответственность⁴⁶³. Можно сделать **главный вывод из антропологии Флоренского: в мире мысли бытие, познание, хозяйствование и творчество в принципе совпадают**. Однако степень полноты такого мыслящего бытия может быть существенно различной.

Отсюда, — в-третьих, — следует признать, что творческое и живое прорастание в мир имеет свою **иерархию** и, следовательно, эволюционную перспективу. То, что актуально могут религиозные праведники и подвижники, у рядовых людей находится лишь в потенции. По мысли русских последователей «метафизики всеединства», именно святые причастны могучим «живым силам» мироздания. Их деятельность «...производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее»⁴⁶⁴. Развивая эти идеи В.С. Соловьева, Флоренский также считал, что «...духовным подвигом своим святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую к телу область духовных энергий...»⁴⁶⁵

Соответственно, у человека есть только два пути — или двигаться вверх, к Логосу, по путям, которыми уже прошли подвижники; или падать вниз, в некие inferнальные бездны. И эволюционная задача, стоящая перед человеком, всегда монодуальна: это духовное преображение своей души и тела и одновременно участие в одухотворении и просветлении мира, в соборном творческом обуздывании его меонального хаоса. Поэтому Флоренский четко разводит две пары ключевых антропологических категорий: души и тела, духа и плоти: «Итак, с одной стороны, “души и телеса”, а с другой — ”плоть и дух”. “Плоть — состояние”, “дух — состояние”, и скверна этого состояния может быть и на теле, и на душе. Итак, душе противоположна не плоть, а тело»⁴⁶⁶. Отсюда следует, что есть низший антропологический полюс падения — «плотское тело»

⁴⁶³ Мотив ответственности за свою мысль присутствует в разных работах П.А. Флоренского, включая последние письма с Соловков.

⁴⁶⁴ Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1988. С.547.

⁴⁶⁵ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.2. М., 1996. С.488.

⁴⁶⁶ Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С.476.

и «плотская душа»; и есть высшая цель земных стремлений — «духовное, одухотворенное тело» и «духовная душа», где мы уже почти достигаем корней Мирового Древа Мысли или Царства Логоса.

В этом плане никак нельзя согласиться с С.С. Хоружим, считающим, что «философия Флоренского целиком находится в рамках статичной картины бытия»⁴⁶⁷. Напротив, у отца Павла отчетливо задан вектор двуединого — и индивидуального, и космологического — эволюционного преобразования⁴⁶⁸. Приведем фрагмент из его работы «Макрокосм и микрокосм»: «Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: **идеального сродства** [выд. мной — *авт.*] мира и человека, их взаимообусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой. *Гносеологически* — все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в *себя* нами преобразуемое. *Биологически* — все, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность дополнительных наших органов. *Экономически* — все, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. *Психологически* — все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. *Метафизически* — оно воистину есть то же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Наконец, *религиозно* — Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»⁴⁶⁹.

В сущности, здесь Флоренским намечены основные линии развития не только «философии мысли», но и различных наук. Действительно, если природа — продолжение нашего тела, то оно требу-

⁴⁶⁷ Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб. 2001. С.552.

⁴⁶⁸ Не случайно Флоренский, несмотря на все свое неприятие советского атеизма, сочувственно оценивал коммунистический пафос преобразования мира, интерес широких масс социалистической молодежи к наукам, особенно техническим, активизм жизненной позиции советского человека в целом.

⁴⁶⁹ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.3(1). М., 2000. С.440.

ет от нас бережного **биологического** познания и бережного — **экологического** — к ней отношения. Следовательно, наша мысль должна разумно руководить не только собственным, но и природным телом, развивая «**софийное хозяйство**», о котором вместе с Флоренским мечтал С.Н. Булгаков. Сегодня ростки этого «софийного хозяйства» видны в становлении так называемой «зеленой экономики»⁴⁷⁰: распространении экологически чистого земледелия и животноводства, развитии безотходных производств и нетрадиционной энергетики, строительстве так называемых «умных городов» и т.д.

Но тогда и **психология** из науки о внутренней психической жизни человека (или науки о душе в ее классическом понимании) должна превратиться в науку о психической энергии, когда мысль формирует не просто идеальную «картину мира» в человеческих головах, но непосредственно — материально и энергично — сам мир, сколь бы фантастической ни казалась эта мысль светски ориентированному сознанию.

«Философия мысли», предначертанная Флоренским, может стать одной из интеллектуальных троп, выводящих из нынешней философской пещеры к свету подлинного бытия. Но чтобы на нее вступить, нужно избавиться от закоренелой интеллигентской боязни, — почти болезни, фобии, — показаться смешным и архаичным в глазах коллег по профессии, одержимых культом новизны и привыкших отождествлять научную и философскую рациональность исключительно с атеизмом и натурализмом. Пример же отца Павла показывает, насколько рациональным и многогранным может оказаться творчески воспринятый и продуманный платонизм, с успехом выдержавший испытание временем, в отличие от постмодерна, спустя полвека после своего возникновения отошедшего в историческое небытие, причем, без всяких надежд на философскую реанимацию.

⁴⁷⁰ См. о стратегических направлениях развития зеленой экономики в работе: Навстречу «зеленой» экономике России. М., 2012. Модели регионального «зеленого» развития активно обсуждаются сегодня и в региональном формате. См., напр.: Переход к зеленой экономике и устойчивому развитию в Алтайском крае: перспективы, механизмы, ключевые направления. Барнаул, 2015.

Об аскетическом идеале хозяйствования у С.Н. Булгакова⁴⁷¹

В настоящее время, впрочем, как и всегда,
борются между собою два отношения к миру
вообще и к хозяйственной жизни в частности:
механически-утилитарное и религиозное.
С.Н. Булгаков

1. Софийный идеал хозяйствования

В одной из дилемм хозяйственной жизни, подмеченной С.Н. Булгаковым еще в ранней работе «Народное хозяйство и религиозная личность» и вынесенной в эпиграф данного этюда, скрыты важные аспекты, которые стали особенно актуальными в нынешнюю эпоху глобального цивилизационного кризиса. Дело в том, что словосочетание «механически-утилитарное отношение к миру» подразумевает, во-первых, акцент на материальное потребление и на получение сугубо прагматических экономических результатов (прибыль, расширение производства, успех в рекламной кампании и т.д.) и, во-вторых, ставку на механическое «переделывание» природы в соответствии с материальными потребностями человека. В противовес этим чертам, в полной мере свойственным современной экономике и обслуживающей ее прикладной экономической науке (пресловутой *economics*), рачительное хозяйство, по С.Н. Булгакову, может и должно быть ориентировано не столько на конкретный вещественный результат (хотя, естественно, и он не должен игнорироваться), сколько на сам трудовой процесс, имеющий самостоятельную и положительную ценность, а также на отношение к миру не как к бездушному механизму, а как **к живому и целостному организму**.

Метко критикуя гипертрофированный утилитарно-прагматический и механистический дух современной ему полит-экономики, С.Н. Булгаков явно и жестко противопоставляет ему **религиозно-аскетический идеал хозяйствования**. Последний рассматривает труд по украшению и преображению мира как в высшей степени богоугодное — **софийное** — дело. «Искусство есть

⁴⁷¹ Статья опубликована: *Философия хозяйства*. 2001. №3.

цель и предел хозяйства, — пишет С.Н. Булгаков, — хозяйство должно возвратиться к своему первообразу, превратиться в искусство»⁴⁷². Сущность этой творческой стороны хозяйствования кроется, по мысли выдающегося русского философа, в необходимости «оживления природы», в потребности «пробуждении ее дремлющих сил и энергий», в хозяйственном «восстановлении» скрытой софийной гармонии и полноты природного бытия, искаженных человеческой гордыней и эгоизмом. Человек не должен рассматривать природу как пассивный объект приложения своих сил, как средство самоутверждения и самонасыщения. Напротив, он призван выступить фактором ее преобразования, относясь к ней как в подлинном смысле слова к живому существу, лишенному самосознания, но способному действительно откликаться на участливую и конструктивную человеческую мысль. Без такого бескорыстного и любовного возделывания природы, без «раскрытия ее софийности»⁴⁷³ человек никогда не сможет реализовать свою коренную миссию сотворца Бога и пастыря окружающего природного мира.

Более того, коренной хозяйственной дилемме «софийное хозяйство — утилитарно-потребительская экономика» соответствует и коренная антропологическая дилемма, точно вскрытая тем же С.Н. Булгаковым: «...В человеке непрестанно борются два начала, из которых одно влечет его к активной деятельности духа, к работе духовной во имя идеала (в чем бы она ни состояла), а другое стремится парализовать эту деятельность, заглушить высшие потребности духа, сделать существование плотским, скудным, низменным. Это второе состояние и есть истинное мещанство; мещанин сидит в каждом человеке всегда готовый положить на него свою омертвляющую руку, как только ослабевает его духовная энергия»⁴⁷⁴.

Хозяйственное (а еще точнее — хозяйское) отношение к бытию, согласно С.Н. Булгакову, вовсе не является абстрактным и утопическим идеалом. Этот идеал уже на раз реализовывался в истории и Востока, и Запада. Наиболее зримо этот миропреобразующий и животворящий хозяйственный дух, сближающий его с искусством, присутствует, по мнению С.Н. Булгакова, в монастыр-

⁴⁷² Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. Т.1. М., 1993. С.170.

⁴⁷³ Там же. С.171.

⁴⁷⁴ Там же. С.126-127.

ской жизни. «...Монастыри были и, насколько они не изменяют своему призванию, остаются и теперь прежде всего школой труда... Жизнеописания святых как восточных, так и западных церквей дают многочисленные свидетельства воспитательного значения монастырей в этом отношении (достаточно вспомнить, какое место труд занимает в житии преп. Сергия). Благодаря аскетической дисциплине труда монастыри сыграли огромную роль в экономическом развитии Европы в те эпохи, когда колонизация и возделывание диких площадей сопровождались особенными трудностями. Насколько настоящее стоит на плечах прошлого, вообще можно сказать, что наша теперешняя хозяйственная жизнь, наше народное хозяйство опирается, как на свой фундамент, на аскетический труд монашеской средневековой Европы»⁴⁷⁵. В принципе, и современная западная экономика, считает отец Сергей вслед за М. Вебером, первоначально строилась на внеутилитарно-аскетическом чувстве «личной ответственности и долга, столь существенных для экономической деятельности»⁴⁷⁶, и лишь впоследствии в ней восторжествовали самоценные предпринимательство и потребительство. Точно также и первые русские капиталисты (так называемые «капиталистские крестьяне») были выходцами в основном из среды старообрядцев, известных своей рачительностью и трудовой дисциплиной, т.е. руководствовавшимися этикой труда, а не этикой чистогана.

Можно привести конкретные эмпирические аргументы в поддержку позиции С.Н. Булгакова. Так, традиционное старообрядческое хозяйство, например, в Горном Алтае, поражает глубиной продуманностью своей организации. Во-первых, оно носило семейный и соседский характер, где невозможно было работать плохо и тем более невозможно было своекорыстно пользоваться плодами чужого труда. Более того, сам труд почитался как особый вид молитвы, как деятельное предстояние Богу. Во-вторых, старообрядческое хозяйство носило комплексный характер, сочетая хлебопашество с огородничеством, животноводство (в частности, мараловодство) с охотой, а рыболовство с бортничеством. Полифункциональность и отсутствие узкой специализации помогало старообрядческому семейному хозяйству, — представлявшему собой

⁴⁷⁵ Там же. Т.2. С.350-351.

⁴⁷⁶ Там же. С.362.

скорее мини-общину, чем собственно семью, — выжить в суровых сибирских условиях, чреватых неурожаем и природными катаклизмами. В-третьих, отношение к природным ресурсам и к бытовым условиям существования отличалось редкой бережливостью. Старообрядец никогда не добывал зверя и рыбы больше, чем требовалось для питания, не рубил деревьев сверх хозяйственных нужд и никогда не вспахивал земли больше, чем мог засеять. Предметы же домашнего обихода до сих пор поражают своей глубиной хозяйской уместностью, качеством и эстетичностью. Лишних и ненужных вещей в старообрядческом хозяйстве не было, как не было вещей дорогих и безвкусных, каковыми переполнены дома современного человека, особенно горожанина.

Если обратиться к собственно монастырскому укладу труда и быта, то, к примеру, хозяйственные чудеса Соловецкого монастыря с системой внутренних островных каналов и морских дамб, садками для разведения рыбы, удивительными теплицами и парниками, где недалеко от северного полярного круга выращивались арбузы и овощи, — все они были созданы руками монахов и трудников, простых поморских крестьян и рыбаков, дававших обет бескорыстно отработать какой-то срок в монастырской обители. Никаких собственно экономических стимулов трудовой деятельности внутри монашеской общины не существовало, хотя на рынке тогдашней России тот же Соловецкий монастырь, не говоря уж о Кирилло-Белозерском монастыре, выступали как полноценные и весьма удачливые субъекты экономической жизни. Приблизительно аналогичным образом были достигнуты выдающиеся технические и хозяйственные результаты в жизни монастыря на Валааме, в северных — Сийском и Кубенском — монастырях, а также в Оптиной пустыни. Кстати, в Оптиной пустыни цвели самые красивые розы на Руси, а первым центром садоводческой селекции стала Киево-Печерская Лавра.

Показательно, что вся труднейшая хозяйственная колонизация русского Севера в XIV-XV веках (здесь С.Н. Булгаков ссылается на данные В.О. Ключевского) проходила под непосредственной эгидой русского монашества. Известно, что без общинно-артельных навыков совместного труда и взаимовыручки выжить в условиях северного рискованного земледелия было попросту невозможно, как невозможно это сделать и сегодня, несмотря на все технические

успехи современной цивилизации. Монахи задавали здесь не только высокий хозяйственный, но **спасительный этический идеал соборной жизни и соборного софийного труда**. Поразительная гармония и строгая лаконичность северной русской архитектуры — храмов, часовен, подворий — как нельзя лучше выражают этот дух аскетического отношения к миру и к хозяйству.

Подытоживая, можно сказать, что С.Н. Булгаков был, пожалуй, первым мыслителем, который, пусть и не всегда в явной форме, — сумел выявить систему ключевых противоположностей, определяющих антиномическое бытие земного хозяйства. Более того, отец Сергей отдал недвусмысленное и последовательное предпочтение правым сторонам в нижеприводимых оппозициях⁴⁷⁷:

потребительство	аскетичность
материальный результат	внеутилитарная ценность труда
эгоистический расчет	солидарное начало хозяйствования
предприниматель	хозяин
насильственное покорение природы как механизма	проявление скрытых энергий природы как живого организма
культ искусственного	культ естественного
технократическая экономика	экологически взвешенное хозяйствование
ориентация на естественные и технические науки	ориентация на искусство и гуманитарные ценности в широком смысле
самоценность экономической жизни	хозяйственная деятельность как средство обеспечения достойной жизни человека.

Возникает вопрос: насколько актуальны и точны эти оппозиции хозяйственной жизни, выявленные С.Н. Булгаковым, и насколько правомерен упор, сделанный им именно на «правые» части хозяйственных дилемм, в сумме своей как раз и задающих аскетический идеал хозяйствования?

⁴⁷⁷ См. там же. Т.1. С.85; а также: Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной Церкви. М., 1991 (раздел «Православие и хозяйственная жизнь». С.349-351).

2. Аскетический идеал хозяйства в современной жизни. Принципы софийного хозяйства будущего

Думается, что и спустя более полувека после смерти отца Сергия мы имеем все основания не только теоретически солидаризоваться с его позицией, но и констатировать объективную потребность в практическом переходе земного сообщества к аскетическим принципам ведения хозяйственной жизни. Можно даже утверждать, что идеал **софийного хозяйствования, развернутый в работах отечественного мыслителя, может рассматриваться как философская основа современной «зеленой экономики»**, которой как раз не хватает глубоких мировоззренческих оснований и стратегических ориентиров. Некоторые опасные тенденции механически-утилитарного отношения к миру, которые только-только начинали проявляться при жизни С.Н. Булгакова, ныне в полной мере обнаружили свой разрушительный потенциал. Они достаточно известны, но о них не лишне напомнить.

Во-первых, все углубляющийся экологический кризис делает невозможным сохранение ориентации на безудержное материальное потребительство. Это невозможно не только для так называемых «развивающихся» стран (было бы гораздо точнее назвать их «деградирующими»), но становится во все возрастающей степени нереальным и для развитых стран Запада. Для первых это невозможно потому, что объем природных ресурсов на Земле конечен, и ради того, чтобы достичь уровня материального потребления стран «золотого миллиарда», потребовалось бы в несколько десятков и даже сотен раз увеличить добычу природного сырья, что неминуемо обернется глобальной экологической катастрофой. Для развитых же стран Запада сохранять потребительскую ориентацию также становится все труднее, так как нельзя сохранять чистыми воду, землю и воздух в одной отдельно взятой стране.

Рост благосостояния западных стран прямо пропорционален углублению экологического кризиса, росту международного терроризма и антизападнических настроений по всему миру. **Наблюдаемый сегодня процесс обратной колонизации Запада обездоленными людьми из Африки и Азии — это самый наглядный знак невозможности сохранять техногенно-потребительский вектор развития.** Отсюда следует и простой рецепт: материальные потребности надо целенаправленно сокращать и оптимизировать

(особенно жителям «развитых» стран Запада), а не разгонять их до иррационального уровня посредством многомиллиардной рекламной индустрии — этого чудовищного нароста на теле современной цивилизации. Сознательному неприятию потребительства и разумному аскетизму уже нет альтернативы. К тому же рабская привязанность к комфорту провоцирует разрушительную телесную изнеженность⁴⁷⁸, нравственное и культурное разложение.

Личность же, имеющая истинные духовные основания и цели деятельности, органично и безболезненно отказывается от ненужных вещей и иррациональных материальных потребностей. Все дело здесь в силе культурных желаний (точнее, устремлений) и твердости воли. Известно, что большинство курильщиков не может бросить курить по чисто психологическим причинам: боятся даже представить себе, как будут жить без сигареты. Но зато, бросив курить, с удивлением спрашивают себя: как же они могли столько лет быть рабами совершенно иррациональной телесной привычки?

В сущности, **вся идеология потребительства есть не более чем оправдание своих телесно-психологических привычек, не совместимых с по-настоящему свободным человеческим бытием.** Показательно, что в ряде европейских стран недавно официально разрешили эвтаназию. О чем это говорит? О том, что целью человеческой жизни в «развитых» и благополучных странах Европы отныне официально признается получение телесного удовольствия (и, соответственно, избегание всякого неудовольствия) вплоть до государственного поощрения самоубийства, если человек испытывает страдания. В сущности, это не что иное, как прямое узаконивание гедонизма, возникшего еще в период кризиса античности и с той поры неоднократно опровергнутого как теоретически, так и практически.

Напомним в этой связи, что подавляющее большинство творческих людей, оставивших свои имена в истории, вело весьма скромный и скорее даже аскетический образ жизни. **Качественный и любимый труд — вот что составляло смысл их существования, помогало преодолевать материальные трудности и**

⁴⁷⁸ См. блестящий анализ этого феномена в работе К. Лоренца «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998.

страдания. Более того, они преодолевали эти трудности с радостью, ибо радость есть особая мудрость. Здесь имеются в виду не только святые и религиозные подвижники, но крупные художники, писатели, ученые, философы и музыканты. Другое дело, что аскетизм нельзя грубо истолковывать и насильственно навязывать человеку. Отказ от ненужных вещей и услуг должен быть свободным. Здесь нужна крайне деликатная, но твердая информационная политика, а также последовательная государственная поддержка экологически и аскетически ориентированных форм хозяйственной деятельности. Главным же лозунгом современного аскетического мировоззрения вполне может стать старый лозунг русских нестяжателей: «Все, что лишнее, — не мое!».

Во-вторых, подтверждается не только антипотребительский идеал хозяйственной жизни, утверждаемый С.Н. Булгаковым, но и его **весьма негативное отношение как к претензиям науки на монопольное владение истиной о мировом сущем, так и к самоуверенному техническому вторжению человека в живые системы.** От того факта, что сегодня в науке все чаще звучит слово «система», еще не следует, что отношение к живой природе и к человеческому организму перестало быть механистическим. Увы, оно во многом осталось столь же насильственным и искусственным, но отнюдь **не искусным**, о чем мечтал автор теории «софийного хозяйства».

Самое наглядное подтверждение этого — ситуация с развитием современных биотехнологий и нанотехнологий. В «Философии хозяйства» С.Н. Булгаков прямо предупреждал против попыток искусственно создавать живые организмы⁴⁷⁹. Сегодня об опасности генетически модифицированных продуктов питания говорят открыто. В некоторых государствах их производство, импорт и использование запрещены, а ряд городов Земли даже успел объявить себя территориями, свободными от ГМО. Безответственное же технологическое вторжение в человеческий организм уже породило целый ряд тяжелейших биоэтических проблем в связи с операциями по пересадке органов, перемене пола, вынашиванием женщинами чужого плода, изготовлением лекарств из зародышевых тканей, остающихся после абортов и т.д. Еще более тяжкие последствия

⁴⁷⁹ Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. Т.1. М., 1993. С.161.

ожидают человечество в связи с экспериментами над геномом животных и человека.

Это не означает, что геном не надо изучать, а человек не должен эволюционно совершенствоваться, равно как и окружающие его природные формы. Просто, как уже было сказано, познанные *законы части* не должны рассматриваться как *законы существования целого*, а технологии, основанные на этих законах части, необходимо использовать крайне взвешенно и осторожно, дабы не нанести целому непоправимого вреда. Поэтому **гармоничное развитие самого человека и безопасное преобразование окружающего мира должны основываться на принципе естественности, а не искусственности; органических, т.е. прежде всего духовно-нравственных, а не механических и физиологических целях и средствах.**

Вот как видит С.Н. Булгаков естественную коэволюцию природы и человека. «...Расширяя жизнь в себе, — пишет он, — человек изливает ее и вне себя, оживляет и природу; пробуждая в себе дремлющие силы, он пробуждает их в природе. Будучи одно с природой, человек может воскрешать в себе замершие и как бы умершие силы не иначе, как воскрешая и природу, превращая материю в свое тело, отрывая ее от окаменевшего скелета *natura naturata* и согревая ее своим огнем. Мир мертвой и косной материи разрешается в мир энергий, за которыми скрываются живые силы... Это — работа Софии над восстановлением мироздания, которую ведет она через посредство исторического человечества... Если самость в человеке может быть исторгаема и побеждаем лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, то самость в природе побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе»⁴⁸⁰.

Действительно, человек имеет неограниченные возможности для естественного — духовного и телесного — совершенствования, о чем говорилось выше. У духовных праведников и подвижников даже плоть благоухает и светится изнутри. Они, говоря языком С.Н. Булгакова, уже «ософиены в земном теле своем», ибо в силу утонченности и одухотворенности сознания и тела доступны для непосредственного воздействия высших софийных энергий бытия и сами способны к творческому и сознательному хозяйскому при-

⁴⁸⁰ Там же. С.169-170.

ложению этих энергий. Но овладение ими — это прежде всего искусство нравственной мысли и нравственной жизни, а не голое и безответственное упражнение технических способностей интеллекта.

Идеал софийного хозяйства подразумевает софийное преобразование человека, а технократически-потребительская экономика ведет к созданию человека-киборга, т.е. фактически к уничтожению человека. Приведем некоторые примеры того, что в истории человеческой цивилизации уже не раз и успешно реализовался сценарий именно естественной и духовной, а не искусственной технократической эволюции человека.

Одним из самых зримых примеров возможности преобразования плоти силой мысли является феномен бурятского хамбо-ламы Итигэлова⁴⁸¹. Он был поднят в 2002 году из-под земли, где пребывал в состоянии самадхи (глубокой медитации) 75 лет с 1927 года. Специфически живое тело ламы стало наглядным опровержением всех известных законов биологии и физиологии. Оно не разложилось за эти годы: ткани не отличались от тканей обыкновенного человека, суставы гнулись. От тела исходило благоухание, и оно изменяло вес в присутствии других людей. Силой воли и мысли ламы его плоть превратилась в сверхвременный живой кристалл⁴⁸², где прекращен физический обмен веществ и циркуляция энергии. По дошедшим до нас свидетельствам, хамбо-лама Итигэлов был человеком величайшей нравственности и глубочайших знаний, к которым еще только подходит современная наука. Он, судя по всему, овладел одной из самых сокровенных буддийских психотехник — Калачакрой («колесом времени»). Вот как она описывается в соответствующей исследовательской литературе. «Калачakra постулирует существование связи между витальными потоками в организме и потоком времени во Вселенной, — пишет индийский исследователь Рамчандра Рао, — а также то, что временные процессы возможны только вследствие циркуляции процессов витальных. Соответственно, последователи Калачакры утверждают, что если восхо-

⁴⁸¹ См. подробнее: Васильева Я. Возвращение Итигэлова. URL: <http://www.buddhism.ru/vozvrashhenie-itigelova/>

⁴⁸² Проведенные медико-биологические исследования подтвердили кристаллический характер воды, находящейся в его теле.

дящие и нисходящие потоки жизненной энергии в теле контролируются, то адепт способен остановить течение времени, победить явления роста, изменения и упадка... Ближайшей целью является превращение тела в алмаз (ваджру), т.е. в тело бессмертное и всезнающее. Конечной же целью практики является достижение великого блаженства (махашукха), которое приходит, когда все препятствия устраняются. Иными словами, целью практики Калакчакры является выход за пределы бхавачакры («колеса феноменов»), когда Вселенная отражается в собственном теле во всем многообразии ее жизненных процессов»⁴⁸³. Все это могло бы показаться сплошной восточной фантастикой и мистикой, если бы не живой пример буддийского хамбо-ламы Итигэлова. Он — **наглядное подтверждение огромных резервов естественной эволюции человеческого сознания и телесности, а не технократического искусственного переделывания собственной и окружающей природы, которое ведет в тупик.**

В православии мы также сталкиваемся с явлениями преображенной телесности, что еще раз подтверждает старую истину, что *между подлинными святыми разных религий нет кардинальных расхождений*, а пламя религиозной вражды раздувают лишь сектанты и фанатики. Так, в 1997 году были вновь обретены нетленные мощи преподобного Александра Свирского, умершего в 1533 году. Его тело благоухает, мироточит и, подобно телу хамбо-ламы Итигэлова, не подвержено тлению. Признание и непредвзятое научное изучение подобных фактов с четкими практическими выводами — это и есть самый что ни на есть реалистический и рациональный подход.

Таким образом, существуют различные пути *естественного* качественного преображения тела и сознания человека, укрепления здоровья и его лечения; *естественного* сохранения и повышения урожайности почв, выведения новых видов культурных растений и домашних животных. Подлинное хозяйствование, понимаемое в русле булгаковского подхода и ориентированное на духовный и аскетический идеал существования, исходит, на мой взгляд, из следующих фундаментальных принципов, которым в будущем предстоит обрести практическое воплощение:

⁴⁸³ Ramchandra Rao S.R. Tibetan Tantric Tradition. New Delhi. 1977. P.57-58.

— Человечеству предстоит на новом уровне **вернуться ко многим хозяйственным и культурным практикам, забытым методикам и навыкам прошлого**, в частности, к искусству гармонично и чутко вписывать свою хозяйственную деятельность в окружающий ландшафт, к умению воспринимать природный мир как живой и целостный организм, способный откликаться на дурные и добрые мысли человека. Только теперь мы постепенно начинаем понимать подлинный смысл земледельческих сезонных ритуалов и неслучайность того, что кочевник Центральной Азии бережно и благоговейно повязывает на кедр белую ленточку, посвященную духу горного перевала. Становится ясным назначение священных ландшафтов Земли — ее гор и рек, озер и долин, типа горы Белухи, реки Катунь и Уймонской долины на Алтае; горы Гепанг, долины Куллу и реки Беас в Индии. Без их жизни лишаются жизненных сил и духовных энергий коренные народы; без их зова, устремляющего к высшим ценностям бытия, лишаются магнитов ищущие души в мегаполисах — оплотах современной техногенной цивилизации.

— Сохраненные ресурсы живой природы являются важнейшим элементом хозяйства любой страны и ее ценнейшим капиталом, источником физического и духовного здоровья людей. Природа таит в себе неисчерпаемые, но доселе связанные и не проявленные софийные энергии, которые могут быть раскрепощены и безопасно освоены лишь моральным сознанием и светлой волей человека. Этой линии *естественного софийного преобразования природы и человека* противостоит парадигма *черно-магической — насильственной и эгоистической* — эксплуатации природы и переделки человеческой телесности, несущей только хаос и разрушение.

— В XXI веке софийная инфраструктура хозяйствования будет строиться не на физико-механических процессах и закономерностях, а на биологических и биопсихических видах энергии, используемых в соответствующих технических системах, где сознание человека будет играть ключевую роль. Соответственно, не только потенциал девственной природы, но *культурно-образовательный и духовный потенциал* стран и народов будет приобретать все большее значение.

— Экономическая конкуренция между странами если и будет идти (хотя есть все основания считать, что именно *кооперация бу-*

дет определяющим типом отношений между народами), то не по линии количества и дешевизны произведенных товаров, а по критериям их жизненной необходимости для человека, качества и максимальной экономии природных ресурсов.

Таким образом, аскетический идеал хозяйствования, провозглашенный С.Н. Булгаковым, не есть религиозная утопия, как пытаются нас уверить апологеты техногенно-потребительской цивилизации, ведущей мир к экологической, хозяйственной и духовной катастрофе, а является совершенно реалистическим и уже частично реализовавшимся в истории проектом, без которого гармоничная коэволюция человека и биосферы невозможна. К тому же пример святых всех мировых религий практически доказывает возможность достижения иного антропологического уровня, где наша телесность из брэнной и несовершенной способна стать носителем вечного духа и быть чутким инструментом, звучащим в унисон с великой музыкой Вселенной.

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ.

СУДЬБА ТРЕХ СТОЛИЦ: ВЗГЛЯД ИЗ СИБИРИ⁴⁸⁴

1. Оппозиция Москвы и Петербурга в классическом русском гуманитарном наследии

В истории отечественной общественно-политической мысли есть сквозные темы, не теряющие своей актуальности. Одна из таких «вечных» тем — политическое и культурное противостояние двух столиц, Москвы и Петербурга. Я не собираюсь глубоко вдаваться в историю вопроса, подробно исследованного в нашей литературе⁴⁸⁵, равно как не испытываю желания отягощать традиционный спор Москвы и Петербурга новым авторским суждением, в котором невозможно избежать личностных акцентов и пристрастий. Моя задача в другом — попытаться взглянуть на судьбу и миссию двух столиц, во-первых, из Сибири и, во-вторых, исходя из нынешней сложнейшей исторической ситуации, в которой оказалась Россия. Это, на мой взгляд, послужит и развитию «философии Сибири» как нового проблемно-тематического направления социально-философских исследований, анонсированного в статье трех авторов, опубликованной в «Вестнике Омского университета» несколько лет назад⁴⁸⁶.

Для уяснения нового проблемного контекста в обсуждении старой темы взаимоотношения российских столиц мне все же придется сделать краткий экскурс в историю вопроса. В сущности, мы видим три основные позиции в понимании взаимоотношений Москвы и Петербурга. Первая — славянофильская, где Петербург воплощает дух западных государственных реформ Петра, искаживших исторический путь и культурное своеобразие России. Об-

⁴⁸⁴ Статья опубликована: Вестник Омского государственного университета. 2017. №3.

⁴⁸⁵ См. Москва-Петербург: pro et contra. Диалог культур в истории национального самосознания. Антология. СПб., 2000; Образ страны: Русские столицы. Москва и Петербург. М., 1993; Вендина О. И. Москва и Петербург. История об истории соперничества Российских столиц // Политика. 2001. №3.

⁴⁸⁶ См. Диев В. С., Иванов А.В., Разумов В. И. Философия Сибири (к постановке проблемы) // Вестник Омского университета. 2014. №4(74).

раз северной столицы рисуется здесь черными красками. Показательно суждение представителя позднего славянофильства И.С. Аксакова: «... Москва и Санкт-Петербург выражают собою два разных начала, исторических и жизненных, находящихся в постоянном противоречии... Разрыв с народом, движение России по пути западной цивилизации под воздействием иного просветительного начала, измена прежним основам жизни, поклонение внешней силе, внешней правде, одним словом — вся ложь, все насилие дела Петрова, — вот чем окрещен был городок Питербурх при своем основании, вот что легло во главу угла при созидании новой столицы». Понятно, что на фоне искусственного и антинародного Петербурга «Москва и Русь... живут одною жизнью, одним биением сердца»⁴⁸⁷. Подобные взгляды провоцировали не менее жесткие ответы со стороны противоборствующего идейного лагеря. Вот что писал А.И. Герцен в своем известном очерке «Москва и Петербург»: «С того дня, как Петр увидел, что для России одно спасение — перестать быть русской, с того дня, как он решился двинуть нас во всемирную историю, необходимость Петербурга и ненужность Москвы определилась... Москва ничего не значила для человечества, а для России имела значение омота, втянувшего в себя все лучшие силы ее и ничего не умевшего сделать из них»⁴⁸⁸.

Столь крайние позиции не могли не вызвать желания сгладить противоречие, найти метафизическое и культурологическое оправдание бытию двух столиц в русской истории. В публицистическом плане такую попытку предпринял В.Г. Белинский, для которого Санкт-Петербург — символ холодного и безличного государственно-волевого и административного начала в России, устремленного в завтрашний день; а вот Москва воплощает теплоту патриархально-семейных отношений и ее живую историческую память. «Не смотря на видимую падкость Москвы до новых мнений, или, пожалуй, и до новых идей, — пишет В.Г. Белинский, — она, моя матушка, до сих пор живет все по-старому и не тужит. С этими идеями она обращается как-то по-немецки: идеи у ней сами по себе, а жизнь сама по себе. Ясно, что в ней есть свое собственное *консер-*

⁴⁸⁷ Аксаков С.И. О державности и вере. Минск, 2010. С.126-127, 129.

⁴⁸⁸ Герцен А.И. Москва и Петербург. URL: <http://genius-loci-msk.livejournal.com/1053.html>

вативное начало, которое только уступает, и то понемногу и медленно, новизне, но не покоряется ей. И представитель этой новизны есть Петербург, и в этом его великое значение для России»⁴⁸⁹. Будучи ярким западником, великий русский критик, тем не менее, не склонен противопоставлять две столицы. Напротив, он даже, в духе любимого им Гегеля, диалектически предрекает, что «Петербург и Москва — две стороны, или, лучше сказать, две односторонности, которые могут со временем образовать своим слиянием прекрасное и гармоническое целое, привив друг другу то, что в них есть лучшего»⁴⁹⁰. Совершенно согласен с Белинским и А.С. Пушкин, в поэтическом сердце которого гармонично уживаются и любовь к творению Петра, как символу обновления России, и глубокая духовная привязанность к Москве, где живут его самые близкие друзья и где он находит неисчерпаемый источник исторического вдохновения. Тут достаточно вспомнить знаменитые строки из «Медного всадника»:

«Люблю тебя, Петра творенье!
Люблю твой строгий, стройный вид...
...И перед младшею столицей
Склонилась старая Москва,
Как перед новою царицей
Порфиноносная вдова».

И, соответственно, из 6-й главы «Евгения Онегина»:

«Москва... как много в этом звуке
Для сердца русского слилось!
Как много в нем отозвалось!»

Пушкинское отношение «двуединой любви» к столицам останется в русской культуре доминирующим. Политическая и культурная оппозиция Москвы и Петербурга, особенно в XX в., уже никогда не будет доводиться до раскола, до антиномии (или-или). Они — как две стороны одной медали; как единство мужского (Питер) и женского (Москва) начал, что первым уловил Гоголь; как две половинки яблока, которые лишь вместе образуют органическую

⁴⁸⁹ Белинский В.Г. Петербург и Москва. URL:
http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_1250.shtml

⁴⁹⁰ Там же.

целостность. Так, Петербург, и вправду, самый европейский русский город, наши ворота на Запад, без связей с которым Россия не смогла бы ни образоваться, ни творчески существовать. Одновременно Питер — символ России как великой морской державы, ее океанический зов. В Петербурге видишь конструктивную силу русского духа, его волевое организующее начало. С другой стороны, в Москве зримо ощущаешь лесное и степное измерение России, ее особое — срединно-сердечное — положение на перепутье речных и сухопутных евразийских дорог. Еще Федор Глинка в стихотворении «Москва» отметил, что это «град срединный, град сердечный, коренной России град!» В Москве больше исконного природного хаоса, самоорганизации и естественности, человеческой простоты и культурной созерцательности. В Москве всегда, вплоть до перестройки, жил дух *природного времени*, никогда полностью не подчинявшийся времени социальному. Даже градостроительный конструктивистский зуд первых советских пятилеток не сделал Москву с пространственной точки зрения «параллельной и перпендикулярной», как Питер. Кривая московская улочка, изолированно стоящие друг от друга дворянские усадьбы и многоэтажки с массой садилов и дворилов разительно контрастируют с домами-колодцами и сплошным камнем Санкт-Петербурга. Питер — символ необратимо текущего *социального времени* и созданного человеком культурного ландшафта. В Москве вплоть до последнего времени можно было слышать голос вечности и различать контуры ее естественного природного тела.

2. Три столицы в творчестве Г.П. Федотова

Принципиально новые нюансы в тему российских столиц вносит в XX в. Г.П. Федотов. Он обращается к третьей, древнейшей, столице России — к Киеву. «Западнический соблазн Петербурга и азиатский соблазн Москвы, — пишет он, — два неизбежных срыва России, преодолеваемых живым национальным духом. В соблазнах крепнет сила. Из немощей родится богатство. Было бы только третье, куда обращается в своих колебаниях стрелка духа. Этим полюсом, неподвижной православной вехой в судьбе России явля-

ется Киев, то есть идея Киева»⁴⁹¹. Чем же отечественного мыслителя так привлекает идея Киева? Ответ Федотова более романтичен, обнаруживая православно-греческие симпатии автора, нежели научно и философски обоснован. Здесь слышатся отзвуки романтического эллинофильства И.Н. Гнедича и К.Н. Батюшкова. «Мы знаем, — утверждает Г.П. Федотов, — что русский Киев лишь очень мало использовал культурные возможности, которые открывала ему сыновняя связь с матерью — Грецией. Говорят, что он даже торопился оборвать и церковные связи, рано утверждая свою славяно-русскую самобытность. Захлестнутый туранской волной, он не сумел создать во всей чистоте на счастливом юге очагов и русской культуры. Но в куполе святой Софии был дан ему вечный символ — не только ему, но и всей грядущей Руси»⁴⁹². И ранее: «Теперь нам указывают на Азию и проповедают ненависть к латинству. Но истинный путь дан в Киеве: не латинство, не басурманство, а эллинизм... Как германство — хочет оно этого или не хочет — не может, не убивая себя, разорвать связи с латинским гением, так и православная Русь не может отречься от Греции»⁴⁹³. Позиция отечественного мыслителя заслуживает того, чтобы на ней остановиться подробнее.

Во-первых, у Г.П. Федотова мы находим явное противоречие: как можно вернуться к эллинской идее Киева, если сам Киев стремился оборвать связи с Византией? Как раз своим стремлением к национальной самобытности Киевская Русь смогла заложить и национальные традиции в архитектуре со шлемовидными и луковичными куполами церквей, со знаменитым шатровым стилем; и совершенно оригинальную иконопись с будущими Феофаном Греком, Дионисием и Андреем Рублевым. Я уж не говорю о собственно русских традициях святости с культом повседневного трудничества и социального служения, заложенных Феодосием Печерским и Сергием Радонежским.

Во-вторых, Г.П. Федотов как-то забывает, что греко-византийское наследие — это не только высокая философская и бо-

⁴⁹¹ Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2-х т. Т.1. СПб, 1991. С.61.

⁴⁹² Там же. С.64.

⁴⁹³ Там же. С.54-55.

гословская ученость, традиции духовного подвижничества и высокий уровень государственного управления, но также засилье государственной бюрократии, беспрекословное подчинение церкви власти императора, несмотря на все декларации о «симфонии властей», бесконечная череда кровавых дворцовых переворотов. Я уж не говорю о том, что не без порочного греко-византийского богословского влияния мы получили впоследствии церковный раскол.

В-третьих, киевский период русской истории идеализировать не следует. Борьба за власть в Киеве велась русскими князьями совершенно по-язычески. Среди них были ярые представители западной идейной ориентации. Достаточно вспомнить Святополка Окаянного, который в борьбе с Ярославом пригласил на помощь польские войска короля Болеслава. Прав Л.Н. Гумилев, писавший, что «в XI в. Польша сблизилась с католическим Западом. Граница двух различных культур пролегла по славянским народам. Сей факт важен для нас потому, что на протяжении всей дальнейшей истории в Древней Руси, а впоследствии и в России постоянно шла борьба двух политических течений: “западнического” (проевропейского) и “почвеннического”, выражавшегося в стремлении держаться своих традиций»⁴⁹⁴. Можно согласиться с Г.П. Федотовым, что Киев, как первая столица Руси, символизирует значительный вклад греко-византийской культуры в ее становление, но одновременно через Киев и будущие украинские земли мы видим и латинское, и польское, а потом униатское и иезуитское разрушительные влияния на Россию и русскую культуру. Были свои западнические соблазны и в деятельности знаменитой Киево-Могилянской духовной академии, сформировавшейся в XVII в. и оказавшей значительное влияние на становление русской философской и богословской мысли. Так, Г.П. Федотов в своей статье восхищается Софией Киевской, хотя именно перестройка собора Петром Могилой привела к существенному искажению ее первоначального облика. Не забудем и того, что главным идеологом просвещенного абсолютизма Петра, практически не оставлявшего личности никаких прав и свобод, был выпускник Киево-Могилянской академии Феофан Прокопович.

⁴⁹⁴ Гумилев Л.Н. От Руси к России. М., 1992. С.65-66.

Поэтому можно утверждать нечто обратное позиции Г.П. Федотова: **Киев, исполнив на заре истории Руси свои столичные функции, закономерно и окончательно передал их северной Руси — Владимиру и Москве, оставшись символом единых древнерусских культурных и государственных корней трех братских восточнославянских народов.** Что всегда оставалось живым духовным сердцем не только Киева и Украины, но и всей Руси-России, — так это Киево-Печерская лавра, одна из несокрушимых твердынь православия.

Однако вернемся к Петербургу и Москве, как они видятся Г.П. Федотову. Можно согласиться с ним в том, что Петербург имманентно двойственен: несмотря на всю внешнюю ориентированность на Запад, он одновременно всегда хранил заветы русской истории и культуры. Г.П. Федотов справедливо пишет: «Первое — завет Александра — не сдавать Невской победы, оборонять от ливонцев (ныне финнов) и шведов невисские берега. Второе — хранить святыни Русского Севера, самое чистое и высокое в прошлом России»⁴⁹⁵.

Действительно, Петербург — это не только ученичество у Запада, но и культурное противостояние ему. Он является крайним западным военным и духовным форпостом России как евразийской державы, в то время как Владивосток является ее крайним восточным форпостом. Недаром первый великий русский политик-евразиец Александр Невский выступает в роли святого покровителя Санкт-Петербурга, а Александро-Невская Лавра с могилами Суворова, Достоевского и многих других гениев отечественной культуры — это подлинный метафизический центр Питера, его непоколебимая духовная ось. Именно в Александро-Невской Лавре, где удивительная тишина и особая благодать, ощущаешь кровное евразийское родство Москвы и Петербурга, где сердца двух столиц бьются в унисон. Об исключительной же значимости Петербурга для становления и развития великой русской культуры XIX века уже сказано более чем достаточно; можно вспомнить хотя бы знаменитые строки С. Маршака:

«Давно стихами говорит Нева,
Страницей Гоголя ложится Невский,

⁴⁹⁵ Федотов Г.П. Указ. соч. С.55.

Весь Летний сад — Онегина глава,
О Блоке вспоминают Острова,
А по Разъезжей бродит Достоевский».

Обратимся теперь к федотовскому пониманию Москвы. Совершенно непонятно, где увидел в ней Г.П. Федотов «азиатский соблазн». Совсем наоборот: именно недооценка своих восточных земель и начал всегда являлась бичом российской внешней и внутренней политики. *Правящие круги России смотрели на Запад, в то время как русский народ устремлялся на Восток.* Недаром еще Ф.М. Достоевский с горечью писал: «...От окна в Европу отмахнуться трудно, тут фатум. А между тем Азия — да ведь это и впрямь может быть наш исход в нашем будущем, — опять восклицаю я это! И если бы совершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи — о, какой бы корень был тогда оздоровлен! Азия, азиатская наша Россия, — ведь это тоже наш больной корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо!»⁴⁹⁶ Азиатские корни зримо проступают и в облике Москвы. Сама ее градостроительная планировка, где объединены кольцевой и радиальный принципы, отсылает к громовому знаку под коньками русских изб, абсолютно идентичных символу «чакры» («колесу в тысячу спиц»), красующемуся на зданиях и храмах Индии. Кстати, в соответствии с древним индийским искусством архитектуры (вистарой), большинство древних индийских поселений спланировано именно по этому принципу. Символично также название «Китай-города», которое происходит, конечно, не от Китая, а по наиболее правдоподобной версии от тюркского «катай» — город, крепость. Островерхние кремлевские башни, достроенные московскими мастерами в XVII в., напоминают иерархическую структуру буддийских ступ. Еще более напоминают их высотные здания Москвы, построенные в 50-е гг. и органично вписавшиеся в ее архитектурный облик. Особенно удачным оказалось главное здание Московского университета на Ленинских горах, символизирующее научные и культурные достижения столицы⁴⁹⁷. Есть и православные столичные хра-

⁴⁹⁶ Достоевский Ф. М. «Человек есть тайна...» М., 2003. С.465.

⁴⁹⁷ См. об этом статью автора: Иванов А.В. Метафизический статус Московского университета // Вестник Московского университета. 2003. №1. Серия 7. Философия.

мы, в которых отчетливо чувствуется дух Востока. Это и Церковь Покрова в Филях, и храм Николая Чудотворца в Хамовниках, и, конечно, знаменитый Покровский собор на Красной площади, построенный в честь взятия Казани. О том, что в Москве «золотая дремотная Азия опочила на куполах» (С.А. Есенин), говорят и названия московских улиц — Ордынка, Таганка, Арбат.

Вместе с тем Москва вовсе не лишена типично европейских архитектурных черт и примет. Главные каменные соборы и башни московского Кремля строили, как известно, итальянцы — Аристотель Фиорованти, Алевиз Новый, Пьетро Антонио Солари. Вот что пишет об Успенском соборе Вильям Блумфилд: «Задуманный как место для особых торжеств — коронавания русских царей и возведения в сан митрополитов (позже патриархов) Русской Православной Церкви — Собор Фиораванти являет собой счастливое сочетание двух культур: Русской, с ее Византийским наследием, и Западноевропейской, выраженной в архитектуре итальянского Ренессанса»⁴⁹⁸. Не лишним будет также напомнить, какую огромную роль в становлении русской общественно-политической мысли сыграл в XVI в. знаменитый Максим Грек, приехавший в Москву по приглашению Василия III для сверки русских богослужебных книг. Его фигура исключительно символична, ибо он был не только ученым старцем с греческого Афона, но и крупным деятелем итальянского возрождения, известным как Михаил Триволис. Максимом Греком была заложена самобытная традиция отечественной общественно-политической мысли с ее особым вниманием к нравственной проблематике, к перспективам соборного единения людей, народов и культур. Поучениями Максима Грека духовно окормлялась Избранная Рада, с деятельностью которой связаны успехи раннего периода правления Ивана Грозного. Напомним также и о немецкой слободе в Москве, будущем Лефортово, откуда молодой Петр получил творческий импульс к преобразованию России.

Евразийский столичный дух Москвы, органически вбирающий в себя восточные и западные начала, сохранился и в советский период российской истории. Есть даже свой архитектурный символ этого периода — ВДНХ (Выставка достижений народного хозяйст-

⁴⁹⁸ Блумфилд В. Итальянский ренессанс и перестройка Московского Кремля. URL: <http://magazines.russ.ru/slovo/2008/57/br2.html>

ва) с главным фонтаном «Дружбы народов» и павильонами, рассказывающими о прошлом и настоящем народов, входивших в Советский Союз. Послеоктябрьский перенос столицы обратно из Петербурга в Москву знаменовал собой новый разворот России на Восток с особым вниманием к развитию ее азиатской части. **Как временно и естественно отдала Москва свои столичные функции Питеру для творческого усвоения западных цивилизационных уроков, так же естественно она забрала их обратно, символизируя новый этап объединения Евразии.** Советская Россия в прошлом веке сумела достичь больших успехов на восточном направлении, установив тесные связи с Китаем, Монголией, Индией, Ираном, Вьетнамом, арабским миром, помогая им обрести независимость от капиталистических стран Запада и выступая впоследствии гарантом их национально-политического и культурного суверенитета. Победа под Москвой в годы Великой отечественной войны стала символом нашей евразийской духовной победы над агрессивным западничеством, началом очищения европейского культурно-географического мира от его собственного черного дна. К сожалению, западный мир так и не научился извлекать из истории нравственных уроков.

Заканчивая разговор о Москве, следует сказать о ее собственном духовном центре. Троице-Сергиева лавра была заложена Преподобным Сергием Радонежским в 70-ти километрах к северу от столицы и вскоре превратилась в главный центр русской православной жизни, которым она остается и поныне. Во многом благодаря своей относительной удаленности от столицы Лавра избежала польской, французской и немецкой оккупации, сохранила свой церковный статус и религиозные святыни во времена советского атеизма. Обитель, заложенная Преподобным Сергием, по справедливому суждению П.А. Флоренского, является осью государственной и культурной жизни России, ее духовной столицей⁴⁹⁹, главной среди всех великих лавр, упомянутых выше. **Пока живет Троице-Сергиева Лавра — живет и Москва, столица многонациональной России; пока действует Александро-Невская Лавра — сохраняет функции северной столицы и Санкт-Петербург; пока молятся монахи в Киево-Печерской Лавре — до той поры стоит**

⁴⁹⁹ Флоренский П.А., священник. Соч. В 4-х т. Т.2. М.,1996. С.353.

Киев с украинской землей, не забывая про свои древнерусские корни.

3. Три столицы в постперестроечные времена

Ситуация со столицами радикально меняется в годы перестройки. Глубокий кризис, поразивший Россию в целом, неизбежно проявился в кризисных явлениях, захвативших три столицы.

Так, *Киев* словно забывает свое прошлое древнерусское столичное бытие, превратившись к настоящему времени в явный и агрессивный оплот антирусских сил. Его скрытый западнический потенциал (самостийничество, униатство и иезуитство) ныне выявились в полной мере, словно воскрес Святополк Окаянный, берущий исторический реванш у Ярослава Мудрого. Глубоко прискорбны нападки на русскую православную церковь и русскую культуру в целом; символична и постоянная угроза, которая висит над Киево-Печерской лаврой со стороны воинствующих украинских националистов. Здесь остается надеяться, что сила общерусских корней и катастрофические практические результаты новой украинской государственности окажут отрезвляющее воздействие на наших восточнославянских братьев, постепенно заставят украинский народ вернуться, как говорил В.О. Ключевский, на «покинутую им временно прямую историческую дорогу»⁵⁰⁰.

Санкт-Петербург внешне преобразился в лучшую сторону, особенно после празднования своего трехсотлетия. Он до сих пор остается важным экономическим и культурным центром России, но вот говорить о его полноценной функции северной столицы можно только с очень серьезными оговорками. Даже перенос сюда федеральных судебных органов власти, увы, не повысил его общегосударственного авторитета. Скорее можно констатировать постепенную утрату Питером столичного статуса. Это проявляется и в том, что о нем редко говорят в федеральных СМИ; и в отсутствии ярких государственных и общественных инициатив, которые получили бы общероссийское звучание и значение; и в явно сузившемся антропологическом столичном спектре, т.е. в сокращении числа

⁵⁰⁰ Ключевский В.О. Значение преп. Сергия Радонежского для русского народа и государства // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С.262.

крупных деятелей науки и культуры, имена которых известны всей России.

Не видно также, чтобы в Петербурге генерировались сильные и оригинальные идеи, нацеленные в будущее, что отличает интеллектуальный ландшафт любой подлинной столицы. Наконец, следует указать на важную символическую деталь: нынешние первые государственные лица России являются выходцами из Петербурга, но трудятся и живут в Москве, не предпринимая никаких видимых усилий по повышению статуса северной столицы. Скорее наоборот: произошедшая недавно передача здания Исаакиевского собора в ведение русской православной Церкви при игнорировании мнения тысяч петербуржцев — это прямой подрыв столичного статуса города, ибо активная и авторитетная общественность, способная влиять на принятие важнейших государственных решений, является еще одним важным атрибутом подлинной столицы. Хочется ошибиться, но Петербург становится все более периферийным и провинциальным городом, если только не ярким культурно-историческим лубком, красивой внешней оберткой при все более скудеющем внутреннем содержании. Он все более напоминает туристическую Венецию с водными экскурсиями и карнавалами, нежели могучий и целеустремленный город Петра Великого под покровительством святого Александра Невского.

Однако самые разрушительные перестроечные метаморфозы произошли с *Москвой*. Сегодня — это столица уже другой цивилизации, отличной от той, в которой мы жили раньше. Место понятий о социальном служении и общем благе занял культ личной жизни и сугубо частных интересов. В столице ныне все ориентирует человека на достижение карьерного успеха, бытового комфорта и удовольствий. Поражает, в частности, огромное количество чревоугодных заведений и людей, наводняющих по вечерам все эти китайские, мексиканские и пр. ресторанчики, пивные пабы и кофе-хаусы. Кто хочет жить, чтобы вкусно кушать и весело проводить время, — тот найдет в Москве благодатную почву. Одной дегустации блюд разных кухонь мира можно посвятить целую жизнь. Возник совсем уж не русский обычай — проводить в местах общепита деловые встречи, юбилеи и праздники, что свидетельствует о нарастающем межличностном отчуждении. В домашней обстановке общение куда более содержательное и глубокое, нежели за столи-

ком в кафе. Домашняя кулинария от души, хождение в гости к друзьям и долгие посиделки на кухне — это целый русский мир. Кстати, иностранцы, любящие Россию, во многом ценят ее именно за эти вечерние разговоры по душам, совсем не принятые ни в Европе, ни в США.

Но кто равнодушен к легкому ресторанному общению и к деликатесам, тому Москва предоставляет гигантские возможности для ухода за собственным телом и для приобретения вещей: на каждом шагу фитнес-клубы, солярии, массажные и визажные кабинеты, куча магазинов с обувью, одеждой, мебелью и косметикой на любой кошелек и самый прихотливый вкус. Если же человек стоек перед материальными соблазнами общества массового потребления и болеет каким-нибудь невинным хобби, то здесь для футбольных фанатов и байкеров, водных туристов и сноубордистов — полное раздолье: кафе для общения по интересам, магазины с последней экипировкой, диски с фильмами, сайты в Интернете. К сожалению, многие люди свою основную работу терпят только ради денег, позволяющих в свободное время полностью отдаться любимому хобби. В этом есть какое-то прискорбное бегство от жизни, позволяющее спрятаться в иллюзорной раковине от ветров, бушующих в реальном мире. Словом, в Москве ныне люди живут и работают в основном для себя и на себя, в лучшем случае — для близких. И вот это-то *ощущение утраты людьми духовного единства и нравственной воли к общему благу — быть может, самые горькие впечатления от нынешней столицы.*

Вплоть до самого недавнего времени символом постперестроечной Москвы был огромный свинцово-серый знак Мерседеса, который высился над печально известным «домом на набережной» прямо напротив московского Кремля. Сейчас его в качестве символа измены евразийскому столичному духу сменил огромный черный Сити, полностью искаживший московский культурный ландшафт. Я уж не говорю об огромном количестве вывесок на английском языке, чудовищном смешении разных архитектурных стилей и уничтожении сотен старых зданий, некогда определявших самобытный историко-культурный облик Москвы. Европа и Азия раньше совмещались в ней гармонично; сегодня здесь господствуют эклектика и хаос, словно отражающие хаос в головах живущих людей. Стоит ли удивляться, что на смену прежнему уважительному,

хотя и критическому, отношению к Москве приходят раздражение и отчуждение со стороны остальной России, когда столица воспринимается как бесконечный источник бед и разрушительных инноваций, существующая исключительно, говоря языком Гегеля, «в себе и для себя»! Проходя по современной, сытой и самодовольной Москве, невольно задаешь себе вопросы: неужели это и было целью всех наших «реформ» последнего тридцатилетия? Где здесь место Сергию Радонежскому и Феодосию Печерскому, Ярославу Мудрому и Александру Невскому, Суворову и Достоевскому? Им просто нет места в этом мире глобального потребления.

Выскажу в качестве итога предельно жесткий тезис: ложная линия цивилизационного развития, избранная Россией в ходе перестройки, оставила народ без подлинных столиц, которые никогда не выступают чисто политическими, хозяйственными или административными центрами страны, но всегда выражают волю народа и его глубинные интересы, задают камертон личного и общественного бытия, генерируют стратегические идеи, устремляющие в будущее. Сегодня столицы живут одной жизнью, а народ, как и лавры, некогда составлявшие с ними единое целое, живут совсем другой. Словом, есть вполне объективный запрос на новую столицу России, которая располагалась бы не в европейской, а в ее азиатской части и которая могла бы стать символом обновления страны.

4. Столица России на Востоке: утопии и реальность

Тема переноса столицы России на Восток имеет давнюю традицию обсуждения. В самом деле, даже простой взгляд на карту нашей Родины показывает, что $\frac{2}{3}$ ее территории относятся к азиатской части, включающей Сибирь и Дальний Восток, в то время как ее столицы находятся в Европе; причем сегодняшняя Москва ближе к Восточной Европе, чем к Уралу. При этом нынешнее благосостояние России почти полностью зависит от сибирских природных ресурсов (нефти, газа, угля, металлов). К тому же в условиях глобального экологического и продовольственного кризисов огромную роль приобретают природные богатства ее восточной части (воздух, вода, древесина, почвы, лекарственные растения), а также рекреационные ресурсы. При этом особая задача — системный переход от исключительно ресурсной эксплуатации Сибири к

ее устойчивому социально-экономическому, научно-технологическому и культурному развитию. Из российской периферии она должна превратиться в ее динамичный и относительно самостоятельный центр, без чего Россия не сможет эффективно отвечать на цивилизационные вызовы и продуктивно использовать открывающиеся возможности на своем восточном направлении.

Важно также напомнить, что обладание Сибирью является одним из главных условий российской геополитической и военной мощи. Именно Сибирь делает Россию великой евразийской державой, которая не только связывает ее дальневосточную и европейскую части, но из которой пролегают кратчайшие пути с Севера на юг Евразии, в Индию. Не иметь сегодня живой и активно действующей столичной опоры в точке пересечения широтных и меридиональных транспортно-энергетических коридоров Евразии⁵⁰¹, особенно в условиях активного продвижения Китаем его стратегического проекта «Нового Шелкового пути», — значит обрекать себя на положение не субъекта, а объекта мирового политического действия с перспективой утратить статус великой державы. Кстати, сам Китай таковыми считает только себя и Соединенные Штаты Америки, а Россия попадает для него в разряд «страны, получающей выгоды от развития Китая»⁵⁰². Трудно не согласиться с общим выводом, который делает один из авторитетных авторов, изучающих современный Китай: «...Партнерство с такой страной, как сегодняшний Китай, требует от России все большей тщательности, подготовки и учета собственных интересов»⁵⁰³. Но свои стратегические национальные интересы в виде проведения последовательной и многовекторной восточной политики надо подкреплять сильными и своевременными государственными решениями.

Стратегическую задачу переноса центра (или одного из центров) российской жизни на Восток всегда осознавали наиболее крупные умы России. Так, В.И. Вернадский писал: «По мере того,

⁵⁰¹ См. Моханти А., Иванов А.В. Союз Индии, России и Китая: от деклараций — к реальным проектам // Вестник Московского университета. 2015. №2. Сер.12. Политические науки.

⁵⁰² Виноградов А.О. Новый тип отношений и новый шелковый путь. К вопросу о внешнеполитических инновациях Китая // Китай в мировой и региональной политике. История и современность. Вып.20. М., 2015. С.73.

⁵⁰³ Там же. С.85.

как начинается правильное использование наших естественных производительных сил, центр жизни нашей страны будет все более передвигаться, как это давно уже правильно отметил Д.И. Менделеев, на восток, — должно быть, в южную часть Западной Сибири. Россия во все большей и большей степени будет расти и развиваться за счет своей Азиатской части, таящей в себе едва затронутые зиждательные силы. Это должна всегда помнить здравая государственная политика, которая должна смотреть всегда вперед, в будущее»⁵⁰⁴. Таким образом, задача сохранения и процветания России подразумевает целенаправленное **формирование ее политического, хозяйственного и культурного центра на Востоке, в Сибири, что вряд ли возможно без придания одному из ее городов столичного статуса.**

Здесь важно учитывать и внутривополитический аспект: если Сибирь — не важнейший центр России, то никто туда добровольно не поедет, никакие ресурсы там не останутся и никто вкладывать деньги в ее технологически перспективные, а не сырьевые, отрасли никогда не будет. Никто ведь не вкладывает в летнюю дачу больше, чем в ремонт квартиры, где живет постоянно. Пока Сибирь — не родина для очень многих людей, включая представителей власти, до той поры она осуждена оставаться колонией внутри страны, особенно ее аграрные и горные регионы. Существует и **безошибочный критерий того, осуществляется ли развитие Сибири (а значит, и всей России!) успешно: вектор миграционных потоков на ее территории должен быть направлен с Запада на Восток, а не наоборот, как сейчас.**

Понятно, что официальный перенос столицы из Москвы в Сибирь является на данный момент утопией. Да этого делать и не нужно. Достаточно было бы по аналогии с Санкт-Петербургом, куда перенесли органы высшей судебной власти страны, перенести в один из крупных сибирских городов (Омск, Новосибирск или Томск) деятельность Совета Федерации. Эту разумную идею высказал на Российском философском конгрессе еще в 2009 г. декан философского факультета Новосибирского университета проф. В.С. Диев. Этот ход был бы сильным и с внешне-, и с внутривополитической точек зрения, ибо четко зафиксировал бы роль

⁵⁰⁴ Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М., 2004. С.563.

восточного вектора нашей политики, а также морально поддержал население сибирских регионов, которое чувствует себя заброшенным. Законодатели же, попав в новую среду, смогли бы детальнее вникнуть в проблемы сибирских регионов, непосредственно почувствовать пульс их жизни. Всестороннее развитие России Азиатской могло бы стать приоритетной задачей деятельности Совета Федерации, превратить его из синекуры, как он воспринимается сегодня всеми здравомыслящими людьми, в реального коллективного субъекта исторического действия. К тому же в новом и не столь большом городе, как Москва, меньше условий для коррупции и соблазна решения сугубо личных проблем. Близость же сибирских научно-образовательных центров позволит в полной мере использовать их наработки и интеллектуальный потенциал.

Есть и еще один серьезный аргумент в пользу созревшей «столичности» сибирских городов, вопреки мнению О.И. Вендиной, что «в стране крупные города есть, но большинство из них — это промышленные центры, лишённые столичных функций и столичного населения»⁵⁰⁵. Важнейшие критерии «столичности», о чем писалось выше, — это активная общественность, а также способность генерировать идеи и общественные инициативы государственного масштаба. Можно напомнить, что идея «Бессмертного полка» — инициатива томской общественности, а Новосибирский университет на базе Академгородка одним из первых в России реализует так называемую «третью миссию» университета, которая, помимо генерации новых знаний и технологий, подразумевает создание на базе и под эгидой университета инновационных предприятий, материализующих интеллектуальную продукцию ученых⁵⁰⁶. Можно привести и другие аргументы в пользу «столичности» крупных сибирских городов. Так, благодаря усилиям ученых и экологической общественности Барнаула и Новосибирска в 2002 г. был создан Международный координационный Совет «Наш общий дом Алтай», объединяющий представителей органов государственной власти, науки и общественных организаций Алтайского края и Рес-

⁵⁰⁵ Вендина О.И. Москва и Петербург. История об истории соперничества Российских столиц // Политика. 2001. №3. С.92-93.

⁵⁰⁶ См. «Третья миссия» университета в современной России: новации и интеллектуальные традиции : Сб. научных трудов V Сибирского философского семинара. Новосибирск, 2016.

публики Алтай (Россия), Восточно-Казахстанской области (Казахстан), Баян-Ульгийского и Ховдского аймаков (Монголия), Синьцзян-Уйгурского автономного района (Китай). Это орган уже в течение пятнадцати лет достаточно успешно координирует международную деятельность по устойчивому эколого-экономическому и культурному развитию всего так называемого Большого Алтая как исторически сложившейся природной и культурной целостности⁵⁰⁷.

Если раньше народ России двигался на Восток, а власть чаще всего смотрела на Запад, то теперь пора всем миром обратить лик к России Азиатской, особенно в условиях усугубляющегося глобального мирового кризиса, когда именно «исход к Востоку» может оказаться спасительным не только для нас, но для многих других стран и народов. Утверждение «третьей», а исторически «четвертой», столицы за Уральским хребтом стало бы важным символическим актом подтверждения статуса нашей страны как великой евразийской державы, имеющей ясные исторические перспективы и играющей важнейшую роль в судьбах мира.

⁵⁰⁷ См. Ротанова И.Н., Иванов А.В., Журавлева С.М., Ефремов Г.А. Большой Алтай: биосферно-культурная уникальность как потенциал межгосударственного сотрудничества // Развитие территорий. 2016. №1(4).

В этой книге я постарался показать, что традиция «метафизики всеединства» продолжает оставаться ведущей исследовательской философской программой, способной не только давать убедительные ответы на вопросы сегодняшнего дня, но и устремляться в будущее. В философии вообще нет ничего более эвристичного, чем традиция, выдержавшая испытание временем. Она всегда и нова, и интересна, и способна дать пищу по-настоящему творческому уму. Всегда лучше быть со старой истиной, выраженной на языке философских категорий, чем с новой глупостью, облеченной в пустой и вычурный «новояз». Поэтому нет и не может быть никакой ни классической, ни неклассической рациональности; а **подлинно есть** лишь бесконечно разнообразное, но разумно-синтетическое и систематическое философствование, противостоящее хаотическому и сумеречному философскому сознанию, позабывшему о своем основном предназначении. А это предназначение ничуть не изменилось со времен Пифагора: любить истину и помогать людям свободно обретать твердые устои индивидуального и соборного бытия, где задача личного совершенствования неотделима от активного участия в духовном преображении мира.

Андрей Владимирович Иванов

Новый опыт «метафизики всеединства»

Подписано в печать 20.11.2017г.
Гарнитура Таймс. Тираж 150 экз. Заказ № 2148
Отпечатано в типографии «ГРАФИКС»
Лицензия ПД №12-0150 от 14 ноября 2001 г.
г. Барнаул, Ползунова 45б/Красноармейский, 15
т./ф. 63-77-02, 63-93-23, 65-98-14,
e-mail: graphxd@yandex.ru
www.graph-x.ru