

Олеся Николаева



**Православие и свобода
сборник статей в двух частях**

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

© Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 2002

Содержание

Часть I. Православие и свобода

Предисловие

Дар свободы

Свобода и грехопадение

Свобода и познание добра и зла

Свобода воли

Свобода выбора

Свобода и причинность

Свобода и абсурд

Свобода и зависимость

Воля человеческая и воля Божия

Свобода, своеволие, произвол. Антихристова свобода

Парадоксы свободы

Свобода и закон

Свобода и вера

Свобода и спасение

Был ли Христос диссидентом?

Часть II. Православие и творчество

Предисловие

Церковь и интеллигенция

Идейность и беспочвенность русской интеллигенции

Вл. Соловьев: спасение или теургия

Н. Бердяев: Церковь или творчество?

Н. Бердяев: творец или богоборец?

В. Розанов: порок или добродетель?
М. Булгаков: Бог или диавол?
Интеллигенция и Церковь
Православие и творчество
Талант – дар Божий
Творец Красоты
Противоречит ли смирение творчеству?
Сатана – покровитель бездарности
Злаки и плевелы
Создание «новой реальности»
Творчество как подвиг веры
Благодать и вдохновение
Логос творчества
Проблемы автоцензуры
Творчество как чудо
Соблазны творчества
Православие и современная культура
Мифоритуальный характер советской культуры
Диктатура плюрализма
Андеграунд как новый истеблишмент
«По ту сторону добра и зла»
«Симулякры» постмодернизма
Смерть Автора как «смерть Бога»
Новое мифотворчество
Пересоздание мира в постмодернизме
Новый герой
«Перемещенный предмет» постмодернизма
Технология постмодернизма
«Перформанс»
Лицо, имидж, маска
Игра как метафизика постмодернизма
Аноним новой культуры
Реальность в новой культуре
Виртуальная реальность
Психоделическая культура
Механизмы компенсации
Мифоритуальная структура новой культуры
Новый человек «Эры водолея»
Проблема любви
Проблема свободы
Проблема этики
Проблема страха
Проблема смерти
Дар творчества (вместо послесловия)
Примечания

Часть I. Православие и свобода

Предисловие

Представлять талантливую работу всегда приятно. А книга Олеси Николаевой «Православие и свобода» несомненно отмечена Божиим даром приумноженного таланта. В центре ее внимания – проблема свободы воли, то есть та проблема, которая являлась

мучительным вопросом для многих (и часто – выдающихся) умов, не просвещенных светом боговедения, но которая получает свое естественное разрешение лишь в не вечернем свете Откровения. Ведь именно в лучах его открывается тот незыблемый факт, что свобода, то есть, по словам В. Лосского, «способность определять себя из самого себя», и «придает человеку отличающую его особенность: быть сотворенным по образу Божию, ту особенность, которую мы можем назвать личным его достоинством»¹. Грехопадение исказило и извратило это первозданное достоинство. «Непослушанием Богу, которое проявилось как творение воли диавола, первые люди добровольно отпали от Бога и прилепились к диаволу, ввели себя в грех и грех в себя (см.: Рим. 5, 19) и тем самым в основе нарушили весь моральный закон Божий, который является не чем иным, как волей Божией, требующей от человека одного – сознательного и добровольного послушания и вынужденной покорности»². Правда, свобода воли как изначальный дар Божий не была полностью утеряна человеком, но вернуть ее в прежней чистоте он сам по себе не был уже способен. Это было по силам только Спасителю мира. Поэтому, как говорит преподобный Иоанн Дамаскин, «Господь, пожалев собственное творение, добровольно принявшее страсть греха, словно посев вражий, воспринял болящее целиком, чтобы в целом исцелить: ибо “невоспринятое не исцеляемо”. А что воспринято, то и спасается. Что же пало и прежде пострадало, как не ум и его разумное стремление, то есть воление? Это, стало быть, и нуждалось в исцелении – ведь грех есть болезнь воли. Если Он не воспринял разумную и мыслящую душу и ее воление, то не уврачевал страдание человеческой природы – потому-то Он и воспринял воление»³. А благодаря такому восприятию Спасителем человеческой воли и для нас открылся путь к Царству Божию – путь узкий и тесный, но единственный. И Царство это – лишь для свободно избравших сей путь, и стяжается оно одним только подвигом высшей свободы, то есть добровольным подчинением воле Божией.

Об этом и говорится в книге Олеси Николаевой. Великим достоинством ее, на наш взгляд, является тот факт, что о свободе здесь пишется *свободно*. Композиция книги, ее стиль, речевые обороты – свободны. Мысль течет плавно, не бурля мутным потоком перед искусственными плотинами ложных антиномий приземленного рассудка. Но чувствуется, что свобода эта – плод многих духовных борений автора, прошлых исканий и смятений, то есть плод личного духовного опыта. Именно такой «опытный» характер и придает сочинению Олеси Николаевой убедительность.

Безусловно, ее книга – отнюдь не богословско-научный трактат и не претендует на это. Отсюда вряд ли можно требовать от автора предельной и ювелирной точности формулировок и отдельных высказываний. Данная книга – скорее богословско-философское эссе или даже богословско-публицистическое и апологетическое произведение. Но, будучи таковым, сочинение Олеси Николаевой целиком зиждется на Священном Писании и святоотеческом Предании, что является, несомненно, великим достоинством его. А литературный талант автора делает сокровищницу Писания и Предания доступным для широкого круга православных читателей, что в настоящее время представляется особенно насущным. Поэтому, думается, книга Олеси Николаевой привлечет внимание как людей, сведущих в богословии, так и тех, которые только вступают в «притвор» боговедения.

*Профессор Московской Духовной Академии и Семинарии,
доктор церковной истории А. И. Сидоров*

¹ Лосский В. По образу и подобию. М., 1995. С. 113.

² Архимандрит Иустин (Попович). О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 35.

³ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты // Слова на Богородичные праздники / Перевод и комментарии священника Максима Козлова, Д. Афиногенова. М., 1997. С. 117.

Дар свободы

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

О свободе принято говорить как о Божием даре, свидетельстве богоподобия человека: Бог создал человека свободным, дал ему право и власть самоопределения и творчества. И в то же время свобода предстает как метафизическая проблема человека, как тяжкое бремя, как трагедия.

Несвобода всегда воспринималась человеком как безусловное зло, как духовное порабощение. Вся человеческая история, в конце концов, сводится к попыткам освобождения от той или иной формы рабства: социально-политического, национально-религиозного, духовного. Вся история человечества есть бесконечный исход из Египта.

И в то же время, по словам великого инквизитора, «нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться», и «нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается»¹. Исход человека из Египта всегда сопровождается томительным вождением надежных египетских *мясов и котлов* (Великий покаянный канон святителя Андрея Критского). Нельзя утверждать наверняка, что же больше манит человека – обетованная земля свободы или эти надежные египетские дымящиеся *мяса и котлы*, насыщающие *хлебы*...

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

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

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

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

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

Что предпочесть? Чем пожертвовать? На что решиться? Порой человеческая воля пасует перед коллизиями жизни, двоится в колебании именно тогда, когда от нее требуется определенность выбора. Порой она предпочитает вовсе отказаться от своей мятущейся и мятежной воли и желает, чтобы выбор был сделан за нее кем-то другим, тогда ей бы оставалось только принять эту новую данность и покориться ей. Свобода видится человеку именно в том, чтобы вручить свою свободную волю кому-то другому – судьбе, Промыслу Божию, – а это значит «достичь... совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избежать участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли»ⁱⁱ. Парадокс здесь в том, что свободное волеизъявление человека не теряет при этом своей ценности: моя воля состоит в том, чтобы предаться в волю Божию (*не Моя воля, но Твоя да будет* [Лк. 22, 42]).

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

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

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

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

утраты обществом «религиозных целей и ценностей», «массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом»ⁱⁱⁱ.

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

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

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

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

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

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

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

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

кланы, сословия и даже народности. Такова была «историческая необходимость», ее «неумолимый императив».

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

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

И наконец, кого-то прельщает свобода, которая представляется ему в образе блудницы из притч царя Соломона. Она сидит на пороге дома и говорит проходящим мимо нее: «Спокойно ешьте утаенный хлеб и пейте краденую вкусную воду»^{viii}.

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

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

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

Таким образом, в нашем свободном обществе создается парадоксальная ситуация, когда человек, так или иначе вынужденный адаптироваться к этому вывернутому наизнанку миру и не имеющий при этом никакой христианской основы, то есть абсолютно нравственно и духовно дезориентированный, подстраивает себя под существующие стандарты. Поскольку в этом обществе едва ли не зазорно быть кротким и смиренным, он культивирует в себе тщеславие и бесстыдство. Поскольку стыдно быть целомудренным, он, чтобы соответствовать «духу времени», пускается во все тяжкие. Поскольку позорно быть не таким, как все, он подчиняется расхожему шаблону, нивелируя свои индивидуальные черты. Поскольку общепринятой моделью свободного поведения объявляется беспрепятственное следование голосу собственного своеволия, он старается неукоснительно исполнять требования своего эгоцентричного желания или

инстинкта, убивая в себе личность. Происходит ситуация, при которой всем влечениям инфантильного сознания, всем низменным инстинктам придается статус ценностей, наделенных качествами свободы, в то время как подлинные ценности христианской культуры «вытесняются», становясь призрачным и подпольным содержанием бессознательного.

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

В связи с этим встает вопрос: что именно должно быть освобождено в человеке, чтобы при этом не пострадали ни его аутентичность, ни его цельность, ни его свобода? Какой уровень его экзистенции должен быть реализован в свободе, чтобы человек мог состояться как человек, то есть как живая неповторимая творческая личность? И наконец, что именно в самом человеке является препятствием к этой реализации и каким образом это препятствие может быть преодолено? Действительно ли свободна свободная воля человека? Правда ли, что свобода человека сводится лишь к свободе выбора? Что происходит с человеческой свободой, если этот выбор окончательно сделан? Есть ли свобода в добре? Есть ли она в зле? Есть ли она во власти и есть ли она в служении? Есть ли она в необходимости и есть ли она в самопожертвовании? Сводится ли вопрос о свободе к вопросу о человеке, созданном Творцом, искупленном Кровию Христовой и оживотворенном Святым Духом?..

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Православное вероучение свидетельствует, что всеведущему Богу было заранее известно, что человек отпадет от Него, низвергнется в царство тления и смерти и все творение Божие подпадет под проклятие: искупительный Агнец Божий был предназначен еще *прежде создания мира* (1 Пет. 1, 20)^{xi}. И тем не менее человеческая свобода была столь дорога Творцу, что Он предпочел отдать Сына Своего на страдание и смерть и «пошел на риск», оставив человеку возможность свободного произволения.

Свобода и грехопадение

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

Но человек выбрал смерть и зло.

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

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

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

Райский змий ввел человека в заблуждение, потому что после вкушения запретного плода грех и смерть вошли в самую природу человека. Он лишился своего одеяния святости и облекся в тление. Но змий солгал и относительно ценности плодов с древа познания. Они не сделали человека «яко божи». Напротив, они извратили в нем самый путь познания. Ибо человек, удостоенный таким преимуществом перед всякой тварью, как образ и подобие Божие, с самого своего сотворения не мог быть лишен главного блага, то есть блага познания. «Добра и зла не знают только те, которые по природе не имеют разума, – пишет святитель Иоанн Златоуст, – а Адам обладал великою мудростью и мог распознавать то и другое. <...> *Господь Бог, – сказано, – всех животных полевых и всех птиц небесных привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей* (ср.: Быт. 2, 19). ...Какою мудростью обладал тот, кто мог дать имена, и притом собственные, столь многим различным и разнообразным породам скотов, пресмыкающихся и птиц. Сам Бог так принял это наречение имен, что не изменил их и даже после грехопадения не восхотел отменить названия животных. Сказано: *как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей*»^{xii}.

Также в подтверждение мудрости Адама и способности к познанию святитель приводит тот факт, что Адам сразу узнал Еву: *вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей* (Быт. 2, 23). Первочеловек смог распознать самую суть, самый логос брака: *Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть* (Быт. 2, 24). Святитель Иоанн Златоуст настаивает на уникальности познания и премудрости Адама до грехопадения: «...знавший столько ужели... не знал, что добро и что зло?»^{xiii}. «...Как можно согласить с разумом то, что козы и овцы, и все бессловесные знают, какая трава годна им в пищу, какая вредна, от каких нужно особенно воздерживаться и к каким обращаться, а человек – разумное животное –

не знал, что О – добро и что О – зло?»^{xiv} Ибо «если он [Адам] не знал до вкушения от древа, что добро и что зло, а узнал после вкушения, то, следовательно, грех был для него учителем мудрости, и змий был не обольстителем, а полезным советником, из зверя сделав человеком. <...> Если не знал, что добро и что зло, то как мог получить и заповедь? Не дают закона тому, кто не знает, что преступление есть зло. А Бог и [закон] дал, и наказал за преступление [закона]; Он не сделал бы ни того, ни другого, если бы не создал Адама вначале способным знать добродетель и порок. ...Не после вкушения от древа [Адам] узнал добро и зло, но знал это и ранее»^{xv}. Святитель Иоанн Златоуст отмечает и дар пророчества, которым был исполнен Адам до грехопадения, – он отмечает это и в прозрении грядущего пути человека (*оставит человек отца своего и мать свою*. – NB: ни отцов, ни матерей тогда еще не было! – *О. Н.*), и в наречении имени жены своей: *Ева, ибо она стала матерью всех живущих* (Быт. 3, 20).

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

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

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

Греческие святые отцы – святитель Афанасий Великий, святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский, преподобный Максим Исповедник, преподобный Иоанн Дамаскин, святитель Григорий Палама – считали, «что мы унаследовали от Адама *смерть*, а не *вину*. Поэтому грех Адама был... чем-то вроде “порчи” человеческой природы»^{xx}, и именно эта «порча» ведет ко греху.

Таким образом, грехопадение исказило «тропос бытия», извратило свободную волю человека, присущую его природному «логосу» и соответствующую его ипостасному бытию^{xxi}.

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

«Адам согрешил великим грехом, – пишет преподобный Симеон Новый Богослов, – потому что словам Бога не поверил, а словам змия поверил. ...Когда от всей души поверил он змию, а не Богу, то Божественная благодать, почивавшая в нем, отступила от него, так как он стал врагом Богу, по причине неверия... Адам подумал, что Бог позавидовал ему и не хотел, чтоб и он знал доброе и лукавое, и для того заповедал ему не

вкушать от древа познания добра и зла, чтоб и он не стал богом, подобным Богу... И вкусил, и тотчас познал наготу свою, и вместо того чтобы соделаться богом, стал тленным и, как тленный, – смертным»^{xxii}.

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

Блаженный Августин, а вслед за ним и некоторые святые отцы (например святитель Паулин Ноланский), понимал «первородный грех» несколько иначе, чем на Востоке, и утверждал, что он влечет за собой: во-первых, наследственную вину и смертность как ее плод^{xxiv}, во-вторых, беспорядочность и слабость человеческой души, выражающиеся в бессилии воли, неспособной решиться на доброе, в незнании Бога и добра, в активном стремлении ко злу. При этом блаженный Августин полагал, что «всякая неупорядоченная душа сама в себе несла свое наказание»^{xxv}. Вообще он видел во всяком грехе прежде всего соперничество с Богом, тщетную попытку найти и «урвать» для себя от тех благ, которые может дать только *Сам Бог* и которые сами по себе обесцениваются без Него⁴.

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

Блаженный Августин называет свободу падшего человека «извращенной и рабской»: «Душа в своих грехах в гордой, извращенной и... рабской свободе стремится уподобиться

⁴ «И гордость ведь прикидывается высотой души, хотя Ты один возвышаешься над всеми, Господи. <...> И жестокая власть хочет внушить страх – но кого следует бояться, кроме одного Бога? <...> И нежность влюбленного ищет ответной любви – но нет ничего нежнее Твоего милосердия, и нет любви спасительнее, чем любовь к правде Твоей... И любознательность... усердно ищет знания, но Ты один обладаешь полнотой его. Даже невежество и глупость прикрываются именами простоты и невинности – но ведь ничего нельзя найти проще Тебя. <...> Лень представляется желанием покоя – но только у Господа верный покой. Роскошь хочет называться удовлетворенностью и достатком. Ты – полнота и неиссякающее изобилие сладости, не знающей ущерба. Расточительность принимает вид щедрости – но ведь все блага в избытке раздаешь Ты. Скупость хочет владеть многим, Ты владеешь всем. Зависть ведет тяжбу за превосходство – что превосходит Тебя? <...> Люди убиваются в печали, потеряв то, чем наслаждалась их жадность, которая не хочет ничего терять,– но только от Тебя нельзя ничего отнять» (*Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. С. 61–62*).

Богу. Так и прародителей наших оказалось возможным склонить на грех только словами: «Будете, как боги»^{xxvii}.

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

Святитель Григорий Богослов называет свою плоть «льстивым своим врагом и противником, никогда не прекращающим нападения», «злбно ласкающимся зверем». В душе своей он наблюдает лютое противоборство: «...все... противоположно и противоборствует одно другому. <...> Я – образ Божий, и родился сыном срама...»^{xxviii}.

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

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

Она подчинилась страстям, которые обрели власть над человеком и сделали его своим рабом. Эта искаженная воля принимает характер личного произвола, расположения (*habitus*) – человека как индивидуального существа, представляя собой личностный и актуализированный аспект способности к самоопределению^{xxxii}.

«...Два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления божественной заповеди: ...первый – от произволения, добровольно отказавшегося от блага, а второй – от естества, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия»^{xxxiii}.

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

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

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

Вспоминаются слова преподобного Антония Великого: «...кто хочет спастися, тому нет... никакого препятствия – разве только нерадение и разленение души»^{xxxvi}. О том же говорит и преподобный Серафим Саровский, отмечая, что главное отличие святых от нас

– в решимости. То есть в такой полноте воли, которая собирает воедино всего человека и влечет его ко Христу, чего бы это ни стоило – вплоть до смерти. Эта полнота воли создается силой любви, которая сочетает «человека в единстве логоса [его естества] и образа [существования]... <...> Через эту силу любви [человек] добровольно освобождает себя от самого себя, отделившись от представлений и свойств, которые он [был склонен] мыслить относящимися к себе соответственно [греховной] воле»^{xxxvii}.

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

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

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

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

«Грех,– пишет преподобный Антоний Великий,– поработая любителя своего, держит его в плену у себя»^{xli}.

Диавол в житии преподобного Антония делает знаменательное признание, что ему приходится держать грешников «в оковах»^{xlii}.

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

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

Преподобный Иоанн Кассиан ставил вопрос, как надо понимать слова апостола Павла: *Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7, 19, 22–23). Ведь Апостол достиг верха человеческой праведности, поистине приблизился к совершенству, стал святым – не проще ли было бы объяснить его слова таким образом, словно он произносит их от лица тех грешников, которые, даже и желая уклоняться от греха, все же настолько пленены своими плотскими страстями и порочными навыками («жестокою тираниею», пишет преподобный Иоанн Кассиан), что не могут, вопреки своей воле, обрести желаемую свободу не грешить. И сам же он отмечает такое предположение, относя написанное апостолом Павлом не к грешникам, а именно что к праведникам. «Ибо кто из согрешающих,– восклицает у него некий старец Феона,– *нехотя* (курсив наш.– *О. Н.*) оскверняет себя прелюбодейством? Кто принужденно делает козни ближнему? Кто неизбежно необходимостью бывает вынужден обижать человека ложным свидетельством, или обворовывать, или... проливать кровь? Напротив,– напоминает он,– *помышление сердца человеческого есть зло от юности его* (Быт. 8, 21)»^{xliii}. Пророк Иеремия утверждал, что грешники не только не против воли совершают свои беззакония, но творят их даже с великими усилиями, преодолевая препятствия – *до усталости* (Иер. 9, 5).

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

Преподобный Максим Исповедник, у которого встречаются чрезвычайно глубокие и дерзновенные идеи о сублимации страстей в добродетели, пишет о том, что поскольку нас побуждают ко злу три начала: бесы, страсти и злое произволение^{xliv}, то все низшие, греховные и грубые желания и влечения должны преодолеваются с помощью высшего желания, вернее, они должны преобразоваться путем одухотворения в это высшее желание⁵. Только любовь может преобразовать нашу свободную волю и обратить нас к нашему ипостасному призванию⁶; при этом преподобный Максим как бы подчеркивает, что любовь может также неразрывно сочетать любящего с любимым, как нераздельно были соединены оба естества, а следовательно, и обе воли Господа⁷.

⁵ «...Должно разумом, вместо неведения, через ведение устремляться... к наединейшему Богу; желанием, чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении к одному только Богу; яростным же началом, отделенным от тирании, бороться за единого Бога». (Преподобный Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. М., 1994. Кн. 1. С. 148.)

⁶ «Она (любовь.– *О. Н.*) убеждает волю двигаться соответственно естеству и не бунтовать против логоса природы». (Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 147.)

⁷ «...Совершенным делом любви и пределом деятельности ее является приуготовление к тому... чтобы сделать Бога человеком, а человека проявить как бога...» (Там же. С. 150.)

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

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

Любопытно, что в аналитической психологии также делается различие между «процессами воли» и «процессами влечений». При этом последние представляют собой импульсы, проистекающие из бессознательного или непосредственно из тела (из естества) и имеющие характер принуждения. В отличие от них процессы воли характеризуются как направленные, вытекающие из процессов восприятия импульсы, природа которых позволяет человеку действовать по собственному усмотрению^{xlv}. Это противоречие «двух волей», раздирающих, в данном случае, невротика, должно решаться во имя восстановления целостности «я», как утверждает Юнг, ссылаясь при этом на опыт христианства, ««принесением в жертву» природного человека, бессознательного, естественного, природного существа»^{xlvi}. Вспоминается утверждение апостола Павла: **те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями** (Гал. 5, 24). Он же определяет христиан как умерших со Христом **для стихий мира** (Кол. 2, 20)⁸.

Свобода и познание добра и зла

Райский змий произносит свою лукавую фразу: **подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?** (Быт. 3, 1) – так, словно ему неизвестна суть Божией заповеди. Словно он лишь что-то слышал о Божием запрете и теперь интересуется у Евы насчет него. В его вопросе чувствуется какая-то провокационная установка, свидетельствующая о том, что тот, кто его задал, не так уж неосведомлен, как хотел бы казаться... Видимость этой неосведомленности и заинтересованности в том, чтобы узнать подлинный смысл Божиих слов, есть лишь маска, риторический прием, уловка, которую не может распознать Ева просто по той причине, что она пока еще не ведает зла. Но удивительно, что она отвечает ему не вполне точно, искажая смысл слов Творца: **не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть** (Быт. 3, 3). Эта неточность тем более непонятна в ней, если учесть, что грехопадения еще не совершилось, человеческое «райское» слово еще не поражено язвой приблизительности и совпадает со своей сутью. Это наблюдение позволяет заключить, что Ева, вступив в разговор со змием, уже

⁸ «Чрез крещение... умерши со Христом, вы умерли для всей прежней жизни, так чтобы больше уже не служить стихиям, которым были подчинены прежде». (*Блаженный Феофилакт Болгарский*. Толкование на послания св. апостола Павла. М., Б. г. С. 426.)

находится в искушении. Вся сцена грехопадения позволяет говорить о том, что Адам и Ева находились, как пишет святитель Игнатий Брянчанинов, в несчастном ослеплении и непостижимом безумии^{xlvii}. Интересно, что далекий от Православия М. Бубер так же говорит о некоей «вожделенно-мечтательной» рассеянности Адама и Евы, о некоем «параличе воли», о состоянии некоей нереальности, плененности, «грезы»^{xlviii}. Божий запрет нарушается в состоянии оцепенелого сознания: грехопадение происходит как бы «между прочим», бесстрашно и бестрепетно – будто и нет рядом всевидящего Творца: ***и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел*** (Быт. 3, 6).

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

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

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

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

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

В конце концов все, что утверждали античные философы, а вслед за ними и европейская умозрительная философия, сводилось к тому, что знание и добродетель неразрывно связаны между собой: без познания нет ни истины, ни добра, и, как говорил Сократ, «величайшее благо для человека – это ежедневно беседовать о добродетели»^{xlix}. И

поскольку знание у Сократа приравнивается к добродетели, а добродетель – к знанию, то и правильное знание определяет правильное поведение. Этот центральный мотив Сократа превращается у Платона, а затем и у античных и новоевропейских мыслителей в исходный пункт философии.

Разум объявляется самодостаточным, саморазвивающимся, продуцирующим свои собственные автономные законы, по которым организуется его дискурс. Его мысль, которая оказывается суверенной, исходит из своих собственных оснований и движется по своим собственным законам⁹.

Предпосылкой для этого был античный дуализм, утверждавший двойственность человеческой природы: все низменное, телесное, инстинктивное подлежало осуждению и отсечению, и напротив, высшее – духовное – и обособленное начало, которое означало ум, открытый для знания, наделялось особым статусом. Отсюда – сугубое почитание ума, вплоть до придания ему божественных качеств¹⁰.

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

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

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

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

⁹ «Мышление – это абсолютный судья, перед которым содержание должно себя оправдать и удостоверить». (Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 331.) «Внутренний мир может родиться из разума, и тот мир, который из разума рождается, есть величайший, какой только возможен». (Цит. по: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 143. Ср.: Спиноза. Этика. Теоремы 52 // Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. Ч. 4. С. 535.)

¹⁰ С другой стороны, в античности, а потом и в эпоху Возрождения, существовала и противоположная тенденция глубинного материализма, опиравшегося на культ телесности: чувственной красоты. «Бог создал мир, но как же этот мир прекрасен, как же много красоты... в человеческом теле, в живом выражении человеческого лица!.. Как красиво энергичное мужское тело и как изящны мягкие очертания женской фигуры! Ведь это тоже есть создание Божие». (Лосев А. Эстетика Возрождения. М., 1988. С. 53.)

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

Религиозный философ Л. Шестов – этот апологет веры и произвола, видевший повсюду в античной и новейшей философиях следы «райского змия», – высказывал убеждение, что только вкусивший от плодов древа познания добра и зла может так беззаветно (как Сократ, Платон, Гегель, Кант, Спиноза и др.) отдаться во власть чар знания, может иметь столь непоколебимую уверенность в том, что только знание несет человеку истинуⁱⁱⁱ. Такое положение рождает перевертыш: истина таким образом отождествляется лучшими философскими умами с плодами от древа познания, райский змий выступает «благодетелем» человечества, а Творцу в таком случае выпадает роль «обманщика».

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

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

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

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

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

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

И тем не менее, как это логически вытекает из всего строя умозрительной философии, змий не обманул человека, а плоды с древа познания принесли ему лучшее из существующего – знание, добытое разумом. Разум отделяет должное от недолжного, возможное от невозможного. Этим определяется и его отношение к чудесам: «чудо есть насилие над естественной связью явлений и потому есть насилие над духом»^{lvii}, «нельзя требовать от людей, чтобы они верили в вещи, в которые на известной ступени образования они верить не могут»^{lviii}. Гегель, например, вслед за Вольтером откровенно презирал евангельские и ветхозаветные чудеса: «Досталось ли гостям на свадьбе в Кане Галилейской больше или меньше вина, это совершенно безразлично, и также чистая случайность, что у кого-то оказалась исцеленной парализованная рука... А в Ветхом Завете передается, что при выходе из Египта на дверях еврейских домов были сделаны красные значки, чтобы ангел Господень мог опознать их. Такая вера для духа не имеет никакого значения. Самые ядовитые насмешки Вольтера были направлены против такой веры. Он говорит, что лучше бы Бог научил евреев бессмертию души, вместо того чтобы учить, как отпраивать естественные потребности... Отхожие места... становятся содержанием веры»^{lix}.

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

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

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

С этих пор человек низвергнут в пучину противостояний, противоречий, противоборств и обременен этой «противопоставленностью... как постоянно повторяющейся редукцией к состоянию “нет” и его безнадежной перспективе»^{lxii}. Вот как

свидетельствует об этом святоотеческая мысль: «...Диавол, прельстивший человека... отделил нашу волю от Бога и друг от друга. Отклонив с прямого пути [человека, лукавый] разделил образ бытия естества его, расчленив его на множество мнений и представлений... он учредил в качестве закона поиск и нахождение всяческого зла, используя для этого силы нашей [души], и для постоянного пребывания зла во всех [людях] заложил лукавое основание – неуступчивость воли»^{lxiii}.

Однако, поскольку диавол лишен способности к какому-либо творческому акту, к рождению какой-либо новой мысли, а обречен в своей деятельности на то, чтобы исказить сотворенное Богом, сила его соблазна состоит в ложной интерпретации Божественных установлений. В Писании он зовется *отцом лжи* (Ин. 8, 44).

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

Святые отцы писали, что греховные страсти не суть что-то чуждое, привнесенное в человеческую природу: они есть следствие искажения естественных чувств человека. Так, любовь к ближнему вырождается в пристрастие и вожделение, ощущение величия, к которому призвал человека Творец, – в самообоготворение, а дар свободы – в своеволие и противление. Поэтому, полагали некоторые из них, например преподобный Максим Исповедник, и бороться со страстями надо так, чтобы преобразить их, поставив на служение Господу: «Хороши бывают и страсти в руках ревнителей о добром и спасительном житии, когда, мудро отторгши их от плотского, употребляем к стяжанию небесного, именно: когда вожделение соделываем стремительным движением духовного возжелания Божественных благ, сластолюбие – живительным радованием под действием восхищения ума Божественными дарами, страх – предостерегательным тщанием о том, как бы не подвергнуться будущему мучению за прегрешения, печаль – раскаянием, направленным на исправление настоящего зла – и коротко сказать, когда страстями этими будем пользоваться к уничтожению или предотвращению настоящего или ожидаемого зла, равно как к стяжанию и сохранению добродетели и ведения...»^{lxiv}.

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

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

Свобода воли

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

Фихте писал: «Каждый момент... существования определен всеми протекшими моментами и определяет все будущие моменты, и невозможно мыслить теперешнее положение... иначе, чем оно есть»^{lxv}.

Ему вторил Лейбниц: «Что... все происходит в соответствии с упрочившейся предопределенностью, так же достоверно, как и то, что трижды три – девять. Ибо

предопределенность заключается в том, что все связано с чем-то другим, как в цепи, и потому все будет происходить так же неотвратно, как это было испокон веков и как безошибочно происходит и теперь»^{lxvi}.

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

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

Как резонно замечает исследователь философии Канта Адорно, «если я реально задумаюсь о том, как мне конкретно следует себя вести, то от подобной свободы, гармонично сочетающейся с необходимостью, не останется ничего, кроме возможности вести себя, как свинья... Под напором этой объективной разумности, ее императивного характера и уважения, которое я обязан к ней испытывать, я буквально загнан в угол, так что в действительности мне и вправду не остается ничего иного, кроме собственной личной свободы, – этой убогой свободы поступать неправильно и вести себя по-свински, сводя, таким образом, возможности собственного «я» до минимума, в котором всякая свобода исчезает»^{lxx}.

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

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

Логика категорического императива здесь такова: норма, которую я устанавливаю лично для себя, лишь в том случае обретет характер абсолютного и высшего правила, когда она совпадает с собственно всеобщим и необходимым законом, которому я как

разумное существо должен подчиниться. При этом категорический императив не есть некий естественный закон – в противном случае речь о свободе вообще не была бы возможной, ибо в природе нет свободы, – он есть некая нравственная инстанция, присущая разуму. Следовательно, эта моя личная норма должна являться выражением нормы всеобщей и абсолютной и устанавливаться исключительно на основании ее.

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

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

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

Итак, за «свободным» остается значение – ни в каком отношении не «необходимого», ни от какого основания не зависящего. Однако это означало бы, что индивидуальная воля в своих актах не определяется никакими причинами достаточного основания. Собственно, из этого исходит кантовское определение, по которому свобода есть способность самостоятельно начинать ряд изменений. Однако Шопенгауэр подчеркивал, что это «самостоятельно», приведенное к своему истинному смыслу, означает «без предшествующей причины», а это тождественно «отсутствию необходимости»^{lxxiv}: получается, что свободной будет лишь такая воля, которая не определяется основаниями, а поскольку все, определяющее что-либо, должно быть основанием, то есть причиной, то она и будет лишена всякого определения, ибо ее отдельные проявления будут безусловно и вполне независимо вытекать из нее самой, не порожаемые с необходимостью предшествующими обстоятельствами, а стало быть, и не подчиненные никаким правилам. Но поскольку закон достаточного основания есть существенная форма всей нашей познавательной способности, от него приходится в этом случае отказаться.

Воля, по Шопенгауэру, может быть наделена такой – отрицательной – формой свободы лишь в том случае, если она является волей безразличия. Это – *liberum arbitrium indifferentiae*: безразличная свобода воли, или «свобода безразличия»^{lxxv}.

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

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

*Меж двух равно манящих яств, свободный
В их выборе к зубам бы не поднес
Ни одного и умер бы голодный^{lxxvii}.*

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

Однако в некоем художественном или философском проекте такая форма свободы все же существует. «Вся свобода будет тогда, когда будет все равно, жить или не жить», – говорит герой «Бесов» Достоевского Кириллов^{lxxix}.

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

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

«О скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов, а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие нормальные интересы, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно увидел бы в добре собственную свою выгоду, а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных выгод, следовательно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро?.. И почему вы так твердо, так торжественно уверены, что только одно нормальное и положительное – одним словом, только одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибается ли разум-то в выгодах? Ведь, быть может, человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько же любит страдание? Может быть, страдание ему ровно настолько же и выгодно, как благоденствие?»^{lxxxi}

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

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

Античные мыслители высказывались в пользу врожденности человеческих пороков и добродетелей и, следовательно, предопределенности человека к добру или ко злу. Сократ,

этот «отец морали», утверждал у Аристотеля в его «Этике»: «Не в нашей власти быть хорошими и дурными»^{lxxxiv}. Да и сам Аристотель подтверждает это: «Действительно, всем кажется, что каждая черта нрава дана в каком-то смысле от природы, ведь и правосудными, и благоразумными, и мужественными, и так далее... мы бываем прямо с рождения»^{lxxxv}.

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

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

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

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

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

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

Человек создан в свободе: в Божественной природе нет ничего, что являлось бы необходимой причиной создания человека и всего творения. И поэтому Он Сам, сотворивший вселенную «из ничего», не есть безличная и безлика «необходимость». «Бог захотел быть Творцом, и безусловность Его желания придает творению нечто такое, что никак не сведешь к детерминистической космологии... Этот аспект Божественного творчества, не допускающий подчинения всеобщей необходимости, достигает наибольшей полноты в сотворении... личностей человеческих: они наделены свободой самоопределения, той аутекзусией¹¹, в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию»^{xc}.

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

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

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

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

Преподобный Максим Исповедник утверждал, что свобода человека сохранится и в воскресении мертвых. Мир умрет видимой своей стороной, но и воскреснет, когда вся тварь ради человека получит приснобытие, и вся природа будет восстановлена в ее изначальном ладе, чине и мере, и ничто не останется вне Бога, ибо Он будет всем во всем. Как железо в пламени, проникаясь им и делаясь с ним единым, все же продолжает

¹¹ Самовластие. – *Авт.*

оставаться железом, так и человек, соединяясь с Богом, не утрачивает своей сущности: в этом Божественном пламени не сгорят ни природа, ни свобода, ни даже «самовластие» человека^{xciv}.

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

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

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

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

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

Свобода выбора

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

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

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

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

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

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

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

Выбирает лишь несовершенное человеческое существо, совершенный человек, в отличие от него, – выше выбора: он следует зову Божию немедленно, не выбирая. Его действия сами создают причины, вместо того чтобы им подчиняться. В этом он уподобляется своему Творцу, Который не только создал мир «из ничего», но и сотворил человека, не имея к тому никакого «достаточного основания»: ни причин, ни мотивов, ни необходимости, но исключительно актом совершенной творческой свободы и неизреченной любви: *да будет* (Быт. 1). Господь не ведал греха, возникшего в результате

«гномической воли», или, как пишет преподобный Максим, Он не ведал «добровольно избранного греха благодаря непреложности произволения»^{civ}.

Современный французский философ Л. Лавель утверждает: «Самые свободные действия, которые одновременно – самые совершенные, суть те, которые уже не являются следствием выбора»^{cv}.

Преподобный Антоний Великий, впрочем, как и все христианские подвижники, рассматривает подвижническую жизнь не в категориях выбора, а в категориях борьбы: при подвижнической жизни, утверждает он, в человеке борются между собой три воли: воля Божия, спасительная, действующая изнутри, к которой человек направляет свои устремления в синергии; воля человеческая, «плотская», неустойчивая и неуверенная; и воля бесовская, чуждая, агрессивная и губительная^{cv}.

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

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

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

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

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

Сама молитва Господа свидетельствует о Его свободе. При этом Его произволение лишено колебания и выбора, ибо по природе Он имел склонность к добру и владел благом, поскольку человеческая природа в Нем из падшего состояния вернулась в

естественное, в котором укоренена добродетель и чье произволение – непреложно. Преподобный Максим Исповедник объясняет именно этой непреложностью произволения Господа то, что Он не ведает «добровольно избранного греха»^{схiii}.

Эта непреложность и устойчивость произволения, превосходящего возможности всякого выбора, однако в то же время и содержащего их в себе, является условием осуществления истинной свободы. Той совершенной свободы, которая, по обетованию Христа, даруется тому, кто пребудет «в слове Его»: *если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 31–32). Это «пребывание» в слове Божиим и есть свидетельство непреложности произволения, присущего свободе, онтологического «да»: *ибо Сын Божий, Иисус Христос, не был «да» и «нет»; но в Нем было «да»,– ибо все обетования Божии в Нем «да» и в Нем «аминь»* (2 Кор. 1, 19–20).

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

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

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

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

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

Не попускай, Пречистая, воли моей совершатся, не угодна бо есть, но да будет воля Сына Твоего и Бога моего означает твердое волеизъявление: я хочу, чтобы все совершалось не так, как я хочу, а как хочет Бог. Или – я не хочу, чтобы все совершалось так, как я хочу. Радикальное отвержение своеволия есть акт свободного произволения, личностного и неотъемлемого. Однако и это своеволие, этот произвол включен в идею

самоосуществления человека, и он предназначен к преображению: если бы свобода означала тотальное подчинение воле Божией, подавление и обезличивание человека со стороны Божественного Промысла и сводилась бы исключительно к автоматическому послушанию, она бы тут же утратила свой онтологический и нравственный смысл, – мало того, существенную черту человеческого богоподобия. Ибо Бог никоим образом не насилует человеческую волю, и если человек сам не захочет творить Его волю, «Бог ничего не делает, хотя и может»...^{схv}

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

И в то же самое время человек, рожденный свыше *от воды и Духа* (Ин. 3, 5), призван вновь и вновь открывать и переживать в себе все ту же истину в живом акте веры и любви, в подвиге борьбы с грехом, в преображении низших сил души в энергию богоискательства. *Не войду в шатер дома моего, не взойду на ложе мое; не дам сна очам моим и веждам моим – дремания, доколе не найду места Господу, жилища – Сильному Иакова* (Пс. 131, 3–5). Причем любой автоматизм с его стороны, любая имитация этого открытия, переживания и ожидания, превращающая такое служение в выхолощенный формальный фарисейский ритуал (*Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру* [Мф. 23, 23]), в обыденность «мира сего», в суетную привычку и омертвляющая живой образ Христов, угрожают ему опасностью того, что он может встретить вместо живого Бога – идола, найти вместо Христа – моральную доктрину, променять первородство своей свободы на чечевичную похлебку морального долженствования и необходимости.

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

Свобода и причинность

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

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

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

Под судьбой классический психоанализ (Фрейд) имеет в виду любое воздействие окружения. То, что большинство людей считает свои поступки произвольными, он объясняет иллюзией, указывая на комплекс психических функций, называемых нами

«эго» и имеющих способность к самонаблюдению. В «эго» формируется равнодействующая устремлений индивида, – таким образом, в результате борьбы сильнейшее из них одерживает победу и воспринимается в качестве человеческой воли. Как полагает психоанализ, то, что нам представляется результатом сознательного и свободного выбора, осуществленного в силу нашего понимания, есть лишь уступка нашему полному неведению о себе самих: на самом деле человеком осознается очень незначительный фрагмент поведения, и поскольку эту фрагментарную перцепцию осуществляет «эго», возникает представление о свободе воли.

Однако, как пишет Брилл, те, кто считает контроль над собственным поведением полным, видят не более чем каплю в океане^{cxvi}.

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

Им возражал Эрвин Штраус, утверждая, что сила, которая подчиняет себе инстинкты и, главенствуя над ними, сублимирует их, сама не может быть выведена из инстинктов и влечений. Действительно, в человеке должна существовать некая независимая духовная инстанция, которая была бы наделена властными полномочиями претворять сексуальные влечения в нравственные побуждения^{cxvii}.

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

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

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

Меж тем свободная воля человека свидетельствует о том, что нет такого влечения, из которого бы с необходимостью вытекал определенный человеческий поступок. Нет никакой жесткой принудительной связи между побуждением и действием. Воля вовсе не обречена в обязательном порядке следовать за определенным мотивом, ибо в таком случае она перестала бы быть волей. Нет, воля сама делает выбор, сама определяет свои предпочтения. В противном случае жизнь человеческой души, психологически детерминированной и приговоренной к рабству, представала бы как сплошное бесовское царство, где тысячи разнородных мотивов, влечений, страстей, фобий, маний борются

между собой, принуждают, заставляют, душат, насиляют, мучают свою беззащитную пленницу, коверкая до полной неузнаваемости образ Божий, запечатленный в ней.

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

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

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

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

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

Доктор Карузо считает, что причиной невроза является ложный экзистенциальный выбор, то есть ошибка человека в определении своей судьбы, жизненное несоответствие своему призванию^{схxv}.

А. В. Дайм усматривает причину психической аномалии в ложной подмене Абсолюта рукотворным кумиром. Соответственно, лечение должно состоять ни много ни мало в переоценке ценностей и восстановлении истины^{схxvi}.

Б. П. Вышеславцев упоминает венского профессора Дюбуа, который полагает, что нервное вырождение непосредственно связано с потерей нравственного идеала^{схxvii}. Невроз, в таком случае, является следствием греха. «Невроз – наказание за грех», – утверждает Вышеславцев^{схxviii}.

Свобода, в таком случае, сама определяет, нести ли человеку это «оправданное страдание» или избавиться от него, вытеснив за порог сознания, избрать ли путь творческого преображения или предпочесть игру порочного воображения, то есть вступить на путь сублимации или профанации Эроса. Свобода решает, «отвести ли богам

вершины» или «привести в движение воды подземного царства»^{сххix}. Свобода участвует в оформлении всего материала жизни, избирая или отторгая внушения и влечения, эмоции и аффекты, направляя и изменяя все непроизвольно-бессознательное, все удачные и неудачные сублимации, за которые в конечном счете ответствен сам свободный человек. Она, эта свобода, ищет пути и средства проникнуть в подсознательное, чтобы и там утвердить свой порядок – одно укоренить, другое исторгнуть. Иначе говоря, «свобода ответственна за все содержание сознания и подсознания»^{сххх}.

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

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

Это, однако, вовсе не означает полной немотивированности проявлений свободной воли: в любом поступке, который может лишь на первый взгляд показаться лишенным какого-либо побудительного начала, всегда можно отыскать скрытый и тайный иррациональный мотив. Тем не менее не существует ни воли без мотивов, ни мотивов без воли. Воля не уничтожает и не творит новых мотивов, однако в ее власти преобразить и перегруппировать их, изменяя их соотношение в пользу той ценности, которой она отдает предпочтение и на которую она ориентируется. В конце концов, воля в своем свободном самоопределении может сама, отвергнув ряды причинности, создать новую причину, тем самым открывая новый причинный ряд, утверждая новую ценность. Итак, свобода имеет самое непосредственное отношение к царству ценностей.

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

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

По Лютеру, свобода воли есть Божественное свойство, исключительная принадлежность Божественного величия. Приписать свободу какой-либо твари означало бы ограничить как всеведение, так и всемогущество Бога, что представляется ему кощунственным и недопустимым. Поэтому он настаивает на том, что Бог «действует в нас без нас, сотворенных и охраняемых Им для того, чтобы мы Ему содействовали»^{сххxii}. Само

это содействие человека Богу рассматривается Лютером как факт, а не как плод человеческой свободы.

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

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

Таким образом, Лютер отрицает свободу человека, когда речь идет о ее соучастии в исполнении Божией воли. «Свободная воля – это название (ярлык) без самого содержания, или нечто такое, что не имеет ничего, кроме названия (ярлыка)»^{сxxxvi}.

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

«Формула Согласия» утверждает, что человек в духовных аспектах подобен «соляному столпу», «чурбану» и «камню», «безжизненной статуе, не использующей ни глаза, ни уста, ни чувства, ни сердце». Она отвергает всякую пригодность, способность и возможность разума, сердца и воли плотского (природного) человека к мыслям, постижению, делам, начинаниям, желаниям, предприятию, исполнению или способствованию в созидании чего-либо добродетельного и праведного в духовных аспектах собственными силами^{сxxxvii}.

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

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

Такого рода «теологический детерминизм», как ни странно, смыкается с индетерминистскими атеистическими позициями в отношении свободы воли. Если Бог

существует, у человека нет свободы. «Кто хочет поклоняться Богу, должен отказаться от свободы и достоинства человека. Бог существует,— значит, человек — раб. Человек разумен, справедлив, свободен,— значит, Бога нет»,— гласит максима Бакунина^{сxxxviii}. (Ср. у Достоевского: «Если Бога нет, то все позволено».)

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

По логике атеистической ветви экзистенциализма, если Бог есть, то у человека нет свободы, но если Бога нет, нет и детерминизма. «Если Бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний... Нет детерминизма... человек свободен, человек — это свобода. Человек осужден быть свободным»^{cxl}.

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

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

Свобода и абсурд

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

В противовес традиционному пониманию «существования», трактуемого как род низшего бытия и противопоставляемого «сущности» или, по крайней мере, рассматриваемого как предикат последней, экзистенциализм заявил главенство конкретной, индивидуальной, частной, наконец, субъективной «экзистенции» над всем абстрактным, умозрительным, объективным и общим, будь то понятие, идея или сама сущность как таковая.

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

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

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

По Хайдеггеру, «постоянное, задевающее человека, достающее его, ему врученное пребывание» («присутствие») ^{cxliiii} в его отношении к смерти определяется ужасом. Ужас – обморок сознания, «застывание» перед Ничто, перед перспективой тотального самоуничтожения.

Этому онтологическому «ужасу» противопоставлен психологический «страх»: причина страха кроется во внутрибытийном, ужас пребывает в «ничто и нигде». Этот «мирской» страх может камуфлировать этот фундаментальный ужас, однако подлинное бытие раскрывается лишь на фоне Ничто. Лишь перед лицом смерти человек обретает свое подлинное бытие: последнее, таким образом, является «бытием-к-смерти». Это «подлинное бытие-к-смерти» есть осмысленный опыт смерти как возможности. Через эту возможность осуществляется «цельность пребывания» человека. Поскольку смерть есть единичная, субъектная, собственно «моя» смерть, она в то же время для человека есть и безусловно «самая своя» «собственная» возможность, свобода *par excellence*. Поэтому лишь через опыт смерти человек обретает свою свободу, ибо свобода у Хайдеггера означает актуализацию всех собственных, бытийно присущих возможностей сущего. Современный мыслитель Сергей Хоружий находит в этом пункте его сходство с преподобным Максимом Исповедником, с его понятием «природной воли» ¹².

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

Напротив, забвение и «уклонение» от смерти, спровоцированные «трусливым страхом», искажают экзистенциальный ужас, вызывающий к подлинности человеческого «я», и закабаляют человека множеством условностей и уловок, направленных на то, чтобы скрыть Ничто. Хайдеггер описывает многоликий характер этого феномена «уклонения» или «убегания», превращающего человека в социальный «продукт» – в человека обезличенного, массового, манипулирующего готовыми, насажденными извне стереотипами сознания. Такой человек (или такое человечество – *das Man*) становится тотально несамостоятельным, неаутентичным и несвободным. Оно, это человечество,

¹² Хоружий С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 453. Однако, несмотря на внешнее сходство, здесь имеется и фундаментальное различие: «природная воля», которая, по преподобному Максиму Исповеднику, хотя и является сущностным выражением природы человека, вследствие грехопадения подверглась искажению (см.: *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 148, 297) и не может быть восстановлена собственными силами твари – даже в акте хайдеггеровского «подлинного бытия-к-смерти».

встраивает себя в некое «бытие повседневности», в котором смерть предстает пред ним не как онтологический акт, а как внешнее событие, «происшествие», «случай» и которое служит ему механизмом самозащиты.

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

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

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

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

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

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

Кьеркегор утверждает: «противоположностью греха является вера», «противоположностью греха – не добродетель, а свобода», «грех есть обморок свободы»^{cxlv}. Вопреки сократическому определению греха «грешить – значит не знать», Кьеркегор утверждает вслед за апостолом Павлом: *а все, что не по вере, грех* (Рим. 14, 23).

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

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

триумф Ангелиуса Силезиуса: «Если бы не было Бога, не было бы меня, если бы не было бы меня, не было бы Бога»^{cxlviii}.)

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

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

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

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

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

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

«Парадокс веры,— пишет Кьеркегор,— таков: единичный индивид выше, чем всеобщее, единичный индивид... определяет свое отношение ко всеобщему через свое отношение к Абсолюту, а не свое отношение к Абсолюту через свое отношение к всеобщему... Любовь к Богу может побудить рыцаря веры придать своей любви к ближнему выражение, совершенно противоположное тому, чего, с этической точки зрения, требует от него долг»^{cli}.

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

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

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

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

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

воспитывается возможностью, и только тот, кто воспитывается возможностью, воспитывается сообразно своей бесконечности»^{clv}.

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

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

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

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

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

Свобода и зависимость

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

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

противостоянии, противоположении, где его «я» зависимо от Независимого, его «относительное» противопоставлено Абсолютному.

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

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

Душа постоянно ощущает присутствие еще и другого, высшего мира, она «бьется на пороге как бы двойного бытия» (Федор Тютчев: «О вещая душа моя!..») и несет в себе стремление к совершенству, тому совершенству, которое есть только в Боге (*Никто не благ, как только один Бог* [Мф. 19, 17]).

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

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

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

Декарт, исследовавший эту «аксиому зависимости», признавал ее фундаментальной интуицией человека: «Я, разумеется, знаю, что завишу от отличного от меня существа»^{clix}.

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

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

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

государства, коллектива от личных усилий «я». Здесь коренятся религии прогресса и социального переустройства.

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

Вера в бессмертие души, смутное сознание собственного призвания, устремленного в вечность, ощущение мистического плана, в котором коренится наше бытие, – наконец, те знаки, которые подает нам Промысл, и та благодать, которую посылает нам Сам Промыслитель, рождают уверенность, что в жизни есть нечто куда более глубокое и высокое, чем то жалкое содержание, которое сообщает ей мир явлений. Христианская антропология исходит непосредственно из богословия. И всякий разговор о человеке неизбежно включает в себя и разговор о Боге, – иными словами: покажи мне твоего человека, и я покажу тебе твоего Бога. Ибо *не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?* (1 Ин. 4, 20).

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

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

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

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

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

Мало того, «бесчинство свободного ума», отрицающего Бога и мир абсолютных ценностей, логически ведет к утверждению самодостаточности феноменального мира, мира явлений, лишенных ноуменов. Великий инквизитор предрекает такому человечеству, возводящему Вавилонскую башню, неизбежность антропофагии. О том же говорит и Иван Карамазов: «Уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда уже ничего не будет безнравственного, все будет дозволено, даже антропофагия. Но и этого мало... для каждого частного лица, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему религиозному, и... эгоизм, даже до злодейства, не только

должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым и даже разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении... Нет добродетели, если нет и бессмертия»^{clxiv}.

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

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

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

Как писал немецкий мистик Мейстер Экхарт: «У кого Бог не есть... внутреннее достояние, но кто вынужден всегда добывать себе Бога извне, в том или в другом, где он тогда отыскивает Его неудовлетворительным способом, при посредстве разных творений людей или мест; тот Бога и не имеет, и тогда легко приходит нечто такое, что ему мешает. И тогда человеку мешает не только дурное общество, но и хорошее общество, не только улица, но и церковь, не только злые слова и дела, но точно так же и добрые. Ибо препятствие лежит в нем самом: Бог еще не стал внутри его миром...»^{clxv}.

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

Человек, ищущий Царствия Небесного и чающий этого преображения (**воскресения мертвых и жизни будущего века**), мыслит все наличное бытие как мир преходящих и относительных явлений, укорененных в мире идеальном. Ничто в этом мире не пользуется над ним абсолютной властью, ничто не имеет для него абсолютной ценности, ничто им не обладает. Онтологически значимыми остаются лишь его «я» и Бог. «**Душа и Бог – вот и весь монах**», – гласит монашеское присловье. Или, как сказал авва Алоний: «Если не скажет человек в сердце своем: “в мире я один и Бог” – не найдет успокоения»^{clxvi}.

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

Существуют две степени феноменологической редукции: это поднимается над миром пространственно-временных связей и созерцает «мир идей» (Платон), «идеальное бытие смыслов» (Гуссерль). Это было известно как языческому античному миру, так и новой философии («трансцендентальная сфера» Канта). Однако существует вторая, и

последняя, – абсолютная редукция, или трансцензус, – душа в умной молитве поднимается над всем тварным, над миром идей и сущностей, молитвенно восходя к Богу: воистину остаются только душа и Бог. «Я знаю только Бога и душу, и что еще? – больше ничего» (блаженный Августин)^{clxvii}.

«В результате сомнений во всем остаются несомненными только два существа: «я», которое не есть Бог, и Бог, Который не есть «я», «я» как зависимое – и Бог как независимое»^{clxviii}.

Воля человеческая и воля Божия

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

Рождающееся из этой антиномии противоречие сводится к тому, что свобода Бога ограничена, если не сведена на нет волей человека. Или – наоборот: человек свободен ровно настолько, насколько Бог умаляет по отношению к нему Свою свободу.

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

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

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

«Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен смечь убить себя... Дальше нет свободы... Кто смеет убить себя, тот Бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет...»^{clxx}.

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

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

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

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

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

Подобные вопросы часто бывают камнем преткновения в рассуждениях о свободе человека и Божиим Промысле. Однако они свидетельствуют о том, что задающий их смешивает разные планы бытия, исчерпывая действия Промысла исключительно сферой временной и земной. Меж тем человеку дано еще в земной жизни услышать *глаголы вечной жизни* (Ин. 6, 68), и судьба его в вечности определяется его жизнью во времени. Благой Промысл Божий состоит в том, чтобы спасти каждого человека. Но в воле самого человека принять или отвергнуть свое спасение: *Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. ...жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему* (Втор. 30, 15, 19–20).

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

Итак, Господь все дает человеку для его спасения, ведет его к жизни вечной такими путями, на которых все, что ни случилось бы с ним, содействовало бы этой благой цели. Однако проявления Промысла Божиего далеко не всегда вписываются в земную логику человеческого разумения. Прежде всего, *благость Божия ведет к покаянию* (Рим. 2, 4). Это значит, что человек волен обратить любое зло, совершенное им и попущенное Богом, в покаянный плач. Даже и фараон, видя плоды своего ожесточенного сердца, мог бы положить начало своему исправлению^{clxxi}. Мог бы, но так и не покался.

Порой одно и то же волеизъявление Божие производит в разных людях разные действия, и это зависит уже исключительно от их воли. *Земля, пившая многократно сходящий на нее дождь и произрастающая злак, полезный тем, для которых и возделывается, получает благословение от Бога; а производящая терния и волчцы*

негодна и близка к проклятию, которого конец – сожжение (Евр. 6, 7–8). Так, один и тот же дождь вызывает к жизни благие плоды и сорняки.

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

Человеческая жизнь исполнена историями губительных соблазнов, которые приступали к человеку под видом житейского благополучия и успеха. Вот маленький абсурдный сюжет на эту тему: «N., директор завода, молодой, со средствами, семейный, счастливый, написал «Исследование X-го водяного источника», был расхвален, был приглашен в сотрудники, бросил службу, поехал в Петербург, разошелся с женой, разорился – и погиб»^{clxxii}.

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

Преподобный Исаак Сирийский утверждал, что вне искушений человек не может усмотреть Промысл Божий, напротив: Промысл познается человеком в том, что Бог непрестанно посылает ему печали^{clxxiii}. Действительно, ведь Христос обещал Своим ученикам: **В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир** (Ин. 16, 33).

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

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

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

Ибо «Бог оставляет в пренебрежении тех, кого признает недостойными исправления... Поэтому нужно думать, что те, которые удостоились бичевания и исправления от Господа, принимаются уже в разряд сынов и удостоиваются любви Божией»^{clxxv}.

Даже и богооставленность может иметь для человека промыслительный, «домостроительный», спасительный смысл. Преподобный Максим Исповедник указывает на четыре вида богооставленности. «Первый – домостроительная богооставленность, как это было с Господом, дабы через кажущуюся богооставленность были спасены

покинутые. Второй – богооставленность ради испытания, как это случилось с Иовом и Иосифом, дабы явить одного столпом мужества, а другого – столпом целомудрия. Третий – богооставленность ради отеческого назидания, как это произошло с Апостолом, дабы, смиряясь, он сохранил бы изобилие благодати. Четвертый – богооставленность в силу отпадения [от Бога], как это произошло с иудеями, дабы они, наказываемые, могли бы обратиться к покаянию»¹³.

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

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

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

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

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

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

¹³ *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 144–145. На это же указывали и другие святые отцы. Богооставленность «проявляет, прежде всего, сокрытую добродетель. А когда эта добродетель находится в небрежении, то богооставленность восстанавливает ее через наказание, тем самым являясь причиной спасения других. Когда же добродетель становится выдающейся и из ряда вон выходящей, то богооставленность научает смирению». (Авва Евагрий. См.: *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 296.)

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

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

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

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

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

Свобода, своеволие, произвол. Антихристова свобода

В человеке живет смутное сознание собственной свободы как внутренней иррациональной бездны, творческой устремленности и беспокойства: это – все незавершенное, потенциально данное человеку, стремящееся к своему осуществлению, но

¹⁴ *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею* (Мк. 12, 30). *Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи* (Мф. 4, 10).

и несущее неудовлетворенность всем временным и конечным: жажда того, что вечно и что не имеет конца (*Его же Царствию не будет конца*). Это – область чистых возможностей человека: он может ставить себе самому задачи, находить цели, избирать ценности, определять по собственному произволу направление своей деятельности, начинать новые причинно-следственные ряды... Это неотъемлемый дар, которым Бог удостоил человека, такое его достояние, от которого он не может отказаться, потому что оно совпадает с самим его существом. Это врожденная потребность к неограниченной внутренней свободе. В конце концов, человек стремится жить так, как он считает нужным, «по своей воле», пусть даже и глупой, осуществляя себя по собственному разумению, пусть даже и неразумному, иррациональному и даже бессмысленному. То так, то этак – «как Бог на душу положит».

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

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

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

Свобода, таким образом, должна быть вписана в эту иерархию, должна избрать для себя ценность высшую, чем она сама, ценность непререкаемую и абсолютную, ради которой эта свобода и могла бы осуществиться как таковая и воплотить признаваемые ценности в бытии. Однако ценность, признаваемая как Абсолют, должна быть такова, чтобы включать в себя свободу как непреложное условие человеческого существования, как бытийное свойство. В противном случае эта верховная ценность поглотит и уничтожит человеческую свободу, обрежет человека на рабское, идолопоклонское служение. Такой ценностью поэтому не могут быть ни безличная идея, ни рукотворная вещь, ни мертворожденное понятие. Такой ценностью может быть только живая личность, причем личность, не ограниченная в своем бытии конечностью существования и уязвленная грехом, а Личность абсолютная, стоящая над трагическими полюсами мира,

над временем, над пространством, вечная. Такой Личностью является только личный Бог – Творец неба и земли, Искушитель, Утешитель.

Только Ему человек обязан даром своей свободы. Только Он возвестил человеку: ***познаете истину, и истина сделает вас свободными*** (Ин. 8, 32). Только Он поставил свободу человека условием его спасения и богосыновства. Только Он избавил человека от ее темных кошмаров. Только Он наполнил свободу человека смыслом богоподобия, предложив человеку особую этику благодати – этику свободы. Только Он призвал человека к особому пути свободы – к творчеству жизни.

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

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

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

Действительно, положительная свобода оказывалась бы весьма проблематичной, коль скоро в добре происходило бы ее упразднение. Однако весь Новый Завет свидетельствует об обратном: свобода в добре не уничтожается, но обретается и преобразуется. Ибо все, что существует в мире, каждое душевное движение, склонность и способность (даже раздражительность и вожделение), «становится для обладающего ею благом или злом, – по образу употребления»^{clxxvii}.

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

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

По словам великого инквизитора, человек не может вынести своей свободы: «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать

поскорее того, пред кем преклониться». Взамен страшной Христовой свободы он предлагает человечеству свою собственную – мнимую и ложную, основанную на чуде, тайне и авторитете: «О, мы убедим их, что тогда только они и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся. <...> ...Эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим. <...> Люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки». Тем самым, утверждает он пред лицом Христа, «я исправил подвиг Твой... Зачем же Ты пришел нам мешать? <...> Завтра я... сожгу Тебя на костре, как злейшего из еретиков».

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

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

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

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

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

Впрочем, это признает и сам великий инквизитор: «Я не хочу любви Твоей, потому что сам не люблю Тебя», – признается он Христу.

«Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь секрет!» – заявляет Ивану Алеша Карамазов^{clxxxxi}.

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

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

И действительно, истина Христова – *для Иудеев соблазн, а для Еллинов – безумие* (1 Кор. 1, 23), но и для любой безрелигиозной гуманистической доктрины она – худшая из ересей. Свобода Христова есть катастрофа для горделивого секулярного сознания. Великий инквизитор с содроганием говорит о том, до каких ужасов рабства и смятения может довести человека богодарованная свобода, не осененная личностью Спасителя. «Спасите нас от себя самих», – вопиют в легенде «слабосильные невольники и бунтовщики». И тогда на исторической сцене появляются их самочинные «спасители», отбирающие у них великий «непосильный» дар и овладевающие их совестью.

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

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

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

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

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

«Чем виновата слабая душа, – говорит инквизитор, – что не в силах вместить столь страшных даров?» Тот же пафос стоит и за «универсальной программой» антихриста, решившего облагодетельствовать человечество новой всепримиряющей утопией

«всеобщего мира», «всеобщей сытости» и «постоянного наслаждения... чудесами и знаменами»^{clxxxvii}.

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

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

Парадоксы свободы

Свобода предстает человеку во всей своей двусмысленности и «двуличии»: действительно, существуют как бы два лика свободы – темный и светлый, две стороны ее – отрицательная (свобода *от*) и положительная (свобода *для*), два качества – «бездосновная» свобода «в ничто» и свобода, укорененная в добре, обретенная в истине, свобода во Христе.

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

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

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

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

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

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

спасительное, и роковое. И здесь кроется явный парадокс: ведь если воля может быть свободна от *причинности*, то как может она быть свободной от ею же избранной ценности с ее *долженствованием*?

Так возникает антиномия свободы и долженствования: воля определена должным – и воля не определена должным. Или так: воля детерминирована ценностью – и воля не детерминирована ценностью^{clxxxix}. Ее уделом остается творчество. Можно говорить о живых, подвижных и уникальных связях воли и ценности. Можно говорить о любви как особом модусе их отношений.

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

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

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

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

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

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

Таким образом, полное подчинение должному есть нечто должное и при этом такое подчинение должному не есть нечто должное, но осуществляемое каждый раз по свободному произволению, предпочтению, избранию, по любви: *кто любит Меня, тот*

соблюдет слово Мое (Ин. 14, 23). И напротив: *Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих* (Ин. 14, 24).

Иными словами, свобода произвола имеет ценность – и свобода произвола ее не имеет, добровольно отказываясь от себя перед лицом Любимого: *И все Мое Твое, и Твое Мое* (Ин. 17, 10). (*Не попускай, Пречистая, воли моей совершатся, не угодна бо есть, но да будет воля Сына Твоего и Бога Моего.*)

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

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

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

Именно в «рабстве Господу» реализуется их духовная свобода. Для новозаветных праведников – это свобода нового человека, *который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет раба, свободного, но все и во всем Христос* (Кол. 3, 10, 11). *Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов* (1 Кор. 7, 22).

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

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

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

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

В этом кенотическом самоумалении Господь остается единым с Отцом: *Я и Отец – одно* (Ин. 10, 30). Усвоив человеческую природу (и в силу этого – человеческую волю), Он передает эту волю в волю Отца: *да будет воля Твоя* (Мф. 6, 10); *как заповедал Мне Отец, так и творю* (Ин. 14, 31); *Я соблюл заповеди Отца Моего* (Ин. 15, 10); *Моя пища есть творить волю Пославшего Меня* (Ин. 4, 34); *не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца* (Ин. 5, 30); *ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца* (Ин. 6, 38); *не Моя воля, но Твоя да будет*

(Лк. 22, 42). Господь дает образ совершенной любви (**Бог есть любовь** [1 Ин. 4, 8]), совершенного послушания Богу, совершенного единства с Ним. Он просит Отца даровать подобное же (хотя не сущностное, но благодатное) единство и верующим во Христа, то есть «рабам Христовым»: **соблуди их во имя Твое, чтобы они были едино, как и Мы** (Ин. 17, 11); **да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино** (Ин. 17, 21); **да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них** (Ин. 17, 26).

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

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

Конфликт порождается тем, что свобода опознает долженствование как несвободу, как принуждение, как угрозу *обезволивания* и обезличивания человека. Личность страшится стать жертвой необходимости – будь то необходимость историческая, политическая, этическая или какая-либо еще. Ее ужасают любые «принципы обезличивания человека, с целью перерождения его в абсолютного гражданина с законно упорядоченными поступками на каждый миг бытия»¹⁵.

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

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

Переход от первой ступени свободы (произвола) – ко второй (свободе во Христе) есть переход от *я так хочу* к *да будет воля Твоя*. При этом человек испытывает страшное внутреннее противоборство, сопротивление все той же воли, которая и хотела бы предаться в волю Господню и все же судорожно продолжает цепляться за свое *я так хочу*. **Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю** (Рим. 7, 19), ибо злое,

¹⁵ Платонов А. Город Градов // Избранное. М., 1966. С. 164. Именно так: «Принципы обезличивания человека...» назывался большой социально-философский труд, на котором «умер от истощения» его автор – советский уполномоченный Шмаков.

которого не хочу, хочет за меня **закон греховный**, живущий во мне (ср.: Рим. 7, 23). Этот **закон греховный** есть закон падшего мира, закон, «раздробляющий» и обезволивающий личность, лишаящий ее свободы и предающий во власть страстей. И если страсть оборачивается прежде всего болезнью воли, ее *извращением*, то и низшие силы души выходят из-под повиновения началам высшим, то есть разуму. И хотя «зло само по себе есть ничто, ибо оно не есть какое-либо существо и не имеет никакого естества»^{схсiii}, оно становится реальным в этом извращении разумной воли, уклоняющейся от Бога к небытию.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Свобода и закон

Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется (Лк. 16, 16). Как видим, закон противопоставляется в Евангелии Божию Царству. Нагорная проповедь Господа вся построена на таком преодолении старого: *Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам* (Мф. 5, 21, 22). И хотя Господь говорит: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все* (Мф. 5, 17–18), Он заповедует Своим ученикам новую, более высокую праведность – заповеди блаженств

(см.: Мф. 5, 1–11). И Царство Небесное принадлежит не подзаконной *праведности книжников и фарисеев*, а блаженным: *если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное* (Мф. 5, 20). Даже наибольший из *рожденных женами* праведник, пророк и предтеча Иоанн Креститель меньше меньшего и последнего в Царстве Небесном (см.: Мф. 11, 11), *ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна* (Мф. 11, 13).

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

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

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

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

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

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

Между этими двумя градами – градом земным и градом Божиим – между системой их ценностей существует коренное различие, если не противоречие. Закон как императив, как норма, регулирующая внешние проявления человека, как «плотская заповедь» ветхого человека противопоставляется этике Нового Завета: преображению сердца, блаженству духовной жизни по благодати, творческому «умножению талантов», подвигу веры и

свободы,— наконец, «новой заповеди» любви: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга* (Ин. 13, 34). (Ср.: *любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного* [Мф. 5, 44–45].)

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

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

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

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

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

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

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

Душа человека испытывает на себе трагические коллизии закона и благодати, императива долженствования и творчества свободы. В истории человек пытался решить этот конфликт путем исправления законов, «благородного законничества»: если закон праведен и справедлив, то в обществе не остается почвы для трагизма. Таков проект идеального государства у Платона, у Аристотеля (человек вне государства – «либо животное, либо божество»^{схcvi}), у Канта, «общественного договора» у Руссо, социального

переустройства у Маркса, у всякого рода революционеров, как бы ни различались при этом их представления о праведности и справедливости. До сих пор в мире актуально суждение, что только законом можно бороться с беззаконием и эффективность этой борьбы сводится лишь к совершенству или несовершенству законов. Новый проект «диктатуры закона» в России также претендует на то, чтобы «искоренить беззаконие» и водворить «свободу демократии».

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

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

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

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

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

При этом он не выступает против самого содержания закона¹⁶: он настаивает на том, что закон не спасает. Мало того, он и не был дан для спасения, но для приготовления народа Божиего к принятию Христа: *до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя* (Гал. 3, 23–25).

Закон закабалает: он – *иго рабства* (ср.: Гал. 5, 1). Однако верующие во Христа *умерли для закона* (Рим. 7, 4), правящего в этом мире, ибо *Царство*, которое *не от мира сего*, не только метаполитично (*отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу* [Мф. 22, 21]),

¹⁶ *Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибли; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся* (Рим. 2, 12). *Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем* (Рим. 3, 31).

метаюридично (в нем правит не закон, а благодать), оно еще и сверхморально (но не аморально: и хотя мораль не является сама по себе чем-то самодостаточным и самоценным и перестает быть императивной нормой, она тем не менее вовсе не упраздняется – исполнение заповедей претворяется в свидетельство человеческой любви к Богу).

Верующие во Христа и ищущие Его Царства «живут... в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество – чужая страна. <...> Они во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные. Повинуются постановленным законам, но своею жизнью превосходят самые законы. Они любят всех и всеми бывают преследуемы. Их не знают, но осуждают, умерщвляют их, но они животворятся; они бедны, но многих обогащают. Всего лишены, и во всем изобилуют. Бесчестят их, но они тем прославляются... злословят, и они благословляют; их оскорбляют, а они воздают почтением; они делают добро, но их наказывают, как злодеев; будучи наказываемы, радуются, как будто им давали жизнь»^{cxviii}.

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

Свобода и вера

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

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

Изгоняют из своих пределов Христа жители земли Гадаринской, где Он исцелил бесноватого, заставив бесов войти в свиней (см.: Мк. 5, 1–20); соблазняются Его словами и слушатели Его Капернаумской проповеди. Капернаумская проповедь¹⁷, которая так

¹⁷ *Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру. Я есмь хлеб жизни. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий*

смутила не только иудеев, но и самих учеников Христовых, была произнесена после чуда умножения хлебов и насыщения ими пяти тысяч человек (см.: Мк. 6, 31–44). Эти люди, видевшие чудо и насытившиеся, решили, что Он *истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир* (Ин. 6, 14), и потому захотели *нечаянно взять Его и сделать царем* (Ин. 6, 15). Именно по этой причине Иисус покинул их и удалился в уединенное место, а затем и перешел по водам Галилейского моря в Капернаум. Они же отправились искать Его и, в конце концов, нашли. Однако Господь сказал им: *истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились* (Ин. 6, 26). Именно после этого Он говорит им о *хлебе жизни*, чем и повергает их в смущение и ужас: *какие странные слова! кто может это слушать?* (Ин. 6, 60).

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

Итак, Господь покидает народ, как только тот устремляется сделать Христа, напитавшего его хлебом, своим царем. Но и накормленные Им отворачиваются от Него, как только Он предлагает им только духовное сокровище, но не сулит ничего подходящего и полезного для их подзаконной, эмпирической земной жизни: Он, вопреки их ожиданиям, не только не обещает им ни земного благоденствия, ни политической свободы, ни «социального прогресса», но напротив, предостерегает их от упования исключительно на земной порядок вещей: *Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли* (Ин. 6, 49), *приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда* (Ин. 6, 35).

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

Неверующее сознание ищет подходящий для него ответ в лабиринтах своего субъективного разумения, руководствуясь тем, чтобы он никаким образом не противоречил привычным установкам рассудка. Так фарисеи, вопреки очевидности, не желая признать в Христе Сына Божиего, объясняли, что *Он изгоняет бесов силою вельзевула, князя бесовского* (ср.: Мф. 12, 24). Или же это сознание требует от Христа, подобно некоторым книжникам и фарисеям, знамения с неба как внешнего знака власти, как условия для веры. Но Христос отвергает такой путь исповедания и веры: *род лукавый*

Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем (Ин. 6, 27, 33, 35, 51, 53–54, 56).

и прелюбодейный ищет знамения (Мф. 12, 39). Такого рода знамение даст этому роду лишь апокалипсический лжепророк, низводящий огонь с небес, которым **он оболыцает живущих на земле, чтобы они сделали образ зверя** (Откр. 13, 14).

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

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

Евангельский призыв обращен ко всей цельности человеческого «я», прежде всего – к его свободной воле, и ее выбор является решающим для всей судьбы человека: или – или¹⁸.

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

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

Чудеса Свои Господь начинает с проповеди о покаянии, с вести о том, что **приблизилось Царство Небесное** (Мф. 3, 2). То же Он заповедует делать и Своим ученикам, посылая их на проповедь: **ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте** (Мф. 10, 7–8).

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

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

Господь Сам проводит эту параллель между праведными и грешными – с одной стороны, и здоровыми и больными – с другой: **не здоровые имеют нужду во врачех, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию** (Мк. 2, 17). Поскольку **не стало праведного, ибо нет верных между сынами человеческими** (Пс. 11,

¹⁸ **Кто не собирает со Мною, тот расточает** (Мф. 12, 30), **если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших** (Ин. 8, 24), **верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден** (Ин. 3, 18), **верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий не увидит жизни** (ср.: Ин. 3, 36).

2), то все нуждаются в покаянии, помиловании и исцелении. Эта же параллель между добром и злом, спасением души и ее погибелью проводится Христом и применительно к исцелению человека: **должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить?** ([Мк. 3, 4] исцеление сухорукого).

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

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

Исцеление – это и есть свидетельство славы Божией.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Неверие, как это следует из Евангелия, препятствует спасению человека: даже Сам Господь не совершает с ним никакого чуда. Но по причине своего маловерия и апостолы не могли исцелить бесноватого отрока (лунатика). Господь обличает их: **о, род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас?** (Мф. 17, 17; Мк. 9, 19). Уже здесь осуществляются слова Христа: **Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает** (Лк. 11, 23). Тот, кто не с Христом, неизменно гонит Его из своих пределов, как жители земли Гадаринской или как неверующие иудеи. Но ужасаются Ему и заклинают Его и бесы, вошедшие в людей: Христос несет им мучение и гибель¹⁹.

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

Свобода и спасение

Православное вероучение, в отличие от протестантизма, утверждает, что человек и по грехопадении сохраняет свободу воли: его обращение без его содействия было бы принуждением со стороны Бога. Бог созидает силу для того, чтобы веровать, но не саму веру, в противном случае уверовать должен был бы не человек, а «нашедший на него» Святой Дух. Спасение человека происходит при его содействии благодати Божией (*Господу споспешествующу*), он – **сорботник у Бога** (ср.: 1 Кор. 3, 9).

Избавляет и освобождает Христос, но это избавление должно быть свободно воспринято и пережито человеком. Благодать предполагает взывание и восприимчивость, и она пробуждает свободу, оживляет произволение. Именно произволение есть хранитель благодати. Сорботничество Божественной и человеческой энергии – онтологический принцип богообщения. «Христианская жизнь – это согласие двух воль: Божественной и тварной человеческой»^{ссii}.

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

¹⁹ **Что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас** (Мф. 8, 29). **Оставь; что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас; знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий** (Лк. 4, 34).

свободном духе: только свобода обеспечивает победу духовной веры над плотским неверием.

Однако эта победа не есть некий произвольный одноразовый акт, устойчивый в своем результате, но определенное и постоянное в своем устремлении движение и усилие воли, ее непрестанный подвиг: *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12).

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

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

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

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

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

Взаимная свобода Бога и человека есть непререкаемое условие обожения, синергия есть акт обоюдной свободы. Это исполнение замысла Божиего о человеке, ибо, как свидетельствовал святитель Василий Великий, «человек есть тварь, получившая повеление стать богом»^{cciv}. Подобное утверждение – «Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать богом» – мы находим у святителя Ириния Лионского, святителя Афанасия Великого, святителя Григория Нисского^{ccv}.

Поскольку человек как «энергийный субъект» («энергийный образ») представляет собой некое множество разнонаправленных неустойчивых энергий (влечений, импульсов, аффектов, эмоций, волений, помыслов), порой раздирающих человека изнутри (*Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю* [Рим. 7, 19]), первой его задачей является иерархическое упорядочение этих энергий, подчинение низших высшим. Доминирующей энергией в этом тонком и скрупулезном выстраивании должно оказаться стремление к Богу. «Это – “энергия трансцендирования”... Такие энергии направляются к трансформации фундаментальных предикатов здешнего бытия... “за пределы”

последнего... Энергичный образ, в котором энергия трансцендирования является доминантой, есть именно тот тип энергичного образа, что отвечает обожению... При таком энергичном образе, энергии человека не осуществляют реализацию каких-либо содержаний или потенциалов человеческой природы, но устремлены... к «превосхождению естества»^{ccvi}.

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

Святые отцы, однако, предостерегали от того, что это молитвенное усвоение воли Божией не является «гарантированным»: оно дается напряженным и непрерывным духовным усилием, трезвением, «бдением», «стоянием на страже», или «привратническим делом»^{ccvii}, «если ты захочешь погибнуть... никто тебе не противится и не возбраняет»^{ccviii}. Всякое «застопоривание» молитвенной энергии в ее богоустремленности, всякое «застывание» на достигнутой позиции чревато падением: **кто не собирает со Мною, тот расточает** (Лк. 11, 23). Так апостол Петр, шедший ко Христу по водам, как только отвел от Него взгляд и увидел вокруг бушующую стихию, стал тонуть.

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

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

По сути, аналитическая психология порой открывает в человеке то, что было давно известно нравственному богословию Православной Церкви: духовная жизнь невозможна без покаяния и исповеди, без осознания своих грехов²⁰. Та «перемена ума» (метанойя), которая по-гречески и означает покаяние, знаменует разрыв с ложным, греховным строем своего существа, со всем, что есть в нем «ветхого» и «падшего», и сопровождается самоосуждением, то есть состоянием предельной напряженной сознательности. Но это

²⁰ Разумеется православная антропология кардинально отличается от представлений аналитической психологии о человеке, в том числе и о путях его спасения («исцеления»): православная сотериология свидетельствует о том, что грешника спасает Бог при условии свободного человеческого участия, в то время как психоанализ предполагает, что исцеление есть дело рук человеческих: старания психоаналитика, усилия пациента плюс действенность метода.

есть и восстановление должной энергийной иерархии человеческого существа, просвещение слепых глубин бессознательного, откуда *студных помышлений во мне точит наводнение тинное и мрачное, от Бога разлучающее ум мой* (канон Ангелу Хранителю), отсечение и подчинение темных движений души сознательной установке богоустремленности и молитвенное претворение таковых в энергию богослужения и богообщения. Святитель Григорий Палама писал о таком преображении низших греховных сил человеческой природы в высшие, когда даже гнев может обратиться в любовь, а «похотение» – стать «поводом к добродетели»^{ссх}.

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

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

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

Господь просвещает каждого человека – мытаря и фарисея, праведника и грешника, эллина и иудея, раба и свободного, мужчину и женщину, и дело человеческой свободы, чтобы уверовать и прийти к Богу²¹.

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

Господь уверяет человека: *всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, – и будет вам* (Мк. 11, 24), но Он же волен и спросить: *где вера ваша?* (Лк. 8, 25), упрекнуть: *маловерный! зачем ты усомнился?* (Мф. 14, 31). Он волен и взыскать с

²¹ *Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал. У пророков написано: и будут все научены Богом. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне* (Ин. 6, 29, 45).

искусителя: *А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море* (Мк. 9, 42).

Вера, таким образом, становится онтологическим условием богообщения и преображения твари, залогом новой жизни и свободы²².

Вера и неверие не просто два отличающихся друг от друга типа познания или даже два разных качества существования, но принципиально разнородные модусы жизни, определяющие судьбу человека в вечности: *Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия* (Ин. 3, 18). Вопрос о вере – это вопрос о спасении человека: *Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет* (Мк. 16, 16). Черта, разделяющая веру от неверия, оказывается пропастью между жизнью вечной, Царством Небесным, пришедшим в силе, и небытием, смертью без воскресения²³.

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

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

Как писал преподобный Исаак Сирийский, «ведение противно вере. Вера во всем, что к ней относится, есть нарушение законов ведения, впрочем, ведения не духовного»^{ccxv}.

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

Благодать Святого Духа есть сила личная, свободная, живая, реально преображающая душу и действующая в ней, затрагивающая при этом все уровни человеческого существа, в том числе и рассудок, и оформляющаяся в нем в форме самой возвышенной христианской идеи. Однако темный языческий навык служения «стихам мира», а также *похоти плоти, похоти очей и гордости житейской* (ср.: 1 Ин. 2, 16) волен исказить ее до неузнаваемости, превращая из жизненного исповедания в отвлеченную мысль, в пустую абстракцию, и таким образом совратить ее на путь

²² *Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день* (Ин. 6, 40).

²³ *Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем* (Ин. 3, 36).

познания, свойственный падшему естеству, преклонить ее под действие «непреложных» законов внутреннего и внешнего мира, то есть законов причинности, необходимости и т. д.

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

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

Действительно, Священное Предание свидетельствует о множестве таких чудес веры: Моисей, проведший свой народ по дну моря, воды которого расступились и сомкнулись, как только туда вошли слуги фараона (см.: Исх. 14, 21–31), отроки Анания, Азария, Мисаил, не сгоревшие в печи (см.: Дан. 3, 12–95), Даниил, проведший шесть дней во рву со львами (см.: Дан. 14, 31), пророк Иона, просидевший три дня во чреве кита (см.: Иона 2, 1), – все это противоречит всяким законам естества и необходимости. Ученики Христовы вот уже две тысячи лет воочию, на себе самих, испытывают Божественную силу Духа и ощущают ее в своем собственном духе как Божественную энергию, как личного Бога. Жизнь настоящего христианина есть выражение и осуществление непреклонной веры в торжество Духа на земле, по словам Господа: *дана Мне всякая власть на небе и на земле* (Мф. 28, 18). Жизнь настоящего христианина есть путь свободного избрания этой власти: *да будет воля Твоя и на земле, как на небе* (Мф. 6, 10). Верующие во Христа и видят и свидетельствуют о том, что вся природа подчинена Его силе и не имеет больше власти над человеком.

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

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

По этому же принципу утраченный в человеке «страх Божий» вытесняется в подсознание и вырождается в невроз беспокойства и фобии. Эмоция остается, но ее объект деформируется, изменив и название, и смысл. Такого человека повсюду сопровождает тревожность, которую он сам делает объектом своего ведения и рационализирует примерно следующим образом: весь мир реально исполнен враждебности, опасностей и страданий, перед которыми не только человеческое

благоденствие, но и само существование хрупко и незащищено. Повсюду – даже в себе самом – сталкивается он с враждебными *стихиями мира сего* (ср.: Кол. 2, 8), *духами злобы поднебесными* (Еф. 6, 12). Поэтому и его сознательные разумные силы, и в особенности его бессознательные усилия устремляются на то, чтобы создать целую систему «защит». Однако чем больше человек пытается застраховать себя от других людей или от «сил судьбы», которые кажутся ему безличными и безжалостными, коль скоро в нем утрачена или ослаблена вера в Личного Живого Бога – Спасителя, Защитителя и Утешителя, – тем с большей очевидностью он ощущает тщетность своих действий, ибо – «нет защиты от судьбы».

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

Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, – свидетельствует Господь (Ин. 14, 12), Сам воскрешавший мертвых, исцелявший бесноватых, прокаженных, расслабленных, слепых, хромых, сухоруких, ходивший по водам, повелевавший буре и умножавший хлеба²⁴. Тот, Кто Сам победил смертью смерть и воскрес из мертвых, дает обетование Своим ученикам: *верующий в Меня имеет жизнь вечную* (Ин. 6, 47)²⁵, *веруйте в свет, да будете сынами света* (Ин. 12, 36), *чадами Божиими* (Ин. 1, 12), которых *Я воскрешу в последний день* (ср.: Ин. 6, 44). Свобода и жизнь вечная – вот обетование Бога человеку, ходящему путями веры: *заповедь Его есть жизнь вечная* (Ин. 12, 50).

Вера расценивается Самим Христом как залог чуда: *если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: поднимись и ввергнись в море, – будет* (ср.: Мф. 17, 20; 21, 21), потому что *все возможно верующему* (Мк. 9, 23).

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

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

²⁴ *Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если кто смертоносное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы* (Мк. 16, 17–18).

²⁵ *Верующий в Меня, не умрет вовек* (Ин. 11, 26), *верующий в Меня, если и умрет, оживет* (Ин. 11, 25).

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

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

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

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

Вера и есть единственный путь к свободе, *единое на потребу*, ибо *всё возможно верующему* (Мк. 9, 23): все мирское познание обращается тогда в «суету». Ибо, по словам преподобного Максима Исповедника, «вера есть первое воскресение в нас Бога, умерщвленного нашим неведением»^{ссxxxv}.

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

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

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

«...Сомнение сопровождается разысканием,— пишет преподобный Исаак Сирий,— а разыскание – принятыми способами, а принятые способы – ведением»^{ссxxxvii}. Однако ни это ведение, ни земная мудрость не могут спасти человека в случаях реальной опасности – «в явных бранях с невидимыми природами и с силами телесными». Преподобный Исаак, однако, обвиняет не само это ведение, а те его «способы, в которых идет оно вопреки

вере», приближаясь в этом «к чинам демонским»^{ссxxviii}, и действует «под завесою... плоти», лишая человека упования. В этом «богопротивном» ведении, как утверждает святой подвижник, «насаждено древо познания доброго и лукавого, искоряющее любовь»^{ссxxix}.

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

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

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

Был ли Христос диссидентом?

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

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

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

Поскольку кодовым словом этого нового духа времени – его *паролем* – стало слово «свобода» именно в том земном смысле, как его трактует либерализм, то и задача такой публицистики сводится к весьма своеобразной интерпретации образа Христа: Христос становится исключительно фигурой политической: либералом, правозащитником и даже диссидентом. Именно это становится в Нем для духа времени «единым на потребу».

Такое утилитарное использование темы Христовой свободы неизбежно отсекает все лишнее, не идущее к делу. Невостребованной оказывается та царственная Христова

свобода, которая призвана нас освободить как раз от рабства систем и теорий, стихий и утопий, страстей и фантазий, законов и прав, грехов и болезней, «коммунизмов» и «либерализмов»...

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

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

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

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

Поразительную интерпретацию получает эта же идея в постмодернистском романе лауреата Нобелевской премии коммуниста Жозе Сарамаго «Евангелие от Иисуса»^{ссxxxiii}, в котором Иуда – положительный герой – помогает Христу обмануть Бога и упразднить грядущее христианство тем, что выдает Его первосвященникам не как Мессию и Сына Божиего, а как бунтовщика и «Царя Иудейского»^{ссxxxiii}.

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

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

27, 18). *Разве я иудей?* – вопрошает Пилат Христа. – *Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал?* (Ин. 18, 35).

«Не того боялся Синедрион, вынося смертный приговор Спасителю, что римляне сочтут христиан за революционеров, а обратного: боялся, что под влиянием Спасителя народ совершенно охладает к поддерживаемому Синедрионом революционному направлению, перестанет даже вести оппозицию римским захватам...»^{ссxxxiv}.

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

Новозаветное Благовестие свидетельствует, что Христос с Его *Царством не от мира сего* ни в коем случае не был и не мог быть революционером²⁶. Напротив, если уж так необходимо говорить о Нем в терминах современного мира, можно утверждать, что Он ведет себя как *традиционалист*.

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

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

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

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

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

Так и евангельские персонажи, исходя из реальности ветхозаветного ожидания Мессии, интересуются прежде всего тем, насколько Христос соответствует пророчествам. Иоанн Креститель выходит на проповедь, действуя в ключе пророчеств о грядущем Мессии: его задача *приготовить путь Господу, прямыми сделать стези Ему* (ср.: Мф.

²⁶ Вот как предвозвещал это событие пророк Захария: *Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице. Тогда сокрушен будет бранный лук; и Он возвестит мир народам* (ср.: Зах. 9, 9–10).

3, 3). Евангелист Матфей опознает его в соответствии со словами пророка Исаии, как *глас вопиющего в пустыне* (Мф. 3, 3). Пророчества сбываются. Иоанн крестит Иисуса Христа, ибо, как говорит ему Господь, *так надлежит нам исполнить всякую правду* (Мф. 3, 15). Крещение Господа, как свидетельствует Евангелие, есть также *исполнение* определенного Божественного замысла, разворачивающегося в мире от его сотворения до Боговоплощения, от грехопадения до Искупления и далее – вплоть до конца мира. Однако, в конце концов, Иоанн, слыша о чудесных исцелениях Господа и даже о воскрешении Им мертвых, испытывает сомнение и посылает к Господу своих учеников с таким вопросом: *Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?* (Лк. 7, 19).

Именно с этой точки зрения смотрят на Христа и Его ученики. Филипп говорит Нафанаилу: *мы нашли Того, о Котором писал Моисей в законе и пророки* (Ин. 1, 45). Нафанаил же поначалу сомневается: *из Назарета может ли быть что доброе?* (Ин. 1, 46).

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

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

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

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

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

Под *преданиями старцев*, или *преданиями человеческими*, которые не раз упоминаются в Евангелии (ср.: Мк. 7, 3, 8, 13; Мф. 15, 2, 6), можно понимать сумму узаконений, возникших из исторического и бытового уклада еврейского народа, которые,

будучи возведенными в нечто незыблемое и должное, оказывались порой в противоречии с законом Божиим. Именно такое предпочтение «человеческого, слишком человеческого» перед Божиим и служило поводом для обличения книжников и фарисеев, призванных хранить закон и чтить Писания, а на самом деле – оставивших *важнейшее в законе: суд, милость и веру* (Мф. 23, 23) и исполненных внутри *лицемерия и беззакония* (Мф. 23, 28)²⁷.

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

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

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

Противостояние Господа и иудеев возникает не потому, что Он нарушает Писания, но потому, что это они сами *не знают Писаний, ни силы Божией* (ср.: Мк. 12, 24), *устраняют слово Божие преданием своим, которое они установили* (ср.: Мк. 7, 13), *оставляют важнейшее в законе* (ср.: Мф. 23, 23), этим самым они *затворяют Царство Небесное человекам* (ср.: Мф. 23, 13). Христос обличает их в лицемерии и неверии: *есть из вас некоторые неверующие. Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его* (Ин. 6, 64).

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

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

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

Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского (Мф. 12, 24), – говорили о Нем фарисеи, когда Он исцелил слепого и немого бесноватого. *Не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? – роптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, сшедший с небес* (ср.: Ин. 6, 42, 41). И наконец, когда Он воскрес из мертвых, первосвященники, *собравшись со старейшинами и сделав*

²⁷ За это Господь неоднократно называет их *лицемерами* (ср.: Мф. 23, 13; 22, 18), *змиями, порождениями ехидниными* (ср.: Мф. 3, 7; 12, 34; 23, 33; Лк. 3, 7), *вождями слепыми* и *безумными и слепыми* (ср.: Мф. 23, 16, 17), *слепыми вождями слепых* (ср.: Мф. 15, 14), *злым родом* (Мф. 12, 45), *родом лукавым и прелюбодейным* (ср.: Мф. 16, 4).

совещание, довольно денег дали воинам и сказали: скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали. Они, взяв деньги, поступили, как научены были; и пронеслось слово сие между Иудеями до сего дня (ср.: Мф. 28, 12–13, 15).

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

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

Меж тем не Христос, а именно разбойник Варавва и был бунтовщиком: *Тогда был в узах некто, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство* (Мк. 15, 7). Он, кстати, как политическая фигура вполне подошел бы и нынешним коммунистам, и либеральным диссидентам. Как утверждает в своей книге «Христос Спаситель и еврейская революция» митрополит Антоний (Храповицкий), «Варавва был не просто разбойник, а революционер, предводитель шайки, лицо, известное народу, бывшее виновником городского мятежа»^{сxxxix}. Митрополит Антоний особо подчеркивает политический контекст иудейского государства той эпохи, когда весь народ был охвачен революционным брожением и, подготавливая восстание против римлян, искал себе политического вождя – «царя». Поначалу он и увидел во Христе вполне подходящую для этого Личность. Однако поняв, что вместо земного царства Он предлагает им Царство Небесное и вместо политического освобождения несет им непонятную духовную свободу, иудеи предали его в руки римлян: *первосвященники возбудили народ просить, чтобы отпустил им лучше Варавву* (Мк. 15, 11).

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

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

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

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

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

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

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

Ему вторит Лактанций: «Нет нужды прибегать к насилию, потому что нельзя вынудить религии, чтобы возбудить ее добровольно, нужно действовать словами, а не ударами. Нужно защищать религию не убивая, но умирая, не жестокостью, а терпением, не злодеянием, а честностью. А если ты вздумаешь защищать религию кровопролитием, истязаниями, злодействами — ты не защитишь, а опозоришь и оскорбишь ее. Ибо нет ничего в такой мере свободного (добровольного), как религия, и если в приносящем жертву нет сердечного расположения, то религия уже подорвана, ее вовсе нет»^{ccxliv}.

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

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

Соборное осуждение еретиков, ставшее нормой церковной практики, делает построения игумена Вениамина, взявшего на себя нелегкую задачу представить христианских учителей и отцов Церкви исключительно как правозащитников и борцов за свободу совести, более чем шаткими. При этом, как утверждает В.В. Болотов, гонители

христиан предавались осуждению не только за то, что они действовали принуждением, но за то, что «их действия были направлены к подавлению истинной веры»^{ccxlvii}.

Эти же мотивы слышатся и в писаниях святителя Афанасия: «Гнусная арианская ересь пытается насилем, побоями и заключением в темницы привлечь к себе тех, кого не в состоянии убедить разумными доводами, показывая и этим, что она – все что угодно, только не богочестие»^{ccxlviii}.

В правозащитники записывается игуменом Вениамином (Новиком) и святитель Николай за то, что он печаловался перед властями за трех несправедливо осужденных мужей^{ccxlviii}. Правомочно ли, однако, приписывать любой факт милосердия к ближнему и заступничества за него перед властями правозащитной деятельности? И как с такой деятельностью может примириться пощечина, которой святитель Николай, по преданию, наградил Ария – еретика и соблазнителя – на I Вселенском соборе?²⁸ И насколько могут сочетаться с религиозным плюрализмом предостерегающие слова Христа: **кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской** (Мф. 18, 6)?

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

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

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

Примерно тем же окончилось и «религиозное диссидентство» Зои Крахмальниковой. В одной из последних статей «Красота Креста»^{ccli} она оповещает читателя о своем переходе в лоно «Богородичного Центра» – одной из тоталитарных сект отечественного производства – и с новым пылом клеймит Православную Церковь. К сожалению, в свете церковной истории это вполне логично: достаточно вспомнить диссидентствующего епископа, который ушел в жрецы...

К сожалению, отпадение человека от Церкви воспринимается многими как свидетельство чуть ли не ее ущербности или несостоятельности ее священнослужителей^{cccli}. Но так ли это? Разве блудный сын из евангельской притчи уходит **на страну далече** (Лк. 15, 13), потому что отец его плох? Разве Иуда предает Христа, потому что Христос несовершенен? И разве денница отпадает от Творца, потому что в Нем есть какой-то изъян? Или все дело здесь в их собственном свободном волеизъявлении, которое влечет за собой роковые последствия?

²⁸ *Радуйся, Ария возбесившагося от Собора святых отгнавый.* – Акафист святителю Николаю.

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

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

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

Жизнь эта есть радость. Недаром это слово столь часто встречается в Благой Вести²⁹. Евангельская «радость» – это *плод духа* (Гал. 5, 22), свидетельство наступившего Царства Небесного, новой жизни, той свободы, о которой возвестил человеку Христос. Сам Он для верующих и любящих Его есть *радование* (молитва ко Причащению преподобного Симеона Нового Богослова) и *неизреченное веселие* (первая благодарственная молитва по Святом Причащении).

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

Часть II. Православие и творчество

Предисловие

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

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

Очень долго мы недостаточно отчетливо видели эту разницу. Официальное искусство победившего утопизма было совершенно немошно в своих новшествах и полностью ориентировано на классику в своих достижениях. Все ждали, когда заговорит в полный голос искусство неофициальное, потаенное, гонимое. И вот, по мере падения цензурных оков, перед нами стали все более и более явственно вырисовываться

²⁹ Слово «радость» употребляется в Новом Завете 65 раз: *войди в радость господина твоего* (Мф. 25, 21), *возвещаю вам великую радость* (Лк. 2, 10), *сия-то радость Моя исполнилась* (Ин. 3, 29), *да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна* (Ин. 15, 11), *печаль ваша в радость будет* (Ин. 16, 20), *радости вашей никто не отнимет у вас* (Ин. 16, 22) и др.

уродливые очертания этого «нового искусства». Сказать, что оно бездарно, плоско, пошло, безобразно – это значит еще ничего не сказать. На наших глазах служители Муз постепенно становятся служителями сатаны, вовлекая в это служение и толпы потребителей «искусства». Мы видим разложение и гибель не отдельных художников, но человечества – той его части, которая вовлекается в апостасию.

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

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

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

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

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

Протоиерей Валентин Асмус

Церковь и интеллигенция

Идейность и беспочвенность русской интеллигенции

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

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

Г. Федотов настаивает на том, что водораздел между ними и интеллигенцией проходит в сфере идеала: для интеллигенции этот идеал, рожденный не из религиозных недр, коренится в «идее», в теоретическом мировоззрении, практически заменяющем религию, при этом «построенном рассудочно и властно прилагаемом к жизни, как ее норма и канон»^{ccliii}.

Закономерно, что подобный специфический склад мышления этого своеобразного ордена (словцо Г. Федотова. – О.Н.)^{ccliv} с неизбежностью плодит и умножает всякого рода мифы, которые, в свою очередь, влияют на всю последующую работу интеллигентской мысли. Здесь можно говорить о неких рационалистических априорных установках

сознания, которые сами, будучи раз и навсегда приняты на веру, притязают на статус высшей проверочной инстанции. Именно сюда призываются на суд не только все стороны человеческой жизни – религиозной, культурной, общественной, государственной, экзистенциальной и т. д., но также и вера как таковая. Именно здесь не возникает никаких сомнений в правомочности разума оправдать веру отцов, как это попытался сделать Вл. Соловьев, или не оправдать ее, как это происходило и происходит в антихристианском стане интеллигенции.

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

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

творчество есть самовыражение;

творчество само по себе есть религия;

творчество есть освобождение от мира и прорыв в Царство Духа;

творчество есть альтернатива спасения;

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

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

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

творчество несовместимо с Церковью, так как оно внеконфессионально;

творчество есть богоборчество (соперничество с Творцом);

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

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

творческая личность сакральна: творец есть Творец;

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

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

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

Обоснование этих утверждений можно обнаружить в Серебряном веке, в периоде, называемом русским религиозным Ренессансом, учитывая, что и он сам по себе был явлением вторичным по отношению к эпохе европейского гуманизма – английского позитивизма, французского рационализма и «личной веры» Реформации.

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

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

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

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

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

Вл. Соловьев: спасение или теургия

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

Действительно, Откровение у Соловьева отступает на задний план перед выкладками его собственного разума. Сам Вл. Соловьев ставил своей задачей «оправдать веру наших отцов, возвести ее на новую ступень разумного сознания, показать, что древняя вера... совпадает с вечной и вселенской истиной»^{cclvi}. По Соловьеву, такой «вечной и вселенской истиной» оказываются достижения разума, причем разум избирается здесь в качестве высшей инстанции, пред которой и должны оправдаться «древняя вера» и ее катехизис.

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

Протоиерей В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» подметил в связи с этим, что у Вл. Соловьева «в этой тонкой игре понятиями учение об “идеальной интуиции” должно было *вытеснить* понятие “Откровения”, вбирая в себя то, что в подлинно религиозной системе усваивается Откровению. Само по себе “нейтральное” учение о наличности в человеческом духе “идеальной интуиции”, связанной с “мистическим опытом”, не устраняет религиозной сферы, но вместе с тем оно расширяет

сферу философии как *самостоятельной* дисциплины, ибо вхождение в трансцендентный мир, столь необходимое, по Соловьеву, для всякого познания, оказывается открытым человеческому духу и *вне религиозной сферы*»^{cclvii}.

Протоиерей Георгий Флоровский в связи с этим указывает на этот явный изъян построений Соловьева, утверждая, что он вообще пытался «строить церковный синтез из нецерковного опыта»^{cclviii}.

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

Вообще в метафизике Вл. Соловьева, в частности во всем, что у него связано с идеей всеединства, четко выступает утверждение, что мир единсущен Богу, утверждение, опознаваемое как чисто пантеистическое. Мировое зло у Соловьева не есть результат отпадения мира от Бога, а есть лишь «раз-лад, бес-порядок, хаос» тех же элементов, которые содержатся в Боге. «Это есть, – по словам Г. Флоровского, – дез-организованность бытия. Поэтому и преодоление зла сводится к ре-организации или просто организации мира... И это совершается уже силою самого естественного развития»^{cclix}.

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

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

Теперь любой познающий субъект, благодаря «идеальной интуиции», может в свободном полете достичь Абсолюта и, как сказано у Соловьева, созерцать этот Абсолют в его «сущности»^{cclx}. Таким образом, между тем, что открывается религиозной вере через Откровение, через Церковь и Таинства, и тем, что оказывается доступным человеческому духу и вне Церкви, существует, по Соловьеву, тождество.

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

В них правит человеческая самодостаточность и самодеятельность. Это называется как угодно – прогресс, новое религиозное сознание или универсальное христианство. В них люди по собственному произволу общаются с Богом и творят «теургию». Для этих людей Спаситель – лишь один из богов их пантеона...

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

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

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

Н. Бердяев: Церковь или творчество?

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

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

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

Прежде всего главную проблему для творчества он ищет в самой Церкви. «Система иерократизма, исключительное господство священства в жизни Церкви, а через Церковь и в жизни мира, есть подавление человеческого начала ангельским, подчинение человеческого начала ангельскому началу, как призванному водить жизнь»^{cclxii}.

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

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

Неудивительно, что при разработке схемы такого рода в ней неизбежно должны были обнажиться оппозиции типа *смирение / творчество, эгоизм личного спасения /*

призвание к творчеству, бескрылое скучное нетворческое христианство / соучастие в Божием деле миротворения и мироустройства, церковный догматизм и ритуализм / реальное осуществление христианства в жизни. Смирению противопоставляются у Бердяева также любовь и познание^{cclxiv}.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

бытия, творить художественные произведения, создавать общественные реформы лишь в состоянии смирения.

Тут Бердяев обращается к примеру святителя Афанасия Великого, которому, как он думает, истина единосущия открылась не в состоянии смирения, а в состоянии творческого подъема и озарения^{cclxvii}. К сожалению, в подтверждение этой мысли он не приводит никаких свидетельств, да и вряд ли может их отыскать. Не может подтвердить он и свое суждение о том, что творчество – это иное качество духовной жизни, чем смирение и аскеза.

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

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

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

Однако ложные слова приводят его и к ложным выводам.

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

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

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

Н. Бердяев: творец или богоборец?

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

Он, по Бердяеву, губит душу, чтобы приобрести ее. Он не любит мира сего и преодолевает его в акте творчества. Он выше всех «догматов и канонов» Церкви. По Бердяеву, он выше этики закона (Ветхий Завет) и этики искупления (Новый Завет). Для него существует своя сугубая «подлинно христианская» этика творчества. Ибо, как полагает Н. Бердяев, творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику.

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

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

Исходя из этого, цель человека, по Бердяеву, – не спасение, а творчество, ибо творческий акт есть самоценность, не знающая над собой внешнего суда. Целью жизни оказывается не спасение, а творческое восхождение^{cclxxiii}.

Такое возвеличивание человека за счет умаления онтологической реальности Спасителя и Его Церкви замыкает мысль Бердяева, претендующую на статус мысли религиозной и даже христианской, в душном пространстве нищезанского человекобожия. Впрочем, мыслитель и сам неоднократно неосторожно высказывается о том, что человекобожество, богоборчество, демонизм являются божественным началом^{cclxxiv}.

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

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

В сущности, новое религиозное сознание, сулящее человечеству «новый эон» и новое «внутреннее христианство» взамен христианства исторического (церковного), есть ловушка, если не тупик. Это предельное манихейство («мир есть зло, из него нужно уйти»^{cclxxvi}), лишаящее мир какой-либо ценности и предлагающее взамен Царства

Божиего вымышленную землю обетованную, куда человека приводит не Дух Святой, пребывающий в Церкви, не духовный подвиг, не воцерковленная свобода, а дух прелести и своеволия.

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

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

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

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

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

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

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

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

Бердяев обличал ее и в измене творческим началам жизни: «Интересы распределения и уравнивания в сознании и чувствах русской интеллигенции всегда доминировали над

интересами производства и творчества... Интеллигенция всегда охотно принимала идеологию, в которой центральное место отводилось проблеме распределения и равенства, а все творчество было в загоне... К идеологии же, которая в центр ставит творчество и ценности, она относилась подозрительно, с заранее составленным волевым решением отвергнуть и изобличить... Боюсь, что и самые метафизические и самые мистические учения будут у нас... приспособлены для домашнего обихода»^{cclxxix}.

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

В. Розанов: порок или добродетель?

Та «обыденщина», против которой восставал Бердяев, тот «лавочник», который, как он считает, дальше от гибели в представлении Церкви, чем «поэт» и «философ», странным образом дополняются в интеллигентском сознании утверждением В. Розанова: «Порок живописен, а добродетель так тускла». «Смотрите, – пишет он, – злодеяния льются, как свободная песнь, а добродетельная жизнь тянется, как панихида... Как хорош “Ад” Данте и как кисло его “Чистилище”... Человек искренен в пороке и неискренен в добродетели»^{cclxxx}.

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

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

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

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

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

предпринятые в современных романах, закономерно оканчиваются творческим провалом, манифестацией пошлости горделивого человеческого существа...

Впрочем, Розанову принадлежит и другой афоризм, заимствованный им у Мережковского: «ПошлО то, что поШло»^{cclxxxii}.

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

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

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

М. Булгаков: Бог или дьявол?

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

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

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

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

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

Доминантой всех этих мифологизированных утверждений является твердая уверенность постсоветского нецерковного интеллигента в том, что спасения можно достичь путями, альтернативными Церкви. Однако, как сказал святитель Григорий Палама, «знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному»^{cclxxxii}.

Интеллигенция и Церковь

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

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

В него не вошли образы «антихристово добра» и «антихристово разума» (выражение Г. Федотова) из «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьева, зато укоренились его же гуманистические идеи об оправдании разумом веры, а также – его теократические построения, приобретшие в интеллигентском сознании транскрипцию поверхностного экуменизма.

В него не вошли ни утверждения Розанова, что «вне Церкви нет Христа»^{cclxxxiv}, ни его убийственные по своей точности антилиберальные инвективы, зато укоренились его темные антихристианские видения: «Во Христе прогорк мир»^{cclxxxv}.

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

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

«Вся трагедия греховного состояния человека, исход из которой в предвечном плане Божиим могла дать только Голгофа, – писал протоиерей Сергей Булгаков об этом духовном изъяде, – все это остается вне поля сознания интеллигенции, находящейся как бы в религиозном детстве, не выше греха, но ниже его сознания»^{cclxxxvi}.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Вовсе не случайно, что идеи обновленчества, рожденные в лоне революционного либерализма, прочно укоренились в сознании определенного интеллигентского круга,

несмотря на то что в годы большевизма они были полностью дискредитированы, приведя Церковь к расколу, а обновленцев – к прямому сотрудничеству с ГПУ и НКВД. И напротив, никакие свидетельства мученичества и святости тех, кто остался верен Православной Церкви, не могут поколебать решимость этого круга либеральной интеллигенции к реформаторству и обновленчеству.

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

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

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

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

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

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

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

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

Православие и творчество

Способность к творчеству как богоподобие

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

В начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1, 1). В греческом тексте здесь стоит глагол *poieo*. Он означает не только «творить, создавать», но и «сочинять, изображать».

Для Творца, Создателя и поэта, сочинителя, автора в греческом языке существует одно и то же слово. *Творец неба и земли* из Символа веры звучит, как «Поэт неба и земли».

Ветхозаветные и святоотеческие тексты называют нашего Творца «художником». Преподобный Иоанн Дамаскин говорит о Нем так: «Все наполнилось света и сияния, потому что Сам художник всего и Господь пришел из Отческих недр, не отойдя от Своего престола»^{ccclxxxix}.

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

«Бог, создавший естество человеческое, даровал ему бытие, совокупное с волей, и сочетал с этой волей творческую способность [осуществлять] надлежащее», – пишет преподобный Максим Исповедник^{ccxcii}.

Преподобный Иоанн Дамаскин считает признаками богоподобия «достоинство ума и души, неуловимое, невидимое, бессмертное, свободное, господственное, производящее и творческое»^{ccxciii}.

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

Сходные мысли высказывает и святитель Фотий, патриарх Константинопольский: «Человеческое тело, как и душа, суть художественные изделия Его человеколюбивого и благодетельного Промышления», богоподобие же его заключается в способности воспроизводить и творить, то есть в творческой способности человека. «Можно найти в человеке и другие подражания Божественному Первообразу, а именно: и человек, по подражанию сотворившего его Бога, созидает дом и стены, города и гавани, небесные изображения и картины солнца, луны, звезд, людей и животных. И хотя разница в созидании и неизреченна, но тем не менее созидющий человек в какой-то мере подражает своему Творцу, как и изображение своему Первообразу»^{ccxciv}.

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

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

Примечательно, что здесь он воцерковляет мысль языческих философов Секста Эмпирика и Аристотеля: человек есть «животное словесное, смертное, способное к

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

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

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

Итак, «Адам всматривается во внутреннюю сущность каждого творения, каждого животного, каждой вещи» и прозревает заключенный в них смысл, логос. Словом, отыскиваемым в «непостижимом процессе творчества имени он прочитывает внутреннюю умопостигаемую криптограмму всякого бытия»^{ccxcviii}.

Поэтому, как учит преподобный Максим Исповедник, «тот, кто смотрит на каждое материальное явление не чувственным зрением, но рассматривает каждый из видимых *символов* духовными очами, тот научается скрытому в каждом из символов боготворящему *логосу* и в логосе находит Бога... Точно также тот, кто воспринимает природу видимого мира не одними только чувствами, но мудро и духовно, тот, исследуя в каждой твари ее логос, находит Бога, научаясь от созерцания предлежащего величия существ *Причине самих этих существ*»^{ccxcix}.

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

Таким образом, преподобный Максим Исповедник видит творческое призвание человека в том, чтобы «расшифровывать таинственную криптограмму бытия, доступную для изощренного глаза духовного и совершенно закрытую для непросветленного,

чувственного зрения»^{ccci}. «Художественный или пророческий ум *всматривается* в то или иное явление и находит в нем что-то сродное из другого мира, находит его символ. Этот символ входит в язык художника или богослова-пророка. Этими символами полна Псалтирь, вещания пророков, гимнография Церкви... иконография»^{cccii}.

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

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

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

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

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

Рассматривая вопрос об образе Божиим в человеке, многие из святых отцов понимали его как нечто субстанциальное, вложенное в человеческое существо, что придавало этому образу характер некоего полученного от Бога отпечатка, неизменного оттиска в глубине человеческой природы. Святитель Григорий Палама усмотрел в образе Божиим, заложенном в человеке, движущую силу, наделенную способностью к возрастанию и одаренную свободой. При таком взгляде «образ Божий принял значение порыва человека куда-то ввысь, из рамок детерминированных законов природы, стремления к Творцу, давшему и ему быть творцом. В человеке, в его духовной сущности открываются те

черты, которые его наиболее роднят с Творцом, то есть творческие способности и дарования. Человеку дано творить, правда не из ничего, как творит Сам Создатель, но все же творить нечто до него не бывшее»^{cccv}.

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

Талант – дар Божий

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

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

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

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

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

«Исихастское богословие в своей сущности – это поэзия по образу Поэта-Творца, это рождение слова по образу... Слова»^{cccvii}.

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

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

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

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

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

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

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

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

Творец Красоты

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

*Где был ты, когда Я полагал основания земли?..
Кто положил меру ей? или кто протягивал
по ней вервь?
На чем утверждены основания ее,
или кто положил краеугольный камень ее,
при общем ликовании утренних звезд,
когда все сыны Божии восклицали от радости?
Кто затворил море воротами, когда оно исторглось,
вышло как бы из чрева,
когда Я облака сделал одеждою его
и мглу пеленами его,
и утвердил ему Мое определение,*

и поставил запоры и ворота,
 и сказал: доселе дойдешь и не перейдешь,
 и здесь предел надменным волнам твоим?
 Давал ли ты когда в жизни своей приказания утру
 и указывал ли заре место ее,
 чтобы она охватила края земли
 и стряхнула с нее нечестивых,
 чтобы земля изменилась, как глина под печатью,
 и стала, как разноцветная одежда...
 Нисходил ли ты во глубину моря
 и входил ли в исследование бездны?
 Отворялись ли для тебя врата смерти,
 и видел ли ты врата тени смертной?
 Входил ли ты в хранилища снега
 и видел ли сокровищницы града?..
 По какому пути разливается свет
 и разносится восточный ветер по земле?
 Есть ли у дождя отец? или кто рождает капли росы?
 Из чьего чрева выходит лед, и иней небесный, –
 кто рождает его?
 Можешь ли посылать молнии, и пойдут ли они
 и скажут ли тебе: вот мы?
 Ты ли дал красивые крылья павлину
 и перья и пух страусу?
 Он оставляет яйца свои на земле,
 и на песке согревает их,
 и забывает, что нога может раздавить их
 и полевой зверь может растоптать их;
 потому что Бог не дал ему мудрости и не уделил
 ему смысла;
 а когда поднимется на высоту, посмевается коню
 и всаднику его.
 Ты ли дал коню силу и облек шею его гривую?
 Можешь ли ты испугать его, как саранчу?
 Храпение ноздрей его – ужас;
 роет ногою землю и восхищается силою;
 идет навстречу оружию;
 в порыве и ярости он глотает землю
 и не может стоять при звуке трубы;
 при трубном звуке он издает голос: гу! гу!
 и издали чует битву,
 громкие голоса вождей и крик.
 (Иов 38, 4–14, 16–17, 22, 24, 28–29, 35; 39, 13–15, 17–21, 24–25)

С особенной тщательностью Бог описывает Свое грозное творение – левиафана:
 крепкие щиты его – великолепие;
 они скреплены как бы твердою печатью;
 один к другому прикасается близко,
 так что и воздух не проходит между ними;
 один с другим лежат плотно, сцепились
 и не раздвигаются.
 От его чихания показывается свет;

*глаза у него как ресницы зари...
На шее его обитает сила,
и перед ним бежит ужас.
Он кипятил пучину, как котел,
и море претворяет в кипящую мазь;
оставляет за собою светящуюся стезю;
бездна кажется сединою.
На все высокое смотрит смело;
он царь над всеми сынами гордости.
(Иов 41, 7–10, 14, 23–24, 26)*

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

*и сделай из золота двух херувимов: чеканной работы сделай их на обоих концах крышки; сделай одного херувима с одного края, а другого херувима с другого края; выдавшимися из крышки сделайте херувимов на обоих краях ее; и будут херувимы с распростертыми вверх крыльями, покрывая крыльями своими крышку, а лицами своими будут друг к другу: к крышке будут лица херувимов.
(Исх. 25, 18–20)*

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

*Тир! ты говоришь: «я совершенство красоты!»
Пределы твои в сердце морей; строители твои
усовершеншили красоту твою:
из Сенирских кипарисов устроили все помосты
твои; брали с Ливана кедр, чтобы сделать
на тебе мачты;
из дубов Васанских делали весла твои; скамьи твои
делали из букового дерева, с оправою
из слоновой кости с островов Киттимских;
узорчатые полотна из Египта употреблялись на
паруса твои и служили флагом; голубого
и пурпурового цвета ткани с островов Елисы
были покрывалом твоим.
(Иез. 27, 3–7)*

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

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

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

Да и человека Он сотворил из праха земного, как некое художественное произведение: *вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою* (Быт. 2,

7). Святитель Григорий Палама пишет, что человек был сотворен так, «чтобы только телом принадлежать к этому чувственному миру, а душу иметь премирную, которая через особое и необъяснимое вдуновение от Самого Бога стала чем-то великим и чудесным, над всем возвышающимся и все созерцающим, всем руководящим, познающим Бога и лучше всего свидетельствующим, что она есть произведение превосходного величия Художника»^{сссх}.

Праведный Иов Многострадальный так описывает художественное мановение своего Творца:

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

Не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня, кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня, жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой?
(Иов 10, 8–12)

Святитель Григорий Палама учит и о том, что человек отображает и Божественное бытие. Если всмотреться в человека, то увидим в нем Бога. В чине Крещения об этом говорится так:

*Ты бо... от не сущих во еже быти приведый всяческая, Твоею державою содержиши тварь, и Твоим Промыслом строиши мир: Ты от четырех стихий тварь **сочинивый** (выделено нами.– О. Н.), четырьмя времении круг лета венчал еси.*

*Владыко Господи Боже наш, иже образом Твоим почтивый человека, от души словесная, и тела благолепнаго устроиши его, яко да тело служит словесной души: главу убо на высочайших положивый, и в ней множайшия чувств водрузивый, незапинающая друг другу... и вся уды его потребно насадивый, да всеми благодарит Тя **Изряднохудожника** (выделено нами.– О. Н.).*

Литургическое богословие оплакивает человека в чине погребения такими словами: *Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду... по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида.* Но и «сама материя, – по слову псевдо-Дионисия Ареопагита, – получив бытие от Истинной Красоты, сохраняет чрез все свое материальное устройство некие следы духовного благообразия, через посредство ее можно подняться до нематериальных прообразов ее». Преподобный Симеон Новый Богослов свидетельствует, что внутри тварей «остался тот невещественный свет, непричастный ничему из этого мира»^{сссxi}.

Поэтому в человеке пребывает, по словам святителя Василия Великого, «вожделение прекрасного», потребность соединения и причастия ему, чаянье преображения, стремление к святости: «Люди по природе вожделевают прекрасного, в собственном же смысле прекрасно... благое, а благ – Бог»^{сссxii}. Творческое делание человека состоит в том, чтобы дать этим высшим вожделениям и потребностям насытиться, стремлениям – осуществиться, то есть по своей свободной воле предать всего себя в волю Божию и воплотить Божественный замысел о себе самом.

Противоречит ли смирение творчеству?

Седьмой Вселенский Собор (787 г.), принявший догмат иконопочитания, засвидетельствовал о той высоте догматической важности, на которую могут быть возведены человеческое творчество и культура.

Смысл его сводится к двум положениям:

1. Обожение человека подразумевает и безусловную ценность его деятельности, и деятельности художественной по преимуществу (недаром святые отцы называли искусство молитвенного «умного делания» искусством, а исихастов – «художниками умного делания»).

2. Безусловная ценность культуры и искусства предопределена идеей «воплощения, воплощаемости и воплощенности Абсолютного Смысла Бытия»^{cccxi}.

Непреложность богословских положений христианства о безусловной ценности человеческого творчества и культуры с новой силой ставит вопрос о смирении и послушании человека-творца, – вопрос, который тем не менее сделался камнем преткновения как для мыслителей Серебряного века, так и для обывателей, пытающихся судить о творческом процессе извне.

Начнем с того, что сама свободная воля не есть плод нашего свободного выбора: мы не давали согласия или несогласия на принятие этого тяжкого и блаженного дара. Мы получили его как данность и приняли как послушание. То же относится и к дару творчества. Мы вольны закопать свой талант, но нам не дана власть освободиться от него. На такого же рода послушание мы обречены в причастии к падшей Адамовой природе, в наследовании генетических особенностей наших предков, в принятии того временного, географического и социального положения, в котором мы оказываемся по своему рождению. Мы не вольны в выборе замысла Творца о нашей душе, в путях Промысла о нашей жизни. Таким образом, человек, коль скоро он не есть некое обособленное самодостаточное существо, так или иначе существует в системе этих «послушаний».

Это, однако, вовсе не противоречит его свободной воле. Ибо Адам и Ева были свободны не слушать лукавого райского змия, но внимать лишь словам своего Господа. Тем не менее Ева поначалу прислушалась к речам соблазнителя, а потом приняла их на веру и послушалась их. Можно сказать, что змий прельстил нашу праматерь идеей *автономной* красоты и добра. И она *искренне* сочла ее за истину, усомнившись в своем Творце. Но и Адам, поставленный над ней Создателем, принял без тени сомнения (послушно) ее свидетельство, несмотря на то что оно противоречило Божиему запрету.

Итак, грехопадение произошло именно «по послушанию», только не Творцу, а Его врагу и ненавистнику. Падший Адам выступает как первый детерминист: вместо личного покаяния он пытается переложить вину на сам порядок творения, якобы обусловивший его грехопадение: *жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел* (Быт. 3, 12).

После грехопадения Адам и Ева были изгнаны из рая – этого царства свободы – в «юдоль плача», в мир детерминированных причинно-следственных связей, в область «наветов вражиих», где правят законы смерти и тления. Человек, воодушевленный идеей самому быть *как боги* (Быт. 3, 5), актом богопротивления и эмансипации от Господа сделался «рабом греха», открытым для всех диавольских внушений и демонических воздействий. Однако во Христе ему вновь была дана возможность осуществления своей духовной свободы: *познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 32). Только пребывание со Христом может освободить человека от принудительных законов природы, изъять его из плена греха и страстей, диавольской лжи и клеветы, условностей, мнимостей, внушений, обстоятельств и демонических обстояний.

В связи с этим встает вопрос: может ли быть творцом человек, сознательно отвергающий Христа и Его свободу? Может ли приумножить таланты тот, кто восстает против Самого Источника жизни, против Самого Творца и Художника, против Подателя творческого дара? Или, иными словами, может ли быть творцом тот, кто предпочел лукавый совет змиев и сделался послушен ему? И может ли сам лукавый змий, попросту диавол, быть покровителем человеческого творчества? Обладает ли он сам творческой энергией и даром творчества? И, наконец, такой ли он покровитель искусств и филантроп, каким его представил М. Булгаков в образе Воланда?

Христианский взгляд дает на это однозначный ответ: диавол, как и зло, не есть субстанциальная сила. «Зло – не есть или вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают», – пишет Диадокх Фотикийский^{cccxiv}. Святитель Григорий Нисский

подчеркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу: он существует в несуществующем^{СССХV}. Зло в мире начинается с греха, совершенного падшим ангелом.

Сатана – покровитель бездарности

Будучи благим творением Божиим и первым из ангелов, денница ниспал с небес в результате горделивого восстания на своего Господа и Творца: *А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему»* (Ис. 14, 13–14). За что, как сказано, была *низвержена в преисподнюю гордыня его: под тобою подстиляется червь, и черви – покров твой. Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы* (ср.: Ис. 14, 11–12).

Итак, удел сатаны – тление и разложение, царство смерти, где *подстиляется червь*. В горделивом стремлении быть *как боги*, чем, собственно, он и соблазнил человека, нет никакого творческого замысла, никакой попытки сотворить нечто «еще не бывшее»: это есть плод гордости и зависти, губящий свободу и омрачающий ум. Зависть никогда не направлена на то, чтобы уподобиться Творцу (или творцу) в самом акте творения – в благости, премудрости, любви и свободе. Она всегда вожделеет присвоить плоды этого творения, его честь, его результаты, то есть нечто готовое. Так, Каин не имеет никакого помышления о том, чтобы стяжать кротость Авелеву, благодаря которой его дары были благоугоднее Богу, чем плоды Каиновы. И завидует он не тому творческому деланию, которое предваряло получение этих Богоугодных даров, – его мучает результат: Божие предпочтение, отданное Авелю и его приношениям. Он не делает никакого усилия, никакой творческой попытки угодить Богу паче Авеля. Единственное, на что способно его уязвленное самолюбие, – это устранение соперника, разрушение, убийство.

Диавол с его демонами – не творец; он есть лишь завистник Бога и людей, которым дана возможность «обожения». Он – имитатор, плагиатор, «обезьяна Бога», пародия на Него. Он есть творческое ничто, бездарность. Его «творения» – лишь подделки, никогда не имеющие самостоятельных новых форм: формотворчество, то есть творение нового, недоступно ему. Он всегда пользуется уже готовыми формами, которые и деформирует, начиная их собственным содержанием. Деформация и есть направление его потуг. Претензия на создание реальности оборачивается у него лишь созданием видимости, которая всегда есть псевдореальность. Даже черная месса – не некий новый чин религиозного действия, а извращенная и поруганная Евхаристия.

Будучи зависимым от Творца в своем бытии, поскольку и оно создано Богом, диавол начинает ненавидеть само это бытие. Он жаждет уничтожить в нем божественное измерение, стереть следы Творца и творения в мире, но, не имея власти уничтожить их, стремится их исказить и присвоить.

Богоборческие режимы с их разнузданной и откровенной бесовщиной неизменно пользовались готовыми, но искаженными почти до неузнаваемости формами церковной жизни. Все мы хорошо помним марксизм-ленинизм, насаждаемый в формах государственных догматов и канонов, а также вытекающую из этого идеологическую борьбу с еретиками, вплоть до извержения их не только из партии, но из самой жизни. Мы помним «иконостасы» членов Политбюро, «канонизированных святых» компартии, «мощи» вождей, ритуалы приема в партию, пионеры и комсомол, ритуальный «вечный огонь», зажженный для массового поклонения, ритуальный обмен кольцами в процедуре бракосочетания, заклинания, замещающие собой молитвы: «Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить» или «коммунизм неизбежен», ритуальные демонстрации на 7 ноября и 1 мая, пародирующие собой крестные ходы.

Но главное, мы помним собственное большевистское «писание» и «предание»: все эти бесконечно конспектировавшиеся труды «классиков», деяния съездов и их постановления, претендующие на статус «соборных оросов». Так создавалась эклектичная, заимствованная отовсюду культура советской власти, в которой настойчиво

звучала тема человеческого бессмертия, поскольку смерти как таковой в этой культуре просто не существовало: слово «смерть», как и слова «Бог» и «свобода», вычеркивались партийными цензорами. Это была пародия на тему христианского бессмертия души человека, ее воскресения во Христе. В мистике советской власти человек – советский «праведник» – «воскресал» в памяти потомков и, «воскреснув», продолжал жить в ней, пугая детишек.

Советский человек, отвергший Бога и боровшийся с Ним за свою эмансипацию и свободу, понимаемую как свое-волие, не только не обрел этой свободы, но почти безнадежно ее утратил, предавшись во власть «духов века сего» с их диктатурой, заветами, наказаниями и принуждениями.

Однако это не означает, что при любом богоборческом режиме, во времена тайного или явного безбожия, не было талантливых художников, творческих личностей: так же как грешный человек все еще таит в себе затемненный образ Божий – эту *потерянную драхму* (Лк. 15, 9), секулярная культура, в своих сознательных построениях порвавшая с Церковью, а может быть, и с христианством, все еще продолжает, порой бессознательно, в силу традиций, жить отраженным светом христианских истин и чаяний. Талант реализуется не благодаря этим трагическим разрывам и «плевелам», а вопреки им.

Так советская культура, существовавшая под бдительным взором государственной цензуры, тем не менее в своих лучших проявлениях опиралась на традиции христианской культуры, преимущественно русской. Дух Православия проникал в души советских людей через книги Пушкина, Достоевского, Лескова... Именно поэтому в истории советской культуры мы можем отыскать персонажей, так или иначе напоминающих нам то тургеневских крестьян, *хорей и калинычей*, то гоголевских *маленьких людей*, то лесковских *чудиков: антиков*...

Итак, как бы человек ни противился Божественному промыслу о себе, как бы он ни восставал против Божественных установлений и как бы ни сопротивлялся самой идее послушания Богу, он действует не в некоем идеальном свободном пространстве, которого вовсе и не существует, но в мире, обязывающем его принять то или иное бремя послушания. В качестве «авторитетных инстанций», это послушание ему дающих, выступают самые разные силы: или его собственные страсти, прихоти, капризы и фантомы, или социальные мифологемы и ритуалы, имеющие ту же иллюзорную подоплеку, а то и сами демоны, порою принимающие облики *Ангела света* (2 Кор. 11, 14) и обольщающие человека видимым благородством некоей Идеи или выступающие в своем собственном безобразном обличье.

Впрочем, лукавый может выступать и совсем в незначительном, самом бытовом и прозаическом облике. Художественное прозрение Ф. Достоевского наделяет его непримечательными чертами обывательской заурядности («приживальщик, складного характера джентльмен, умеющий порассказать, составить партию в карты»... и т. д.) и не исключает возможности того, что он может предстать и в образе «какой-нибудь толстой семипудовой купчихи» и «всему поверить, во что она верит»^{СССХVI}.

Порою эти внушения могут быть взаимно противоречивы, но могут и сливаться в общем хоре, подталкивая своего «послушника» и раба к бездне.

Демоны, сколько бы ни романтизировало их образ декадентское воображение, однозначно отвратительны и антихудожественны. Отпав от Бога, они сделались тьмой. Демоны подобны своему вождю – дьяволу, о котором сказано, что он – гордый, жестокий, злобный, лукавый, лживый, тщеславный. В нем соединены такие черты, которые сами по себе препятствуют какой бы то ни было творческой деятельности.

Несмотря на то что бесам дана способность принимать на себя какой угодно образ – даже образ *Ангела света*, святых и Самого Христа – он есть лишь личина, лживая маска, призванная ввести в заблуждение человека. На самом деле бесы гнусны, отвратительны, безобразны, уродливы, темны. Это открывалось и святым подвижникам, и людям грешным, и античным философам, и христианским художникам. «Бесконечны,

безобразны», как сказал о них Пушкин. Это подлинное, а не мистифицированное бесовское обличие есть выражение их внутренней сущности, их затемненной, искаженной, вывороченной природы, их кривой, ущербленной, лживой личности, имя которой – бездарность.

Те из людей, которые по неведению или по обольщению выбирают себе покровителями именно эти «авторитеты», неизбежно ступают на темный путь уподобления им – безблагодатный, унылый и бесталаный. Человек, выбирающий беса в качестве духовного руководителя, делает это либо по сугубой склонности к какому-либо греху или пороку, который в «очах бесовских» не представляет собой никакой проблемы, либо по заблуждению, ибо темные силы внушают человеку мысль о своем всемогуществе, тонкости, уме и других не существующих на самом деле достоинствах. Например, они пытаются создать иллюзию своей прозорливости и ведения сугубых тайн мира, открыть которые они и сулят внимающему им человеку. Однако они вводят его в обман, ибо им не дано знать будущее. Они могут лишь симитировать предсказание, но оно всегда окажется шарлатанством. Кроме того, им не дано ведение тайны души человеческой: они не имеют дара прозревать ее устройство, читать ее потаенные мысли и устремления – они могут лишь сами вкладывать помыслы в человеческое сознание и извне, наблюдая за внешней реакцией на них, судить, приняты они или отвергнуты.

Человек, отвергший смирение и послушание Богу, то есть извращающий Его замысел и Его дарования, в той или иной мере уподобляется этим темным существам. Его творчество вырождается в имитацию, мистификацию, плагиат. Бывает, что несомненно талантливый человек, уклонившийся в эти темные сферы безбожия и богоборчества, возмнивший, что он сам является источником и владельцем вверенного ему для приумножения таланта, – человек, надеющийся на собственные силы и верящий в неверную звезду своеволия, вдруг обнаруживает явное оскудение своего таланта, и тогда о нем говорят «исписавшийся писатель», «неудавшийся музыкант», «несостоявшийся художник», или попросту – неудачник. Ибо неудачник – это не бездарность или посредственность. Это и не человек, которому, по логике мира сего, «не везет», – это человек, идущий поперек замысла Божиего о нем, сопротивляющийся воле Господней. На пути этого сопротивления, бывает, он растрчивает, как блудный сын, все свои достоинства и дарования.

Злаки и плевелы

Безусловно, замысел Божий о человеке чрезвычайно высок: мир создан Богом для того, чтобы человек его совершенствовал, чтобы он изнутри познавал его, проникал в его тайну, повелевал его богатством, чтобы он был поэтом, «как бывает поэтом священник, он поэт для Бога, потому что Бог *привел их (животных) к человеку, чтобы видеть, как он назовет их* (Быт. 2, 19)»^{сссхvii}.

Порой человек перед этим замыслом напоминает тех иудеев, которые говорили Христу: *какие странные слова! кто может это слушать?* (Ин. 6, 60) и *кто же может спастись?* (Мк. 10, 26). И ужасались словам Его. Бывает, ужас охватывает человека при виде той высочайшей участи, которую уготовил ему Творец. Однако Господь Сам свидетельствует перед человеком, что не оставит его Своей помощью и Своим утешением, не только *невозможное человекам возможно Богу* (Лк. 18, 27), но и *всё возможно верующему* (Мк. 9, 23): *се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам; однакож тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах* (Лк. 10, 19–20).

Логос творчества, о котором говорили еще святые отцы, вложенный в человека и присущий ему, осуществляется на самых высотах духа, на самых глубинах смирения, научающего человека слушать волю Творца, быть послушным Его замыслу. Это есть тот идеал, к которому стремится душа человека, но редко когда может его достичь. Предел

творческих усилий человека, его кропотливой работы над своей душой, этого «умного делания», «художества», реального духовного подвига, осуществляемого с помощью Божией, – святость, обожение. Ветхозаветное и новозаветное церковное творчество дает нам образцы самой высокой поэзии, перед которой меркнет вся секулярная словесность, как даже пушкинские «Отцы пустынноики и жены непорочны» – перед великопостной молитвой преподобного Ефрема Сирина. Его же «Пророк» – перед текстом пророка Исаии. Да и все без исключения светские переложения классиками евангельских текстов – перед самим Евангелием.

Язык Священного Писания и есть поэзия как таковая:

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий.

Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто.

И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы.

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится,

не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине;

все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит.

Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится (1 Кор. 13, 1–8).

Может быть, именно по этой причине многие неопиты – художники, музыканты, поэты – столь остро ощущают эту неполноту и недостаточность светской культуры в сравнении с культурой церковной, что, по крайней мере на какой-то срок, полностью отворачиваются от нее. И это не только и не всегда тот соблазн опрощения^{сссxviii}, о котором говорит протоиерей Георгий Флоровский, списывая это на некое заблуждение, состоящее в том, что якобы лишь через опрощенчество и можно войти в Церковь (хотя порой и это заблуждение играет роль в отказе от культуры). Но чаще Церковь поражает всего человека своей нездешней Красотой, перед которой меркнет красота земная, красота секулярной культуры. Так плакал Гоголь о том, что он не видит Добра – в добре.

Прежде всего земное добро и земная красота представляются как недостаточные, несовершенные и неполноценные: человеческие, слишком человеческие... Человек же устроен так, что это «человеческое» не может его утолить вполне, и если он в качестве образца избирает «уровень человеческий»: мира сего, природы и т. д., он неизбежно скатывается вниз – к скотам или демонам.

«Если человек идет прямо, его дорога крива. Человек изогнут, как лук; христианство открыло людям, как выправить эту кривизну и попасть в цель», – пишет Г. Честертон^{сссxix}. «Выправить кривизну» значит постоянно пытаться раскрыть в себе Богоподобие; не идолопоклонствовать перед секулярной культурой, но постоянно обращаться к царству идеальных ценностей, которое есть Церковь с ее Таинствами и ее культурой, обращаться в молитвенном предстоянии к Самому Господу Богу.

Вопреки утверждению Бердяева о невозможности, в строгом смысле, христианского творчества и христианской культуры, можно ведь утверждать и обратное: творчество, как и культура, по большому счету, только и может быть христианским. Христианская культура существует как идеал и может воплотиться в жизни лишь как мирская культура, пребывающая, однако, в напряженном стремлении к своему воцерковлению. Но даже среди ее сорняков могут быть истинные злаки, сберегая которые, Господь, как сказано в евангельской притче, запретил до срока выдергивать плевелы, дабы не повредились злаки:

Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел; когда возшла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы. Придя же, рабы

домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? откуда же на нем плевелы? Он же сказал им: враг человек (человеков.— О.Н.) сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдём, выберем их? Но он сказал: нет,— чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе т!о и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою (Мф. 13, 24–30).

Притча эта имеет отношение ко всем сторонам и сферам человеческой деятельности, доколе человек живет на этой земле. И христианская жизнь, и христианское творчество, и христианская культура обречены на то, что лукавый вновь и вновь засеивает их своими соблазнами, которые будут сожжены, лишь когда настанет время жатвы, при кончине века сего.

Создание «новой реальности»

Существует распространенное суждение, что Церковь и творчество находятся в непримиримом противоречии по той причине, что церковная жизнь догматична и канонична, то есть якобы несвободна и регламентирована, в то время как творчество невозможно без свободы художника от каких-либо формальных обязательств: культура живет постоянным поновлением своих канонов, борьбой с автоматизмом, творческим отталкиванием от готовых форм, художественным переименованием традиции.

Действительно, культурное делание состоит в том числе и в борьбе с опошленными омертвелыми формами, со штампами и клише, со словами, слишком часто произносившимися всуе и утратившими первоначальный смысл. Ибо культура имеет непосредственное отношение к изменчивой человеческой ментальности, к определенному типу самосознания общества в ту или иную эпоху. Однако культурное делание не есть вседозволенность — здесь действует (как художественное чутье, как вкус, как чувство стиля) убеждение, весьма сходное с тем, которое было высказано апостолом Павлом: ***Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною*** (1 Кор. 6, 12). Только человек, смотрящий на культуру извне и не имеющий опыта культурного делания, может полагать, что у художника, обладающего внутренней свободой, не должно быть никаких табу. Напротив, чем одареннее художник, тем больше у него внутренних запретов, тем Уже путь, по которому направлена его творческая энергия.

Однако противоречие или антагонизм между Церковью и культурой более надуманные, чем реальные. Церковные догматы и каноны, так же как общий консерватизм церковной жизни вовсе не есть аналог какого-нибудь *«Art poetique»* или «Манифеста немецких романтиков». Это не есть нечто, навязанное Церкви извне: это тот позвоночник, без которого она вырождается в мирское «собрание верующих», в клуб религиозных интересов.

Ложным является и утверждение, будто догматы сковывают человеческий дух; напротив, дух человека призван дорасти до высоты догмата, прозреть его красоту, и нет предела этому росту. Догмат незыблем и — всегда современен. Догмат метафизичен и — всегда актуален, в то время как методики по искусству и манифесты появляются как раз для того, чтобы их преодолевать, и как раз тогда, когда начинают иссякать источники творчества: как правило, точно по «методикам» творят эпигоны. При этом «методики» меняются, а эпигоны остаются. Но художественный канон есть нечто иное: он не рождается головным дедуктивным способом, но являет себя в художественном произведении как совершенная форма и сам участвует в формировании традиции.

Священник Павел Флоренский писал, что канон никогда не был помехой художественному творчеству, что трудные канонические формы всегда были тем «оселком», на котором «ломались ничтожества» и «заострялись великие дарования». «Поднимая на высоту, достигнутой человечеством, каноническая форма *высвобождает*

творческую энергию художника к *новым* достижениям, к творческим взлетам... требования канонической формы есть освобождение, а не стеснение»^{сссxx}.

Творческим заданием художника остается постижение смысла и глубины канона (традиции): в этом его связь с историей человечества и потому – с истиной и реальностью. Художник, который полагает, что канон может ущемить его творческую оригинальность, и потому, прежде чем усвоить его, пытается его сокрушить, на самом деле попадает в полную зависимость от своей разрушительной задачи и начинает паразитировать на обломках чужих форм, подменяя творчество деструктивным дискурсом.

И все же художественные каноны, в отличие от церковных, остающихся непреложными и неизменными, имеют историю своего чередования: так, классицистический канон сменяется реалистическим или романтическим, рождающийся из их недр модернизм с течением времени сам ложится в традицию и становится классикой, как это произошло с творчеством Александра Блока и Анны Ахматовой, Бориса Пастернака и Андрея Платонова.

Суть в том, что Церковь и культура относятся к разным планам человеческого бытия: Церковь хоть и пребывает в мире, но миру не принадлежит, культура же принадлежит миру и истории, вместе с которыми она и погибнет: *земля и все дела на ней сгорят* (2 Пет. 3, 10) Хотя, как сказано, *пшеницу уберут в житницу*.

И тем не менее и в Церкви и в христианской культуре совершается сходный процесс богоподобного человеческого творчества, цель которого – создание «новой реальности», и прежде всего – в глубинах души человеческой; чаяние *нового неба и новой земли* (ср.: Откр. 21, 1), *Царства Божиего*, преобразование себя и мира.

Творчество как подвиг веры

Пушкин писал: «Цель поэзии – поэзия... Цель художества есть идеал, а не нравоучение». Идеал – это то, чего нет на свете, но что существует в идеальной реальности, онтологический образец, соответствовать которому может лишь преображенная реальность. Поэтому в творчестве особенно актуальной оказывается проблема веры. Вера же всегда находится в противоречии с данностями этого мира, с его очевидностью, – наконец, с человеческим *ratio*, опирающимся на эти очевидности и держащимся за них до последнего. Мирское «вЕдение» – доводы опыта, привыкшего ориентироваться среди причинно-следственных связей падшего мира и апеллировать к их логике, – сопротивляется устремлениям веры и пытается ее рационалистически разложить.

В творчестве такого рода помехой может стать чрезмерная рефлексия, убивающая непосредственный порыв к идеалу, то есть Красоте и Истине, а также и сам профессиональный навык, навязывающий свои приемы и опережающий своим знанием о том, как именно это должно быть сделано, творческую возможность того блаженного неведения и «хождения по водам», которые доступны лишь вере.

В самом человеческом бытии существенным препятствием к благодатной жизни «по вере» служит вЕдение принудительных законов природы, мира, человеческих отношений, социальных «раскладов» и т. д., которыми человек опутан, как паутиной. «Человек, сомневающийся, что Бог – помощник в добром делании, боится тени своей, и во времена достатка и обилия томится голодом, и при окружающей его тишине исполняется бури», – пишет преподобный Исаак Сириин^{сссxxi}.

Размышляя о творчестве, нельзя не прийти к мысли, что оно родственно вере, которая, по слову апостола Павла, *есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр. 11, 1). Творчество, по своей мистической сути, занято тем же самым и имеет дело с разысканием в идеальной реальности тех вещей, которые оно призвано воплотить. Здесь оно и встречается с эмпирическим, то есть не духовным, вЕдением как со своим противником. Ибо творчество освобождает мысль от пут детерминированного мира, за который так держится это ведение, будучи пределом естества, который и должен быть преодолен в творческом подвиге. Преподобный Исаак Сириин пишет: «Ведение

противно вере. Вера во всем (во всех своих действиях), что к ней относится, есть нарушение законов ведения, впрочем – ведения не духовного»^{сссxxii}. «Ведение есть предел естества и охраняет его во всех стезях его. А вера совершает шествие свое выше естества. <...> В какой мере человек водится способами ведения, в такой же мере связуется он страхом... <...> А кто последует вере, тот вскоре делается свободен и самовластен, и как сын Божий всем пользуется со властью свободно. Возлюбивший веру сию, как Бог, распоряжается всяким тварным естеством, потому что вере дана возможность созидать новую тварь, по подобию Божию, как сказано: *восхоте*, и все явится пред Тобою (см.: Иов 23, 13)³⁰. Нередко она может все производить и из не-сущего. <...> У ведения нет столько бесстыдства (дерзновения.– *О. Н.*), чтобы производить то, чего не дано естеством. <...> Текущее естество воды на хребет свой не приемлет следов тела, и приближающийся к огню сожигает себя, а если у него достанет на то дерзости, то последует беда». «Сии способы ведения пять тысяч лет... управляли миром, и человек нисколько не мог поднять главы своей от земли, и сознать силу Творца своего, пока не воссияла вера наша и не освободила нас от тьмы земного делания и суетного подчинения после тщетного парения ума. <...> Нет ведения, которое бы не было в скудости, как бы много ни обогатилось оно». «Неукоризненно ведение, но выше его вера. <...> Но мы укоряем то, что оно употребляет разные способы, в которых идет оно вопреки вере, и то, что приближается оно к чинам демонским». «В сем-то ведении насаждено древо познания доброго и лукавого, искоряющее любовь. <...> В нем надмение и гордыня, потому что всякое доброе дело присвоает себе, а не Богу приписывает.

Вера же дела свои вменяет благодати, потому и не может превозноситься...»^{сссxxiii}

Благодать и вдохновение

Вдохновение, по словам святителя Григория Паламы, есть одна из энергий Духа, отблеск того нетварного Света Христова, *Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1, 9).

Вдохновение есть и некий художественный телеологический импульс, побуждающий художника к творчеству.

Впрочем, необходимо сделать чрезвычайно важную оговорку: мы берем здесь тот случай, когда человек (творец, художник) испытывает на себе именно благодатные воздействия и, изумленный «избытком» сердца, принимается за свой труд. В данный момент речь идет не о некоем состоянии прелести, не о «взыгрании» демонической энергии, не о душевной истерической самостимуляции, не о чем-либо ином, что порой – и очень часто – может выдавать себя за творческое вдохновение. Для того чтобы различать эти состояния, требуется духовный дар различения духов, хотя плоды того или иного «вдохновения» порой достаточно красноречивы.

Вот как описывает вдохновение Анна Ахматова:

*Когда я ночью жду ее прихода,
Жизнь, кажется, висит на волоске.
Что почести, что юность, что свобода
Пред милой гостьей с дудочкой в руке.*

*И вот вошла. Откинув покрывало,
Внимательно взглянула на меня.
Ей говорю: «Ты ль Данту диктовала
Страницы Ада?» Отвечает: «Я»^{сссxxiv}.*

³⁰ В синодальном переводе: *делает, чего хочет душа Его.* – Изд.

Вдохновение (Муза) приходит в тишине и покое (*ночью*), когда мир житейский и суетный, мир земного вЕдения уснул, погас, страсти улеглись, душа не блуждает по его пространствам, но пребывает наедине с собой, в себе, сосредоточенно и смиренно, с верой и упованием (*жду*). Плоть истончилась и умолкла: это состояние как бы на грани жизни и небытия. (Ср. у Пушкина: «Как труп в пустыне я лежал...» и у преподобного Исаака Сирина: «...человек, пока заключен под завесою дверей плоти, не имеет упования»^{СССХХV}.)

Ничто земное не может идти в сравнение с посещением благодати (вдохновения). Что почести с их неволей, суетой и ангажементом, когда творчество бескорыстно и устремлено к Царству Божиему? Что юность с пирушками плоти, с ее ненасытным инстинктом блудного сына, когда творчество чаёт пребывать в *доме отца*? Что земная свобода, когда творчество чаёт быть последним поденщиком у вдохновенья?

Наконец *И вот вошла*. Упование не было тщетным. *Откинув покрывало* (обнажив черты, открывшись), *внимательно взглянула на меня* (произошла встреча воли человеческой с тем, что ей послано: синергия). Дальше – самое интересное. Поэт испытывает пришедшую: не лукавая ли самозванка, не ряженая ли авантюристка – та ли, которую здесь ожидали? *Ты ль Данту диктовала?*.. (Ибо если она, то – та самая, подлинная. Которую можно слушать и слушаться... Хотя ничего себе *милая гостья* да еще и с *дудочкой в руке!*)

Здесь примечательно то, что светский поэт и православная христианка Анна Ахматова на языке Серебряного века сумела нарисовать чрезвычайно глубокую и подлинную картину человеческого творчества. Главный акцент стихотворения стоит на последнем слове – *Отвечает: «Я»*. Вокруг этого «Я» оно и центруется. «Я» музы – это не эгоистическое (лучше сказать – натуральное) «я» Ахматовой и, естественно, не «я» Данте, написавшего *страницы Ада*. Это некая творческая энергия, реализующая идеальное «я» самой поэтессы, которое, возможно, так и осталось бы *потерянной драхмой*, не будь оно взыскано зовом творчества. Таким образом, смиренное ожидание вдохновения (помощи Божией) оборачивается для художника преображением бытия и обретением собственного идеального «я», причастного Высшей реальности.

Эта творческая энергия, перед которой художник чувствует себя смиренным послушником, порой перерастает саму его эмпирическую личность и становится для него источником познания не только мира, но и себя самого. У Марины Цветаевой была мысль о том, что бытие само «ищет уста», через которые оно готово «сказать себя миру».

Логос творчества

Эти моменты творческого перерастания художником самого себя как эмпирического человека были известны Пушкину. Уж кто-кто, а Пушкин знал про поэта, что, пока его не востребует вдохновенье, «среди детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он». Его известное восклицание «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!» после написания «Бориса Годунова» вряд ли может быть интерпретировано так, как это сделал один священник, автор книги о творчестве, увидевший в этом выражение гордыни поэта. Напротив, эта «юродивая» фраза может свидетельствовать о том неподдельном удивлении художника перед тем, что у него получилось и что превысило его собственные поэтические намерения и возможности.

Это же изумление звучит и в его словах к П. Вяземскому («Ты не представляешь, что “удрала” моя Татьяна (Ларина.– *О.Н.*),– она вышла замуж»). Впрочем, наивно было бы полагать, будто герои начинают анархично действовать, вовсе не принимая во внимание автора,– напротив, все их поведение подчиняется телеологической логике художественного произведения, а именно той форме, которая, по словам К. Леонтьева, не дает материи разбежаться и заложником которой оказывается и сам автор.

Однако форма для автора не есть данность, а есть нечто заданное – то, что должно быть актуализировано, и в то же время то, что, еще и не будучи реализованным, предъявляет автору свои жесткие требования. Здесь мы сталкиваемся с теми странными

взаимоотношениями между художником и его произведением, между творцом и творением, которые никак не могли бы быть столь непредсказуемыми, имея в виду строгий и стройный замысел, если бы в самом процессе творчества не была бы задействована, помимо личности творца, еще некая иррациональная сила, свободная и могучая, дающая такую жизнь и свободу и произведению, и его персонажам, что они без воли автора могут совершать самые неожиданные вещи, даже «выходить замуж». Это и есть самый загадочный момент творчества.

«Пишущий стихотворение пишет его потому, что язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку...– сказал Бродский в своей Нобелевской речи.– Зависимость эта – абсолютная, деспотическая, но она же и раскрепощает... Поэт, повторяю, есть средство существования языка... Начиная стихотворение, поэт, как правило, не знает, чем оно кончится, и порой оказывается очень удивлен тем, что получается лучше, чем он предполагал, часто мысль его заходит дальше, чем он рассчитывал... Порой с помощью одного слова, одной рифмы пишущему стихотворение удается оказаться там, где до него никто не бывал,– и дальше, может быть, чем он сам бы желал»^{cccxxvi}.

Борис Пастернак так писал об этом в письме молодому поэту Марку Ватагину: «Даже в случае совершенно бессмертных... текстов, как, напр., пушкинские, всего важнее отбор, окончательно утвердивший эту данную строчку или страницу из сотен иных, возможных. Этот отбор производит не вкус, не гений автора, а **тайная побочная, никогда вначале не известная, всегда с опозданием распознаваемая сила, видимостью безусловности сковывающая произвол автора** (выделено нами.– О. Н.), без чего он запутался бы в безмерной свободе своих возможностей... Но во всех случаях именно этой стороной своего существования, обусловившей тексты, но не в них заключенной, разделяет автор жизнь поколения, участвует в семейной хронике века, а это самое важное его место в истории, этим именно велик он и его творчество... Вера в то, что в мире существуют стихи, что к писанию их приводят способности и проч., и проч. – знахарство и алхимия»^{cccxxvii}.

Пастернак настаивает на существовании осязаемого логоса творчества, некоего «онтологического синтаксиса», который имеет непосредственное отношение к бытию идеального «я» поэта и правила которого накладывают на поэта строжайшие, если не рабские, обязательства:

*Когда строку диктует чувство,
Оно на сцену идет раба,
И здесь кончается искусство,
И дышит почва и судьба*^{cccxxviii}.

О существовании этой «таинственной диктующей силы» проговаривались многие художники и музыканты.

Гайдн, например, приписывал ниспосланному свыше таинственному дару создание своей знаменитой оратории «Сотворение мира». «Когда работа моя плохо продвигалась вперед, я, с четками в руках, удалялся в молельню, прочитывал “Богородицу” – и вдохновение снова возвращалось ко мне».

Данте писал: «Вдохновляемый любовью, я говорю то, что она мне подсказывает». Моцарт свидетельствовал, что музыкальные идеи являются у него невольно, подобно сновиденьям. Гофман признавался друзьям: «Я работаю, сидя за фортепьяно с закрытыми глазами, и воспроизвожу то, что подсказывает мне кто-то со стороны». Ламартин говорил: «Не я сам думаю, а мои мысли думают за меня». Тассо удивлялся тому обстоятельству, что, когда его покидало вдохновение, он сам путался в своих сочинениях, не узнавал их и был не в состоянии оценить их достоинства»^{cccxxix}.

Порой «подсказка» может быть вовсе не столь ошеломительной,— напротив, она может поражать своей мизерностью и как бы случайностью: «Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда» (Анна Ахматова). Ею может стать равномерное качание люстры или упавшее яблоко, подсказавшие Галилею и Ньютону их великие открытия. Ею может быть сон, в котором Д. Менделееву приснилась его знаменитая периодическая таблица. Или апельсин, при виде которого Моцарт вспомнил народную неаполитанскую песенку и тотчас написал кантату к опере «Дон Жуан» и т. д. Впрочем, подобного рода «подсказки» кроются и в складывающихся определенным образом обстоятельствах жизни, ее как бы случайностях, как бы совпадениях, помогающих человеку прочесть в них волю Божию.

Эта же «таинственная диктующая» творческая сила действует и в романах Ф. М. Достоевского, который подчас с большим интересом наблюдает за своими героями: достаточно сопоставить его наброски к романам с уже готовым текстом, практически проигнорировавшим все первоначальные авторские расчеты. Да и любой большой писатель, художник или музыкант, у которых произведения рождаются не столько в голове, сколько «на кончике пера», то есть экзистенциально, по мере работы, сами проходят в творческом процессе реальный путь познания. Поэтому творчество является и одним из способов познания. Тютчевское «мысль изреченная есть ложь» относится к форме выражения некоей готовой, рожденной в голове идее. Это тоска по утраченному райскому языку, который совпадал с самой сущностью вещей. Но мысль, которая рождается экзистенциально, в живом словесном процессе, поначалу со всех сторон подбирающемся к ней и подстерегающем ее появление, до тех пор пока она сама не выскажет себя, вряд ли может прийти в противоречие со своей «изреченностью».

Проблемы автоцензуры

Иное дело, когда замысел художника, его идея, рационализируясь (это может быть и по воле профессионального навыка, «парадигмы», то есть знания и умения: «набитой руки»), начинает господствовать над вдохновением и подстраивать под себя рождающуюся реальность. Интересно, что и ум исихаста на пути очищения осознает абсолютизацию какой-либо духовной практики («парадигмы») как род пленения, как препятствие к своей свободе и чистоте, и потому «стремится по мере осознания парадигмы “убезмолвиться” от нее, освободиться от рабской работы ее исполнения»^{сссxxx}.

Рационализм убивает живой творческий дух, который подчас ищет иррациональных и неожиданных для самого творца путей своего воплощения. «Вместо мудрости — опытность: пресное, неутоляющее питье»^{сссxxx1}. Это «пресное неутоляющее питье» житейского вЕдения, руководствуясь которым творец пытается осуществить свой замысел, есть настоящая «мертвая вода» любого искусства.

Однако рационализм грозит не только тем, кто набил профессиональную руку,— в дилетантском и неуклюжем творчестве он является общим местом. Почему так много истинно благочестивых, но абсолютно мертвых произведений (стихов по преимуществу) на евангельские темы, написанных самыми благонамеренными мирянами и даже священниками или монахами? Их отличает какой-то специфический почерк рационализма, опознаваемого в подобного рода религиозных текстах как налет протестантизма.

И действительно: протестантское словесное религиозное творчество (прежде всего — гимны, псалмы) стилистически ничем не отличается от «любительского» православного: та же намеренная добропорядочность «нейтральной», а по сути нивелированной, лексики, чередующейся, впрочем, с какой-то помпезной велеречивостью; те же «бесстрастные», а по сути теплостудные, интонации; та же «незатейливость», а по сути бедность, ущербность, образов; та же сентиментальная «красивость» при общей прозаичности и приземленности картины. При этом очевидно, что мы имеем дело с самыми благими авторскими намерениями и самыми искренними чувствами. Но те благие намерения,

которые руководят стихотворцами, сами словно осуществляют в себе какую-то суровую цензурную правку, и на этот раз цензором оказывается авторское морализаторское «я», изгоняющее все, что кажется ему на вольных творческих путях недостаточно благонадежным и не вполне благонамеренным.

Цензура же состоит в том, чтобы все: и слова, и звуки, и интонации, и сами мысли – привести в соответствие со стандартами общепринятого и «приличного» письма и с логикой житейского ведения. Такая «благонамеренная» цензура опирается на доминанты рассудка, который всегда пытается рационализировать «безумные» слова веры. И такого рода земное *морализированное* слово, с какой бы искренней правдивостью оно ни было произнесено, всегда оказывается чужим и ложным.

Есть и еще одна причина, по которой художественное произведение, написанное с благочестивыми целями, может не состояться. Всегда есть риск, что величайшие христианские идеи и картины могут стать «заменителями опыта и творческой интуиции... Здесь есть серьезный риск для произведения... С одной стороны, поскольку религиозные чувства – это чувства прекрасные и благородные, возможно искушение удовлетвориться выражением одних этих эмоций... С другой стороны, общность веры ставит художника в непосредственное общение с его компаньонами по вероисповеданию, и он может быть теперь искушаем соблазном заменить этим общением, которое дается ему задаром... уникальное выражение поэтической интуиции, обеспечиваемое... искусством»^{сссxxxii}.

Во всяком случае, именно в этой области надо искать объяснения причин, по которым Н. Гоголю не удалась «положительная» вторая часть «Мертвых душ»: благие помыслы, принявшие очертания рационалистического умысла, погубили живую художественную ткань, разрушили чудо творчества.

Творчество как чудо

Творчество действительно есть чудо. А. Лосев рассматривает чудо как совпадение двух разных планов бытия, осуществляющееся в сфере одной и той же личности. Это есть «внутренне-замысленный план личностной заданности» и план временный, исторический, план становления личности, то есть план судьбы или воли Божией: «Итак, в чуде встречаются два личностных плана: 1) личность сама по себе... личность как идея, как принцип, как смысл всего становления, как неизменное правило, по которому равняется реальное протекание, и 2) самая история этой личности, реальное ее протекание и становление, алогичное становление...»^{сссxxxiii}. Эти два плана отождествляются в некоем неделимом образе: «Личность... вдруг хотя бы на минуту выражает и выполняет свой первообраз целиком, достигает предела совпадения обоих планов, становится тем, что сразу оказывается и веществом, и идеальным первообразом. Это и есть настоящее место для чуда. Чудо – диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине ее исторического развития задание первообраза»^{сссxxxiv}. Попросту говоря, это есть совпадение замысла Божиего о человеке, сотворенном по подобию Божиюму (модус творчества), с Промыслом Божиим, осуществляемым во времени (модус судьбы).

Такое искусство – онтологично, оно есть откровение первообраза. Оно показывает новую, до этих пор невиданную реальность. «Художник не сочиняет *из себя* образа, – пишет священник Павел Флоренский, – но лишь снимает покровы с уже, и притом премирно, сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его, «записи» духовной реальности. И в этой своей деятельности, как открывающей вид на безусловное, он сам в своем искусстве *безусловен*: человек безусловен в своей деятельности»^{сссxxxv}.

Собственно для творчества нет никаких особых предписаний, или правил, или рецептов, которые бы отличались хоть в чем-то от Божественного домостроительства, от всего того, что человеку требуется для его спасения. Все евангельские заповеди и есть «правило творчества». Все евангельские блаженства – и есть блаженства творчества.

И если поэт – это тот, кто дает речь молчанию, то путь исихаста, восходя в безмолвие, нисходит в слово, рожденном от Духа. Везде – и в творчестве и в мистике – закон один: «Душа восторгается из видимого и, утерев его из виду, восхищается в область невидимого – это *дионисическое* расторжение уз видимого. И, воспарив горе, в невидимое, она опускается снова к видимому, и тогда перед нею возникают уже символические образы мира невидимого – лики вещей, идеи: это *аполлоническое* видение мира духовного»^{сссxxxvi}.

Соблазны творчества

Несмотря на такую высоту человеческого творческого призвания, христианин чувствует великие соблазны, которые таит в себе творческий порыв; не забывает он и о том ответе, который ему придется давать на Страшном Суде *за всякое праздное слово* (Мф. 12, 36). «Творец вложил Свой Дух в творенье, – писал В. Жуковский, – поэт, его посланник, ищет, находит и открывает другим повсеместное присутствие Духа Божия. Таков истинный смысл его призвания, его великого дара, который в то же время есть и страшное искушение, ибо в сей силе полета высокого заключается и опасность падения глубокого».

Православный человек опасается, и не без оснований, «странных состояний», всего, превышающего «норму». Он по праву опасается всякого рода «откровений», «наитий», «вдохновений», «видений», даже если они «чУдные», а может быть, именно потому, что они «чУдные»: демон может принимать обличье и *ангела света*. Безопаснее закрестить темное подполье сознания и выворачивать его лишь на исповеди. Надежнее «испытывать помыслы» или, по крайней мере, контролировать их. Ибо всегда есть великий риск соблазниться теми мечтаниями, которые, выдавая себя за духовные образы, окружают, прельщают и смущают душу, заглядывающую в мир иной. Всегда есть опасность обмануться и обольститься, принять за истинные откровения мистификации призраков, на грани мира обступающих путника. Здесь мир пытается вернуть свое – схватить своего беглеца, поймать, запутать в своих сетях, запугать, наконец, прельстить якобы достигнутой духовной высотой, и демоны, эти духи века сего, принадлежа миру здешнему, выдают себя за образы мира горнего^{сссxxxvii}.

Такие тесные отношения с обманчивыми тенями чувственного мира фактически есть игра с огнем, особенно для человека, не имеющего ни достаточной духовной зрелости, ни опытного духовного руководства. Художник поэтому всегда рискует стать посмешищем демонов, которых он принимает за творческих вдохновителей, за «музу», надиктовывающую ему нечто.

Действительно, есть роковая двусмысленность в этой диктовке.

В стихотворении А. Блока «К Музе» звучит именно эта инфернальная нота:

*Есть в напевах твоих сокровенных
Роковая о гибели весть,
Есть проклятье обетов священных,
Поругание счастья есть.
И такая влекущая сила,
Что готов я твердить за молвой,
Будто ангелов ты низводила,
Соблазняя своей красотой...*^{сссxxxviii}

«Муза» Блока «смеется над верой», таит «роковую отраду» в «попираньи заветных святых», она – «мученье и ад», ее красота – проклятье.

В связи с этим можно говорить о темных наитиях поэта, увидевшего «Христа» среди «Двенадцати».

Это свидетельствует об опасности творчества, утверждающего свою автономную самодостаточность, которую сугубо отстаивали поэты и мыслители религиозного Ренессанса.

И вовсе не случайно появление самого князя тьмы в «Поэме без героя» Анны Ахматовой, воспроизводящей атмосферу творческой жизни Серебряного века:

*Хвост запряган под фалды фрака...
Я надеюсь, Владыку Мрака
Вы не смели сюда ввести?
.....
(Ибо даже с самой собою – О. Н.),
С той, какою была когда-то
В ожерелье черных агатов
До долины Иосафата,
Снова встретиться не хочу...*^{сссxxxix}

Но художник, доверившийся идее автономности и самодостаточности творчества и принимающий ее за выражение творческой свободы, подвергает себя риску пасть жертвой «прелести» – тяжкого духовного обольщения, чреватого психическим расстройством, как это и случилось в конце жизни с Блоком. И недаром книга Ломброзо «Гениальность и помешательство» настаивает в своих выводах на том, что грань между этими двумя состояниями чрезвычайно тонка, почти условна.

Единственное, что может уберечь художника, – это благодатная сила Божия, подаваемая в Таинствах Церкви, и ревностное соблюдение себя от духов прелести, называемое трезвением.

Трезвение помогает сохранить чувство реальности, материальности и даже вещественности этого мира, ибо первое, что делают лукавые духи, – это превращают материальный мир в призрачную и иллюзорную область, которую сознание может произвольно деформировать. Трезвение рассматривает реальность как необходимое игло, как точку опоры, как благой крест, несение которого формирует душу, и, наконец, как ту данность, в которой заключены для человека пути Божии, ведущие его к спасению. Священник Павел Флоренский писал: «Этот удел наш, или *доля* наша, т. е. то, что *изречено* о нас свыше, *суждено* или *присуждено*... удел нашей немощи и нашего превосходства, дар богоподобного творчества, есть *время - пространство*. Оно не обольщает»^{сссxl}.

Трезвение есть необходимое условие доброкачественной духовной жизни, распространяющееся и на творчество. Таким образом, для творчества не существует никаких иных сугубых законов, помимо тех, которые непреложны для церковной жизни, для спасения. В этом смысле для творчества действительны церковные догматы и каноны, имеющие непреходящий характер, в отличие от обреченных на перемены общекультурных традиционных «поэтик». И если художник в своем творчестве неизбежно освобождается и отгалкивается от весьма относительных и временных теорий творчества, то пребывание внутри церковного догмата и канона имеет для него бытийственное качество, которое оберегает его от хаоса, пустоты и *тьмы внешней* (Мф. 8, 12), рождающей призраки безумия. Только люди, совершенно не сведущие в церковной жизни, позволяют себе высказываться о том, что церковные догматы и каноны могут стеснять человеческое творчество. Напротив, ибо *широка заповедь Твоя зело* (Пс. 118, 96), – свидетельствует великий пророк Давид.

Духовное трезвение связано со смирением, которое несет с собой радостное приятие всего, что посылает Господь для спасения человека, и насыщает его удивлением перед всеми делами Божиими. Удивление же и есть начало всякого творчества, тот

безмолвствующий *избыток сердца*, от которого *говорят уста: Дивны дела Твои, Господи!* (ср.: Мф. 12, 34; Пс. 138, 14).

И наоборот: коль скоро все лукавое, злое и демоническое лишено подлинной реальности (ибо реально только благо и все то, что причастно ему), грех – будь то гордость, уныние, гнев, сребролюбие или блуд, – искажая личность, не только не может служить выражению ее существа вовне, но и прячет это существо. Такая искаженная грехом личность, во тьме которой меркнет и сам образ Божий, редуцируется до какой-либо своей страсти или пучка своих страстей, попадает к ним в плен и становится ложной. Ложная личность окружает себя собственными призраками, впечатлениями, мнениями, мнимостями, теряя чувство реальности – и своей, и мира.

Правомочно говорить в этом случае о *маске*, скрывающей или подменяющей истинное лицо, *ноумен* человека. Подлинный человек делается анонимным, а от его имени начинает выступать принятая им на себя личина. Талант же его, этот залог Богоподобия, припрятанный и глубоко зарытый под спудом неисповеданных грехов, страстей и ложных стереотипов сознания, так и остается втуне. Ложная личность (личина) делает его недоступным для Божественных благодатных энергий, путь которым перекрыт ложной установкой и солипсической замкнутостью «эго». Уделом ее становится область подмен, в которой органическая потребность в творчестве ищет механизмы компенсации в переустройстве и переиначивании уже сотворенного, чреватые его деформацией и развоплощением.

Творчество человека антиномично: с одной стороны, оно есть призвание человека в мире, с другой – оно несет с собой гибельный потенциал оболыщения и разрушения. Однако какое благое дело в этом падшем мире может миновать эту роковую двойственность, эту искустительную двусмысленность, находящую свое разрешение лишь в *Царстве не от мира сего?*

Та же антиномичность есть и в христианской культуре, которая столь эфемерна, что погибнет вместе с этой землей и этим небом, и при этом столь насыщена благодатными энергиями, что уже в ней проступают черты преображенного мира и приоткрывается царство идеальных ценностей.

В сущности, культура есть следствие грехопадения, плач Адама по потерянному раю. Как пишет диакон Андрей Кураев, «культурой мы обволакиваем грязь, попавшую в наши души». Он же сравнивает культуру с жемчужиной: «Жемчужина возникает из грязи, из песчинки, попавшей внутрь ракушки. Моллюск, защищаясь от чужеродного предмета... обволакивает его слоями перламутра... То, что постороннему кажется украшением, на самом деле является признаком нарушения естественного хода органической жизни, болезнью»^{сссхli}.

Однако сам этот образ несет в себе идею преображения, которая одухотворяет всякое истинное человеческое творчество. И до тех пор, пока человек не сподобится увидеть Бога не *сквозь тусклое стекло* дольного мира, а *лицем к лицу* (1 Кор. 13, 12), он призван продолжать свое опасное, но и богоугодное восхождение к горным обителям, порой то оболыщаясь красотой вверенного ему Божиего дара, то унывая от тяжести своего креста, то собирая со Христом, то расточая, гордясь и смиряясь, падая и покаянно восставая. На этих путях, открывающих ему всю его духовную нищету, всю его грехолюбивую натуру, всю его немощь, он познает великую Христову любовь, ощущает спасительную благодатную помощь и сам через церковные Таинства становится причастным Богу. Это соработничество человека и его Творца, синергия, и есть, собственно, христианская жизнь. Но это также и творчество – блаженное и благое Христово иго.

Православие и современная культура

Мифоритуальный характер советской культуры

История идей упирается в историю чувства, историю ментальности человека. Ход ее имеет зигзагообразный рисунок и напоминает траекторию маятника, в амплитуде которого крайней точке рационализма и прагматизма соответствует последующий накал романтизма и сентиментализма: так, эпоха Просвещения, с ее доминантной установкой на возможности человеческого разума, сменяется эпохой романтизма, растворенного в мистических исканиях Александровской эпохи, та, в свою очередь, уступает место русскому вульгарному утилитаризму и нигилизму, на смену которому приходит народничество с его мечтательностью, патетикой и морализмом и, наконец, марксизм, претендующий на онтологизм, универсализм и мессианство и т. д. . .

На смену монолитной советской культуре закономерно пришла культура калейдоскопическая и эклектичная. И тем не менее корни ее, при всей оппозиционности – и идеологической, и стилистической – режиму большевиков, уходят в советскую почву. Ибо хотя, как сказал поэт, «свое родство и скучное соседство мы презирать заведомо вольны»^{cccxlii}, родство все же остается родством.

Мощная и сильная советская культура была культурой функциональной и оформительской по существу, ибо она «в художественных образах» оформляла советскую идеологию и воспитывала «нового человека»: железного борца и строителя коммунизма.

Как ни странно, но вымороченный М. Горьким (совместно с критиком Б. Кирпотинным) метод «социалистического реализма» действительно существовал. За реализм, правда, выдавался приукрашенный натурализм или же своеобразный классицизм, декларирующий себя как метод «жизнеподобия» и создающий образ такой реальности, где идеологически сконструированное «должное» выдается и принимается за действительное.

Под «жизненностью» произведения понималось наличие в нем житейских реалий, узнаваемых деталей и персонажей «с лицами прохожих», воспроизводящих обобщенный образ простого советского человека, этого «типичного представителя», призванного в новой жизни быть идейным «колесиком и винтиком» единой госмашины, то есть исключительно функцией социальных, производственных и государственных отношений.

За этой установкой на создание средствами культуры и искусства «дублированной» реальности, замешанной на идеальном образе коммунистического завтра, идеологически стерилизованной, лишенной онтологических проблем и психологических конфликтов и при этом претендующей на статус реальности первой и основной, скрывался некий неосознанный оккультный проект. Во всяком случае, элементы оккультного и магического отношения к действительности в советском искусстве были налицо.

Весьма примечателен в этом отношении случай со Сталиным, который награждал Сталинской премией всех актеров, которые играли роли молодогвардейцев в фильме «Молодая гвардия». Всех, кроме актера, исполнявшего роль предателя Стаховича: тень персонажа никак не позволяла артисту оказаться в числе лауреатов.

Тот же магический взгляд существовал и по отношению к вестнику, приносящему дурную весть: гонец должен был понести за нее кару. Такой дурной вестью была информация о реальных беззакониях и злодеяниях советской власти и «органов». Негативная информация называлась «антисоветской пропагандой», и тот, кто ее разглашал, делался государственным преступником; и не только: такая информация, негативная («клеветническая») по отношению к большевистскому переустройству мира, представлялась куда более опасной, чем реальное социальное бедствие, будь то голод или война, – и то и другое могло иметь место в жизни советского государства без ущерба для той «дублированной» реальности, в которой оно мыслило свое бытие. Но магическое отношение к произнесенному слову (вспомним советские заклинания) превращало любые «клеветнические измышления» в онтологическую угрозу, поскольку они ставили под

сомнение именно эту реальность, а она-то и была призвана выступать в качестве первичной и даже идеальной.

Из этих же неосознанных оккультных соображений цензурой вымарывалось или запрещалось всякое художественное слово, всякая картина, всякое музыкальное произведение, которые *стилистически* («У меня расхождения с Советской властью стилистические». – А. Синявский) не вписывались в общий замысел той сконструированной реальности, в которой, вопреки реальности подлинной, предлагалось советскому человеку благоденствовать, то есть бороться и строить: любой диссонанс в ней, а тем паче ее переосмысление грозили советскому государству катастрофой.

Парадокс в том, что власти – партаппаратчики и чиновники, поддерживаемые мощнейшей армией и службой госбезопасности, защищенные «железным занавесом» – действительно боялись горстки владеющих пером незащитных советских интеллигентов.

Это, однако, не значит, что советская литература была начисто лишена вымысла – научная фантастика или революционная романтика, если их логика соответствовала духу «светлого будущего» страны Советов, смело вливались в потоки советской литературы.

Язык литературы, помимо патетической лексики, был языком разговорным, бытовым, функциональным. Собственно, именно этот язык и был пригоден для создания иллюзии жизнеподобия советской литературы. «Как дышит, так и пишет», или «как дышу, так и пишу», на разные лады безо всякого плагиата «выданное на-гора» самыми разными авторами – десятками, сотнями! – объясняется ведь не только лежащей на поверхности рифмой, но и самим ключом к советскому творчеству: советский творец – плоть от плоти и кровь от крови советского трудового народа.

Советские писатели в своей массе – это поменявшие профессию крестьяне и люмпены, рабочие и колхозники, монтажники и высотники, летчики и моряки, химики и врачи. Поведенчески, однако, они почти ничем не отличались от народа, из которого вышли. И даже сознание собственной значимости, хотя и наложившее определенный отпечаток на их поведение и речь, тем не менее вполне соответствовало строгим канонам советской жизни.

Советская культура была создана по типу мифоритуальной структуры, где в качестве тотема выступала «народная власть большевиков», во главе которой стоял «символический отец» Ленин (Сталин), в качестве ритуальной оппозиции выступали «враги народа», «инициацией» служили ритуалы приема в октябрята, пионеры, комсомол и партию, оказывающие свои «магические воздействия» на «посвященных», в результате чего повышался их духовный и социальный статус. По сути, партийная сознательность и идеологическая бдительность, диктовавшие определенные мыслительные стандарты и поведенческие нормы, призваны были служить инструментом тотемической идентификации.

В эпоху зрелого социализма о личностном поведенческом умысле как части художественного творчества можно говорить лишь в связи с «оттепелью» и зарождением богемной среды и богемной жизни, когда само поведение становится неотъемлемой, если не доминантной, частью творчества – «творческой жизнью».

«Творческая жизнь» состоит теперь в неприятии режима, в противостоянии идеалу советского «нового человека» с его моралистическими установками и огульным западничеством: «джентльменский набор» интеллигента «оттепели» – это портрет Эрнеста Хемингуэя на стене, ночной черный кофе с неизменными сигаретами, американские джинсы, купленные у спекулянтки, и бесконечная череда адюльтеров и пирушек: вольные артистические бдения.

Здесь, в недрах этой богемы, часть которой благополучно состоялась в качестве советских деятелей культуры, часть – растворилась в эмиграции, а часть – просто спилась, вызревал «андеграунд» – подпольное, «подземное» течение, которое в России вынырнуло на поверхность в эпоху «перестройки» и «гласности» и к концу XX века сделалось доминирующим и известным под названием *постмодернизма*.

Диктатура плюрализма

Можно без преувеличения утверждать, что мы живем в постмодернистскую эпоху, имея при этом в виду, что постмодернизм есть не столько общекультурное течение, сколько определенное умонастроение или, как определил его Умберто Эко, «духовное состояние»^{cccxlili}.

Постмодернизм предполагает прежде всего антиуниверсализм. Он отвергает любую систему как таковую, будь то вероучение, объяснительная схема или обобщающая теория, претендующая на обоснование закономерностей мира. Постмодернизм видит в построениях такого рода «шоры догматизма», которые и пытается уничтожить. Догматизм, в свою очередь, представляется ему угрозой метафизики, особенно ненавистной постмодернистскому сознанию. Под метафизикой оно понимает сами принципы причинности, идентичности, Истины. Ни Царству Небесному, ни платоновскому миру идей как таковым нет места в постмодернизме.

Вместо единой абсолютной Истины здесь выступает некая множественность относительных, частных «истин», призванных к мирному сосуществованию и взаимному приспособлению в рамках плюралистического пространства. Коль скоро все противоречия «истин» могут быть сняты посредством их примирения, в мире больше нет места тайне или хотя бы секрету. Все секреты могут быть объяснены. Ибо, в противном случае, если с тайны не может быть сорван покров и если постмодернистскому сознанию так и не удастся поглумиться над ее наготой и доступностью, она может таить угрозу личности и быть для нее «репрессивным» орудием.

Такое скрытое орудие подавления постмодернизм видит в любом проявлении традиционной религии с ее тайнами (Таинствами), универсальностью, догматикой, иерархией и стилем.

Любому стилю постмодернизм предпочитает эклектику, насаждающую принципиально несерьезное, игровое и ироничное отношение к духовным и культурным ценностям, а также полное разрушение эстетики как метафизического принципа. За этим, как пишет Борис Парамонов в своей книге «Конец стиля», стоит его «неверие в субстанциальность, взаправдашность, реализм святости, красоты и морали»^{cccxliv}. Этот автор отождествляет постмодернизм с понятием демократии. Демократия же как культурный стиль – это отсутствие стиля. «Стиль противоположен и противопоставлен демократии... Стиль системен, целостен, тотален, “выдержан”... стиль «антиприроден... организован, культурен... стиль – это выдержанность организации, осуществленная энтелехия»^{cccxlv}. В то время как постмодернизм – «это нечто, во всяких культурах и манерах считавшееся неудобьсказуемым, подавлявшееся цензурой»^{cccxlvi}.

Нормой в постмодернизме становится не прозреваемая ценность, не интуиция идеального бытия, не заповеди Божии, а рационалистически внедренная в сознание идея (например, права человека), либо конкретное воплощение этой идеи: прецедент, одобренный общественным мнением и натурализованный, то есть мифологизированный (например, права сексуальных меньшинств).

Однако тут возникает «весьма болезненно ощутимая антиномия: понятие права исходит из понятия нормы, а индивидуальный человек, с которым имеет дело постмодернистская демократия, отрицает норму как репрессию»^{cccxlvii}. Уподобиться же любой нормативной и стильной эпохе, верящей в онтологически реальное царство идей, кажется для постмодернистской цивилизации угрозой диктатуры: радикальнейшее право человека – право быть собой – понимается ею как возможность жить без «репрессирующей» нормы, то есть по законам природы, по воле инстинктов.

Итак, религия, Церковь и культура с их нормами и формами, *не дающими материи разбежаться*^{cccxlvi} (выражение К. Леонтьева), представляются такой цивилизации механизмами подавления личности. Она стремится к созданию «нерепрессивной» – игровой культуры и синкретической религии, в которой бы уживались непреодолимые

антагонизмы и противоречия, соблюдающие меж собой принятую сейчас на Западе тактику *political correctness* (политической корректности).

Political correctness, однако, есть и признание непреодолимости противоречий, и наложение табу на их разрешение. Это, как ни парадоксально, запрет на высказывание своего мнения, если это мнение конфессионально или инокультурно, то есть стилистически организовано и иерархически ориентировано. В конечном счете *political correctness* направлена на сглаживание противоречий и смешение культурных и религиозных элементов в едином космополитическом культурном пространстве. Это, однако, практически неосуществимо в свете единой Истины, и создание видимости **мира и безопасности** (ср.: 1 Фес., 5, 3) достигается ценой рассечения и фрагментации целостных культурных и конфессиональных организмов, дистанцированного, игрового и ироничного отношения к ним.

Однако, несмотря на то что этот принцип призван насаждать в обществе терпимость по отношению к любому инакомыслию и любым религиозным, расовым, национальным и т. п. различиям, он, постепенно становясь чем-то вроде социального ритуала, сам превращается в орудие репрессий, дискриминируя хотя бы тех, кто не желает или не имеет возможности его соблюдать.

Характерен случай с писательницей Татьяной Толстой, произошедший в одном из американских колледжей, где она читала лекции по русской литературе. На занятии, посвященном разбору рассказа Леонида Андреева «Иуда Искариот», она предложила ученикам ознакомиться с «первоисточником», то есть с Евангелием. За это ей было инкриминировано администрацией колледжа нарушение принципов политической корректности и был сделан выговор за ведение «религиозной пропаганды» в светском учебном заведении. Очевидно, что такая перспектива ожидает и Россию, несмотря на то что русская история неотделима здесь от истории Русской Церкви, а русская культура – от Православия.

Таким образом, идеологический диктат советской поры, с его детерминированными приоритетами и декларируемыми морально-нравственными ориентирами, на наших глазах сменяется диктатурой плюрализма, произволом иронии и игры и неизбежным императивом вывернутой наизнанку реальности. Однако манифестация непричастности к подлинной реальности есть форма радикального отвержения причастия – и как таинства и как синергии. Этим перекрывается путь к подлинному Источнику жизни – Христу (**Я есть путь и истина и жизнь** [ср.: Ин. 14, 6]).

В связи с этим особый статус приобретает постмодернистское «ничто» – виртуальная реальность, создание которой сопровождается умерщвлением больших идей, высоких смыслов и сверхличных ценностей. Смерть становится механизмом стратегии постмодернизма, опирающейся на ницшеанское мироощущение «смерти Бога».

Из этого следует, что ангел равнозначен и равновелик демону, благодать неотличима от наваждения и прелести, живое равноправно с мертвым, подлинное равноценно искусственному, сакральное амбивалентно профанному, ибо все представлено в равном достоинстве и равном ничтожестве в пространстве постмодернистской цивилизации, образующем одновременно и свалку, и супермаркет, и всемирную электронную выставку – интернет.

Андеграунд как новый истеблишмент

Одной из особенностей постсоветской эпохи являются изменение статуса массовой культуры и ее поистине колонизаторская экспансия. Массовая культура существовала и в советские времена, но занимала «низовую» нишу, которая оставалась уделом профанов и которая могла быть удостоена, в лучшем случае, снисходительной («пусть себе живет!») гримасы со стороны советской интеллигенции. Однако, в силу общественных тенденций и новых технологий СМИ, она получила колоссальное распространение, диктуя обществу

свой язык и навязывая свои стереотипы сознания. Фактически она сделалась нашей средой обитания.

В то же самое время, возникнув на подмостках истории в качестве «ассенизатора» советских идеологом, мифологом, деклараций, словесных штампов и советской стилистики как таковой, андеграунд, начинавший свою деятельность действительно «в подполье» – в подвалах и на чердаках, в дворницких и коммунальных комнатах, в малогабаритных квартирках и мастерских, а главное – своей эстетикой, своим противостоянием официозу и рассчитанный на это подпольное существование и прозябание, вдруг поднялся так высоко, что и сам сделался официозом и истеблишментом, любопытным образом сочетая в себе массовую и элитарную культуру.

При некоторой сложности сопоставления этих культурных слоев у них обозначаются сходные фундаментальные установки, позволяющие находить между ними некое сродство. Прежде всего – это борьба с национальными традициями, которые искаженно, имплицитно, порой бессознательно, присутствовали даже в обезбоженном советском сознании. Унаследовав именно это обезбоженное сознание, новая культура, вслед за марксистами и ленинцами, поставила в центре мироздания человека, взятого, однако, во всей его частности и случайности, и самовластно наделила его всевозможными правами и свободами.

Человек, наделенный свободой, имеет право на ее осуществление. Человек имеет право по собственному усмотрению распоряжаться своей душой: то есть служить каким угодно богам, демонам, самому себе или вовсе не служить никому, он имеет право эту душу продать, заложить и т. д.

Человек имеет право на свое тело: он может его отдать в пользование, продать, разукрасить многообразными вкраплениями в виде татуировок и серег, изменить сексуальную ориентацию и даже саму половую принадлежность, и, наконец, он может его просто убить.

И наконец, человек имеет право на собственную жизнь, будучи при этом уверенным в своей полной безответственности. Все это есть его частное дело, его *privacy*.

Поставив человека в самый центр бытия и санкционировав его на самое страшное право, о возможности которого не без душевного трепета догадывался еще Николай Ставрогин, – право на бесчестье, «новое сознание» соответствующим образом симулирует создание вокруг индивидуума такого мира, в котором это право перестало бы быть чем-то зазорным.

Определяя эпоху, в которую мы живем, как постмодернистскую, следует иметь в виду, что постмодернизм, повторяем, есть не столько какое-то культурное течение или направление искусства, сколько новый тип мироощущения, общекультурное сознание, тип мышления и восприятия.

По логике постмодернизма («после нового»), история искусств как смена стилей закончена. Наступила эпоха метаискусства, метаязыка, способом чтения которого этот постмодернизм и является. Он в одинаковой мере равнодушен как к традиционализму (искусству, опирающемуся на старые образцы), так и к авангардизму (искусству, устремленному к новым формам) самим по себе, но и то и другое создают для него единое культурное пространство, лишенное каких-либо приоритетов. В этом пространстве все является лишь материалом для его интерпретаций, для его словесных, изобразительных инсталляций (в переводе с английского – устройство, установка, монтаж, сборка).

Но закончена не только смена стилей, но и сама история: она зашла в «тоталитарный тупик»^{cccxlix}, и теперь нужны «альтернативные понятия, чтобы сбить историю с ее мерного шага, нужны интервенции «другого мышления», даже «безумного мышления»... Так развертывается целый веер альтернативных наук, вер, искусств, языковых моделей»^{ccccl}.

Такое сознание аннигилирует прошлое и упраздняет будущее – значимым является только настоящее, «актуальное», «метаисторическое»: в нем нет ни нового, ни старого, но все может быть привлечено и использовано для карманных нужд текущего момента.

Контекст делается важнее текста, творчество подменяется произвольной интерпретацией уже сотворенного, и это перетолковывание уже существующего становится преимущественным видом деятельности постмодернизма.

Это означает прежде всего размывание всяких границ – культурных, этических, эстетических, религиозных, церковных. Это означает опрокидывание всех ценностных иерархий и уравнивание «в правах» самых разнородных сущностей и предметов. Собственно, никакой вертикали в этом мире больше не существует: сакральное профанируется, профанное эстетизируется, возвышенное редуцируется, а низкое обретает статус нормального.

В этом «культурном пространстве» иерейский крест демократично соседствует с трезубцем и козлиным хвостом, попадая в единый «текст» какого-нибудь современного писателя или делаясь атрибутами видеоклипа. Но главное все же то, что в таком же неумолимом равноправии они существуют в самом постмодернистском сознании.

Любопытно и то, что постмодернизм, используя материал и технику массовой культуры (эстрадных песен, «мыльных опер», рекламы и т. д.) и наделяя свои тексты рекламной привлекательностью, гарантирующей потребительский спрос, вместе с тем своей иронической трактовкой этих сюжетов и приемов апеллирует к элитарному сознанию. Однако любая пародия всегда имеет в виду некую норму, во имя которой она либо превращает в гротеск пародируемые предметы и стили, либо создает для них неадекватный контекст.

Поскольку такой нормы для постмодернизма не существует, пародия становится тотальной: из литературного приема она превращается в мировоззренческий метод.

Еще в 1908 году А. Блок называл иронию болезнью, сродни душевным недугам. Путь иронии «начинается с дьявольски-издевательской, провокаторской улыбки, кончается – буйством и кощунством»^{cccli}.

«По ту сторону добра и зла»

Модель постмодернистского мира воспроизводит не так давно открывшийся в Москве небольшой магазинчик «Путь к себе», предлагающий потребителю весь «джентльменский набор» нового человека. На небольшом пространстве, то есть подряд, там выставлены для продажи:

шарики для медитации,
хлеб с отрубями,
освященное масло из Иерусалима,
камни,
пасхальные яйца,
ковбойские шляпы, ремни, рубашки, джинсы,
песочные часы,
гороскопы,
жития византийских святых,
кассеты с классической музыкой,
жилетки с восточными узорами,
золотые арфы,
благовония,
мороженое,
колокольчики,
плетеная мебель,
бусы,
учебники по хиромантии,
сигареты,
прохладительные напитки,
качели,

ракушки,
статуэтки Будды,
гамаки,
книги по магии,
постный майонез,
клетки для птиц,
книги о вкусной и здоровой пище,
объявления о предстоящих перформансах и т. д.

Собственно говоря, это и символизирует то «новое религиозное сознание», которого чаяли религиозные философы начала века и которое знаменует собой наступление новой «эры Водолея» – *New Age*.

Один из теоретиков постмодернизма В. Курицын так и считает, что постмодерну сопутствует наступление «энергетической культуры», которую можно сопрягать и с пневмосферой о. Павла Флоренского, и с ноосферой В.И. Вернадского, и с одухотворенной материей Даниила Андреева. Можно констатировать, что в некотором смысле эпоха *New Age* уже пришла.

В религиозном смысле это есть эпоха неоязычества, с его смешением самых разных богов, ритуалов, символов, «харизматических фигур» и мистических практик. В общекультурном смысле это есть эпоха постмодернизма. В политическом – плюрализма и интегрирования в единое космополитическое государство. В экономическом – рыночной экономики, ориентированной на каприз потребителя. В этическом – «общечеловеческих ценностей», провозглашающих полную эмансипацию личности от всех Божиих заповедей. В эстетической – принципиального бесстиля.

Эклектика становится здесь методологией, если не новой онтологией. Изгнание из культуры стиля и нормы приводит к замене ценностной вертикали на горизонталь. Лестница Иаковля, по которой восходят и нисходят Ангелы Божии (см.: Быт. 28, 10–12) и Дух Святой возводит праведников *от силы в силу* (Пс. 83, 8) и от совершенства к совершенству, ныне поваленная на землю, превращается в горизонтальную модель супермаркета и шоу-бизнеса, где Священное Писание соседствует с порнографией, стыдливо называемой эротикой, и где самые разноразличные и разнородные вещи присутствуют в равноценности бессмыслицы и актуальности. Такая прибитая к земле культура ориентирована на обслуживание таких же копошащихся в прахе земном первичных инстинктов человека. Разрушение традиционных ценностных установок, организующих хаос, компенсируется здесь созданием новой мифологии, впрочем, как и новой идеологии.

Критерии становятся уделом субъективизма: «нравится – не нравится». Оппозиции «добра» и «зла», «хорошего» и «плохого», «художественного» и «бездарного» снимаются, на их месте водворяется новая пара: «интересное – неинтересное». Злое, плохое и бездарное, таким образом, получают шанс состояться в качестве «интересного». Показателен в этом смысле глагол, обозначающий такое воздействие на сознание, которое получает желаемый результат, – «работает». «Но это – работает! (*But it works!*)» – восклицает какая-нибудь дама, посетив сеанс спиритизма. «Это – работает!» – приводит в качестве довода молодой человек, побывав у экстрасенса. «Это – работает!» – исчерпывающе объясняет поклонница постмодернистского искусства. Глагол этот, безусловно, вскрывает природу отношений между субъектом как «потребителем» всякого рода воздействий и «работающим» объектом с его провокационным и суггестивным характером.

Что же все-таки представляет собой это «интересное»? В авангардизме, рассчитанном на эффект провокации и эпатажа, таковым являлась сама по себе неприемлемость какого-либо сообщения или явления. Однако по мере ангажированности авангардного искусства эта «неприемлемость» переставала служить «знаком качества»,

делаясь шаблоном, и уже сама кодифицировалась как «норма», «приемлемость» и «приятность», то есть штамп.

По всей видимости, «интересное» для постмодернизма состоит уже не столько в «неприемлемости» как таковой, а в создании эффекта неадекватности ожидания (восприятия) и явления (предмета). Такая неадекватность может возникнуть тогда, когда хорошо известный предмет, явление, цитата помещены в совершенно несовместимое с ними окружение и соседство, призванное их обесмыслить и придать им новое значение. (Например, архиерейская панагия на экстрасенсе, который к тому же держит на руках черную кошку в качестве «энергетической защиты».)

New Age, как и постмодернизм, лежат уже «по ту сторону добра и зла» именно в нищезанском смысле. Человек со всеми его «правами» претендует на то, чтобы стать сверхчеловеком и воссесть на месте Бога, которого он убил. Его «я» во всех его модусах и падежах есть единственное мерило этого мира, религии и культуры, в которых оно, это «я», выискивает «свое» или приспособливает нечто для себя. Творчество и служение истине уступили место радикальному манипулированию осколками бытия, которое и провозглашает, и воспринимает себя как реально осуществляемую свободу.

И религия, и культура представляются постмодернистскому мышлению в качестве некоего склада товаров, «овощехранилища», из которого можно стащить все что угодно и использовать в своих утилитарных целях: цитата является едва ли не главным поводом, провоцирующим собой появление постмодернистского «текста».

Но дело даже не в ней самой по себе – цитатами пронизана вся христианская культура; пушкинский «Евгений Онегин» и начинается со скрытой цитаты: «Осел был самых честных правил»^{ccclii}. Суть в том, что цитата перестает быть свидетельством, сообщением: будучи вырванной из своего первоначального контекста и обросшая иным контекстом, она делается знаковой и развоплощается, упраздняя прошлое и обнажая радикальное неверие в возможность творения нового будущего. Например:

*Как хорошо У БЕЗДНЫ НА КРАЮ
загнуться в хате, выстроенной с краю,
где я ежеминутно погибаю
в бессмысленном и маленьком бою.
Мне надоело корчиться в строю,
где я уже от напряженья лаю.
ОТДАМ ВСЮ ДУШУ ОКТЯБРЮ И МАЮ
и разломаю хижину мою.
Как пьяница, я на троих трою,
на одного неловко разливаю,
И ГОРЬКО ЖАЛУЮСЬ, И ГОРЬКО СЛЕЗЫ ЛЬЮ,
уже совсем без музыки пою.
Но по утрам под жесткую струю
свой мозг, хоть мориуся, но подставляю.*^{cccliii}

Итак, постмодернистское сознание обнаруживает себя как сознание знаковое. Но если знак первоначально указывает на некую субстанциальную реальность (как, скажем, в стихах Пушкина и Есенина, которые цитирует поэт Александр Еременко), то в постмодернизме он уже маскирует не что иное, как отсутствие таковой.

«Симулякры» постмодернизма

Постмодернистский «знак» – это прежде всего отсутствие объекта, этим знаком заменяемого. Место означаемой реальности здесь принадлежит гипотетическому «культурному пространству», произвольно смодулированному постмодернистским сознанием и порой оборачивающемуся полным «ничто».

Это приводит к появлению «симулякров» – знаков-обманок, утративших какую бы то ни было реальность и лишь ее симулирующих. Мир, таким образом, делается собранием кажимостей, мнимостей, фантомов сознания. В лучшем случае оно оперирует знаками, намекающими на какие-то узнаваемые идеи. Знаковыми становятся слово, речь, печать, искусство, одежда и даже отдельные люди...

Знаковыми фигурами в постсоветском обществе стали священник Александр Мень и митрополит Иоанн (Снычев), правозащитник Сергей Ковалев и академик Дмитрий Лихачев. Их имена обозначают совокупность определенных идей и указывают на целое направление общественной мысли, как бы это «обозначение» ни редуцировало личность его носителя до какой-либо, порой несущественной, стороны его деятельности. Теряя лицо, эти знаковые фигуры становятся функцией и превращаются в орудие идеологических манипуляций.

По этой «знаковой» логике тот, кто питает уважение к памяти владыки Иоанна или высказывает критические суждения о некоторых идеях священника Александра Менья, рискует быть автоматически зачисленным в стан антисемитов, а тот, кто назовет нечистоплотным поступок Сергея Ковалева, получившего от Дудаева орден, – в стан коммунистов и врагов свободы. Таким образом, знаковые фигуры начинают играть роль «лакмусовой бумажки» в системе социальных тестов и становятся атрибутами новых ритуалов.

И тем не менее, а может быть, как раз в силу этого «знакового» характера современное субъективистское сознание осуществляет свои коммуникативные функции. На этих знаках, в отличие от советской эпохи с ее пропагандистским «открытым текстом», построены как современная пропаганда, так и контрпропаганда... Знаковыми в ней оказываются не только личности, к именам которых она апеллирует для формирования общественного мнения, – позитивного (Пушкин, Сахаров) или негативного (Ленин, Сталин), но и лексика. Так на наших глазах делаются попытки посредством словесных манипуляций внедрить в общественное сознание в качестве синонимов слова: *православный* и *черносотенец*, *священник* и *мракобес*, *Православие* и *фашизм*; таким образом, возможно, в недалеком будущем слово *православный* будет ассоциироваться в *обработанном* сознании с «фашистским», то есть сделается знаком фашизма. В то же время в качестве позитивного знака набирают потенциал такие определения, как *реформаторский* и *прогрессивный*, равно как и весьма туманное словосочетание *новое мышление*.

Однако столкновения двух знаков это «новое мышление» не может выдержать ни в какой мере. Например, «поздний» Лев Толстой (положительная знаковая фигура) боролся против Православной Церкви (у «нового мышления» – отрицательная). Однако тот же «поздний» Толстой относился к культуре с нигилистическим утилитаризмом (как раз потому, что боролся с Церковью). Но упаси Боже кого-нибудь даже заикнуться о том, что «поздний» Толстой выражает идеи самого плоского обскурантизма, то есть мракобесия.

Новых *news-maker*'ов, то есть тех, кто как бы объективно «делает новости», находя информацию и выстраивая ее определенным образом, всегда можно упрекнуть в тенденциозности, которая сказывается в самом подборе фактов, уже являющимся их интерпретацией, и в том, какими именно словами они озвучиваются. Претендующие на объективность опросы общественного мнения самой постановкой своих вопросов предполагают и формируют ответы.

В этом отношении любопытна передача «Пресс-клуб», в которой журналисты (в основном представители либеральной печати) решают каверзные вопросы. На самом деле их знаковая формулировка уже задает характер ответа. На вопрос «Нужна ли России «сильная рука»?», в котором уже содержится негативный знак («сильная рука» – Сталин, террор, лагеря), никто из них, естественно, не мог ответить, что нужна (ибо кому же нужен Сталин, террор и т. д.). Однако вопрос этот был не о Сталине и терроре, а о власти: должна ли власть в России обладать силой или она должна быть бессильной, безвольной,

то есть никакой. А если она должна быть «никакой», то как быть с коррупцией и преступностью, которые берут в этом случае функции власти на себя? Забавно было видеть, как люди, профессионально усвоившие знаковый язык СМИ, пытались, с одной стороны, выкрутиться из той удавки вынужденного «толстовства», на которое их обрек вопрос, а с другой стороны, ни за что не признаться в лояльности по отношению к «сильной руке».

В советскую эпоху идеологическая пропаганда велась самыми грубыми «любовыми» методами, даже если это делалось силами искусства. Враги советской власти всегда представляли в виде негодяев, воров, распутников, циников. Лица их были явно антипатичны, если не откровенно уродливы. И хотя с образами положительных героев было труднее – в единообразных «ленинцах» всегда был какой-то неэстетический фанатичный элемент («зло, особенно политическое, всегда плохой стилист», как сказал Бродский^{cccliv}) – все же порой их пытались облагородить «простым человеческим обаянием». Советская пропаганда не скрывала ни своих целей, ни своих задач, ни своих идеалов – она была бесхитростна и однозначна.

Новая культура, сколь бы она ни клялась в отсутствии идеологической подоплеки, сколь бы ни казалась она аполитичной и социально индифферентной, продуцирует новые идеологемы, рождает новую мифологию, которая постепенно водворяется на месте прежней – большевистской – и создает новые ритуалы.

Как в евангельской притче, в прибранный и пустой дом, из которого был изгнан бес, он возвращается вновь, ведя за собой семерых злейших соратников.

Новая идеология, в отличие от коммунистической и тоталитарной (авторитарной), – анонимна. Это не собственно «идеология Ельцина» (или Гайдара, или Чубайса, или Гусинского). Эта идеология по некоторым причинам желает оставаться безымянной. Проще всего было бы назвать ее, вслед за Р. Бартом^{ccclv}, идеологией капитализма (буржуазности, либерализма), который предпочитает выступать анонимно по причинам своей заведомой непопулярности и того негативного значения, которое это слово имеет в России. Однако в новой нарождающейся российской мифологии вырабатываются некие избыточествующие стандарты мышления, чрезвычайно расширяющие эту идеологическую анонимность. И прежде чем отыскать подлинного анонима, необходимо рассмотреть мифотворческие механизмы новой культуры.

Смерть Автора как «смерть Бога»

В онтологической модели постмодернистского сознания культура (мир) предстает в виде *текста*. Литературное произведение отныне – это не авторски организованные слова, своеобразно выражающие «теологический смысл» («сообщение» Автора-Творца)^{ccclvi}, но «многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным. Текст создан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников»^{ccclvii}. На смену Автору приходит некто «скриптор», который занимается чем-то вроде «игры в бисер»: он несет в себе не чувства, мысли, настроения и впечатления, а нечто вроде каталога смыслов, которыми он и жонглирует. Игра смыслами предполагает отсутствие Смысла, и устранение Автора делает напрасными всякие попытки «расшифровки» текста. Мало того, вспомнить об Авторе – значит, попытаться все же наделить текст окончательным значением, придать ему смысл, что равносильно разрушению постмодернистской затеи, для которой текст тем самым «застопоривается», а письмо «замыкается»^{ccclviii}. Таким образом, удаление Автора – это не просто эффект нового письма, это онтологический переворот: каждый читает, как хочет, и воспринимает, как ему придет в голову, ибо Автор устранен на всех уровнях и не является больше «камнем преткновения».

Московский поэт Лев Рубинштейн в качестве универсальной модели нового искусства избрал такие кубики, на каждой грани которых написан некий словесный

синтаксический период, синтагма. Фокус кубиков в том, что, как их ни положи, как ни брось, получится тот или иной текст, интерпретировать который волен сам читатель (игрок). Поэт (скриптор) может лишь гадать об уровне поливалентности его прочтений, и не сами эти интерпретации его интересуют, ибо авторство его состоит именно в «придумке»: наглядности и пригодности для манипулирования. «Кубики» есть модель постмодернистского мира, который в любом случае (как ни раскинь) формирует некий текст, отвергая тем самым идею о существовании исходного Текста, то есть, по сути, – Божественного творения.

Аналогичной акцией был роман американского писателя Реймонда Федермана «На Ваше усмотрение». Название романа диктует способ его прочтения: страницы в нем не только не нумерованы, но и не сброшюрованы. Сам читатель волен читать их в любом порядке. Сама по себе структура романа продуцирует идею полной «бесхозности» мироздания.

Итак, такого рода тексты, существующие в рассеянном, дисперсном виде, сами по себе являются социально символическим актом, вполне идеологически обоснованным, ибо они кодифицируют и демонстрируют как «безначалие» анонимность господствующей идеологии.

Постмодернистское письмо с его постоянной амбивалентностью и текучими смыслами отказывается признавать за текстом (и за миром как текстом) какую-либо Тайну, то есть окончательный смысл. Таким образом, оно «открывает свободу контртеологической, революционной по сути своей, деятельности, так как не останавливать течение смысла значит в конечном счете отвергнуть Самого Бога и все Его ипостаси – рациональный порядок, науку, закон»^{ccclix}.

Это и есть революционная программа новой культуры. Такая элитарная ее формулировка лишь эстетизирует вульгарный смысл всяких революций, но вовсе не упраздняет его. Оппозиционным здесь признается мировоззрение, называемое реакционным: оно исходит из признания единой Истины, которая через Откровение возведена человечеству и в свете которой «все новое» (*се, творю все новое* [Откр. 21, 5]) обращено к той же самой Истине. Но это и значит для постмодернистской мысли, что «текст замкнулся», «нет места развитию знания», сказать «ничего нового уже нельзя»: вечное движение маятника Фуко.

Такое мировоззрение интерпретируется в постмодернизме как сознание традиционалистское и причисляется по этому признаку к фашизму^{ccclx}. Признаком фашизма в этой модели является и «неприятие модернизма»^{ccclxi}. Таким набором словесных подмен и знаков в общественное мнение внедряется идеологема тождественности любой «традиционной» религии и фашизма.

Однако фашизм в этих новых знаковых раскладах есть вовсе не тот, который реально означает идею сверхчеловека («белокурая бестия») и национальной исключительности и ассоциируется с военной агрессией, оккупационными режимами и концлагерями: здесь слово лишено своей сущности и более не обозначает собой никакой реальности. Оно – симулякр, чучело, пугало, которым новые идеологи устрашают народы. Весьма вероятно, что новые гонения на Церковь начнутся именно под лозунгами борьбы с фашизмом...

Более сомнителен и второй признак фашизма – «неприятие модернизма». Как раз наоборот – именно модернизм (футуризм, конструктивизм) оказался созвучным и фашизму, и большевизму. Самый яркий пример такой связи являет судьба основателя и главы итальянского футуризма Ф. Маринетти, который всю жизнь был фашистом и еще в 1909 году в «Манифесте футуризма» сформулировал идеи, полностью поддержанные идеологией национал-социализма.

Да и среди отечественных футуристов-лефовцев были не только партийцы, но и работники ЧК. ЛЕФ был самым радикальным течением русского модернизма, более чем созвучным духу большевизма (общеизвестное «Сбросим Пушкина с корабля современности!») и «Не торгуйте Лениным, – как писал журнал “ЛЕФ” сразу после смерти

вождя, ратуя за неприкосновенность его образа,— не печатайте его портретов на плакатах, на клеенках, на тарелках, на кружевах, на портсигарах»)^{ccclxii}.

Утверждение Эко еще и потому лишено смысла, что современные фашиствующие группировки, в частности Национал-большевистская партия Э. Лимонова, опираются на поддержку рок-богеми и пополняют свои ряды за счет рок-музыкантов, а также модернистских и постмодернистских художников и писателей: сам «Эдичка», покойный лидер «Поп-механики» С. Курехин, «Егор» Летов (рок-группа «Че данс»), Сергей Бугаев – «Африка», прозаик Алексей Цветков, идеолог воинствующего гомосексуализма журналист Ярослав Могутин и т. д.

Новое мифотворчество

Проблема трансляции новых идеологем разрешается в новом мифотворчестве. Превратить рукотворное историко-культурное явление в нерукотворное явление природы и значит мифологизировать его. Этому сопутствует задача внедрить идею в сознание таким образом, чтобы оно само не могло догадаться о том, что идея эта была привнесена извне и является продуктом сторонней человеческой деятельности, то есть создать иллюзию, что она была его достоянием *a priori* в качестве неизменной сущности, как утверждает Р. Барт^{ccclxiii}. Именно поэтому все рукотворное – вещи, предметы, идеи – должны выпасть из истории и напрочь забыть и о ней, и о своем Авторе, ибо задачи мифотворчества сводятся к тому, чтобы придать исторически обусловленным идеям и фактам статус природных и возвести их в ранг премирных. Это требует проведения неких цензурных («ампутационных») операций, так как такое изменение статуса и ранга вещей и идей достигается отчуждением их от автора – созданием анонимности и выкорчевыванием из породившей их культурно-исторической почвы, то есть лишением контекста. В конце концов это оборачивается и отчуждением их сущности.

Прежде всего чтобы эти отчужденные предметы и идеи получили новую жизнь в мифе, их надо закодировать («перформировать»). Такие закодированные идеи называются концептами: они выступают в качестве означаемых данностей, завернутых в многообразные означающие их образы. Постмодернистские образы типологически относятся не к образам-символам (как в христианской культуре), а к образам-знакам, которые указывают на некое значение, но не являют его.

Здесь напрашивается сравнение таких образов с упаковкой товара в дорогих магазинах: чем вещь дороже, тем претенциознее и пышнее она упакована, то есть упаковка прежде всего скрывает вещь. Так и означающее до поры камуфлирует означаемое, но вместе с привлекательной упаковкой потребитель получает то, что внутри.

Нагляднее всего демонстрирует рождение и внедрение новой мифологии реклама. Основным концептом ее является утверждение: «ты есть то, что ты имеешь». Таким образом категория «быть» постепенно подменяет категорию «иметь»: «ты есть то, что ты носишь» (реклама джинсов).

Реклама рисует псевдореалистическую картинку, на которой изображен сытый, благополучный, улыбающийся, «богатый» мир – по сути, сказка, в котором уже приобретено множество вещей, и потому в нем царит благоденствие и гармония, но у которого есть возможность стать еще более совершенным за счет покупки какого-нибудь определенного новенького товара. Именно он и может явить жизнь как «полное совершенство».

Ценностным эмоциональным модусом и критерием этого мира является удовольствие и наслаждение. «Себе в удовольствии не откажешь» (мороженое). Картинка этого мира завершается слоганом, то есть попросту лозунгом. Слоган – это афористичное утверждение, претендующее на универсальность и характеризующееся отказом от объяснений, то есть придающее утверждению статус природного явления, данности,

которую не подвергают сомнению и с которой не дискутируют. Ураган 1998 года в Москве – факт, любой диалог с которым алогичен, если не безумен.

Однако здесь констатация фактов нацелена не на утверждение творимого мира – напротив, она призвана камуфлировать уже сотворенный Божий мир и усердно прятать следы творения и отпечатки Творца под вневременной и безличной «маской очевидности»^{ccclxiv}.

Реклама направлена на то, чтобы из любого объекта – культурного, религиозного, исторического, природного и проч. – сделать вещь и каждого человека превратить в потребителя, хотя бы потенциального, надежно зашифровав принцип мнимости рекламного мира.

Что же сулит человеку обладание рекламными вещами?

«Новую жизнь» (журнал),
возможность изменить жизнь к лучшему – «Изменим жизнь к лучшему!» (пылесос),
«праздник вкуса» (кофе),
«вкус истинного наслаждения» (сок),
наслаждение «всеми прелестями жизни» (антиаллерген),
«свежее решение» (карамель),
«совершенство» (шампунь)
или, по крайней мере, – «стремление к совершенству» (кофе),
выигрыш – «Вы всегда в выигрыше!» (газированная вода),
успех – «Попробуй раз, еще лишь раз, и гарантирован успех!» (краска для волос),
удовольствие (пылесос),
«Еда – это удовольствие! А за удовольствие надо платить» (зубная паста),
«очарование уверенности в себе» (дезодорант),
«райское наслаждение» (шоколад),
«секрет обольщения» – «С детства я мечтала узнать секрет обольщения» (шампунь),
«престиж» (одеколон).

И, наконец, весь мир: «весь мир с тобой», «весь мир в кармане», «весь мир у ваших ног», «все в твоих руках» (чай, жевательная резинка, газированная вода, одеколон), так что с полным правом «наслаждайся сколько хочешь» (хрустящие хлебцы).

«Мы изобрели обувь на каждый день! А какой день – твой?» Имеется в виду, что этот «твой день» наступит тогда, когда человек превратится в потребителя рекламируемой фирмы.

Потребитель в рекламе то и дело восклицает: «Все в порядке!» (таблетки от насморка), «Все к лучшему!» (кофе), «Душа танцует!» (жевательная резинка). И в конце концов тот, кто покупает, оказывается «достойным» своего товара. «*L'Oreal* – ведь я этого достойна!» (Sic! – запомним это своеобразное «аксиос», произносимое при архиерейской, священнической и диаконской хиротонии, – здесь оно становится инвариантом современной «инициации» – знаком приобщения к своеобразному «тотемическому миру!»)

Итак, достоинство человека оценивается его способностью быть потребителем. Качество товара определяется его фирмой, «маркой». Марка делается чистой фикцией, указывающей на причастность товара и его обладателя к высшим сферам престижа и преуспевания.

Но и события и лица мировой истории (Наполеон, Суворов, Александр Македонский) также призваны стать такой же экзотической этикеткой, скажем, в рекламе банка «Империал», гарантом его «всемирно-исторической стабильности». И даже экстравагантная природа Африки (Азии? Латинской Америки?), как в рекламе сигарет «Кэмел», превращается лишь в «естественное» продолжение их аромата, часть товарной упаковки.

Таким образом обществом усваивается идея о том, что процесс потребления, осуществляющийся при покупке товара, есть природный алгоритм человеческой жизни, а вещи – средство осуществления и утверждения человеческой личности. «Я» стремится к тому, чтобы предстать в мире в виде «Я» + «сумма вещей», каждая из которых несет на себе знак человеческого достоинства и престижа.

Деньги, которые лишь и могут превратить человека в потребителя, натурализуются, делаются выражением природной способности к приобретению, продолжением природных человеческих свойств и процессов, выражая готовность выполнять функцию поглощения мира, возвышения и упрочивания их обладателя.

Но и приобретенные вещи усваивают статус неотъемлемых качеств человека. Однако в отличие от Собакевича, у которого, как известно, каждый предмет, каждый стул, казалось, говорил: «И я тоже Собакевич! И я тоже очень похож на Собакевича!», приобретенные вещи современной жизни сами обосновывают человеческое бытие: человек предстает обклеенным и обложенным со всех сторон *label*'ами, пестрит названиями фирм, изобилует знаками, его можно «прочитать», и сам он хочет быть прочитанным таким образом. В этом смысле он сам является текстом, из которого удален Автор.

И если одна из главных тенденций мифотворчества состоит в том, чтобы превратить мир в объект обладания и пометить собой все, что в нем имеется, произведя нечто вроде описи своего имущества, то наряду с прочими вещами здесь окажется и человек, черты и контуры которого сливаются с его материальной собственностью (ведь он, по этой логике, и есть то, что он имеет).

Отличительной чертой нового стиля жизни (который можно было бы назвать «буржуазным», если бы это слово не вызывало побочных, не идущих к делу ассоциаций) является и то, что отныне многие потребности определяются не необходимостью, а диктатом манипулирующего сознанием «знака», то есть моды и рекламы. Вещи приобретают сверхчувственные социальные качества, провоцируя в самой психической ориентации потребителя позывы самому стать обладателем таковых, чтобы тем самым приобщиться к некоей социальной общности, будь то «деловые люди» или «попса». Вещи, как и идеи, начинают подделываться под саму жизнь в обществе и культуре, в которой отныне все получает знаковый социальный характер.

В результате этого и человек, и социум, и культура, и даже власть, попадая в «магический» круг знаков, утрачивают подлинную свободу и обрекают себя на существование в детерминированном мире мнимостей.

Это чревато еще и тем, что личность, ориентированная таким образом, теряет потребность и способность к анализу и познанию предмета, сосредоточивая свои усилия исключительно на возможности его приобретения и использования. Она начинает ощущать мир как повсеместный супермаркет или «сервис», единственной функцией которого является «обслужить клиента»: потребление делается преобладающим кодом постмодернистского сознания.

Такое же потребительское отношение распространяется и на сферу человеческих отношений. Экзистенциальной заботой человека становится идея его знакового соответствия коллективному стилю жизни: человек претендует на то, чтобы обозначать некую «престижную» реальность, сулящую новые возможности потребления, не будучи в состоянии быть ею: человек пребывает в состоянии постоянной неадекватности себе самому... Он живет в царстве тотальной пошлости.

Таким образом, рекламным концептом (означаемым) является не столько власть денег («золотого тельца»), сколько тотальной бесхозности, безответственности и вседозволенности человека в отсутствие Автора (Творца).

Однако цель мифа еще и в таком обосновании мироустройства, при котором человек чувствовал бы себя в нем самоуверенно, самодовольно, комфортно: «Какой удобный мир!» (автомобиль), «Наслаждайся сколько хочешь!» (хрустящие хлебцы).

Многочисленные обертки рекламных образов и сопровождающие их лозунги, создающие иллюзию стабильности и процветания человека в мире, на самом деле скрывают в себе страшную идею человеческой растерянности и богооставленности.

Пересоздание мира в постмодернизме

В сознании, ориентированном на потребительское отношение к миру, и осуществляется постмодернистская интерпретация – в отличие от реального, сопоставимого с авторским замыслом переосмысления и толкования идей и литературных сюжетов: очевидно, что под постмодернистским скальпелем их ждет деформация и гибель.

Можно наблюдать, как в «Последнем искушении Христа» развоплощаются и умирают евангельские образы. Развоплощается и умирает Бог, Который оказывается там лишь немощным человеком. Умирает вера в Него как в Спасителя и Господа. Умирает упование на Искупление. Умирает надежда на Воскресение. В ницшеанском смысле М. Скорцезе убивает Бога.

И для постмодернистской культуры Бог действительно умер: самовольная интерпретация заменила Благую Весть.

Но для христианина, как и для христианской культуры, все осталось неизблемым, и фильм Скорцезе – это лишь ночной кошмар, «навет вражий», «лукавое наитие». Ибо тот, за кого режиссер выдает нам Бога, не есть Иисус Христос: это есть лишь самозванец, клеветник, ряженный, лукавый.

Любопытен при этом вопрос: почему писатель Н. Козандзакис и талантливый режиссер взяли за эту кошунственную и невыполнимую задачу, почему было им не создать новый, собственный сюжет, в каких-то линиях даже сходный, где главным героем был бы некий человек, великий подвижник, постник и даже чудотворец, который, возгордившись, пал самым обыкновенным и обыденным образом – соблазвившись красотой исцеленной им девушки? Грубо говоря, почему М. Скорцезе не снял нового «Отца Сергия»? Должно быть, как раз потому, что, условно говоря, в «Отце Сергии» отсутствует именно этот постмодернистский концепт: изъять из Евангелия «Автора» и, следуя до самого момента распятия за евангельским сюжетом, убить Бога, что как раз и значит утвердить вседозволенность и безответственность человека. («Если Бога нет – то все позволено».)

И позволено абсолютно все. Моцарт и Сальери на старой сцене МХАТа матерятся, как урки. В спектакле по мотивам «Леди Макбет Мценского уезда» Н. Лескова демонстрируют, как теперь это называется, «занятия любовью». На подмостках Театра на Таганке Мцыри без стеснения показывает свои гениталии. Гоголь в спектакле П. Фоменко «Мертвые души. Второй том» является на сцене в виде женщины.

Русская классика, впрочем, как и зарубежная, предстает в свете «нового культурного сознания» сплошным блудилищем, где все как на подбор – сексуальные маньяки и извращенцы. Именно это, в представлении «нового культурного сознания», хоть и нехудожественно, но *интересно*: «классика получает современное звучание», ибо и она становится сценой, на которой беснуется наше раскрепощенное «коллективное бессознательное», а классики, как и их герои, оказываются не лучше, чем гипотетические мы – хамы и содомиты.

Таким образом, непристойность не только объявляется нормой, но становится знаком приобщенности к контексту современности. Неприятие же модернизма (постмодернизма?), как мы помним, является «признаком фашизма»^{ccclxv}.

Для постмодернизма характерен взгляд на мир как на спектакль, сплошное грандиозное шоу, в котором человеческие представления о реальности оказываются производными от человеческих же систем ее репрезентации. Таким образом, все,

принимаемое за действительность, есть лишь представление о ней, зависящее к тому же от ракурса, который выбирает зритель.

Перемена ракурса ведет к радикальному изменению всего представления, а значит, и мира. Человек оказывается обреченным на постоянно меняющуюся череду «точек зрения» и ракурсов действительности, не дающей человеку в этом «мелькании» проникнуть в свою сущность. Видеоклип с его постоянно меняющимися фрагментами или цветомузыка с ее пульсирующим ритмом и освещением становятся точной репрезентацией подобного типа видения.

Такому «обвалу» объективного мира соответствует не только крушение веры в Слово, в Логос, но и неверие в слово как таковое, то есть в язык, способный точно и достоверно воспроизводить действительность и свидетельствовать об истине. При этом и реальность человеческой личности делается проблематичной.

Новый герой

«Новыми героями» становятся герои комиксов, компьютерных игр, видеоклипов: люди-машины. Самой популярной электронной детской игрушкой сделался «тамагочи» – симулякр, требующий постоянной и напряженной заботы о себе: ребенок должен его кормить, поить, укладывать спать, лечить, если он заболел, – в противном случае он может и помереть, нанеся своему маленькому хозяину тяжелую душевную травму. Игрушка призвана уничтожить грань между собственной электронной виртуальностью и реальными, не игровыми переживаниями ребенка, которого она постоянно тревожит своими «всамделишными» провокативными требованиями. Так в детское сознание внедряется мысль о естественности и органичности искусственного условного мира.

Здесь переплетаются две противоположные (встречные?) тенденции – превратить природу в вещь и сделать вещь явлением природной жизни. Или так: превратить жизнь в игру и сделать игру формой жизни.

С этими искусственными героями удивительно схожи и персонажи детективов, триллеров, фантастики и постмодернистских романов – это скорее олицетворение какой-то функции, идеи, чем воплощение человеческой индивидуальности. Даже «сверхчеловек» фантастики – Терминатор или Бэтмен – это всего лишь робот, выполняющий те или иные действия.

Новый герой как мифологический тип – это, как правило, «душка-киллер», благородный разбойник. Иногда он выступает в качестве искателя приключений и денег, а также борца с другими, несимпатичными, киллерами, действуя чаще всего по найму. Иногда его, как Раскольникова, «среда заела», и он начинает «порешать» противников направо-налево. Однако, используя образ писателя-постмодерниста В. Пелевина, его, в отличие от Раскольникова, которого, по убиении старух, «повязал внутренний прокурор, а внутренний адвокат не отмазал», не может пронять никакой «внутренний прокурор», зато «внутренний адвокат» записывается к нему в сообщники.

Если действие происходит в американском фильме, а наш киллер – не полицейский, не фэбээрэшник и не цэрэушник, его непременно поймут и воздадут ему по заслугам, чтобы не нарушал американский закон. Но зрителю своего героя будет безмерно жаль: такой ловкий, такой остроумный! Но если он все-таки полицейский, фэбээрэшник или цэрэушник, то он с полным правом будет наслаждаться заслуженным хэппи-эндом, украшенным для него к тому же началом нового прибыльного бизнеса или кругленькой суммой, положенной им в банк на свое имя.

Впрочем, отдавая дань женской эмансипации, таким героем может стать и очаровательная женщина-киллерша. Не без изящества «замочив» пару дюжин крепких мужиков и «выполнив задание», она с полным правом наслаждается мирными утехами буржуазной жизни в кругу семьи. Такой же полноправной героиней, вознагражденной в конце концов семейным процветанием, может стать и обаятельная проститутка – эта

новая Золушка наших дней. Любуясь к концу фильма ее благоденствием, какой ханжа заикнется о покаянии?

С другой стороны, главным героем становится автор. В связи со всем сказанным выше о «смерти автора» это может показаться противоречием. Однако этот автор-герой не есть тот удаленный из текста автор-производитель, автор-творец. Автор-герой, по сути, выполняет функцию *news-maker*'а, то есть интерпретатора – конструктора, составителя, режиссера. «Авторское» кино, «авторское» телевидение, «авторская» песня – это лишь часть общей тенденции, когда авторская интерпретация делается главным действующим лицом произведения, а траектории его субъективизма – основным сюжетом. В этом смысле Скорцезе и есть главный герой «Последнего искушения...».

Таким образом, постмодернистский автор предстает не в виде творящего субъекта, а в роли компилятора, плагиатора, интерпретатора, составителя коллажей и организатора монтажей. Коллаж фрагментирует и переносит материал из одного контекста в другой, монтаж размещает заимствованные элементы, создавая комбинацию из чужих цитат, которые при этом становятся знаковыми, игровыми, развоплощенными и потому ничего не значащими, – на значение начинают претендовать их сочетание и сцепление, намекающие на некий новый смысл, рожденный из тотальной переработки и перекройки уже готового культурного материала.

Таким образом, принцип вторичности является рабочим принципом постмодернистского автора, сознательно или неосознанно перекрывающего путь к любому первообразу и первоисточнику. То, что получается в результате, – образ-обманка, симулякр, не имеющий никаких онтологических корней, – лишь притворяется реальностью, будучи не в состоянии быть ею. Здесь отныне действуют не герои и персонажи, а маски, скрывающие пустоту: лишенные сущности големы.

«Перемещенный предмет» постмодернизма

Существует весьма основательное мнение, что постмодернизм есть определенный метод самовыражения. В самом деле, если действительность есть лишь представление о ней, то мир превращается в развернутую метафору авторского «я». И в то же время во многих произведениях «актуального искусства», как себя именует постмодернизм, происходит резкое отчуждения «я» от объекта творчества. Автор «завязан» лишь на том контексте, в который он помещает свой объект. И если мир составляет некое единое культурное пространство («метапространство») и весь заключается в настоящем («метаистории»), то предметы, содержащиеся в нем (в том числе – ценности), могут быть с легкостью перемещены, причем эти «перемещенные предметы» получают иной смысл, иную знаковую форму.

Самыми наглядными здесь будут инсталляции современных художников. Инсталляция – это и есть *перемещенный предмет* (или *найденная вещь*, *украденный объект*) в чистом виде. Инсталляцией может быть практически все – любой экспонат с ВДНХ, лоскут, приклеенный к бумаге, спичечный коробок, припиленный к двери, табурет на подставке, аквариум с проросшей травкой на дне и т. д. Однако сами по себе они – вещи мира сего, некультурные предметы, пока художник не поместит их в подобающий контекст художественной галереи, не снабдит надписью и своей авторской фамилией. Как только они выставляются напоказ на соответствующей выставке, получают знак авторской принадлежности и этикетку с названием, они становятся произведениями актуального искусства.

Например, некий поэт по фамилии Месяц «коллекционирует дожди»: он собирает в банку капли. Это могло быть лишь фактом его биографии или, в худшем случае, его истории болезни, и все. Но то, что он каждый раз непременно наклеивает на свою «авторскую» банку этикетку, на которой написано место и время заготовления экспоната, и выставляет его на обозрение, дает ему основание числить это фактом актуального искусства^{ccclxvi}.

Таким образом, для восприятия такого рода искусства необходимо учитывать три момента: кто, когда (где) и с какой целью. На третий вопрос должна ответить надпись на инсталляции, ибо она главным образом и содержит мотивировку. В этой надписи должна быть указана некая аллюзия (субъективная и произвольная), которая возникала у художника при созерцании «перемещенного предмета». То есть табурет может быть аллюзией, предположим, на писсуар Дюшана, спичечный коробок – на роман «Имя розы», а аквариум с травкой – на «Черный квадрат» Малевича. Название инсталляций и придает им статус знака, указующего в разные стороны культурного пространства.

И здесь становится важным второй вопрос («когда/где?»), ибо он имеет прямое отношение к контексту, в который помещен предмет (текст), поскольку один и тот же текст, в зависимости от контекста, может оказаться совершенно разными текстами.

Таковыми могут быть любые цитаты, любые фрагменты жизненной обстановки – вплоть до афиш, почтовых открыток, уличных лозунгов и надписей на стенах и тротуарах. Задача постмодерниста – поместив в иной контекст тиражированные массовой культурой высказывания, придать им новый смысл, который полностью зависит от индивидуального воображения зрителя/читателя, или, по крайней мере, уверить его в том, что этот смысл существует. Прием *перемещенных предметов* используется и в комбинированной живописи, и в литературе, и в музыке.

Перемещенный предмет в инсталляции призван утратить свою подлинность, существенность, функциональность, если не саму вещественность – он становится лишь орудием манипуляции, выражением авторской аллюзии, артефактом, не укорененном в платоновском мире идей.

Технология постмодернизма

Ту же цель не менее парадоксальным образом преследует и американская художница Шерри Левин, фотографирующая чужие фотографии и копирующая чужие картины, чтобы выставлять их потом как свои собственные. Выступая в качестве творческого мотива для *последующей* репрезентации, эти римейки (*to remake* – англ. – «переделать»), то есть теперь уже ее фотографии и картины, должны «реализовать» оригинал. Это показательно тем, что здесь уже реальность исчезает вовсе: за видимостью оказывается ничто. Гиперреальные образы и модели уже не являются слепками или подобиями реальности, они сами ее вылепливают. Речь теперь может идти о новом порождении реальности знаковыми системами, а также о безусловном влиянии этих систем на формирование психики, идеологии и общественного мнения.

Сила информационного общества ведь и состоит в этом роковом соединении власти и знака: анонимная власть знакова, знак обладает властью, поскольку он симулирует реальность. Можно говорить о тотальной переработке культуры, экономики, политики в безличную знаковую систему, разрастающуюся в своей демагогии и круговую в своем движении.

В этом смысле телевидение и есть культурная форма власти, преобразующая все в знаковый мир рекламы и идеологии: все то, что не отражено в мире телевидения, оказывается периферийным по отношению к главным тенденциям современности. Здесь же перемещенными предметами становятся исторические события, превращенные в шоу, исторические лица, которым придан современный имидж... Весь мир представлен по типу видеоклипа: мелькающие, дробящиеся на глазах и произвольно объединяемые фрагменты. Словно все в этом мире получило свою автономию и сорвалось со своих мест в *броуновском движении*.

Да и сам мерцающий, пульсирующий телеэкран, предполагающий возможность хоть ежесекундного переключения программ, символизирует постмодернистскую технологию, сообразную ее продукции.

С другой стороны, мироздание оказывается здесь повсеместно рукотворным, прирученным и даже выдрессированным Диснейлендом или Голливудом с «летающими

тарелками», восстаниями Спартака, тонущими «Титаниками», чудовищами Юрского периода и даже картинами на евангельский сюжет. Это символизирует определенную установку современного сознания: ни в мироздании, ни в мировой истории нет ничего, что нельзя было бы сконструировать и воспроизвести усилиями человеческого разума и зрелищных технологий: нет ни мистики, ни Тайны, ни Смысла, ни Творца, ни Его Промысла.

Характерна в этом смысле со скандалом прошедшая по экранам Европы реклама «Фольксвагена», построенная на приеме «перемещенного предмета» и рассчитанная на создание образа-обманки: симулякра. Она демонстрирует как бы Тайную Вечерю, на которой Господь говорит апостолам: «Поздравляю вас! Родился новый “гольф”!».

С одной стороны, предполагается, что *такому* «рекламному агенту» не смогут не поверить европейские традиционалисты, с другой стороны, делается попытка превратить и евангельское свидетельство, и апостолов, и Самого Христа в лишённые реальности знаки, существующие среди таких же пожирающих бытие пустых знаковых единиц, прикосновение которых к предметам сознания можно сравнить с умерщвляющим взглядом василиска или медузы Горгоны.

Впрочем, деятели ТВ вовсе не скрывают ни своих задач, ни амбиций, ни перспектив. «Нужно раз и навсегда решить, наконец, что телевидение – это штука, которая не проходит проверку Священным Писанием, это суетное дело, это масскульт, – сказал в интервью радиостанции «Свобода» генеральный продюсер НТВ Л. Парфенов, описывая новую концепцию телевидения. – Конец XX века – это время соблазнов... Телевидение как бизнес, как сфера аудиовизуального обслуживания, которое заглядывает в лицо потребителя, пытаясь узнать, а что ему надо: эротика, спорт, новости, кино – что ему надо еще, к чему он еще стремится? В этом смысле... телевидение вполне угождает потребителю... Всякое увлечение, развлечение и завлечение, особенно средствами телевидения, – это вольное или невольное утверждение либеральных ценностей, потому что оно предписывает человеку жить весело, увлекаться, услаждать себя, ублажать себя. В этом смысле это – политическое дело. Каждой минутой развлекательного телевидения мы утверждаем капитализм в России... В российской же традиции было считать, что жизнь есть тяжкий труд на благо общества, долг перед страной, семьей, родиной, Бог знает что...»^{ccclxvii}

Однако Л. Парфенов выдает лишь часть правды о телевидении: ибо оно не столько служит удовлетворению потребностей зрителя, сколько формирует и эти потребности, и самого потребителя.

Условием воздействия кино является сам реальный, эмпирический зритель, направляющий свои психические усилия на символическое самоотождествление с изображаемым на экране, с героями и героинями фильмов, а также с самой работой, создающей данное зрелище и затрагивающей механизмы зрительского вымысла (например, работа режиссера, актера, оператора). Таким образом, зритель оживляет в себе искусственный и мертвый мир изображения, тем самым усваивая его и отождествляя себя с ним.

Те же механизмы зрительской самоидентификации подключаются и тогда, когда телевидение транслирует информационные или развлекательные программы: каждый из телезрителей, в одиночку сидящий перед телеэкраном, подспудно знает, что в телепространстве он включен в некое виртуальное сообщество телезрителей, занятых совместной параллельной деятельностью. Это обеспечивает ему двойное участие в телепрограмме: с одной стороны, телевидение вторгается в его замкнутый одиночный мир, провоцируя на соучастие, с другой стороны, вовлекает его в многомиллионное воображаемое функциональное сообщество.

Агрессия телевидения направлена на то, чтобы заставить зрителя стать активным участником своего виртуального проекта и при этом создать ему иллюзию собственной дистанцированности и независимости: телевизор ведь может быть выключен или

переключен на другую программу по первому мановению зрителя, зритель может перед телевизором есть, разговаривать, иронизировать, высказывать свои критические замечания в адрес изображаемого и т. д., то есть быть уверенным в осуществлении своей свободы. Однако эта свобода – еще одна фикция, создаваемая телевидением: она предопределена его установкой на диалог, изначально направленный на оживление и усвоение телестандартов, то есть на вовлечение зрителя в виртуальность трансляции.

Итак, эффект перемещенных предметов состоит в отчуждении вещей от их сущности. Порывая связь с платоновским миром «идей», они развоплощаются, превращаясь в «скорлупы», наполненные призраками («аллюзиями») и пустотой. Их реальность, лишаясь онтологического смысла, делается эфемерной, если не демонической, «геенской». Собственно, в этом и состоит цель постмодернистского искусства: избежать воздействия «оболванивающей» идеи (Идеи), а это возможно, лишь убежав в симулякр, в виртуальность. Именно по этой причине постмодернизму ненавистен Образец, который он деформирует и тем самым дезавуирует или, в крайнем случае, оттесняет его всякого рода римейками, этими псевдокопиями.

Постмодернизму интересны феномены, за которыми нет ноуменов; интересны явления, оторванные от «вещей в себе». Лишь это и призвано вызывать постмодернистскую «эстетическую сенсацию». И если можно говорить о концепте «перемещенных предметов», это безусловно есть концепт вседозволенности человека, рискующего развоплощать то, что было воплощено по воле Творца.

В конце концов, перемещенные предметы постмодернизма – это нос, сбежавший от гоголевского майора Ковалева. Нос, который вдруг одевается в мундир, шитый золотом, с большим стоячим воротником, в замшевые панталоны, пристраивает по бедру шпагу, прикидывается статским советником и даже молится в Казанском соборе. То, что повергало в мистический ужас Гоголя в его фантастической и сатирической повести, то, что казалось свидетельством мирового абсурда: вещь, изменившая свой статус, – сделалась даже не курьезом, а обыденным делом постмодернизма.

«Перформанс»

Эффект перемещенных предметов лежит в основе и постмодернистских акций, называемых перформансами (*performance*: театральное представление или *перформация* – перекодировка), проводимых на публике, среди толпы, «в жизни». Одной из самых бескорыстных и изящных акций такого рода было запускание по Москве-реке огромного, чуть ли не десятиметрового, сшитого из ярких лоскутов воздушного шара. Зрелище это было рассчитано не столько на тех, кто присутствовал при «запуске», сколько именно на тех, кто ничего о нем не знал и кого этот шар, плывущий среди бела дня в самый разгар брежневщины, мог поразить и наверняка поразил. Суть акции в том, чтобы вызвать удивление, неадекватную реакцию, «перформировать» реальность.

Группа художников «Секция абсолютной любви» в качестве перформанса устроила похороны шуки в Александровском саду под кремлевской стеной. Закопали. Тут же поставили зажженную свечку. Прохожие и туристы поглядывали на них сочувственно, покачивали сокрушенными головами, спрашивали друг друга: «А кого хоронят?».

Одним из характерных перформансов было изготовление торта в форме лежащего тела Ленина, такого, каким оно видится в мавзолеем гробу, да еще и в натуральную величину. На поедание кондитерского мертвого тела была приглашена публика, в том числе и милые детки, которые ничтоже сумняшеся запихивали себе в рот части трупа вождя. В прессе («МК») эта чудовищная акция была откомментирована лишь некоей возмущенной коммунисткой-пенсионеркой, которая сочла своим долгом «заступить за Ленина», к вящим восторгам организаторов перформанса.

Это кощунственно пародирующее Таинство причастия и символически людоедское действие вряд ли нуждается в комментариях, свидетельствуя о вырвавшейся наружу

стихии агрессивной патологии, не сдерживаемой никакими религиозными и культурными табу, и, собственно, на сдерживание всех покровов оно и рассчитано. Однако форма перформанса, создавая иллюзию игры, вовсе не пытается дистанцировать свою искусственную реальность от реальности подлинной, но вторгается в нее и подменяет ее.

В этой квазиреальности начинают действовать иные законы – не укорененные в человеческом духе, а навязанные ему «правилами игры», которые предполагают упразднение всех религиозных, нравственных и даже эстетических категорий. В этом смысле перформанс становится неким полигоном для испытания и формирования «нового человека».

Одним из наиболее массовых был перформанс студенческого театра МГУ, который организовал шествие по Никитской с плакатами: «Бога нет, потому что мы бессмертны», «Взреем себе вены, чтобы быть красными» и даже «Мы с вами, шахтеры!». Солировали в этом шествии дамы, по-видимому, актрисы театра, одетые в черные трико и украшенные рожками на голове: они подпрыгивали и пританцовывали, совершая руками пассы перед лицами потрясенных милиционеров.

В основе таких коллективных перформансов лежит интерпретация знаменитой шекспировской сентенции: «Весь мир – театр». Таким образом, все может быть и должно быть превращено в шоу, в которое вовлекаются все присутствующие.

Однако перформанс может быть и индивидуальным. Некий поэт набирал в банку воды из Белого моря и вез выливать ее в Черное. На этом его акция и заканчивалась; суть ее в умышленной неоправданности и неадекватности (категории постмодернизма – «интересное») производимых действий, что и призвано спровоцировать эстетическую сенсацию^{ccclxviii}.

Одной из наиболее впечатляющих была акция английского художника, заснятого камерой в замкнутом пустом пространстве, где он изображал борьбу с некими невидимыми силами: он ожесточенно потрясал кулаками, размахивал руками и ногами, напрягал мышцы, корчил гримасы, извивался, словно Лаокоон, обвитый незримыми змеями. Все его тело изображало напряженное и мучительное сражение с неким соперником – и так до полного изнеможения.

Другой акцией этого же художника был отчаянный затяжной одинокий крик, меняющий лады и едва не переходящий в вой. По-видимому, он должен был быть чем-то вроде «гласа вопиющего в пустыне».

Оба эти перформанса, впрочем, красноречиво выражают специфику нового театра, ставшего уже «театром самой жизни», где речь утратила свою смысловую функцию, передав ее жесту, мимике и нечленораздельным звукам. Кроме того, если теперь само бытие не более чем шоу, как считают деятели актуального искусства, нет смысла противопоставлять искусство и не-искусство.

Однако, как заметил Павел Белицкий, «обезьянье стадо, где все общение происходит на языке мимики и жеста, ужимки и гримасы, увы, не есть сплошное театральное пространство, и хотя там и нет ничего, кроме олицетворенной эмоции и воплощенного действия, никакое семейство шимпанзе не есть изумительное продолжение МХАТа...»^{ccclxix}. Порой акции «актуального искусства» больше напоминают неудачную «хохму» и даже просто хулиганство. Например, известный постмодернистский поэт послал из Москвы в Свердловск своему недругу, который интересовался урилотерапией, два литра своей мочи. Постмодернистский смысл посылки, однако, не столько заключался в том, как прореагирует на нее злополучный оппонент, сколько был рассчитан на эффект неадекватности всех, кто с полной серьезностью и ответственностью на всем протяжении полутора тысяч километров – на всем пространстве России – будет участвовать в ее транспортировке и доставке: все эти почталыоны, грузчики, железнодорожники и т. д.^{ccclxx}

Примечателен здесь и тот критерий, по которому это было расценено в кругах, интересующихся «актуальным искусством», именно как перформанс, а не что-либо другое.

Лицо, имидж, маска

И здесь мы подходим к существенной черте постмодернизма.

Действительно, если критериев практически нет, как отличить, с точки зрения самого же постмодерниста, искусство от шарлатанства и хулиганства. Абсолютно никак. Ибо никто не докажет, что табурет – это произведение «актуального искусства», а не просто столярное изделие и более ничего. И вот здесь вступает в силу личностный поведенческий компонент, репрезентативность автора, его имидж. Именно он является главным аргументом либо в пользу произведения, либо в пользу табуретки. Автор должен убедить читателя, слушателя, зрителя через суггестивность личностных порывов – поведенческих и (или) интеллектуальных.

Знакомство с постмодернистским произведением должно исходить из знакомства с имиджем его автора. Одна и та же вещь может быть оценена совершенно по-разному в зависимости от того, кто именно ее произвел. Это и есть единственный критерий: картина тем дороже, чем репрезентативнее авторский имидж. И чем она дороже куплена, тем она и «лучше». Единственным судьей в конце концов оказывается потребитель – тот, кто заплатил.

Что же тогда, в таком случае, имидж? В переводе с английского это значит «образ», однако не всякий образ будет имиджем, но лишь тот, который имеет знаковое значение. Например, сам по себе бомж не может иметь имидж бомжа, ибо он таковым является. Но художник-эстет вполне может поведенчески эксплуатировать именно этот имидж: интересным здесь будет именно дистанция между сущностью и изображением. Или политики Анпилов и Баркашов не имеют имиджа, но то, что они являют собой в жизни – социально и эстетически, составляет имидж писателя-постмодерниста Лимонова.

Имидж – это узнаваемый стереотип, театрализованная маска, на которую есть спрос, и при этом – полная анонимность подлинного лица. Такой маской может быть имидж респектабельности, или сильной личности, или чудака, или эпатирующего публику артиста. Имидж Эдуарда Лимонова есть имидж общественного негодяя. «Национал-большевизм» Лимонова – не идеологического, как тому подобает быть, а чисто эстетского происхождения.

Этика агрессивного героизма подкреплена в нем экстравагантной эстетикой насилия, что контрастирует сегодня с пошлостью и бесформенностью либерализма. В этом смысле он может быть понят как ученик Константина Леонтьева. Стилистически Лимонов и реалист, и даже соцреалист, и даже романтик. И тем не менее это явление именно постмодерна: основной пружиной творчества, а главное – его объектом, становится создание своего негативного, эпатирующего имиджа, сочинение «судьбы», понимаемой как целая цепь перформансов и инсталляций. Главное произведение писателя Эдуарда Лимонова – это сам «Лимонов»: нищий эстетский поэт – эмигрант-бродяга – сексуальный меньшевик – отребье общества – респектабельный парижский писатель – оголтелый русский большевик...

Имидж не есть органически присущий (заданный) человеку образ, но некая искусственная эстетизирующая подмена этого образа, то есть личина. Личина есть нечто, «подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности»^{ccclxxi}. Основное свойство личины – ее пустота, лжереальность, которая и в христианстве, и в фольклоре всегда считалась свойством всего нечистого, лукавого и злого. Личина – это знак оборотня, перевертыша. Имидж как раз и призван скрыть настоящее лицо, обесценить и поставить под сомнение его подлинность и обречь его на анонимность.

Соединяя жизнь и искусство посредством имиджа и перформанса, постмодернизм, по сути, собственными методами пытается осуществить утопию, странным образом (как сказал поэт, «бывают странные сближенья») напоминающую теургический замысел Вл.

Соловьева с его идеями «синтеза» самых разнородных элементов и мотивов, а главное – жизни и искусства. Жизнь, однако, здесь подменяется некоей рационалистически сконструированной игрой, реальность развоплощается: границы перемещенных предметов «актуального искусства» становятся зыбки, ибо все поддается перемещению, все может быть сорвано со своих корней, и всякое явление может быть отчуждено от своей сущности. Творчество при этом вырождается в акцию, постоянно обеспечивающую и поддерживающую этот искусственный, рукотворный мир в состоянии неадекватности, при этом натурализуя, то есть мифологизируя, ее: неадекватность и есть ценностное ядро актуального искусства, и есть «интересное».

Кроме того, постмодернизм намеренно стирает грани между искусством и не-искусством, художником и не-художником, артистом и потребителем, ибо все теперь потребители и все теперь артисты. Или так: искусство и есть потребление, потребление и есть искусство.

Характерным примером является перформанс, кажется, пермского художника по фамилии Мокша: будучи человеком бедным, он тем не менее раскручивал бытовые приборы: утюг, настольную лампу, холодильник – и делал из их внутренностей инсталляции. Кроме того, соединив швабру, тряпку и мочалку, он соорудил человека и укладывал его спать в свою постель, сам же спал на коврик у кровати. Суть этого перформанса в полнейшей неадекватности «нового сознания» сознанию традиционалистскому^{ccclxxii}. Любое недоумение по поводу того, не была ли бы эта акция куда драматичнее и даже художественнее (вспомним святого, приютившего у себя прокаженного, которому он омывал гнойные язвы и от которого слышал лишь поношения да брань), если бы он отдал свою постель живому, настоящему бездомному человеку, было бы воспринято постмодернистом как высшая похвала, ибо это и есть цель: провокация полной неадекватности восприятия, вывиха сознания.

Игра как метафизика постмодернизма

Жизнь, которую постмодернисты включают в искусство, становится игрой, в которую играют все участники, – возможно, принимая ее за ту детскую непосредственную игру, в лоне которой родилась сама поэзия. Действительно, у перформансов есть все видимые признаки игры, протекающей «в определенных рамках места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы и необходимости. Настроение игры есть отрешенность и воодушевление – священное или просто праздничное, смотря по тому, является ли игра посвящением или забавой»^{ccclxxiii}.

И тем не менее в ней есть умысел, которого лишена подлинная игра, – через ее формы транслируется отнюдь не безвинный закодированный смысл: в мире нет ничего настолько священного и настолько значительного, чтобы его нельзя было «переиграть» в профанное и пародийное. Таким образом, игра перекодируется в реальность жизни (в теургическом замысле – жизнь перекодируется в искусство).

Это происходит и с постмодернистскими детскими и взрослыми электронными играми, которые претендуют на то, чтобы переключаться с реальностью и жизненно вовлекать в них играющего, так что игра становилась бы жизнью, а жизнь превратилась бы в игру.

Такая подмена становится возможной потому, что для постмодерниста возле каждого предмета, представления, понятия, теории, мировоззрения существует их «тень», которая «при иных условиях освещения может выступить как самостоятельный, первичный объект сознания»^{ccclxxiv}. Игра (перформанс) в этом случае не только претендует на то, чтобы создать *иные условия освещения*, но и сама становится весьма злобещей тенью реальности, тенью, претендующей на статус первичного объекта. Это переключается со слоганом рекламы пылесоса: «Надо жить играючи!». Так сходятся и накладываются друг на друга концепты элитарной и массовой культуры.

Аноним новой культуры

На эффекте *иных условий освещения* построены, собственно, все «измененные состояния» новых сект и религий с их магическими практиками, с этим связана и современная музыка, рожденная в лоне оккультных ритуалов: несовпадение ее ритмов с ритмами человеческого существа и подчинение последнего ее ритмическому сюжету вызывает в человеке искусственные эмоциональные и психологические состояния, которые «отодвигают» реальность, подменяя ее гипнотическими фантазиями и экзотическими сенсациями. «Интересное» оказывается в прямой связи с деформированной реальностью и с искривленным сознанием, с «тенью».

Цитаты из классики (например, смеси, «ремиксы» из Моцарта, «Князя Игоря» Бородина и «Лебединого озера» Чайковского в группах «Рапсодия» и «Hard Walks»), подвергшиеся соответствующей аранжировке и стилизованные под рок, соответствуют перемещенным предметам в изобразительном искусстве, литературе, кинематографе и театре.

Но не только. Современная музыка – и рок, и рэйв – есть неприкрытое чувственное самовыражение, это есть бунт душевного «подполья», оргия чувственности, содравшей с себя все покровы культуры: высвобождение «дионисийского» начала, оргиастическое исступление. Моцарт, забитый механическим ритмом аранжировки, – это сама культура, корчащаяся в судорогах насильственной смерти.

Такого рода самовыражение таит в себе убеждение, что, для того чтобы стать творцом, достаточно быть собой – со своей природой, генами, комплексами и фобиями и только выплескивать их из себя: так получившаяся смесь рок-музыки с ритуалами африканской магии пожирает «репрессивного» и «нормативного» Моцарта. Однако музыка оказывает несравненно более сильное воздействие на человеческое подсознание и содержит куда больший субъективистский элемент, нежели литература или изобразительное искусство, что позволяет без преувеличения говорить о ее великой мистифицирующей власти.

Итак, «тьень» подменяет онтологию. Искусство становится рефлексией о самом искусстве. Формируя виртуальную реальность, оно при этом претендует на статус «актуального». Мы живем в эпоху настоящей контртеологической революции, вышедшей из темных недр революции большевистской. И то, что не удалось большевикам со всеми их карательными акциями и безбожными проектами, уже успешно осуществляется революционным постмодернизмом.

Его «метаистория» есть *New Age* – перевернутое и поменявшее знак тысячелетнее царство, его «метаязык» – это язык кодов и мнимостей, его перформированная реальность – это мир теней, антимир. Его творчество – это развоплощение творения. Его автор (скриптор, компилятор, news-maker, составитель, интерпретатор), в отличие от Автора в традиционной культуре, не являет мир и не преображает его, а шифрует таким образом, чтобы в нем невозможно было разглядеть следы Божиего творения и Божиего присутствия. Новый авторский имидж, включающий в себя поведенческий и интеллектуальный компонент, является залогом умышленности авторских затей. Потому что мало ли какой профан и дурень возьмет и напишет нечто вроде:

возьмем такое:

Итак Итак
– сноска и – ничего
Ты же сам бредил штампом
аббатом шаркал и шаманом вменяемым

прическа, как нацарапанная

котом в петле

(я) (не) (судья):

где нет ничего (начинается) то что

*Мух как в на нашем балконе, (150 знаков),
но главное, скажут: ты=ты прав, но.
Тогда я отвечу как в первый раз:*

Мух алгебра наглядна.

Промежуточное неизменно.

Итак.^{ccclxxv}

Однако здесь авторская этикетка (постмодернист А. Парщиков) страхует от ошибок и гарантирует сугубую «знаковую качественность» текста.

Тот аноним, который инспирирует совершающуюся метафизическую революцию, слишком очевиден, чтобы его называть. Высшей ценностью он объявляет, как ему и положено, самодостаточное, самодовольное и своевольное человеческое «я», которое, вслед за Н. Бердяевым, готово повторять о том, что творчество и смирение – несовместны^{ccclxxvi}.

Реальность в новой культуре

И все же каковы отношения «нового сознания», предваряющего (сопровождающего?) приход Новой Эры, с той реальностью, в которой произошло таинство Боговоплощения и которая сама является причастницей благу? Прежде всего она раскалывается на фрагменты и бесконечно дробится. Головой Гоголя играют в футбол (повесть А. Королева «Голова Гоголя»). Руки, отделенные от тела, скачут на пальцах и продолжают выполнять свои функции (роман Д. Липскерова «Пространство Готлиба» и кинофильм «Семейство Адамсов»).

Мир раздирается на цитаты и делается нагромождением перемещенных предметов. Внутренне противоречивая картина мира, объясняемая то теориями Дарвина, то психоанализом Фрейда, то классовой борьбой Маркса, то ницшеанской «смертью Бога» и т. д., приводит к мощному взрыву абсурдизма, утверждающего господство бессмыслицы.

Задача художника Новой Эры сводится лишь к «наведению рамки», организующей эту дурную раздробленную бесконечность нагроможденных объектов и придающей им статус *текста*. Самым наглядным образом это сказывается на современном романе – жанре, в наибольшей мере призванном к сотворению новой реальности.

В книге писателя-постмодерниста В. Сорокина «Роман» (имя главного героя, но и собственно «роман» как литературный жанр) эта мысль выражена поистине убийственной метафорой, развернутой по всему пространству его прозы. Роман (герой) в конце концов зверски (топором и с изуверствами Джека-потрошителя) убивает всех прочих героев (всего – около ста человек, названных поименно, с подробным последовательным описанием убийства и святотатства над каждым). То же, по мнению автора, делает со своими героями и реалистический роман. Однако роман постмодерна убивает вовсе не реалистический метод (он сам, во всяком случае, натуралистичен), а ту реальность, которая за ним стоит.

Что же касается «реальности» постмодернистских романов, она поистине демонична. Она населена какими-то перерожденцами, безумцами, сексуальными маньяками, извращенцами, наркоманами и откровенными сатанистами. Весь сюжет романа Ю.

Мамлеева «Шатуны» (автор считает себя православным церковным человеком, а свое творчество – «игрой бессознательного») сводится к тому, что главный герой Федор Соннов – маньяк-извращенец – многообразно и подробно расправляется со своими жертвами. По ходу дела он встречается с такими же маньяками и извращенцами, которые к тому же и оккультисты. В конце концов Соннова ловят и сажают.

Реальность представляет собой бред и галлюцинации сумасшедшего, как в модном романе В. Пелевина «Чапаев и Пустота». Пустота (в романе – это еще и фамилия чапаевского Петьки) и есть главная и единственная форма реальности, населенной нежитью. Впрочем, пустотой оказывается и любая форма вообще. Будда Анагама, указывающий на предметы мизинцем, вследствие чего они исчезают, указывает именно на «истинную природу вещей». Таким образом, задача писателя сводится к тому, чтобы «выстрелить в зеркальный шар этого фальшивого мира из авторучки». Однако писательский талант Пелевина пародирует и саму постмодернистскую установку: Чапаев, Петька, Анка, Котовский, которые, вынырнув из популярных советских анекдотов, то в качестве продвинутых эзотериков спорят о последних тайнах мироздания, то играют постмодернистскими «смыслами», то пьянствуют, то нюхают кокаин, то вновь возвращаются в анекдоты о себе, слишком явно перекликаются с постсоветской реальностью.

Картины бесовского мира, лишеного и связей, и смысла, нагруженные болезненными фантазиями, которыми изобилуют романы постмодерна, уничтожают реальность с такой же последовательностью, с какой это происходит при употреблении наркотиков или при занятии спиритизмом. Однако иррациональность авторского мышления скрывает явный умысел, состоящий в манифестации всех демонических начал, которые здесь ни злы, ни добры, – эти парадигмы начисто отсутствуют в произведениях, – они заняты и любопытны: *интересны*.

Тот же процесс идет и в массовой культуре. Инопланетяне, терминаторы, киборги (кибернетические организмы), мутанты, привидения, вурдалаки и опять же маньяки и содомиты действуют в таком же умышленном иррациональном мире, иллюзорность которого могла бы быть расценена как сама условность искусства, если бы и здесь не присутствовала та же тенденция, склоняющая читателя (зрителя) к мысли, что феномены паранормального мира не то чтобы имеют право на существование, но и могут являться нормой.

Например, за последнее время вышли на экран несколько фильмов, сюжет которых строится на том, что некто (некто) вселяется в человека и начинает диктовать ему свою волю. Человек «вступает в контакт» со своим «домашним» и даже получает от этого некоторую «пользу»: как минимум у него «исчезают комплексы», и он наслаждается чувством собственной «полноценности». С духовной точки зрения, диагноз, который можно поставить такому «исцеленному», очевиден.

Сходный сюжет используется и в элитарном романе Д. Липскерова «Пространство Готлиба». В парализованного инвалида вселяется жук, который оказывает влияние на своего носителя, руководит его сознанием, дает ему возможность удовлетворить свои вожелания и даже фантастическим образом зачать ребенка во чреве его далекой корреспондентки (форма романа – переписка героя и героини). Та рождает ребенка, у которого оказываются генетические приметы (отсутствие ногтя на мизинце ноги) того человека, которым был жук в прошлом перерождении, то есть ее ребенок родился все-таки от жука. Роман заканчивается тем, что ни героя, ни жука на самом деле не существует – они есть плод мистификации соседа героини, который пытался ее изнасиловать. Родившийся ребенок – это, пожалуй, единственная достоверность, не имеющая никаких амбивалентных толкований. Впрочем, отсутствие ногтя на его ноге заставляет нас усомниться и в реальности самого мистификатора – соседа, претендующего на отцовство ребенка.

Суть, однако, не в самом этом довольно патологическом сюжете, а именно в том, что даже романной реальности как таковой вовсе не существует: миром правят мистификации, среди которых вселившийся в человека наглый жук есть не более чем нормальная деталь романного интерьера.

Образ «подселенца-домового» эксплуатируется и в массовой культуре (журнал «Домовой»), в частности – в рекламе: «Не бывает дома без “Беседы” (чай) и без домового». Он выступает здесь в образе доброго улыбчивого дедушки, этакого хранителя очага. «И это мне по душе, – признается домовый, – тепло и уют в доме». Так мифологизируется полтергейст, а попросту – бесовщина. Бес становится чем-то вроде домашнего божка, с которым невозбранно и безнаказанно можно поговорить и попить чайку.

Кроме того, в обиход массового сознания с полной серьезностью вошла шутка, то и дело варьирующаяся на ТВ: «В раю, конечно, климат получше, зато в аду компания поинтереснее». Подразумевается, что можно пожертвовать климатом ради интересных людей.

Похоже, манифестация духовных, душевных и телесных извращений как нормы и есть внутреннее задание, которое осуществляет современная культура, – ведь, как уже было сказано, задача мифа состоит в том, чтобы человек мог чувствовать себя в мифологизированном мире комфортно и безопасно. Он не должен видеть, как в мире, где «убит Бог», с неизбежностью умирает и причастная Ему реальность. Постмодернизм «сбивает историю с ее мерного шага», подкидывая проблемы типа: почему, собственно, нормальное «нормальнее» ненормального и почему правильное «правильнее» неправильного, а не наоборот?

И тем не менее гибель реальности ощущается на самых разных уровнях человеческого сознания. На вербальном уровне эта догадка выражается в бесконечных оговорках, продиктованных сомнением в смысле и достоверности произносимых слов. Речь как интеллигенции, так и толпы испещрена словами-паразитами типа *как бы* и *так сказать*: «Он как бы заболел и, так сказать, умер, и его, что называется, похоронили...». Исследуя речь наших соотечественников и современников, независимо от их социального статуса, можно констатировать факт тревожной неуверенности в реальности происходящего.

Это же сомнение выражается и в самом стиле современной журналистики – как газетной, так и телевизионной: глумливая интонация, выдаваемая за иронию, неоправданное количество эвфемизмов (словесных подмен) свидетельствуют не столько о поисках индивидуального стиля, ибо они сами уже сделались штампом, общим местом журналистики, сколько о коренном отчуждении сознания и реальности.

В результате мы имеем такие перлы, какими мог бы быть украшен какой-нибудь печатный орган преисподней: «Крутой мальчик» (о младенце, который упал в кипяток) или «Каменная баба» (о женщине, которую залили бетоном). Порой журналистские тексты нуждаются в дешифровке: «Он вернулся “из экологически чистых мест” на свою “малую родину”» («Новая газета») – означает всего-навсего, что человек вернулся из зоны домой. Или: «Когда НТВ решилось показать “Последнее искушение Христа”, представители народа-богоносца толпами поперли к телецентру в качестве “живой протестации” “богохульникам”» («Независимая газета») – означает, что верующие, возмущенные показом фильма, собрались у телецентра выразить свой протест.

Очевидно, с проблемой «ускользающей реальности» была связана специальная премия на фестивале «Кинотавр», проходившем в Сочи в 1998 году. Она была назначена «за прорыв к реальности»...

Однако, вопреки В. Пелевину, просто пустоты не бывает: вместо реальности появляется абсурдная квазиреальность – либо бесстыдно-безобразная, либо китчевая.

Таким образом, на место пустоты приходит, во-первых, «массовая культура», призванная создавать у человека иллюзии успокоенности, благополучия, процветания,

«оберегать» личность от самостоятельного осмысления собственной жизни и бытия, помогать оперировать готовыми мыслительными стандартами. А во-вторых, элитарная культура постмодернизма, столь же рассчитанная на визионерство, и в конечном счете, – на создание виртуальной реальности.

Виртуальная реальность

Впрочем, и новая элитарная, и массовая культуры являются лишь частью фундаментального проекта «новой жизни» – новой виртуальной компьютерной империи, называемой еще и Книгой Книг. «Книга Книг – это попытка деконструкции тех понятий и теорий, которыми определяется самосознание современной цивилизации»^{ccclxxvii}, то есть она и есть то измененное освещение, о котором говорилось выше, призванное сделать Тень (по сути – самого лукавого) и весь ее теневой мир первичным объектом сознания.

«Книга Книг – это деконструкция мышления путем создания его множественных альтернатив, вариаций, соперничающих моделей... Позитивная деконструкция не просто расшатывает основание какой-то системы понятий, показывает ее зыбкость и релятивность, оставляя читателя перед лицом иронического «ничто», но разворачивает ряд альтернатив для каждой теории и термина... вводя в более широкое пространство мысли, где каждое понятие только одно из возможных в целом гнезде или рою понятий... Сознания всех стран и времен, соединяйтесь!.. Кончилась одна система, тоталитарная, – на смену ей пришла другая, виртуальная, столь же огромная, всеобъемлющая, но уже не требующая крови и мук в оплату всемирного братства...»^{ccclxxviii}

Позволим себе процитировать и дальше статью «Из тоталитарной эпохи – в виртуальную» одного из видных теоретиков постмодернизма М. Эпштейна, весьма наглядно описывающего проект «контртеологической революции»:

«Новая форма тотальности – всемирная Сеть (компьютерная.– О.Н.) была создана в тот исторический момент, когда потерпел крах тоталитаризм советского образца... Так родилось воистину идеократическое государство... настоящая республика умов, которые... сами запускают свои умственные станки и сами возделывают свои умственные поля в чистом виртуальном пространстве... Книга стоит вне мира, над миром. Сеть... объемлет мир собой... все шире и шире распахивает перед сознанием свои врата, чтобы сомкнуть их в глубине подсознательного... Чего не хватает россиянам в послесоветской жизни?.. Не хватает Мирской Святости и даже Вдохновенного Душегубства и Кошунства... И вот это Огромное опять надвигается на нас... из тепло мерцающих экранов, откуда на всех на нас глядит... миллионокая Другая Жизнь... чуть подмигивающим взглядом Веселого Человека, любителя жить и давать жить другим. Миллионолистная книга, которая не требует перенести свою правду в жизнь, а сама легко, одним нажатием клавиши... пускает гулять по саду расходящихся троп... Для такой Сети, как Интернет, все традиционные способы высказывания и уровни звучания оказываются недостаточными. Не годятся для этого и расслабленные языки постмодернизма, сложившиеся на основе изношенности книжных текстов и продвинувшие еще дальше процесс их обветшания. Книжки, которые двигали мир – порою жестоко и кроваво, – стали раздергиваться на мелкие клочки, глумливые или бессмысленные цитаты. Все эти маленькие игры хороши для домашней обстановки... Но для Сети... нужен другой порядок идей, к которому лишь иногда приближались самые дерзкие из философов. Нужна большая Гераклитовская игра»^{ccclxxix}.

Сеть, таким образом, становится технологией воспроизводства искусственной жизни и знаменует новый век, связанный с созданием человеком искусственных (неорганических) систем и организмов, обладающих способностью к самовоспроизведению. Как следует из доклада С. Леви «Искусственная жизнь», «основой этой жизни является неорганическая материя, ее сущностью – информация, компьютеры – те печи, из которых появляются новые организмы»^{ccclxxx}.

Это дает принципиальную возможность не только симулировать существование виртуальной реальности, но и развивать в ней процессы, имитирующие ее жизнь как

нечто актуальное. Ее зритель становится одновременно и действующим лицом, полностью отчужденным от переживаемого в реальной жизни. Виртуальная реальность превращается в заместительницу жизни, которую она вытесняет новыми технологиями воздействия на сферу человеческого бессознательного и новыми методами взаимодействия с ним. Таким образом, компьютер становится, по М. Маклюэну, технологическим продолжением человеческого тела, сознания (подсознания) и нервной системы.

Вхождение в сферу виртуальной реальности, работающей на языке искусственной кибернетической информационной системы, ставит под угрозу реальную жизнь и реальное «я» индивидуума, который рискует встретиться со своим виртуальным двойником, претендующим на первородство. Так происходит постепенная подмена оригинала закодированным информационным знаком, Божиего творения – искусственной моделью.

Виртуальная реальность, задуманная для того, чтобы быть лишь знаковой системой или перемещенным во времени и пространстве образом, заступает на место самой жизни и поглощает ее: психосоматические ощущения человека, вошедшего в Сеть, свидетельствуют ему о ее достоверности и подлинности. Зрительные, звуковые, тактильные образы – цвета, запахи, звуки, температура, вес и т. д., – все, что характеризует восприятие человеком себя в мире, будучи пропущенным через компьютерную систему, возвращается к нему с чрезвычайной интенсивностью, будоража и стимулируя деятельность всех органов чувств. Удвоение личности («я» и двойник) переходит в новое состояние слияния себя с другим, – в частности, с компьютером^{ccclxxxii}.

Но это сращение своего «я» может произойти на символическом уровне и с другим человеком. Как сказал герой фильма «Газонокосильщик», «здесь мы может стать кем угодно, кем хотим».

Мало того, агент Сети может изобрести целый мир, поставив себя в его центре и заставив его жить по своим законам. Виртуальная реальность, стимулируя его аутические и нарциссические амбиции, позволяет ему быть поставленным на место «умершего Бога»: она вторгается в область бессознательного, даже не столько реализуя его вытесненные желания и психические отклонения, сколько продуцируя их, провоцируя субъективные фантазии и заявляя о тотальности «коллективного бессознательного».

Реальность (отсутствие реальности), замещенная виртуальностью, то есть чистой мнимостью, принимает очертания антимира, который осознается агентом Сети как некое Присутствие. Само понятие «виртуальная реальность» в Японии определено как «Интимное Присутствие». Это «присутствие», однако, мыслится там, где на самом деле, в смысле субстанциальном, ничего нет, где располагается мир теней и небытия: смерти. Без сомнения, этот inferнальный мир населяют демоны.

Утрата реальности, происходящая по причине пребывания в виртуальных пространствах, осуществляется не за счет временного символического самоотожествления «я» (агента Сети) с явленными ему образами (как в театре или кино), а за счет полного отождествления себя с ними, полного переноса души в эти inferнальные сферы, своеобразной «смерти». Однако виртуальная «смерть» – смерть для этой жизни, для этого мира при сохранении живого чувствующего и функционирующего организма, – возможно, есть подсознательное желание, выпав из собственной жизни, обмануть реальную смерть^{ccclxxxiii}.

Во всяком случае, агент Сети дает повод говорить о его комплексах, связанных с попытками компенсировать непрожитую и непродуктивную жизнь за счет существования в иллюзорном, галлюциногенном мире, не требующем от него ничего – никакого ответа, никакой деятельности, никакого подвига. Мало того, те произвольные воплощения, в которых участвует сознание, создают иллюзию изобилия, если не избыточности, то самодостаточности виртуальной жизни, отвергающей идею всякого служения и обесмысливающей всякую жертву.

Это химерическое расширенное пространство полностью дезориентирует и парализует человеческое «я», пораженное предоставленными ему даром возможностями, превышающими как любые претензии и запросы, так и сами потребительские способности... Последней вершиной технократической мечты остается создание людей-машин, которые были бы неуязвимы для воздействий времени и болезней, наделены всеми человеческими чувствами и функциями, обладали бы бессмертием и при этом были бы поставлены на службу человеку.

В этом проекте, по-видимому, реализуются некие комплексы безбожного человека по отношению к Богу: с одной стороны, уподобиться Творцу, а с другой – лишиться свое собственное творение дара божественной любви и свободы.

При этом, как утверждают исследователи, мир виртуальных представлений проецируется из сферы вытесненных или осознанных желаний, фантазий, сновидений и переживаний своего агента. Он лишь обеспечивает потребителя «его же собственным вкусом к преступлению, его собственными эротическими наваждениями, его дикарством, его химерами, даже его собственным канибализмом, который должен раскрываться не в предполагаемом и иллюзорном, но в реальном внутреннем плане»^{ccclxxxiii}.

Таким образом, виртуальная реальность паразитирует на человеческих страстях и грехах, доставая их из подполья, в которое они, в обход исповеди, были вытеснены нераскаянным «труждающимся и обремененным» человеческим «я», и раздувает из них невещественный адский огонь, еще при жизни пожирающий человека.

Несколько снижая пафос, можно отметить, что пространство интернета – этот «глобальный банк данных», этот «планетарный справочник», этот «победный гимн связи» – напоминает «бредовое пространство хлестаковского Петербурга, где можно быть на дружеской ноге с кем угодно, а не только с Пушкиным, где день и ночь бегут курьеры, курьеры, тридцать пять тысяч одних электронных курьеров и где любой Петр Иванович имеет возможность на весь мир, а не только Государю Императору объявить, что есть, дескать, живет такой Добчинский...»^{ccclxxxiv}.

Психоделическая культура

С той же гераклитовой игрой, принятой за модель интернета («Вечность – это дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле»), отождествляет себя и психоделическая культура. Она формулирует свою цель как «возрождение Архаичного»^{ccclxxxv} во имя растворения границ в групповом шаманском ритуале, основанном на потреблении галлюциногенных растений. В этом психоделическая культура видит свой «политический долг... преобразования и спасения коллективной души человечества»^{ccclxxxvi}, связывания конца истории с ее началом. Шаманизм представляется ей образцовой моделью спасения. Она проповедует «жить в атмосфере, богатой психическими состояниями (галлюцинациями.– О. Н.), вызываемыми по своей воле»^{ccclxxxvii}.

Психоделическая культура стоит в оппозиции к культуре истеблишмента, поскольку подвергается репрессиям (борьба с наркоманией) со стороны государства и общества. Психоделический, то есть расширяющий сознание, метод призван к тому, чтобы вырвать людей из «сконструированных» состояний сознания, навязанных человеку обществом, – установлений, порядков и привычек.

Любопытно, что психоделики рассматривают телевидение, называемое ими «электронным наркотиком», как мощное средство подавления личности и навязывания ей определенной формы существования. «Ни одна эпидемия, никакое пристрастие к моде, никакая религиозная истерия никогда не распространялись быстрее и не создавали себе столько приверженцев за столь краткий период... Иллюзия знания и контроля... аналогична неосознанному допущению телевизионного потребителя, будто то, что он видит, где-то в мире является реальным... Самым тревожным во всем этом является то, что... суть телевидения – не видение, а сфабрикованный поток данных, который можно

так или иначе обрабатывать, чтобы защитить или навязать те или иные культурные ценности»^{ccclxxxviii}.

Психоделическая культура предлагает человечеству выход в трансцендентную и трансперсональную сферу, какую обеспечивают галлюциногены растительного происхождения.

Исследователь западной культуры А. Кестлер предлагает противопоставить институализированному насилию общества некое «фармакологическое вмешательство» для «сохранения идеалов человеческой независимости и свободы»^{ccclxxxix}. Освобождающей силой должен стать шаманизм с его союзниками – галлюциногенными растениями и «таинственными “научающими” сущностями». Все это широко практикуется в психоделической культуре, выходящей из подполья то в роке, то в рэйве.

При том, что психоделика полагает себя стоящей особняком, в ней есть коренное родство с официальной плюралистической (постмодернистской) культурой – в частности, это перемена культурного кода, языка, а «перестроить язык – значит отвергнуть собственный образ... образ твари, повинной в грехе, а потому заслуживающей изгнания из Рая. Рай – наш удел по рождению, и на него может заявлять права каждый из нас... Шаманизм всегда знал это... Наш удел – отвернуться без сожаления от того, что было... чтобы мы смогли двинуться в визионерский ландшафт все более углубленного понимания. Будем надеяться, что... мы обретем славу и триумф в поисках смысла в нескончаемой жизни воображения, в игре в полях вновь обретенного... Эдема»^{cccc}.

Любопытно, что «психоделический вопрос» ставится как вопрос гражданских прав и гражданских свобод, заявляя себя как манифестацию свободы «религиозной практики и частного выражения индивидуального разума»^{cccci}. В либеральном мире каждый человек имеет право на галлюцинацию.

В лоне психоделической культуры протекают левые молодежные движения хиппи, панков, рокеров, рейверов и т. д. Социально они оформляют себя как движения протеста против достижений технократической цивилизации. Разрыв с цивилизацией оборачивается анархизмом, идеализацией спонтанного природного порядка жизни и психоделическими радениями. В молодежных движениях есть неистребимый дух утопизма, в котором превалируют то руссоистские, то социалистические настроения, выражающиеся в опрощенчестве, в попытках жить коммунами и сообществами, игнорировать плоды цивилизации, отвергать общество и государство, идеологию и культуру.

В этих движениях присутствует романтизм с его максималистскими бинарными оппозициями: искусственному миру цивилизации противостоит мир «естественных» отношений, кабале социальных условностей – личная свобода новых «граждан мира», детерминированной реальной жизни – полет психоделических фантазий, выводящих человеческий дух за грани «посюстороннего» бытия, вплоть до самоубийства. Суицидные мотивы новых движений: смерть как протест против дольней лжи, как освобождение и прорыв к духовности – выстраиваются в соответствии с триадой: фальшивая жизнь – смерть – новое рождение.

Рокеры, например, – эти «железные, бронированные люди» – в самой своей одежде запечатлевают символику смерти: кожа, железо, черепа. Хиппи, напротив, означивают своим видом – заплатанные рубища, длинные волосы, цветы – естественность своих устремлений, направленных на создание их «волшебного мира».

Поскольку история человеческого прогресса есть в то же время история отчуждения или дистанцирования человека от собственного физического тела – по Маклюэну, все изобретения человечества в области технологии служили для того, чтобы заместить собой функции тела, продлить его в мире, создавая инструментализованные подобия ушей, глаз, ног, рук, функционально сращивая человека с машиной (автомобиль – продолжение ног, телевизор – продолжение глаз и ушей и т. д.), молодежные движения манифестировали прежде всего возврат к собственному телу, утверждая свой полный произвол над ним. Это

означивалось, особенно у панков, разнообразными вкраплениями в него – нанесением татуировок, прокалыванием ноздрей и пупков, немислимой окраской волос в голубой, красный, фиолетовый, зеленый цвет, их фигурным выстриганием в виде петушиного гребешка, хохолка, бараньих рогов и бесовских рожек.

Тот или иной образ, который создавал себе молодой человек, тут же причислял его к определенному кругу людей, к тому или иному движению. Таким образом, одежда, длина волос, стиль поведения становились знаком приобщенности, признаком «инициированности».

Музыка – в стиле панк, хэви-метал, рэйв, рок – приобретала у этих молодых психоделиков-нигилистов характер религиозного ритуала, доводящего своих фанатов до умоисступления и экстаза. Впрочем, существуют свидетельства, что многие современные молодежные кумиры проходили инициацию в сатанинских сектах и были посвящены в ритуалы черной магии.

Мик Джаггер («Rolling Stones»), певец и автор песен «Симпатия к дьяволу», «Их сатанинским величествам», «Заклинания своего брата демона», называл себя «воплощением Люцифера».

Песня группы «Led Zeppelin» «Лестница в небо» содержит закодированное сообщение, которое, при обратном прослушивании, звучит так: «Мне надлежит жить для сатаны».

Подобное же сообщение содержится и в песне «Когда в Арканзас пришло электричество» группы «Black Oak Arkansas»: «сатана.. сатана, он – бог...» и т. д.

Стихия темной религиозности, на которой замешаны эти движения, напоминает русских духоборов-трясунов или хлыстов, доведивших себя своими плясками – кружениями, скачками, конвульсиями – до вакхического опьянения во имя того, чтобы освободить дух от пут греховной плоти и «обрести Бога».

Но прежде всего радения неформалов восходят к культовым ритуалам Центральной Африки, инициированным шаманизмом, подпитанным галлюциногенами и погруженным в мощные потоки языческих ритмов, призванным вызывать у участников ритуала психический сдвиг, отстраняющий чувство реальности.

Этот «ритмический токсикоз», который сродни алкогольному или наркотическому, выдает себя за высокое мистическое состояние, будучи на самом деле проявлением одержимости адепта.

Механизмы компенсации

Таким образом, можно говорить о современной культуре как о культуре, не укорененной в глубинах человеческого духа, не произрастающей в нем, не выращенной в подвиге культурного делания, а являющейся для человека чем-то искусственным, внешним, навязанным и чужим, а главное – намеренно неадекватным. Ее можно квалифицировать как культуру чужеродную и «импортную», привнесенную и пересаженную извне – даже не в том смысле, что ее истоки надо искать в лоне западной цивилизации, а в том, что она перестала быть формой органической деятельности человека, связанной с осмыслением драматизма его бытия в мире. Она перестала быть системой живых идей, формой общественного и национального самосознания и памяти. Она перестала быть формой экзистенциального служения сверхличным ценностям. Но она вскультивировала абсурд, расчистила пространство для темного разгула инстинктов и властной поступи теней, выдающих себя за сущности.

В современном массовом сознании это приобрело своеобразные формы, выдающие себя в склонности к употреблению «психиатрической» лексики, когда речь идет о политике, экономике или самой будничной жизни. Психиатрические квалификации, порой даже не имеющие ни бранного, ни метафорического подтекста и ограничивающиеся простой констатацией, сделались достоянием обыденного сознания постсоветского человека. Этот психологический и словесный феномен, как считает

психиатр Ю.С. Савенко, «отражает потерю привычной сетки координат для оценки и элементарной ориентировки в действительности, восприятие этой последней... как извращения всех канонов, как перевернутого, кувыркающегося мира – мира, сошедшего с ума», чему, собственно, и соответствуют вошедшие в массовое употребление определения «сумасшедший, безумный, ненормальный, помешанный, шизофренический, параноидальный, бредовый, идиотический, дебилный» и т. д.^{ссхсxi}

Характерен для новой эпохи и американский замысел покупки и пересадки на американскую почву в качестве культурной достопримечательности дерева познания добра и зла, как говорят, до сих пор произрастающего на землях Сирии (на том месте, где предположительно располагался Эдем), а также воспроизведение в тихой американской провинции (город Нэшвил) точной копии афинского Акрополя.

Идея о том, что культурные ценности могут быть куплены и пересажены в иную культурную (ментальную) среду, а не возвращены в кропотливом и мужественном творческом подвиге целого народа, свидетельствует о том, что постмодернистские установки закрепились в профанном обывательском сознании.

В этот же ряд можно поставить и многочисленные акции составления дайджестов, то есть адаптированных к пониманию современного человека и сокращенных текстов, воспроизводящих содержание произведений мировой литературы. Роман «Война и мир», пересказанный на тридцати страницах, «Мертвые души», втиснутые в пятистраничный текст, и аннотация «Евгения Онегина» наконец-то вполне соответствуют мировому «масскульту» с его боевиками, мыльными операми и шлягерами, имеющими спрос у потребителя.

«Клюква», которая получается в результате адаптации великой культуры, есть все та же подмена, все то же культивирование неадекватности, все то же конструирование искусственного мира. Информация, во имя которой препарируется живой художественный организм, напоминает некролог. Впрочем, как и перемещенные предметы «актуального искусства», она ассоциируется с пересаженными органами, которые никогда не приживутся к новой ткани.

Симптоматична для эпохи постмодернизма и идея введения нового календаря, с которой выступила ООН. По этому замыслу с 2001 года каждый месяц будет начинаться с понедельника и заканчиваться 28-м числом. 29, 30 и 31-е числа будут отменены, зато в году прибавится тринадцатый месяц. Сама искусственность этого проекта является залогом его успеха в постмодернистском обществе, пытающемся любыми средствами порвать со всеми формами традиционализма, даже если он выражается в следовании многовековому юлианскому календарю, помнящему историю и культуру.

Слова, которые говорит Господь Ангелу Сардийской церкви, можно отнести и к современной цивилизации: *ты носишь имя, будто жив, но ты мертв* (Откр. 3, 1). Должно быть, правомочно назвать ее культурой умерщвления или культурой смерти, то есть антикультурой. Смерть автора наступила вслед за смертью Бога и смертью человека. Их место занял тревожный мерцающий знак Ничто.

Достоверной представляется концепция известного культуролога XX века Ортеги-и-Гассета, который различал в культуре *идеи-верования* и просто идеи. *Идеи-верования*, составляющие культуру, он определял как неотъемлемые, органически выросшие из традиционной почвы «живые идеи», которыми живет человек. Он их не производит, не формулирует, не дискутирует, не пропагандирует, не поддерживает, то есть он ни в коей мере не участвует в их рационализации и рефлексии над ними. «С верованиями ничего нельзя *делать*, кроме как просто *пребывать* в них»^{ссхсxiii}.

Итак, пока человек находится в церковном лоне, внутри традиции, то есть в состоянии «верования», он не нуждается в идеях об этом предмете. Но когда верование начинает разлагаться сомнениями, человек начинает искусственно конструировать новые модели мира, создавая идеи. Идеи возникают в «пустотах» между верованиями. И если

человек в состоянии верования и даже сомнения стоит лицом к лицу с реальностью, то сконструированные идеи (псевдоидеи) уводят его от этой реальности в мир собственных домыслов.

Отпадение общества от Церкви и ценностей христианской культуры, утрата веры и порожденных ею традиционных верований привели, таким образом, к возникновению множественных пустот в современном сознании, которые и стали заполняться искусственно создаваемыми моделями и теоретическими конструкциями – псевдоидеями, которые претендуют на статус Истины с ее исчерпывающим объяснением мироздания. Но поскольку эти идеи не обладают ценностью реального и заполняют собой те сферы человеческой жизни, где, по замыслу Божию, должна животворить вера, то и культура, возникшая из этих псевдоидей, первым делом объявляет смертоубийственную войну реальности и уводит человека в пустыни виртуальности. Эпидемии наркомании и алкоголизма напрямую связаны и с этим современным общекультурным (а по сути, антикультурным) процессом.

И если идеи культуры (верования) призваны помочь человеку в его внутренней ориентации в мире, в создании его *идеального образа* (или преображенной реальности), то псевдоидеи, напротив, отчуждают реальность, запутывают человека в своих сетях, морочат голову ложными мотивациями и призраками, выдаваемыми за сущность. С полным правом такая культура может быть названа антикультурой.

По самим псевдоидеям можно восстановить те «прорехи» в верованиях, на месте которых они возникли. «Ведь об истинных верованиях мы не думаем ни сейчас, ни потом – наши отношения с ними гораздо прочнее: они при нас непрерывно, всегда»^{сссxciv}.

Итак, идея национальной исключительности (национализм) возникает на месте утраты (или угрозы утраты) органического национального чувства, разрыва с «почвой», а космополитизм – на месте потерянного чувства церковной соборности. Идея самодостаточности человека с его свободами появляется на том пустыре, где человек сказал Богу свое *нет* и убил вместе с Ним и свою свободу. Растраченную творческую энергию человек пытается компенсировать идеями о творчестве и создании «творческого имиджа», подлинное искусство – его симуляцией. Идеи реформаторства рождаются параллельно с омертвлением чувства органической ткани жизни, которой присущи спонтанные явления и изменения и т. д. Можно предположить, что псевдоидеи являются продуктом замещения покаяния, его суррогатом. Они есть нечто вроде тех смоковых листьев, которыми падшие Адам и Ева пытались прикрыть пред Богом и самими собой свою наготу.

Действительно, начавшееся к концу XIX века «сексуальное раскрепощение» должно было найти себе какой-то исход: либо покаяние, либо оправдание, которое оно и получило в теориях З. Фрейда. А содомо-гоморрская стихия, захватившая мир к концу XX века, отыскала себе оправдание в теориях «сексуализма», объявивших его нормой человеческого поведения: «заниматься сексом лучше, чем его сублимировать». Из всего этого следует вывод, что псевдоидеи и теории, претендуя на истинность, выполняют общественную функцию обоснования и оправдания греха.

В лоне такой культуры, вносящей в сознание хаос и дезориентацию, начинают возникать и накапливаться анонимные, не укорененные в человеке стандарты мышления. Эта ситуация, когда человек оказывается отчужденным от подлинных ценностей – христианских и культурных, приводит к тому, что он остается вообще без таковых. У него не остается и никаких убеждений, никакой «почвы». В соответствии с духом времени он считает все традиционные идеи, нормы и институты ложными, или, по крайней мере, «отжившими». Но у него нет никаких верований, которыми он мог бы их заменить. Он хватается за множественные обрывки псевдоидей, опустошенных знаков и просто суеверий, создавая, по собственному «образу и подобию», соответствующих «богов» и окружая их системой соответствующих ритуалов.

Процветание чумаков, кашпировских, анжелик и прочих – прямое следствие личностного кризиса современного человека. Порвав с Богом и Его Церковью, утратив чувство реальности – и своей, и мира, он пытается компенсировать чувство своей метафизической потерянности, ища подтверждений своего бытия, то пытаюсь «уплотнить» его за счет материальных приобретений, то стараясь добыть свидетельства его укорененности в мистических сферах. Впрочем, еще полтора века назад об этом писал в «Мертвых душах» Н. В. Гоголь:

«Поди ты, сладь с человеком! не верит в Бога, а верит, что если почешется переносье, то непременно умрет; пропустит мимо создание поэта, ясное как день, все проникнутое согласиём и высокой мудростью простоты, а бросится именно на то, где какой-нибудь удалец напутает, наплетет, изломает, выворотит природу, и ему оно понравится, и он станет кричать: вот оно, вот настоящее знание тайн сердца! всю жизнь не ставит в грош докторов, а кончится тем, что обратится наконец к бабе, которая лечит зашептываниями и заплевками, или еще лучше выдумает сам какой-нибудь декохт из невесть какой дряни, которая, Бог знает, почему, вообразится ему именно средством против его болезни»^{СССХСV}.

Мифоритуальная структура новой культуры

Как говорит русская пословица, «свято место пусто не бывает». С этим утверждением перекликается открытие современного психоаналитика Ж. Лакана, свидетельствующего, что убийство «символического Отца» замещается в человеческом сознании появлением его в образе галлюцинации^{СССХСVI}.

Это значит, что «убийство Бога» оборачивается для человеческого коллективного бессознательного явлением призрака, олицетворяющего собой непререкаемый отцовский авторитет и власть.

Так на место «символического Отца», то есть Творца и Спасителя, заступает химерический оборотень, наделяемый статусом бога. В постмодернистской культуре им становится компьютерная Тень или подмигивающее Ничто («Интимное Присутствие»), именуемые в христианстве сатаной.

Напомним, что виртуальная реальность предоставляет своему адепту (агенту) исключительно то, что оказывается вожделенным для его подсознания, то есть исполняет все его «вытесненные желания», удовлетворяет все тайные и явные страсти, подстраивается под все его представления и капризы, культивируя в нем субъективность, доходящую до аутизма и нарциссизма, и выступая в качестве объективированной, онтологизированной репрезентации этой субъективности.

В связи с этим напрашивается гипотеза о том, что строение и функционирование современной культуры осуществляется в соответствии с архаичной мифоритуальной структурой, которая незримо присутствовала и при становлении культуры советской. Открытия современного психоанализа выдвигают предположения, что эта структура есть нечто устойчивое и имманентное человеческому сознанию, которое, выстраиваясь по ней, облекает ее в различные образы. Отпадение от Бога и Церкви побуждает заблудший человеческий дух искать иные объекты поклонения и защиты, иные иерархии и формы, иные способы приобщения к трансцендентному, иные удостоверения в существовании идеальной реальности. В результате этого рождаются новые мифологии, которые структурируются тем не менее по одному и тому же онтологическому принципу, несмотря на разнообразие психологические типы своих адептов.

Так психоаналитиками было открыто мифоритуальное строение шизофренического бредаобразования, которое они рассматривали как безотказный механизм самозащиты в условиях расщепленного сознания и онтологической опасности, возникающей при утрате веры в Воскресшего Христа и разрыве с Живым Богом. Врачи полагают, что эта структура создается не хаотично, а под контролем целой иерархии самообразующихся планов, «перекодирующих физиологические нарушения на язык бреда», и являет собой средство

адаптации и овладения угрожающей ситуацией «путем придания ей особого воображаемого смысла»^{СССХСVII}.

Конкретизируя эти выводы и применяя их к современной культуре, можно попытаться разложить ее на составляющие мифоритуальной структуры.

Так, в качестве тотема будет выступать символический «Запад»: лоно, породившее американскую «Декларацию независимости» и лозунги Французской революции, современную технологию и мир престижных вещей, знаковую идеологию и экзотическую психоделику, богоборческий нигилизм и религиозный плюрализм.

Соответственно в качестве тотемической оппозиции выступает символический «Восток» – Иисус Христос, Православие, Церковь, Россия, традиционная культура.

Инициация, а также тотемическая имитация и идентификация участников ритуала – это усвоение соответствующего имиджа, приобщение к знаковому миру вещей, идей, слов; это – *label*'ы, которыми обвешан человек; раскрашенные волосы, серьги и татуировки.

Тотемическая инсценировка обрядового действия – это презентации, перформансы, хэппенинги, «тусовки», телеигры (тот, кто угадывает букву или мелодию, получает приз), вхождение в Сеть.

Магическое воздействие на посвящаемого – это ТВ, компьютер, психоделики, рок-музыка, экстрасенсы, агрессивная пропаганда.

Интроекция тотема, тотемическая одержимость – это все «подселенцы» – жуки, домовые, шишкиИ, пришельцы, тарелочники, компьютерные двойники, голоса.

Магия «перевертышей»: нарушение общепринятых табу и табуирование общепринятого – это манифестация сексуальных извращений, пропаганда порнографии, свободное функционирование мата, замалчивание или искажение традиционных ценностей, Православия, образа Русской Церкви, истории, культуры.

Тотемический экскурс в мир предков – это психоделические «сенсации», уводящие в астральные сферы, экстрасенсорные «трансцендентальные странствия», компьютерные виртуальные путешествия в глубины бессознательного, кинематографические «машины времени» и полеты к вездным цивилизациям.

Ритуальное членовредительство – это изменение пола посредством хирургической операции, эвтаназия, психические расстройства, вызванные воздействием рок-музыки, наркотиками, компьютерными играми, героизированное самоубийство. Кроме того – панковские татуировки и серьги.

Повышение духовного и социального ранга посвящаемого – приобщенность к знаковому искусственному миру, обретение плюралистического сознания, существование в виртуальности, психоделические и «тяжело-роковые» «откровения», экстрасенсорные видения и голоса.

И, наконец, подчиненность тотемическому канону в лице главного распорядителя ритуала – это, по всей видимости, послушание тому, кого христиане искони называли врагом рода человеческого.

Новая культура родилась в лоне великих сомнений в возможность дальнейшего творчества; она родилась из оскудения творческих сил, из иссякших источников: все уже написано и сотворено – нового создать невозможно. Новое может явиться из деструкции старого – написанного и сотворенного. Из разложения целого. Из соединения несоединимого.

Этот парализующий скепсис и творческое бесплодие пытаются отыскать выход в духовных, душевных и телесных перверсиях: в контртеологических революциях, в создании симулякров, в раскрепощении инстинктов, в сексуальных извращениях.

Новая культура свидетельствует о падении человеческой личности конца XX века, о болезненной ущербности ее горделивого духа. В конце концов, «Закат Европы»

Шпенглера можно ведь перевести и как «Падение Запада» («Der Untergang des Abendlandes»), имея при этом в виду и Россию.

«Цветущая сложность» былой христианской культуры – и западноевропейской, и русской – сменилась, как это и предвидел Константин Леонтьев, упрощенной, вымороченной, всеядной постмодернистской цивилизацией, в которой восторжествовала – увы! – самоутверждающаяся посредственность, этот «средний европеец», потребитель *par excellence*, воистину явившийся орудием всемирного разрушения.

Однако Леонтьев ошибся в одном, полагая, что новый антикультурный и безрелигиозный «средний европеец» будет «без пороков» – *ни холоден, ни горяч* (Откр. 3, 15). «Нет! Я вправе презирать такое бледное и недостойное человечество, без пороков, правда, но и без добродетелей... И даже больше: если у меня нет власти, я буду страстно мечтать о поругании идеала всеобщего равенства и всеобщего безумного движения; я буду разрушать такой порядок, если власть имею, ибо я слишком люблю человечество, чтобы желать ему такую спокойную, быть может, но пошлую и унижительную будущность»^{сссxcviii}.

Потребитель, этот средний европеец наших дней, вовсе не ратует за идеалы практической благонамеренности и общественной благопристойности, даже в их фарисейской транскрипции, – напротив, он оказался чрезвычайно падким на все греховные соблазны, на все выверты порока, находя в любом роде извращений проявление личностной и даже творческой оригинальности и свободы.

Но, в конце концов, посредственность – и есть неспособность к творчеству, не смеющая признаться в этом и потому пытающаяся компенсировать и камуфлировать ее отсутствие созданием муляжей. Однако всякая неспособность к творчеству – следствие духовного искажения, ответственность за которое вольно или невольно несет сам человек.

Итак, именно он, этот средний европеец, обративший данную ему творческую энергию на борьбу с Творцом и Его творением, дерзнувший не только устранить из бытия своего Создателя и Спасителя, но и вовсе стереть Его следы в мироздании, сдернуть небеса на землю, перемешать их с преисподней, диктует нам теперь свои законы, окружает нас своими жандармами и кормит словами, потерявшими смысл, словами безумия.

Красота, говорит он нам, – отныне не Красота, Добро – уже не Добро, Истина – теперь не Истина, а Бытие – всего лишь одна из форм виртуальной реальности, в которой *камни делаются хлебами* и в которой заключены *все царства мира*, отданные всем тем, кто, *нав, поклонился* известно кому (ср.: Мф. 4, 3, 8–9).

Но Господь в Откровении возвещает об этом: *Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг* (Откр. 3, 17).

Новый человек «Эры водолея»

Проблема любви

New Age предполагает создание «нового человека», соответствующего духу времени. Можно утверждать, что такой человек уже существует.

XX век имел два грандиозных проекта по созданию такого «общественного гомункулуса»: первый – это «сверхчеловек» германского национал-социализма, второй – это строитель коммунизма эпохи советского интернационализма. Новый человек «Эры Водолея» – это воплощение уже третьего богоборческого замысла о человеке.

«Такого низменного идеала человечество еще не выдумывало, – пишет Р. Гальцева, – даже фашистская “белокурая бестия” при всем культивировании в ней животного начала... несет на себе некий ницшеанский сверхчеловеческий отблеск... Что же говорить о морали “строителя коммунизма”? Она не так уж расходилась с общечеловеческой моралью, взошедшей в нашей цивилизации на христианской закваске и отборных классических идеалах. Головной атеизм коренным образом не изменил образа человека... Если

отбросить идеологический антураж, герой соцреализма по сравнению с “рассвобожденным” персонажем 90-х годов – это все равно что Персей супротив Медузы-Горгоны... В лице образцового “сексуального партнера” предстает беспрецедентно дегуманистический, предельно антагонистический традиционному в русской культуре “положительно-прекрасному” человеку отрицательно-безобразный субъект”^{СССХСІХ}.

Школьная программа «сексуального воспитания», предполагающая «отбросить ложную стыдливость», на самом деле имеет цель взрастить в детях, призванных стать «новыми людьми», тотальное бесстыдство; телепередачи, проповедующие порок в качестве жизненной нормы и отстаивающие права человека на извращения; фильмы, в которых откровенная похабщина становится уже общим местом «будничного дневного сознания», – весь этот мутный поток, хлынувший на нас, словно из преисподней, давно уже смел все границы приличий, разметал все самозащитные ограждения, так что человек со всеми его правами оказался беззащитным и обнаженным перед этим повальным беспутством и наглым вторжением в заповедные области его жизни.

Сексуальная разнузданность, ставшая вдруг нормативной, связана и с новым отношением к смерти, которая постоянно присутствует на телеэкране. Смерть перестает быть таинством и той кульминационной точкой жизни, которая дает человеческому существованию новое истолкование. Смерть становится самой пикантной частью «интересного»: стекленеющие глаза, последние судороги, предсмертные агонии, развороченные черепа и оторванные руки, показанные крупным планом, задевают в зрителе какой-то пласт сладострастия, трогают какой-то нерв – очевидно, эти сильные впечатления при общей эмоциональной выхолощенности и анемии подлинных глубоких чувств призваны свидетельствовать человеку о том, что он сам еще жив. Но и они становятся обыденностью и входят в привычку. Даже маньяки, даже людоеды, откусывающие крупным планом своим жертвам носы, уже не поражают сознание «нового человека». Смерть становится для него будничным эпизодом, а почти анатомическое знакомство с ее механизмом, убивающим всякий намек на существование души, превращает ее в заурядное зрелище, в необходимое явление, кое-как продвигающее дальнейший сюжет.

В связи с этим можно говорить о *чувственной бесчувственности* нового человека, о его сердечном омертвлении, которое всегда происходит на фоне разгула его страстей. Новый человек не любит – он «занимается любовью». Он не творит – он «самовыражается». Он не смиряется – он пытается приспособиться. Он не блаженствует – он получает наслаждение. Он не раскрывает в себе образ Божий – он делает себе имидж. Он даже не играет – он «ведет игру».

Проблема свободы

Это не означает, что он лишен каких бы то ни было мистических интересов. Однако на месте веры в Живого Бога у него возникают языческие предрассудки и суеверия. Он верит в самую примитивную астрологию, в «свою звезду», в черных кошек, в экстрасенсов, в переселение душ, в спиритизм, в парапсихологию, в прогресс, во фрейдизм, в уринотерапию, в мумие, в «приворот», в обереги, в «тарелки», в мечту, в общественное мнение, в права потребителя, в силу денег, в демократию, в человека, – наконец, в себя самого. Новый человек испытывает интерес и доверие к любому симпатичному «насельнику», пожелавшему обосноваться в его доме или даже душе, – к домовым, к барабашкам, к шишкам, к «жукам», к внутренним голосам, к инопланетянам, вполне в духе мифа двойничества, что свидетельствует о каком-то его лютном одиночестве и неполноценности. Такой букет верований и есть залог наступления Новой Эры, которая лукаво увязывает между собой всю эту мешанину под единым лозунгом плюрализма.

Его ключевым понятием является свобода, понятая им как вседозволенность в осуществлении человеческих стремлений и пристрастий, полный произвол в их осуществлении. Творчество становится формой самовыражения личности, причем

личности, взятой в ее случайности, в ее эмпирической, физиологической и психической неустроенности.

Режиссер Милош Форман сделал весьма типичное для нашего времени признание: «Мне интересен человек, ищущий истину, а не тот, кто ее нашел». Таким образом, тот, кто, обретя Истину, может свидетельствовать о Ней, заведомо изгоняется из сферы интересов режиссера, и само свидетельство оказывается для Формана излишним и тщетным.

Истины как таковой, как онтологической данности, по Форману, не существует – есть лишь потенциально угадываемая модель мира, формулирование и выстраивание которой призвано обеспечить психологический комфорт «искателя». Именно поэтому создание такого комфорта, будучи уделом обывателей, и представляется режиссеру неинтересным. Так ложная установка порождает и ложные выводы.

Герой Формана разрывает узы скучного филистерского существования и отправляется «на поиски истины», смутные представления о которой роятся в его хаотическом сознании. Это сознание и призвано стать экспертом, фильтрующим истинное от неистинного, отшвыривающим то, что ему не подходит, и принимающим на веру то, что ему годится. Истина при таком потребительском понимании сама оказывается лишь объективированной частью сознания, в которой сосредоточены все явные и тайные его вождения.

Такая «истина», вылепленная по образу собственной прихоти, – и есть тот неизвестный Годо из пьесы Беккета «В ожидании Годо», которого с нетерпением ожидают герои, находящиеся как бы в эпицентре мирового хаоса, когда рушатся жизни, гибнут души и водворяется абсурд. Годо должен появиться и вернуть происходящему смысл. Но не всякого Годо готовы принять герои, но лишь такого, который им подходит, который им сообразен.

Логически из этой схемы сама собой вытекает и аксиома плюрализма: сколько людей, столько и истин. Ибо сколько людей – столько и прихотей. И действительно, многие герои М. Формана становятся на путь утоления своей прихоти.

Людей недавнего советского прошлого буквально потряс его фильм «Пролетая над гнездом кукушки», снятый в 1975 году. Действие происходит в сумасшедшем доме, что, с легкой руки А. Чехова («Палата № 6»), само по себе подталкивает к ассоциации с российской жизнью, тем паче с ее советским вариантом. Сумасшедшие страстно «хотят перемен», что однозначно аукается с «жаждой реформ» советского (русского) интеллигента.

В конце концов во имя свободы они поднимают в сумасшедшем доме бунт, который выражается в ночной пьяной оргии «с девочками». Большой заика впадает с одной из них в грех, чем излечивается от заикания. Но с наступлением утра приходит расплата: появляются санитары и медсестра, наделенная явными тоталитаристскими замашками, и исцеленный заика, испугавшись того, что она обо всем «расскажет маме», начинает вновь заикаться. Однако он уже, что называется, хлебнул свободы, и возвращение в прежний «тоталитаризм» для него невозможно, поэтому он перерезает себе вены стаканом.

Главный свобододлюбивый герой Макмерфи, попавший сюда за изнасилование малолетки, как зачинщик бунта подвергается операции, которая делает из него идиота, за что – исключительно из милосердия – его удавливает подушкой сумасшедший индеец. В раже свободы он громит стены и окна психушки и убегает в никуда.

То, с какой безоговорочной легкостью этот фильм был воспринят в качестве гимна свободе и назван «Библией второй половины XX века», выдает существенные черты и установки либерализма. Первое: свобода есть абсолютная ценность сама по себе. Являясь целью, она бесцельна. Она – путь в никуда, по которому убежал сумасшедший индеец.

Второе: человек, ограниченный в своих свободных проявлениях, а также оказавшийся перед лицом личной ответственности и возмездия, как юноша-заика, имеет право реализовать последний дар свободы – самоубийство.

Третье: человек, лишенный внутренней возможности осуществлять свободу, как Макмерфи после операции, заслуживает смерти.

Однако фильм М. Формана не столь однозначен: свободы жаждут действительно сумасшедшие. Их свобода – это воистину свобода умопомешательства, вседозволенность безумия. Плоды ее – насилие, убийство, суицид, пьянка, блуд, разгром. И для таких («почто стадам дары свободы,– их резать надобно да стричь!») единственно возможной формой жизни оказывается пребывание в доме для умалишенных, в противном случае они представляют опасность и друг для друга, и для всего общества.

Другой фильм М. Формана, также ставший катехизисом нового человека,– «Народ против Ларри Флинта» продолжает тему либеральной свободы. Ларри Флинт – производитель порнопродукции – выигрывает все тяжбы с обществом, оскорбленным его активной деятельностью и предъявившим ему судебный иск. Однако Ларри Флинт отстаивает в суде свое право на свободу слова и самовыражения, и посрамленное общество вынуждено спасовать перед «священным» правом этого проходимца. Ларри Флинт сделался синонимом эпохи, отстаивающей свои «свободы», среди которых наипервейшее место занимает неограниченная свобода слова.

В плюралистическом либеральном сознании свобода слова объявляется самоценностью. Именно она призвана обеспечить свободное самовыражение личности, которое понимается как творчество. Любой жест, любой волапук (как это имеет место с инсталляцией) может быть объявлен авторским, снабжен соответствующим ярлыком и манифестирован в качестве художественного произведения: художник это так видит, музыкант так чувствует, писатель так себе это представляет. И если материализованное своеобычное видение или представление художника оскорбляет религиозные, этические или эстетические чувства его зрителей, вездесущий и клонированный обществом Ларри Флинт всегда сможет отстоять его право на самовыражение.

Именно так это и происходит. 2 марта 1998 года в Италии VII цензурная комиссия Департамента зрелищных мероприятий вынесла решение о запрете нового фильма сицилийских режиссеров Даниэле Чипри и Франко Мареско «Тото, который жил дважды». В «НГ» об этом написано: «Сегодня имена всех семерых членов злополучной комиссии в Италии знает, наверное, каждый... В состав этого министерского органа входили судья, психолог, педагог, юрист, режиссер, журналист и представитель киноиндустрии... Конечно, открыто атаковать принцип свободы самовыражения художника в либеральном обществе довольно рискованно. И здесь соображения общественной нравственности, “добрых нравов”, как о них говорит итальянская Конституция, отходят на второй план... Скандал вокруг “Тото...” постепенно переходит в политическую сферу. Левые вполне единодушно защищают опальных режиссеров и уже вынесли на рассмотрение парламента предложения о сокращении полномочий цензурных комиссий и изменении правил их формирования».

Какие же основания были у комиссии, вызвавшей такой гнев либерального общественного мнения? И что дало повод главному редактору католической газеты «Аввенире» епископу Клаудио Сорджи заявить, что этот фильм «достиг невиданного доселе уровня шизофрении и сумасшествия», оскорбляя чувства верующих?

Начинается кинокартина с того, как униженный и осмеянный слабоумный исторгает свою неутоленную похоть на статую Мадонны. Главный герой фильма – «постаревший мессия» по прозвищу Тото – воскрешает «Лазаря», которым в кинокартине является босс мафии, растворенный врагами в серной кислоте. Горбун Иуда выдает «мессию», и его растворяют в той же ванне с кислотой. А его место на кресте занимает идиот, появившийся в начале фильма. Это все называется «авторской версией Евангелия»^{cd}.

Другой скандал разгорелся на Бродвее вокруг новой пьесы Терренса Макнелли «Corpus Christi», главный герой которой, Джошуа, явно олицетворяющий собой Иисуса Христа, представлен как гей.

Несмотря на горячие протесты католической Церкви, либеральные деятели дружно вылезли в прессе со своей глумливой поддержкой, пафос которой сводился к тому, что «люди искусства имеют право произносить **святотатственные вещи**»^{cdi}.

Это же право отстаивают авторы и редколлегия журнала «Иностранная литература»^{cdii}, посвятившего целый номер публикациям, претендующим на интерпретацию евангельских сюжетов и представленным тремя зарубежными романами, стихами, а также статьями преимущественно отечественных критиков, призванными художественно оправдать эту затею и даже придать самовыражению художника статус «святости» (Я. Кротов).

Опуская неисчислимыя богохульства, которыми постмодернистское сознание принялось воинственно отстаивать свою свободу творчества, отметим, однако, некоторые черты, характерные для новой эпохи.

Положительными героями нового сознания оказываются диавол (роман Ж. Сарاماго), Иуда (романы Ж. Сарاماго, С. Эрдега, Н. Мейлера) и первосвященник Анна (у С. Эрдега).

Стремление к авторской оригинальности оборачивается под постмодернистским пером единообразным и навязчивым приемом толкования евангельских текстов исключительно в обратном смысле: белое под постмодернистским пером темнеет, а черное делается белесым. Однако эти «развенчанные» евангельские свидетельства и разломанные церковные каноны неизбежно начинают порождать свои собственные плоские и пошлые трафареты.

Ставший уже шаблонным постмодернистский Иуда выступает как мудрец и спаситель мира, святая равноапостольная Мария Магдалина под пером «свободных художников» так и остается непокаявшейся блудницей, Голгофская жертва представляется недоразумением, а Спаситель не воскресает.

Таким образом, вера христиан оказывается *тицетной* (*а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша* [1 Кор. 15, 14]), упование их – напрасным, жизнь – бессмысленной.

Что же предлагает нам взамен Евангелия постмодернистская интерпретация, обесмысливающая двухтысячелетнее упование христиан? Тотальную сомнительность мира, в котором нет и не может быть ни подлинной Красоты, ни Добра, ни Любви, ни Истины.

Единственной реальностью становится здесь самостийное авторское «я», считающее себя вправе распоряжаться, по сути, чужим достоянием. Мейлер признается, что, прочитав Евангелие, нашел, что кое-где «проза выглядит пресной, а само повествование безнадежно противоречивым. Поэтому я решил, что этот удивительный сюжет необходимо изложить заново, причем как следует»^{cdiii}.

Так о чем же это новое благовестие? Смеем сказать – ни о чем: очередной постмодернистский симулякр, где тот, кого по непонятным причинам именуют здесь Иисусом Христом, – кто угодно, каждый, никто...

Постмодернизм идет дальше Ницше – он не просто «убивает Бога», он превращает его в кич, в бибабо, в картонную маску, которую вольно примерить на себя любому энтузиасту, дерзнувшему писать собственное «евангелие». Есть, впрочем, и весьма веская прагматическая и даже утилитарная причина, по которой современные литераторы обращаются к Священным текстам: это обеспечивает им уже готовый сюжетный каркас, задает масштаб и сулит своим заведомым драматизмом придать значительность самым плоским и заурядным авторским мыслям. Своеобразие нашего времени состоит в том, что сочинение такого рода можно выдавать потом за «новые прочтение», «своеобразное писательское видение», «авторскую интерпретацию», «самовыражение» и «смелое художественное решение».

Вопрос, однако, вовсе не в том, позволительно ли художнику или простому смертному, апеллируя к евангельскому свидетельству, примерять его к собственной

судьбе: в конце концов, в толпе, теснившей Иисуса Христа, для каждого отыщется свое место. И не в том, возможно ли вновь и вновь, вдохновляясь евангельскими текстами, делать их достоянием искусства: вся великая христианская культура выстраивается вокруг Бога Слова, вочеловечившегося по Своей великой любви к человеку, искупившего его ценой Голгофской жертвы, умершего за него на кресте и воскресшего. Глубинный смысл Священного Писания неисчерпаем, художественный язык неподражаем, а поэтическая убедительность превышает эмпирическое понимание плотского человека, который и должен для этого *родиться свыше* и духовно прозреть (ср.: Ин. 3, 3).

Толкование Евангелия может осуществляться лишь при условии веры в непреложность его свидетельства как свидетельства Святого Духа, как в окончательную и высшую реальность человеческого бытия, к которой нельзя прикасаться глумливыми устами. Это обязывает к бережному соблюдению целостности и полноты Евангелия со всеми его непреодолимыми для плотского человека антиномиями. ***Истинно говорю вам: небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут*** (ср.: Мф. 24, 34, 35).

Всякие попытки выдернуть из Священного текста какой-либо фрагмент и, поместив его в иной контекст, использовать в своекорыстных целях, купирова и приспособивая его к себе, всегда будут оборачиваться клеветой, хулой на Святого Духа, которая, как известно, ***не прощится человекам ни в сем веке, ни в будущем*** (Мф. 12, 31, 32).

Такой клеветой и пронизаны страницы пятого номера «ИЛ»: Иисус Христос не есть Сын Божий – вот главное утверждение всех романистов. Миром правят «злой Бог» и «добрый диавол».

В сущности, это и есть дьявольская затея. Именно в этом пытается вот уже две тысячи лет убедить мир тот, кого христиане называют врагом рода человеческого и кто избирает для этого разные способы и средства – от кровавых гонений до агрессивных плюралистических демаршей, прикрывающихся рассуждениями о безграничности культуры и свободе творчества.

Мы становимся печальными свидетелями того, как на наших глазах меняется языковой код цивилизации, пытающейся сбросить с «корабля современности» все святыни христианского мира, все ценности христианской культуры, растворив их в житейской банальности среднего человека, обывателя и потребителя. Задача постмодернистской цивилизации в том, чтобы создать вокруг этого среднего человека такой мир, в котором он мог бы чувствовать себя самоуверенно и самодовольно. И потому все духовные вершины должны быть понижены, все пропасти выровнены, все сакральное – профанировано, все чудесное – банализировано, все существенное – спародировано. В любой святыне, в любом образе святости среднему человеку мерещатся репрессивные черты, и потому всякий идеал должен быть скомпрометирован, усреднен и подогнан по его стандартам.

И напротив, более нет такой человеческой низости, которая не могла бы найти себе оправдания в новом сознании, и нет такого злодейства, которое не отыскало бы себе адвоката: все «подпольное» и темное должно быть реабилитировано, дабы средний человек мог навсегда избавиться от мук совести и томления духа. Положительными героями новой цивилизации становятся Иуда и Сальери, Мазепа и Лжедмитрий. И даже сам сатана. У человека больше нет никаких табу, ибо все позволено.

Таким образом, публикации, вошедшие в номер «ИЛ», поднимают ряд существенных вопросов, касающихся если не Священных текстов, которые остаются незыблемыми, то самой постмодернистской цивилизации.

Должен ли быть какой-либо – эстетический или этический – предел пресловутому праву художника? И если художник «право имеет», то не имеет ли подобное же право и «тварь дрожащая», которая тоже «самовыражается» тем, что оскверняет кладбища, поджигает храмы и глумится над святынями? И не в равной ли мере кощунствуют большевик, гадающий в алтаре, и художник-постмодернист, разрисовывающий иконы непристойными сценами?

Отстаивание же права подобного рода «художников» в либеральном обществе становится делом общественно-политическим. В сфере культуры уже назначены премии «за смелость в самовыражении». Ларри Флинт Формана вот-вот окончательно победит.

Об этом свидетельствует присуждение Жозе Сарамаго Нобелевской премии по литературе. Тот факт, что ее удостоился в этом году завзятый коммунист и автор богохульного романа, делает Ж. Сарамаго определенной знаковой фигурой нашего времени. А если учесть, что одним из кандидатов на Нобелевскую премию этого года был также «португалоязычный» Жоржи Амаду, художник во всех отношениях куда более значительный (если уж так неотвратимо подошла пора отметить писателя именно из этого культурного ареала), то идеологическая конъюнктура, подарившая миру нового лауреата, становится очевидной.

При этом сам Жозе Сарамаго заявил, что если бы его заставили выбирать между Нобелевской премией и коммунистическими идеями, он выбрал бы второе. Парадокс, однако, состоит в том, что, оказывается, на нынешнем культурном рынке не только нет необходимости отказываться от своего «коммунизма», но, напротив, как раз именно он, сдобренный псевдоевангельскими картинками и щедро приправленный фрейдистскими мотивами, теперь сам удовлетворяет спрос на постмодернистскую «гремучую смесь», более чем сомнительную в художественном отношении.

Присуждение премии Жозе Сарамаго вызвало жесткую негативную реакцию Ватикана, с полным основанием увидевшего в этом исключительно идеологическую акцию. И сколько бы апологеты нового лауреата ни пытались внушить, что коммунизм Сарамаго вовсе не того свойства и смысла, какой имеет коммунизм Лубянки и ГУЛАГа, Зюганова и Анпилова, а какой-то иной, «хороший» коммунизм, становится все отчетливее его прежняя богоборческая гримаса, проступающая из-под импортного постмодернистского грима.

Проблема этики

И все же либеральное мышление непоколебимо уверено, что и у него есть своя этика. В ответ на письмо кардинала Карло Мария Мартини «Во что верит тот, кто не верит?» Умберто Эко, один из лидеров левой интеллигенции Италии, знаменитый писатель, семиолог и историк культуры, пишет в эссе «Когда на сцену приходит другой»: «Я постарался обосновать принципы внерелигиозной этики на чисто природном явлении... какова наша телесность, и на убеждении, что инстинктивно всякий полагает, что его душа (или нечто, выполняющее ее функцию) проявляется только благодаря соседству с окружающими. Из этого вытекает, что то, что я определил как «внерелигиозная этика», по сути – этичность природы... Природный инстинкт, дозревший до степени самосознания, – разве это не опора, не удовлетворительная гарантия?»^{cdv}.

И хотя Эко, явно благодушествуя, пытается уверить кардинала в том, что «основные принципы природной этики... совпадают с принципами этики, основанной на вере в трансцендентное», и что «невозможно не признать, что природные этические принципы запечатлелись в нашем сердце на основании программы спасения»^{cdv}, он руководствуется явно языческими принципами.

По сути, вся его этика сводится к максиме: «Ты меня не тронь, и я тебя не трону – так и будем соблюдать права друг друга», а его упование зиждется на вере в некий премудрый природный инстинкт, который сам по себе этичен. В таком случае, этика волка состоит в том, чтобы съесть овцу, а этика овцы в том, чтобы быть съеденной. По крайней мере, именно эта метафора реализуется в столкновении либерального сознания и Церкви – будь то Церковь Православная или католическая. Последняя, в наши дни особенно страдает от того, что этические либеральные волки пожирают стадами ее овец.

Итак, этика «нового сознания» сводится к высвобождению природных инстинктов. Два тысячелетия христианства, казалось, опровергшие эти утверждения в качестве этических, до сих пор кое-как сдерживают общество, в «коллективном сознании»

которого действительно не могли не запечатлеться какие-то принципы «программы спасения» от того, чтобы безоговорочно сдаться власти природных инстинктов.

Однако эта этика сможет одолеть общество в том случае, если сами функции природных инстинктов будут мифологизированы в качестве человеческой и общественной нормы. А поскольку «мы приходим к нашим представлениям о нормальности через одобрение определенных стандартов поведения и чувств внутри определенных групп, которые полагают эти стандарты на своих членов»^{cdvi}, то становится вполне понятной публичная акция легализации сексуальных меньшинств, манифестация их в качестве нормы человеческого поведения и борьба за их сугубые права. Делается ясной преднамеренность сексуального воспитания детей и той бесконечно транслируемой по ТВ поточной эротике, претендующей на то, чтобы сделаться невозбранной и незазорной атмосферой жизни. Наконец свидетельствует сам за себя тот хищный инстинкт собственности, который так активно поощряется теми же СМИ.

Этот своеобразный руссоизм современной цивилизации есть залог ее утопичности. Именно Руссо спровоцировал своим учением о добродетельном природном человеке все прогрессистские течения социальных реформ (в том числе и марксизм), которые должны были гарантировать построение рая на земле: естественный человек хорош сам по себе, надо только реформировать общество, и тогда водворится Добро. Реформы общества тем не менее, как оказалось, требуют человеческих жертв – «эксплуататоров», «угнетателей», «врагов народа».

Однако идеи Руссо имеют и другую транскрипцию: природный человек темен, стихийен и иррационален, как сама падшая природа. Как точно заметила американская исследовательница Камилла Палья, «все дороги от Руссо ведут к де Саду... Для де Сада возвращение к природе... означает воцарение похоти и насилия»^{cdvii}. Это, однако, не является личной перверсией де Сада, но логическим следствием руссоизма.

Сам Руссо пишет в своей «Исповеди»: «Я обладаю жгучими страстями и под влиянием их забываю о всех отношениях, даже о любви... Будучи рабом своих чувств, я никогда не мог противостоять им, самое ничтожное удовольствие в настоящем больше соблазняет меня, чем все утехи рая...»^{cdviii}

Ч. Ломброзо пишет, что у Руссо была самая настоящая мания преследования: ему казалось, что «Пруссия, Англия, Франция, короли, женщины, духовенство, вообще весь род людской, восстали против него... Самое большое проявление злобы этих коварных мучителей Руссо видит в том, что они осыпают его похвалами и благодеяниями»^{cdix}. Вольтер свидетельствует, что Руссо «был сумасшедшим и сам всегда сознавался в этом»^{cdx}.

Де Сад фактически выполняет завет Руссо следовать природе, манифестируя при этом, что природа – это слепое и вязкое человеческое «подполье» и что наслаждения, которые могут быть извлечены из нее, неотличимы от страдания. Соответственно и страдание, причиненное и испытанное, может быть наслаждением.

Новая «нерепрессивная культура» предоставляет человеку полную свободу пола. Поскольку любая иерархия в ее понимании есть репрессивный порядок, она продуцирует идею равенства полов – феминизм. Феминизм, однако, только провоцирует соперничество. Секс – и мы это особенно отчетливо видим в современной кинопродукции – становится символическим выражением власти, формой агрессии и господства: насилие – у мужчин, захватничество – у женщин. Таким образом, низвергнутая религиозная и культурная иерархия подменяется иерархией силы.

Проблема страха

На путях преодоления христианской этики и усвоения новых стандартов поведения в качестве нормальных современный человек делается невротиком. Не веря в Бога как в своего Творца, Спасителя и Заступника, он чувствует непреодолимые страхи и тревоги, от которых не может избавиться в одиночку. В качестве самозащиты он прибегает к разного

рода ухищрениям, которые лишь запутывают его следы в мире, и сами, в свою очередь, порождают новые страхи и тревоги.

Прежде всего он пытается укрыться от своих страхов в любви – в дружбе, в привязанности к другим людям, в браке, в любовных связях. Но пребывая во власти непобеденных и непреображенных природных инстинктов, а также разлитого в обществе духа соперничества, общей раздражительности и враждебности, имея целью жизни получение удовольствия и будучи неспособным к принесению каких-либо жертв, он разочаровывается в браке, в дружбе и в любви как таковой: можно сказать, что современный человек не умеет любить. Разочарование еще более увеличивает его тревоги.

Однако, по свидетельству психоаналитиков, «вследствие неосознаваемого влияния тревожности», происходит «возрастание сексуальных потребностей»^{cdxi}. Не имея никакой этической преграды, а напротив, будучи поощряемым к ведению неразборчивой интимной жизни, современный человек погружается в пучину блуда, даже не подозревая, что он использует свою сексуальность как средство ослабления тревоги. Однако совершенный грех лишь растравляет ее. Не понимая истинных причин, он винит в этом своего партнера и надеется найти лучшего, запутываясь еще больше. В конце концов ему начинает казаться, что сексуальные отношения – это единственный путь установить человеческий контакт.

Стремление к обладанию вообще является одной из фундаментальных форм защиты от тревоги. Поэтому современный человек, разочарованный в своих неудачах, связанных с установлением человеческих связей и привязанностей, начинает «испытывать навязчивую потребность в вещах, еде, покупках... в получении чего-то»^{cdxii}. Не имея возможности из-за отсутствия денег реализовать свою страсть к обладанию, он начинает ненасытно поглощать информацию, без разбора смотреть телевизор, слушать радио и т. д.

Такой человек становится жадным, даже если эта жадность распространяется на нематериальные ценности. Он словно пытается компенсировать отсутствие близких его сердцу людей избытком вещей и впечатлений. Это порождает в нем сребролюбие как средство достижения «безопасности», стяжательность, страсть к вещам, наконец, чревоугодие: есть множество медицинских свидетельств о том, как человек, переживший душевную травму, связанную с потерей (не обязательно смертью) близкого человека, начинает жадно и много есть.

Если все эти грехи свести к жадности, то можно утверждать, что это есть проявление *метафизического аутизма*: полного одиночества безбожного человека в мире. Такой человек не верит в свою способность к творчеству и поэтому вынужден целиком полагаться на внешний мир для осуществления своих душевных и духовных потребностей. Это чревато тем, что плагиат, порой бессознательный, становится для него единственным способом существования, формой поведения, самовыражения и даже самосознания.

Действительно, если вещи, которыми мы обладаем, есть подтверждение и осуществление нашего «я», как нас пытается в этом уверить современная культура, и в частности реклама, то приобретение и накопление их замещает функцию любви и функцию творчества. Но чувства человека, лишённого любви и творчества, становятся унылыми и умышленными, он теряет непосредственность и изобретательность. Свобода, ради которой он сказал Богу свое «нет», делается вымороченной и призрачной: человек попадает в рабство страстей, вещей и новых страхов.

Как бы ни стремился человек к престижу и обладанию, возмнив, что они могут защитить его от беспомощности, униженности и чувства собственной незначительности, он в любом случае обречен остаться при своих фобиях: *жалок, и нищ, и слеп, и наг* (Откр. 3, 17). Никакой психоанализ, как бы он ни приблизился в своих диагнозах к нравственному богословию, не в силах избавить человека от его грехов и страхов.

По сути, постмодернизм и есть реализация этой жажды обладания: то, что было произведено в культуре другими поэтами, прозаиками, драматургами, художниками и

музыкантами, раздирается на цитаты и присваивается всеядными «текстами». Творчество подменяется конструированием.

Еще одна попытка самозащиты современного неверующего человека состоит в его стремлении к власти, на какую ничтожно малую сферу она бы ни распространялась. За этим стоит тайное настойчивое требование гордыни человека, чтобы мир приспособлялся к нему и подклонялся под его волю. Иллюзия власти над людьми и контроля за обстоятельствами – кореллят все той же жажды обладания и престижа – тем не менее порождает новую волну страхов: соперничества, борьбы, зависти.

Так образуется все тот же «порочный круг»: самолюбие (гордыня) – отчуждение и враждебность (нелюбовь к Богу и ближнему) – подозрительность, тревога и страх (неупование на волю Божию) – жажда власти (властолюбие) – еще большее отчуждение, тревога и страх.

В качестве средства самозащиты как уклонения от каких-либо конфликтных ситуаций, вызывающих отчуждение и враждебность, может быть избрана и тактика огульного подчинения. Однако подчинение такого рода, состоящее в неспособности человека сказать «нет», даже когда того требуют соображения этики или эстетики, вовсе не есть христианская добродетель послушания и смирения: христианин избирает своим служением волю Божию, осуществляемую через хранение заповедей и возвещаемую через людей и обстоятельства жизни, но отнюдь не рабское повиновение чужим прихотям и соблазнам, движущей силой которого может стать грех человекоугодия. Такой «подчиненный» человек, соглашающийся на все условия падшего мира в надежде избежать с ним столкновений и конфликтов, в результате рискует лишиться собственной личности, превращаясь в игральное чужих, порой разнонаправленных волеизъявлений.

Потеря личности, связанная с желанием избавиться от своего страдающего и боящегося «я», становится вожденной и для человека, избирающего в качестве средства самозащиты полное отстранение от мира, вплоть до физического ухода из него, следствием чего могут быть алкоголизм, наркомания, самоубийство.

«Это желание может проявиться в виде воображаемого человеком ухода из собственного дома... в отождествлении себя с литературным героем... эта тенденция представлена в желаниях быть загипнотизированным (зомбированным.– О.Н.), в склонности к мистицизму, в чувстве нереальности, в чрезмерной потребности во сне, в соблазне заболеть, сойти с ума, умереть»^{cdxiii}.

Разрыв с реальностью осуществляется, как мы видели, в радикально игровой психической и поведенческой установке современной культуры, в виртуальном (телевизионном, компьютерном, психоделическом и экстрасенсорном) «переселении» и бегстве от себя самого.

Этот уход от действительности существенным образом отличается от монашеского отречения от мира, в основе которого лежит сугубая любовь к Богу, невозможная без любви к ближнему, и которое обязывает к чрезвычайному подвигу трезвения в отношении реальности. Кроме того, монашеский подвиг отсечения своеволия есть акт свободной воли, в отличие от невротического безволия.

Психозы современного человека вызваны его ложной жизненной ориентацией. Известный психоаналитик Эрих Фромм определяет ее как непродуктивную, различая в ней разные модусы. В качестве таковых он рассматривает эксплуататорскую, накопительскую, рыночную и рецептивную ориентации^{cdxiv}. В основе их кроется убеждение современного человека, что он не может прожить, используя свои возможности, что все, в чем он нуждается, должно быть предоставлено ему кем-то со стороны, что вся ответственность за его жизнь лежит на других. Такая психология потребителя приводит человека к неадекватным реакциям и рождает деструктивное отношение к миру; деструктивность же есть извращенная форма отношения к жизни.

Э. Фромм определяет деструктивность как энергию «непрожитой жизни», трансформировавшуюся в энергию разрушения действительности^{cdxv}. Меж тем

человеческая продуктивность, то есть способность к творчеству, характеризует *любого* человека, если у него нет эмоциональных или психических отклонений.

Но в том-то и дело, что крупнейшие психоаналитики XX века констатировали тревожные шизоидные и паранойяльные синдромы современной цивилизации, отягченные ярко выраженными некрофильскими тенденциями.

Проблема смерти

Под некрофилией здесь понимается не только буквальное (демонстрируемые в СМИ трупы и «расчлененки»), но и символически выраженное стремление человека к мертвому или искусственному миру с его мертвыми объектами – артефактами, симулякрами, механикой, техникой. Такого «некрофила» влечет к себе все, что не рождается, не растет, не развивается, не цветет, не плодоносит. В нем ищет выхода дух разрушения, не приемлющий ничего сотворенного Богом, жизнеспособного, спонтанного, меняющегося, чреватого новым рождением. Он уязвлен желанием превратить в вещи, в неживые объекты все жизненные процессы, непосредственные чувства, порывы, побуждения, то есть все живое, «неуправляемое», не стандартное, не поддающееся рациональному постижению, не имеющее механического устройства, устремленное к преображению.

«Некрофил – запоздалое дитя рассудочной эпохи. Отпрыск абстрактной логики, отвергающий полнокровие жизни. Чадо мертвящих цивилизационных структур. Плод технического сумасшествия... Следствие длительных культурных мутаций, явивших раковую опухоль, омертвление жизненных тканей. Он – неожиданный итог незавершенности, открытости человека, одна из альтернатив человеческой эволюции»^{cdxvi}.

Страсть к распаду, разрыву, гибели, смерти, небытию здесь дополняется сугубым интересом ко всякого рода искусственным моделям, конструкциям, приспособлениям, техническим усовершенствованиям. Отсутствие любви к Богу и ближнему компенсируется пристрастием к вещам, машинам, электронике, компьютерам, на которые человек переносит свою заботу и даже нечто, напоминающее нежность...

Особым знаком новой городской культуры сделались искусственные цветы, выставляемые буквально повсюду – в дорогих магазинах, шикарных гостиных, офисах, ресторанах. Еще совсем недавно – десять лет назад – бумажные и пластмассовые цветы были олицетворением безвкусицы, мешанства, провинциализма. Теперь же в мире «некрофилии» они приобрели иные социальные качества – престижа, процветания и «западничества».

Этот «пересотворенный» искусственный мир, глобальный римейк, который человек водворил на месте мира Божиего, создает ему лишь иллюзию комфорта, господства и контроля над собой, в то время как он сам начинает управлять человеком, диктовать ему свои законы, внушать свои стереотипы и, в конечном счете, обезличивать, деперсонифицировать и умертвлять свою жертву.

В этом случае осознание своего «я», как и собственного призвания, подменяется фиктивной самоидентификацией, а все уникальное, подлинное, индивидуальное в человеке – стереотипным и обезличенным. Человек превращается в набор навязанных ему извне социокультурных и эмоциональных трафаретов.

Таким образом, новый человек представляет собой разные типы невротических личностей, объединенных единими доминантными свойствами, попросту – смертными грехами. Однако двухтысячелетняя история христианства, знающая Единого Безгрешного, свидетельствует, что человек всегда оставался и осознавал себя грешником. Мало того, чем выше он поднимался по духовной лестнице, чем более он приближался к святости, тем более он сокрушался о своих грехах.

Но наша эпоха утратила себя задачей внушить человеку и обществу мысль о том, что грех, и в том числе грех смертный, является нормой человеческого поведения, «нормальным» проявлением природных инстинктов. Она называла это «свободой совести», как будто совесть может зависеть от человеческого волеизъявления и человек

может манипулировать ею, как пожелает: захочет – и она начнет его «угрызать», не захочет – и она начнет повторять ему *благоже, благоже*.

Этот узаконенный разрыв с Богом, обставленный как манифестация человеческих прав и свобод, дает человеку иллюзию собственной безответственности, «права на бесчестье» – и в этом существенное отличие человека нашего времени.

Нравственное богословие свидетельствует, что грех никогда не водворяется в человеке без его соизволения. Он никогда не действует в одиночку – один грех тянет за собой и другие. Они болезненно, до неузнаваемости, искажают внутренний облик человека и лишают его возможности познания и осуществления замысла Божиего. Человек утрачивает способность к осуществлению своего призвания, состоящего в любви, свободе и творчестве.

Итак, роковой сдвиг сознания уже произошел – об этом свидетельствует и элитарная постмодернистская, и массовая культура, в которой так или иначе задействованы те же механизмы, деформирующие реальность. Наркомания, алкоголизм, оккультизм и сектантство есть все та же борьба с ней, так или иначе обязывающей человека нести свой крест: крест рода, крест Отечества, крест собственной жизни, крест любви, крест богоподобия.

Отвергнув дар Христовой любви и свободы, новый человек закабалил себя «духу времени» и продал себя в рабство произволу субъективизма и своеволия. Замкнувшись на собственном эго, он перестал ощущать онтологичность бытия, его ценность и значимость. Он сделался плоским. Он опошлится.

Ибо что такое пошлость, как не утрата сущности при сохранении ее видимости? Пошлость не есть нечто сотворенное и устойчивое, нечто существующее как таковое. Она возникает тогда, когда объект (вещь, явление, лицо) приобретает знаковый характер, когда он перестает являть собой – в платоновом, в церковном смысле – откровение реальности, когда он делается лишь иллюзией, претензией, указывающей на то, что должно было бы иметь место, но чего не существует на самом деле.

Ханжество, претендующее на то, чтобы казаться добродетелью, или фарисейство, создающее лишь видимость праведности, но таковой не являющееся, – это пошлость. Плюрализм с его втоптанной в землю ценностной иерархией, с его разнуданностью и развороченностью, с его идеями женской эмансипации и сексуальной революционности, которыми он подменяет и попирает дар божественной свободы человека, претендуя при этом на достоинство «истинного человеколюбия и свободы», – это пошлость. Имидж, создающий человеку лишь видимость некоей сущности и скрывающий его истинный образ, – это пошлость. Виртуальная реальность, претендующая на полноту подлинной и окончательной реальности, – это пошлость. Антихрист, выступающий в личине благодетеля человечества, – это пошлость.

Ибо пошлость и есть искажение путей Божиих в мире, провозглашенное как норма; клевета, выдающая себя за истину. Главным пошляком мировой трагедии оказывается сатана, посягающий на чужое место: *взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой* (Ис. 14, 13). Всякое сознательное человеческое движение к тому, чтобы соответствовать духу времени – в манерах, в речи, в облике, в образе мыслей, в стиле жизни, – есть движение к опошлению. И наоборот: возвращение к Богу сулит человеку обретение самого себя – такого, каким его художественно и любовно сотворил и замыслил Творец. Даже и наглотаившись свиных рожков пошлости современного мира, новый человек «Эры Водолея» еще имеет возможность вернуться в объятия своего любящего Отца.

Дар творчества (вместо послесловия)

Почти два тысячелетия христиане ждут Второго Пришествия, предврать которое должно смутное антихристово время. Христиане всегда помнили предостережение

Спасителя: *берегитесь, чтобы кто не прельстил вас... Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных* (Мф. 24, 4, 24). Христиане приглядывались к знамениям времени и сличали их с приметами антихристового царства и приближающегося конца мира, которые были указаны Самим Господом. Христианство и немыслимо без этой эсхатологической ноты: *Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как всё сие будет... О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один... Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет* (Мф. 24, 34, 36, 42).

Вовсе не удивительно, что мы и сейчас приглядываемся к новой эпохе с тяжелым недоверчивым чувством. *Ибо, когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба... и не избегнут* (1 Фес. 5, 3).

Также услышите о войнах и о военных слухах. ...ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; всё же это – начало болезней. ...и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое; и тогда соблазняются многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладет любовь... Итак, когда увидите мерзость запустения... стоящую на святом месте... (Мф. 24, 6–12, 15).

Кажется, что именно сейчас, как никогда ранее в истории, человек, сформированный духом времени и сам этот дух формирующий, не только беззащитен перед лжехристами, но и сам по своей свободной воле выражает полную готовность предаться в их руки и поклониться антихристу.

Не только общество формируется таким образом, чтобы принять этого таинственного Годо, не только политика подготавливает все для его беспрепятственного восшествия, но и культура, совершая свою победоносную контртеологическую революцию, довершающую то, что не удалось революции большевистской, вылепливает сознание, в котором уже запечатлен его лукавый и безблагодатный образ.

Однако, памятуя евангельские обетования о катастрофическом конце истории, христиане хранят в сердце слова Христа: *Итак, бодрствуйте* (Мф. 24, 42; Мф. 25, 13). Бодрствовать для христианина – это и значит творить волю Божию. Это и значит собирать со Христом, ибо *кто не собирает со Мною, тот расточает*, – собирать во Христе самого себя, собирать ближних, собирать мир. Это и значит – творить. Своеволие же, по словам протоиерея Георгия Флоровского, есть начало расточающее.

Можно сказать, что семьдесят лет большевизма хотя и не одолели Церковь Христову, но уничтожили в России православную культуру. Только сейчас она едва-едва начинает возрождаться. Вновь возрождаются монастыри, поднимаются из руин храмы, открываются православные учебные заведения, издательства, газеты, журналы. 80–90-е годы отмечены приходом к Церкви интеллигенции, в том числе интеллигенции творческой. В связи с этим вопрос об отношениях Православия и творчества, Церкви и культуры становится особенно актуальным.

Вопрос этот порой затуманивается двумя противоречивыми тенденциями. Первая состоит в непреодоленном интеллигентским сознанием культе творчества, оформленном, в частности, мыслителями и поэтами Серебряного века. Это то наследие, о котором мы говорим в главе «Церковь и интеллигенция».

Вторую тенденцию можно было бы назвать «околоцерковным народничеством»: это вера в то, что в Церковь можно прийти только через отказ от культуры и творчества, через опрощение. Как точно подметил протоиерей Георгий Флоровский, «до сих пор слишком многим некое народничество представляется необходимым стилем истового православия. “Вера угольщика”, или старой нянюшки, или неграмотной богомолки принимается и выдается за самый надежный образец или мерило. <...> Ради благочестия принято даже теперь говорить о вере каким-то поддельным, мнимо народным, неестественным, жалостным языком. Это самый опасный вид обскурантизма, в него часто впадают

кающиеся интеллигенты. Православие в таком истолковании часто обращается почти что в назидательный фольклор... И не возвращение к народу, в первобытную цельность и простоту, скорее строгий аскетический искус есть единственный путь подлинного воцерковления. <...> И не возвращение к родному примитиву, скорее выход в историю, присвоение вселенских и кафеолических преданий...»^{cdxvii}.

Действительно, мы сталкиваемся и поныне с этими двумя мифами: один уверяет нас в том, что творчество спасительно само по себе, другой – обнаруживает в творчестве только искушение, нечистоту, грех, избежать которых можно, лишь отказавшись от всякого творчества. Стойкие приверженцы обскурантистского взгляда невольно впадают в манихейство. Не то что бы творчество было вовсе свободно от греха, но оно не свободно именно в той мере, в какой не свободно от него любое человеческое бытие, любое человеческое проявление, будь то любовь, молитва и даже самопожертвование – плевелы, засеянные лукавым, возросли повсюду (см.: Мф. 13, 25), а безгрешен лишь один Господь.

Очевидно и то, что страх перед культурой и творчеством имеет свои основания: «творческие» люди обнаруживают себя как горделивые, страстные и приверженные грехам. Но, во-первых, вовсе не факт, что именно творчество делает их таковыми. Во-вторых, творческая энергия иссякает именно в грешном человеке, и мы нередко оказываемся свидетелями утраты человеком своего таланта. В-третьих, большой вопрос: не являются ли сами обскуранты, отказавшиеся и от культуры, и от личного подвига творчества, не менее горделивыми, страстными и приверженными грехам? Известно, что предмет гордости вовсе не обуславливается своей ценностью: гордиться можно и своим невежеством, и своей глупостью, и даже своим грехом.

Дар творчества дан нам изначально, приумножение его вписано в сам замысел Божий о человеке, но дело самого человека, каким образом этим даром распорядиться. Притча о зарытом таланте не позволяет от него отказаться даже из самых благих побуждений: «от греха подальше» (см.: Мф. 25, 14–30).

Дар творчества есть именно дар – то, что не добыто, не оплачено и не нажито человеком. Полнота этого осознания явлена в совершенном смирении человека – в святости. Путь принятия и приумножения дара лежит через Церковь. Пределы этого дара безграничны: *ибо не мерою дает Бог Духа* (Ин. 3, 34). Благословение Иисуса Христа, отверзающего уста гугнивому, раскрывающего очи слепорожденному, поднимающего с постели расслабленного, воскрешающего мертвого и приумножающего хлеба так, что ели, насытились, и еще осталось, дает не мерою, но столько, сколько сам человек может принять и вместить.

Единственное, что необходимо человеку, принявшему дар, для его приумножения, – это смирение. Смирение – это и есть человеческое позволение Господу (Логосу, Слову) войти и *вечерять* с ним (ср.: Откр. 3, 20). Послушание – это и есть согласие человека на то, чтобы *приготовить место* Господу. *Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову* (Мф. 8, 20), потому что в мире почти нет смиренных и послушных друзей Его. В своем высшем проявлении творчество и есть пребывание со Христом: преображение и обожение человека.

Так что греховно не само по себе творчество, но грешен сам человек, который грешит, узурпирует Божий дар и закрывает перед его Подателем дверь.

Тот же, кто чаёт Его и, наконец, чувствует Его присутствие у себя, уже не думает о том, греховно ли омыть Ему ноги и отереть их волосами своими (см.: Лк. 7, 44–46), греховно ли подать Ему пить или есть, – ликуя, он моет, и вытирает, и подает... И знает, что сам он – человек грешный. Так же ликует и тот, кто творит во имя творения, во имя Творца.

И лишь потом мы возьмем и оценим плоды этих трудов. Мы увидим, быть может, их несовершенство: здесь – ослабло вдохновение, и художник попытался подменить его рациональным умыслом, а здесь – поддался непреображенной страсти, тут – слукавил, там

– ему изменил вкус... Но Господь даже ангелам Своим запретил выдергивать плевелы до Судного Дня (см.: Мф. 13, 29–30)...

Культура свидетельствует о духовном состоянии человеческого сознания и породившего ее общества. Анализируя основные тенденции новой культуры, сознательно или неосознанно предавшей себя в распоряжение *духам века сего*, православное сознание принимает ее именно как свидетельство трагического разрыва современного человека с Творцом и Спасителем мира. Трезвое понимание эпохи, в которую мы живем, может предостеречь от некоторых тонких и завуалированных соблазнов, которыми переполнена современная жизнь, и хотя бы отчасти отразить ее агрессивные посягательства на душу каждого человека. В этой ситуации становится особенно актуальным православное культурное делание, возрождающее православную культуру, цель которой – преображение человеческой души и мира.

Ей, гряди, Господи Иисусе! (Откр. 22, 20).

Культура есть самосознание человечества в его истории, и отвергающие культуру отвергают и историю, в которой совершилось Боговоплощение. Отвержение истории всегда чревато сектантством и ересью. Поэтому культуру нельзя отвергать – в ней надо жить и преображать ее изнутри. Постмодернизм как общекультурное течение получил такое распространение еще и потому, что православная культура пока слишком слаба. Ее нельзя пересадить из прошлого, ее можно возделывать лишь в настоящем. К ней нельзя прикасаться брезгливыми обскурантскими руками – она требует любви к творчеству, подвига жизни, мысли и чувства.

И православному человеку нечего бояться творчества: если оно еще возможно в мире, то именно в православной душе. Мы видим, как иссякает талант в современной богоборческой культуре, как старательно и тщетно его пытаются имитировать, какими жалкими выглядят эти потуги, затеи, «придумки».

В православной культуре есть все. В ней есть даже свои «перформансы» и «инсталляции», до которых никогда не додуматься нынешним постмодернистам: как уже было сказано, лукавый не может ничего творить, он может лишь компилировать, копировать, пародировать то, что было создано Творцом или с Его помощью.

Сами того не ведая, постмодернисты стали эпигонами православных Христа ради юродивых, которые сделали *безумны Христа ради* (1 Кор. 4, 10), *ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом* (1 Кор. 3, 19). Ради Христа они ломали фарисейские и законнические стереотипы, чтобы на их обломках засияла неотмирная правда Божия. Они нарушали автоматизм будничной жизни, чтобы в мире явился свет Преображения. Они вторгались в представления об обыденности церковной жизни, напоминая о том, что Церковь есть Невеста Христова. Они не разрушали реальность, но являли в ней свидетельства *Царства не от мира сего*.

Оптинский старец Нектарий порой встречал посетителей, играя тряпичными куколками. Преосвященный Феофан Калужский был настолько искушен поведением старца, что посчитал его ненормальным: когда он пришел к отцу Нектарию, тот не обращал на него внимания и занимался своими куколками: одну совал в тюрьму, другую бил, третью наказывал. Лишь потом, при большевиках, когда владыка попал в тюрьму, где его истязали мучители, он понял пророчество отца Нектария.

Рассказывают про него, что он насобирав разного хлама – камешков, стеклышек, глины – и все это показывал проходящим к нему со словами: «Это – мой музей». Был у этого старца и электрический фонарик, завернутый в красную бумагу. Он прятал его под рясу, ходил по комнате и время от времени сверкал им: «Это я кусочек молнии с неба схватил и под рясу спрятал». – «Да это же не молния, это просто фонарь!» – восклицали паломники, удивленные его экстравагантным поведением. «А, догадались!» – радовался

он^{cdxviii}. Много было у него чудачеств, как сказали бы постмодернисты, «перформансов», которые потом оказывались символическими пророчествами, притчами.

Юродивый преподобный Симеон (память 21 июля ст. ст.) за несколько дней до великого землетрясения в Антиохии бегал по городу и ударял плетеным ремнем по каменным столбам, приговаривая: «Господь повелел тебе стоять крепко». Именно эти столбы и уцелели во время землетрясения. Как только люди начинали почитать его за святого, он тотчас совершал нечто такое, что должно было служить доказательством его безумия. Иногда он ходил хромя, иногда – подсакивая, иногда ползал по земле, колотя ногами. А то вдруг сплетал венки из маслины и трав и, возложив на голову, ходил по городу, помахивая ветвью. То его можно было видеть сидящим на плечах блудницы, причем вторая блудница была его при этом ремнем, то – таскающим за собой по городу привязанного за ногу дохлого пса. То – вбежав на амвон, он швырял в женщин орехи, то, сняв с себя одежду и намотав ее себе на голову, вбегал в женскую баню. Известен случай, когда юродивый исцелил человека с бельмом на глазу, помазав его горчицей и приказав умыться уксусом с чесноком. Исцеление он сопровождал словами: «Не воруй же коз у соседа».

Блаженный Николай Саллос Псковский (память 28 февраля ст. ст.) появился перед Иваном Грозным, прыгая на «оседланной» палочке и приговаривая: «Иванушка, Иванушка, покушай хлеба-соли, а не человеческой крови». А потом предложил ему кусок кровавого мяса. «Я – христианин и в пост мяса не ем», – возмутился царь. «А кровь христианскую пьешь?» – спросил юродивый.

Один из монастырских иноков сказал в шутку блаженному Исаакию Печерскому (память 14 февраля ст. ст.): «Исаакий! Вот сидит ворон, иди и поймай его». Поклонившись до земли, Исаакий подошел, взял ворона и принес его в поварню к инокам.

Преподобный Иоанн Колов (память 9 ноября ст. ст.) получил от преподобного Пимена Великого послушание ежедневно поливать совершенно сухое дерево. Через три года оно покрылось зеленью и расцвело.

Преподобный Виссарион, Египетский чудотворец (память 6 июня ст. ст.), когда его неминуемо должна была застигнуть темнота на пути к старцу, останавливал солнце словами: «Молю Тебя, Господи, да стоит солнце, пока я приду к рабу Твоему».

Юродивые блаженные Николай Кочанов (память 27 июля ст. ст.) и Феодор (19 января ст. ст.) Новгородские постоянно устраивали между собой драки: один подстерегал другого на Волховском мосту, и когда кому-нибудь из них приходилось переходить через мост, то другой не допускал его на свою сторону и гнал. Раз блаженный Николай, увидев блаженного Феодора «на своей территории», погнался за ним. Блаженный Феодор пробежал несколько улиц, пересек огорода и оказался возле самого Волхова, по которому и кинулся «яко по суху». Блаженный Николай бросился тем же манером за ним, прихватив при этом с огорода кочан капусты. Так он и гнал по водам блаженного Феодора до середины реки и в конце концов запустил кочаном в своего противника.

Василий Блаженный (память 2 августа ст. ст.) был приглашен Иваном Грозным в день его тезоименитства. Подняв кубок с питьем, он трижды выплеснул его содержимое за окно, чем вызвал ужасный гнев царя. Видя это, блаженный сказал: «Царь, не гневайся, ибо изливанием этого питья я погасил огонь, которым в этот час был объят весь Новгород, и потушил пожар». Грозный узнал, что действительно именно в этот час пожар был потушен. Не раз жители Москвы видели, что Василий, проходя по улицам, то целовал углы одних домов, то в углы других бросал камни. Когда же спрашивали его, зачем он это делает, отвечал, что целует углы тех домов, в которых плачут ангелы от творящихся там беззаконий, и бросает камни в углы тех домов, откуда праведной жизнью горожан изгонялись бесы и повисали на углах, где блаженный и добивал их камнями.

Блаженный Прокопий, Вятский чудотворец (память 21 декабря ст. ст.), когда духовник попросил его помолиться о своей жене, страдающей «зубной болезнью», вырвал

свой собственный зуб и, протянув духовнику, сказал: «Возьми». Зубы у жены священника тут же перестали болеть.

Юродивые всегда были великими постниками (даже если ели на глазах у всех в Великий пост мясо), молитвенниками (даже если бесчинно вели себя в церкви), прозорливцами и чудотворцами (даже если казались вовсе безумными). Их поведение – *не от мира сего* – смещало привычную реальность и преображало ее: пожары утихали, ураганы проходили мимо, укрощались штормы, солнце останавливалось в небесах, слетались ласточки (как к Андрею юродивому), воскресали мертвые, исцелялись больные, разбойники и блудницы становились праведниками и исповедниками Христа.

Их, выражаясь языком постмодернизма, «перформированная» (преображенная) реальность оказывалась богопричастной: в ней совершалось чудо. В ней в конце концов оживала и становилась действенной и «вера угольщика», и «старой нянюшки», и «неграмотной богомолки», и лукавого книжника, и ученого фарисея: всех достигал этот свет преображения – то единственное «измененное освещение», при котором лишь и возможны и жизнь, и любовь, и творчество.

А главное – юродивые принимали на себя подвиг быть безумными в мире сем по великому смирению, не только для того, чтобы скрыть свою святость, чтобы избежать человеческих похвал и человеческого поклонения, но и для того, чтобы сделаться гонимыми, презренными и отверженными, – такими, каким был в глазах мира Христос во время Своей земной жизни. То ничтожество, в которое они облакаются Христа ради, призвано упразднить в них всякую самость, дабы явилась через него слава Божия.

Устроители же постмодернистских перформансов, напротив, стремятся к тому, чтобы быть замеченными и отмеченными. Движущей силой здесь становится самовластный горделивый умысел переиначить спонтанный ход мира, изменить искусственным образом органическую ткань жизни, исковеркать мир Божий. В отличие от юродивого ничтожества, пытающегося убедить окружающих в своей духовной нищете, постмодернистский умысел претендует на обладание неким самостоятельным содержанием, которым можно жить. Однако разворачивающий прихотливую упаковку перформанса рискует не найти в ней ничего, кроме ее самой. В конечном счете перформанс оказывается лишь средством самоутверждения его устроителей.

Итак, некоторые зрелищные, игровые и поведенческие компоненты юродства отдаленно напоминают постмодернистские шоу. Однако «лицедейство» юродивых имеет целью славу Божию, в то время как постмодернистские манипуляции лежат исключительно в сфере интересов человеческого «я», разорвавшего свои связи с Творцом и Спасителем мира. *Царство не от мира сего*, которое проповедают юродивые, и мир постмодернистских симулякров вряд ли могут соприкоснуться.

Мир симулякров и есть, по сути, геенна огненная (Мф. 18, 9) – место, где нет Бога, где реальность и смысл, явление и сущность, означаемое и означающее разошлись навеки. Там *плач и скрежет зубов* (Мф. 8, 12).

Православная культура, от которой мы были оторваны семидесятилетним вавилонским пленом, жива и как никогда актуальна. Православные самосознание и творчество, породившие ее, до сих пор не выпускают нас из своего поля. Во всяком случае, мы до сих пор узнаем в «новых людях» все тех же старых знакомых.

Постмодернисты с их симулякрами – ба, да это ж любезный Чичиков при всех его мертвых душах «на вывод», со всей их «виртуальностью»! Гениальный Гоголь прозрел «бойкую необгонимую тройку», везущую этого родителя виртуальной реальности – да так, что шарахаются народы: «не молния ли это, сброшенная с неба?» и «что значит это наводящее ужас движение?»...

Да тут, впрочем, все: Хлестаков, Ноздрев с перформансами, капитан Лебядкин с виршами, Смердяковы, Плюшкины, Собакевичи, Верховенские, господа Голядкины... Все

эти двойники, перевертыши, големы... Нос майора Ковалева – «перемещенный предмет» *par excellence!*

Русская классика, выношенная в лоне Православия, еще раз – образно – свидетельствует, что разрыв человека с Первоисточником его бытия ведет к вырождению и смерти. Тревожное ощущение (и самоощущение) постмодернизма, что культура исчерпала себя и дальнейшее творение ее невозможно, есть следствие духовного оскудения человека, уповающего на свою самодостаточность. Разрыв культуры с Церковью оборачивается ущербностью, упадком и, в конечном счете, – смертью культуры.

В свете христианской эсхатологии нет места для исторического оптимизма: *нынешние небеса и земля, содержащиеся тем же Словом, сберегаются огню на день суда... небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят.* (2 Пет. 3, 7, 10). Вопрос о культуре упирается в конечные судьбы мира и требует своего разрешения *перед лицом огня*. Это не значит, однако, что все сгорит, но что все будет подвергнуто огненному испытанию: *Строит ли кто на этом основании* (Иисусе Христе.– О. Н.) *из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, – каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня* (1 Кор. 3, 12–15).

Строительство это и надо понимать как раскрытие всех творческих способностей человека, «приумножение талантов», которые будут взысканы с человека. Те дела, которые в огне устоят, ожидает преобразование, ибо *мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда* (2 Пет. 3, 13). Конечно, это не значит, что в будущем веке сохранятся все человеческие шедевры и вообще то, что мы в мире сем называем культурой, но в каждом творчестве есть нечто, содержащее в себе семя вечности, «логос», роднящий его с Логосом. И эти энергии Духа, коснувшиеся когда-либо души человеческой, не могут исчезнуть бесследно. Вдохновение же, выражаясь языком святителя Григория Паламы, и есть одна из энергий Духа.

И здесь снимаются противоречия Церкви и культуры, Православия и творчества. Культура – не абсолютная ценность, и все же она есть свидетельство человечества об идеальной реальности. Идолопоклонство в отношении ее столь же утопично, сколь и ее полнейшее отвержение. Творчество есть призвание и послушание человека, осуществляемое на путях исполнения воли Божией. Воля Божия состоит в том, чтобы *взыскать и спасти погибшее* (Мф. 18, 11), преобразить и обожить его. Творческая идея не может осуществляться автономно от идеи спасения, так же как спасение невозможно при зарытых талантах. Путь же спасения лежит через Христову Церковь.

Православная культура есть пока лишь замысел, идеал. Как таковой он, возможно, неосуществим. Но в стремлении к нему собирается творческая энергия, формируется личность, испытуются любовь и вера. Ибо даже неосуществимость этого идеала рождает дивные вещи, бесценный жемчуг:

*По небу полуночи ангел летел
И тихую песню он пел.
И месяцы, и звезды, и тучи толпой
Внимали той песне святой.*

*Он пел о блаженстве безгрешных духов
Под кущами райских садов,
О Боге великом он пел, и хвала
Его непритворна была.*

Он душу младую в объятиях нес
Для мира печали и слез,
И звук его песни в душе молодой
Остался – без слов, но живой.

И долго на свете томилась она,
Желанием чудным полна,
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли^{cdxix}.

Примечания

- ⁱ Достоевский Ф. ПСС: В 30 т. Л., 1975. Т. 14. С. 286.
- ⁱⁱ Там же. С. 26.
- ⁱⁱⁱ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 15–16.
- ^{iv} Там же.
- ^v Там же.
- ^{vi} Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 174.
- ^{vii} Там же. С. 113.
- ^{viii} Именно такой перевод дан у блаженного Августина. (*Блаженный Августин. Исповедь*. М., 1992. С. 78.) В синодальном переводе: **воды краденые сладки, и утаенный хлеб приятен** (Притч. 9, 17).
- ^{ix} Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 214.
- ^x Достоевский Ф. ПСС. Т. 10. С. 311.
- ^{xi} См.: Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 27.
- ^{xii} Святитель Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1898. Т. 4, кн. 2. С. 758, 759.
- ^{xiii} Там же.
- ^{xiv} Там же. Т. 4, кн. 1. С. 135.
- ^{xv} Там же. Т. 4, кн. 2. С. 759–760.
- ^{xvi} Преподобный Макарий Великий. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 1. С. 156, 157.
- ^{xvii} Преподобный Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 110.
- ^{xviii} Там же. С. 218.
- ^{xix} Там же.
- ^{xx} Там же. С. 219.
- ^{xxi} См. там же. Кн. 1. С. 298.
- ^{xxii} Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. 2-е изд. М., 1892. Т. 1. С. 22.
- ^{xxiii} Святитель Иоанн Златоуст. Творения. Т. 4, кн. 2. С. 766, 767.
- ^{xxiv} Крайности именно такого понимания первородного греха унаследовала от блаженного Августина западная римско-католическая Церковь. По ее учению, первородный грех отразился не столько на самой природе человека, сколько на отношениях Бога с человеком (см.: Огицкий Д., священник Максим Козлов. Православие и западное христианство. М., 1999. С. 82).
- ^{xxv} Блаженный Августин. Исповедь. С. 41.
- ^{xxvi} Преподобный Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. С. 159.
- ^{xxvii} Блаженный Августин. Исповедь. С. 435.
- ^{xxviii} Святитель Григорий Богослов. Творения: В 2 т. СПб., Б. г. С. 435.
- ^{xxix} Блаженный Августин. Исповедь. С. 219.
- ^{xxx} Цит. по: Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 218.
- ^{xxxi} Там же. Кн. 1. С. 297.
- ^{xxxii} См. там же. С. 147, 149, 298.

- ^{xxxiii} Там же. Кн. 2. С. 110.
- ^{xxxiv} *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 154 /226/.
- ^{xxxv} *Овидий*. *Метаморфозы*. М., 1977. С. 170.
- ^{xxxvi} *Преподобный Антоний Великий*. Наставления о доброй нравственности и святой жизни // *Добротолубие*. Paris, 1988. Т. 1. С. 72.
- ^{xxxvii} *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 149.
- ^{xxxviii} *Блаженный Августин*. *Исповедь*. С. 470–471.
- ^{xxxix} *Господи, или хочу, или не хочу, спаси мя!* – читаем мы в вечерних молитвах.
- ^{xl} *Блаженный Августин*. *Исповедь*. С. 475.
- ^{xli} *Преподобный Антоний Великий*. Наставления о доброй нравственности и святой жизни. С. 72–73.
- ^{xlii} Цит. по: *Юнг К.* Психологические типы. М.–СПб., 1995. С. 90. Ср.: *Святитель Афанасий Великий*. Творения // *Житие отца нашего Антония*. Т. 3. С. 212.
- ^{xliii} *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин*. Писания. 2-е изд. М., 1892. С. 583.
- ^{xliv} См.: *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 112.
- ^{xliv} См.: *Юнг К.* Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 114.
- ^{xlvi} Там же. С. 186.
- ^{xlvii} См.: *Епископ Игнатий Брянчанинов*. Сочинения. СПб., 1865. Т. 2. С. 669.
- ^{xlviii} *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 128.
- ^{xlix} *Платон*. Избранные диалоги. М., 1965. С. 301.
- ⁱ См.: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. М., 1938. Т. 10. С. 85.
- ⁱⁱ См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 106–107.
- ⁱⁱⁱ См.: *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 419.
- ⁱⁱⁱ *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 108.
- ^{liv} *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 458.
- ^{lv} *Спиноза*. *Этика* // Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 548.
- ^{lvi} Цит. по: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 196, 284–285.
- ^{lvii} *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 379.
- ^{lviii} Там же.
- ^{lix} Там же. С. 378.
- ^{lx} *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 316–317.
- ^{lxi} Там же. Т. 1. С. 377.
- ^{lxii} *Бубер М.* Два образа веры. С. 132.
- ^{lxiii} *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 148.
- ^{lxiv} *Преподобный Максим Исповедник*. Умозрительные и деятельные главы // *Добротолубие*. Paris, 1988. Т. 3. С. 258.
- ^{lxv} Цит. по: *Лосский Н.* Избранное. М., 1991. С. 489.
- ^{lxvi} *Лейбниц Г.-В.* О предопределенности // Сочинения: В 4 т. М., 1988. Т. 1. С. 237.
- ^{lxvii} *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 470.
- ^{lxviii} Там же.
- ^{lxix} *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Сочинения: В 6 т. М., 1963. Т. 4(1). С. 236.
- ^{lxx} *Адорно Т.-В.* Проблемы философии морали. М., 2000. С. 152.
- ^{lxxi} *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 260.
- ^{lxxii} *Кант И.* Критика чистого разума. С. 472–473.
- ^{lxxiii} *Шопенгауэр А.* О свободе воли // Две основные проблемы этики. Минск, 1999. С. 97.
- ^{lxxiv} Там же. С. 105.
- ^{lxxv} Там же. С. 45–49, 99.

- ^{lxxvi} Там же. С. 50.
- ^{lxxvii} Данте А. Божественная комедия. М., 1982. С. 369. (Букв.: «Поставленный между двумя блодами, одинаково отдаленными и одинаково влекущими, человек скорее умрет, чем, обладая абсолютной свободой, возьмет в рот одно из них».)
- ^{lxxviii} См.: Лосский Н. Избранное. С. 488–489, 513–520.
- ^{lxxix} Достоевский Ф. ПСС. Т. 10. С. 93.
- ^{lxxx} См.: Фрейд З. «Я» и «Оно» // Труды разных лет. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 351–392.
- ^{lxxxii} Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 110, 119.
- ^{lxxxiii} Там же. С. 119.
- ^{lxxxiv} Спиноза. Этика. С. 356.
- ^{lxxxv} Цит. по: Шопенгауэр А. О свободе воли. С. 97.
- ^{lxxxvi} Там же. С. 98.
- ^{lxxxvii} Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 117, 119.
- ^{lxxxviii} Там же. С. 174.
- ^{lxxxviii} Там же. Т. 10. С. 30.
- ^{lxxxix} См.: Франк С. Реальность и человек. М., 1997. С. 378.
- ^{xc} Лосский Н. Господство и Царство // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 206.
- ^{xcii} См.: Хоружий С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. М., 1995. С. 53.
- ^{xciii} Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 149.
- ^{xciv} Хоружий С. Аналитический словарь исихастской антропологии. С. 53.
- ^{xcv} См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 225.
- ^{xcvi} См. там же. С. 225–226.
- ^{xcvii} См. там же. С. 226–227.
- ^{xcviii} Преподобный Исаак Сириин. Слова подвижнические. Репр. М., 1993. С. 76.
- ^{xcix} См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 226.
- ^c Преподобный Авва Дорофей. Подвижнические наставления // Добротолюбие. Т. 2. С. 625.
- ^c См.: Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собрание сочинений. М., 1992. Т. 1. С. 111–146.
- ^{ci} Франк С. Реальность и человек. М., 1997. С. 372–373.
- ^{cii} См.: Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 147–150.
- ^{ciii} Там же. С. 150.
- ^{civ} Там же. Кн. 2. С. 218, 110.
- ^{cv} Lavelle L. Les puissances du moi. Paris, 1967. P. 156.
- ^{cvi} См.: Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 99.
- ^{cvii} Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 244.
- ^{cviii} Лосский В. Догматическое богословие. М., 1991. С. 277.
- ^{cix} Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 244.
- ^{cx} Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 218.
- ^{cxii} Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 244.
- ^{cxiii} Лосский В. Догматическое богословие. С. 277.
- ^{cxiv} Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 110.
- ^{cxv} Евдокимов П. Женщина и спасение мира. Минск, 1999. С. 49.
- ^{cxvi} Цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 151.
- ^{cxvii} См.: Брилл А. Лекции по психоаналитической психиатрии. Екатеринбург, 1998. С. 133.
- ^{cxviii} См.: Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 213.
- ^{cxviii} Там же. С. 107.

- cxix Юнг К. Обзор теории комплексов // Избранное. Минск, 1998. С. 149.
- сxx Брилл А. Лекции по психоаналитической психиатрии. С. 108.
- сxxi Юнг К. Обзор теории комплексов. С. 181.
- сxxii Там же.
- сxxiii См.: *Игумен Евмений*. Пастырская помощь душевнобольным. Иваново, 1999.
- сxxiv См.: *Евдокимов П.* Женщина и спасение мира. С. 80.
- сxxv См. там же.
- сxxvi См. там же. С. 81.
- сxxvii См.: *Вышеславцев Б.* Религиозно-аскетическое значение невроза // Путь: Орган русской религиозной мысли. М., 1992. № 2. С. 640.
- сxxviii Там же.
- сxxix Фрейд З. О сновидении // Психология бессознательного. М., 1989. С. 310–346.
- сxxx *Вышеславцев Б.* Этика преображенного Эроса. С. 193.
- сxxxi Вебер М. Протестантская этика. М., 1973. Ч. 2. С. 11.
- сxxxii *Эразм Роттердамский*. Философские произведения // О рабстве воли. М., 1986. С. 332–336.
- сxxxiii Цит. по: Книга Согласия. Duncanville, 1995. С. 657.
- сxxxiv *Блаженный Августин*. О Граде Божием. М., 1994. Т. 4. С. 319.
- сxxxv Цит. по: Книга Согласия. С. 659.
- сxxxvi *Мюллер Т.-Д.* Христианская догматика. Duncanville, 1998. С. 280.
- сxxxvii Там же.
- сxxxviii *Бакунин М.* Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 44.
- сxxxix *Сартр Ж.-П.* Сумерки богов // Экзистенциализм – это гуманизм. М., 1990. С. 327.
- cxl Там же.
- cxli Там же. С. 323.
- cxlii Там же. С. 327.
- cxliii *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 398.
- cxliv Цит. по: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. С. 272.
- cxlv *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 309, 331.
- cxlvi См.: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. С. 24–25.
- cxlvii *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 214.
- cxlviii Цит. по: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. С. 14. (Ср. также: «Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни мгновения / Превратись я в ничто, / Он неизбежно вынужден будет испустить дух». *Ангелиус Силезиус*. Херувим-странник.– Там же. С. 253.)
- cxlix *Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 38.
- cl *Достоевский Ф.* ПСС. Т. 5. С. 105–106.
- cli *Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 67.
- clii Цит. по: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. С. 179.
- cliii См.: *Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 22–28.
- cliv *Достоевский Ф.* ПСС. Т. 5. С. 105.
- clv *Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 243.
- clvi *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. С. 201.
- clvii *Достоевский Ф.* ПСС. Т. 24. С. 49.
- clviii *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 366.
- clix Там же. С. 367.
- clx *Достоевский Ф.* ПСС. Т. 23. С. 147–148.
- clxi Там же. Т. 10. С. 469.
- clxii Там же. С. 180.
- clxiii Там же. С. 170.

- clxiv Там же. Т. 14. С. 64–65.
- clxv Цит. по: Юнг К. Психологические типы. С. 301.
- clxvi Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. С. 142.
- clxvii Цит. по: Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. С. 304.
- clxviii Там же.
- clxix Достоевский Ф. ПСС. Т. 10. С. 470.
- clxx Там же. С. 94.
- clxxi См.: Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 175.
- clxxii Чехов А. ПСС: В 30 т. М., 1980. Т. 17. С. 176.
- clxxiii См.: Преподобный Исаак Сириянин. Слова подвижнические. С. 152.
- clxxiv Там же. С. 300.
- clxxv Ориген. О началах. С. 210.
- clxxvi О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991. С. 246.
- clxxvii Цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 68.
- clxxviii Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. С. 94.
- clxxix Цитаты из главы «Великий инквизитор» романа «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского даются по: О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. С. 27–33.
- clxxx Пастернак Б. Сочинения: В 5 т. М., 1990. Т. 3. С. 538 (стихотворение «Магдалина»).
- clxxxi О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. С. 33–36.
- clxxxii Там же. С. 188.
- clxxxiii Там же. С. 189.
- clxxxiv Соловьев Вл. Краткая повесть об антихристе. М., 1995. С. 21.
- clxxxv Там же.
- clxxxvi Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 353.
- clxxxvii Соловьев Вл. Краткая повесть об антихристе. С. 15, 22.
- clxxxviii Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. С. 193.
- clxxxix См. там же. С. 195.
- cx Святитель Григорий Богослов. Слово 45 на Святую Пасху // Сочинения. М., 1889. С. 129.
- cxci См.: Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. С. 196.
- cxcii Разум сердца. М., 1989. С. 116.
- cxciiii Преподобный Авва Дорофей. Подвижнические наставления. С. 625.
- cxciiv Достоевский Ф. ПСС. Т. 5. С. 106.
- cxci v Митрополит Иларион Киевский. Слово о Законе и Благодати. М., 1994. С. 30–31.
- cxci vi Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 379.
- cxci vii Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. С. 35.
- cxci viii Святой Иустин, философ и мученик. Послание к Диогнету // Сочинения. М., 1892. С. 375–376.
- cxci x Епископ Михаил (Грибановский). Над Евангелием. СПб., 1994. С. 121.
- cc Преподобный Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. С. 173.
- cci Там же.
- ccii Иеромонах Софроний (Сахаров). Старец Силуан. М., 1994. С. 153.
- cciii Преподобный Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. С. 274.
- cciv Лосский В. Опыт мистического богословия Восточной Церкви. С. 95.
- ccv Там же. С. 102.
- ccvi Хоружий С. О старом и новом. С. 243.
- ccvii Преподобный Исихий Иерусалимский. Душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 2. С. 177.

- ^{ссviii} *Протоиерей Георгий Флоровский*. Восточные отцы V–VIII веков. С. 149.
- ^{ссix} *Юнг К.* Психологические типы. С. 171.
- ^{ссx} *Святитель Григорий Палама*. О священно-безмолвствующих // *Добротолюбие*. Paris, 1988. Т. 5. С. 291.
- ^{ссxi} *Преподобный Исихий Иерусалимский*. Душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве. С. 177.
- ^{ссxii} *Святитель Григорий Палама*. О священно-безмолвствующих. С. 291.
- ^{ссxiii} *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. С. 91.
- ^{ссxiv} См.: *Преподобный Исаак Сириянин*. Слова подвижнические. С. 117.
- ^{ссxv} Там же. С. 118.
- ^{ссxvi} Там же.
- ^{ссxvii} Там же. С. 119.
- ^{ссxviii} Там же.
- ^{ссxix} Там же.
- ^{ссxx} Цит. по: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. С. 92.
- ^{ссxxi} *Преподобный Исаак Сириянин*. Слова подвижнические. С. 119.
- ^{ссxxii} Там же.
- ^{ссxxiii} *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 378.
- ^{ссxxiv} *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской)*. Избранное. С. 173.
- ^{ссxxv} *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. С. 228.
- ^{ссxxvi} *Преподобный Исаак Сириянин*. Слова подвижнические. С. 120.
- ^{ссxxvii} Там же. С. 121.
- ^{ссxxviii} Там же. С. 122.
- ^{ссxxix} Там же. С. 126.
- ^{ссxxx} Независимая газета. 1998. 10 апреля.
- ^{ссxxxi} См.: *Лезов С.* Попытка понимания // *Избранные работы*. М.–СПб., 1999.
- ^{ссxxxii} Иностранная литература. 1998, № 5–6.
- ^{ссxxxiii} См. об этом нашу статью: «Творчество или самоутверждение?». *Новый мир*. 1999. № 1.
- ^{ссxxxiv} *Митрополит Антоний (Храповицкий)*. Христос Спаситель и еврейская революция. СПб., 1993. С. 14.
- ^{ссxxxv} Там же. С. 15.
- ^{ссxxxvi} Там же.
- ^{ссxxxvii} Цит. по: *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты: В 3 т. 1978. Т. 2. С. 100–102.
- ^{ссxxxviii} *Зюганов Г.* Вера и верность // *Русское Православие и проблемы возрождения России*. М., 1999. С. 56.
- ^{ссxxxix} *Митрополит Антоний (Храповицкий)*. Христос Спаситель и еврейская революция. С. 19.
- ^{ссxl} *Игумен Вениамин (Новик)*. Православие. Христианство. Демократия. СПб., 1999. С. 335.
- ^{ссxli} Там же. С. 333.
- ^{ссxlii} Там же. С. 335.
- ^{ссxliiii} Цит. по: *Болотов В.* Лекции по истории Древней Церкви: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 42.
- ^{ссxliv} Там же.
- ^{ссxlv} *Святой Иустин, философ и мученик*. Сочинения. С. 32.
- ^{ссxlvi} *Болотов В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 3. С. 58.
- ^{ссxlvii} Там же. С. 55.
- ^{ссxlviii} См.: *Игумен Вениамин (Новик)*. Православие. Христианство. Демократия. С. 325.

- cxxlix *Болотов В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 3. С. 60.
- ccl См.: Независимая газета. 2000. № 155.
- ccli См. например: *Стрельчик Е., Шевченко М.* Сочиво и коливо. Независимая газета. 2001. № 1.
- cclii См.: *Федотов Г.* Трагедия интеллигенции // Лицо России. Paris, 1988. С. 77.
- ccliii Там же. С. 76–77.
- ccliv Там же. С. 75.
- cclv *Ходасевич В.* Конец Ренаты // Колеблемый треножник. М., 1991. С. 270.
- cclvi *Соловьев Вл.* История и будущность теократии // Собрание сочинений. Т. 4. С. 243.
- cclvii *Протоиерей Василий Зеньковский.* История русской философии. Paris, 1989. Т. 2. С. 31–32.
- cclviii *Протоиерей Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. Paris, 1981. С. 316.
- cclix Там же. С. 314.
- cclx *Соловьев Вл.* Кризис западной философии // Собрание сочинений. Т. 1. С. 340.
- cclxi *Бердяев Н.* Спасение и творчество // Путь: Орган русской религиозной мысли. М., 1992. № 2. С. 19.
- cclxii Там же.
- cclxiii Там же. С. 20.
- cclxiv См. там же. С. 28–29.
- cclxv *Булгаков С.* Героизм и подвижничество // Вехи. М., 1991. С. 69.
- cclxvi См.: *Бердяев Н.* Спасение и творчество. С. 23.
- cclxvii См. там же. С. 30.
- cclxviii Там же. С. 27, 29.
- cclxix См. там же. С. 27.
- cclxx Там же. С. 245.
- cclxxi См.: *Бердяев Н.* Спасение и творчество. С. 166.
- cclxxii См.: *Бердяев Н.* Смысл творчества. Paris. С. 147.
- cclxxiii См. там же. С. 71, 92, 93, 99, 159.
- cclxxiv См.: *Бердяев Н.* Самопознание. Paris, 1989.
- cclxxv Цит. по: *Протоиерей Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. С. 459.
- cclxxvi *Бердяев Н.* Смысл творчества. С. 13.
- cclxxvii *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 55.
- cclxxviii *Протоиерей Василий Зеньковский.* История русской философии. Т. 2. С. 301.
- cclxxix *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. С. 25.
- cclxxx *Розанов В.* Опавшие листья. (Короб второй) // Уединенное. М., 1990. Т. 2. С. 511.
- cclxxxi Там же. С. 402.
- cclxxxii *Святитель Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 18.
- cclxxxiii *Бердяев Н.* Самопознание. С. 70.
- cclxxxiv *Розанов В.* Опавшие листья. (Короб второй). С. 445.
- cclxxxv *Розанов В.* Темный лик // Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 569.
- cclxxxvi *Булгаков С.* Героизм и подвижничество. С. 67.
- cclxxxvii Там же. С. 73.
- cclxxxviii *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда. С. 24.
- cclxxxix Цит. по: *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. Paris. С. 245.
- сsxс Там же. С. 197.
- сsxсi *Преподобный Максим Исповедник.* Творения: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 104.
- сsxсii *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. С. 242.

- ссxciii Там же. С. 197.
- ссxciv Там же. С. 249, 251.
- ссxcv Там же. С. 208–209.
- ссxcvi Там же. С. 183.
- ссxcvii Там же.
- ссxcviii Там же. С. 198.
- ссxcix Там же. С. 331.
- ссс Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 106.
- ссси Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 332.
- сссii Там же. С. 336.
- сссiii Там же. С. 364.
- сссiv Лосский В. Догматическое богословие. М., 1991. С. 224.
- сссv Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 369.
- сссvi Там же. С. 51.
- сссvii Протоиерей Александр Геронимус. Богословие священнобезмолвия // Синергия. М., 1995. С. 152.
- сссviii Там же.
- сссix Протоиерей Сергей Булгаков. Православие. Paris, 1985. С. 279.
- сссx Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 324.
- сссxi Там же. С. 349.
- сссxii Там же. С. 380.
- сссxiii Протоиерей Павел Флоренский. Моленные иконы преподобного Сергия // У водоразделов мысли. Paris. Т. 1. С. 86.
- сссxiv Лосский В. Догматическое богословие. С. 251.
- сссxv Там же.
- сссxvi Достоевский Ф. Братья Карамазовы. М., 1965. С. 647, 650.
- сссxvii Лосский В. Догматическое богословие. С. 239.
- сссxviii См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 504.
- сссxix Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991. С. 23.
- сссxx Протоиерей Павел Флоренский. Моленные иконы преподобного Сергия. С. 236.
- сссxxi Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. Репр. М., 1993. С. 292–293.
- сссxxii Там же. С. 118.
- сссxxiii Там же. С. 119, 120, 122, 126.
- сссxxiv Ахматова А. Муза // Стихи и проза. Л., 1976. С. 278.
- сссxxv Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. С. 130.
- сссxxvi Бродский И. Нобелевская лекция // Сочинения. СПб., 1992. Т. 1. С. 15, 16.
- сссxxvii Пастернак Б. Собрание сочинений. М., 1992. Т. 5. С. 543.
- сссxxviii Стихотворение Пастернака Б.: «Когда б я знал, что так бывает...».
- сссxxix См.: Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. М., 1995. С. 20–102.
- сссxxx Протоиерей Александр Геронимус. Богословие священнобезмолвия. С. 152.
- сссxxxi Ахматова А. Стихи и проза. С. 108.
- сссxxxii Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 192.
- сссxxxiii Лосев А. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 143–144.
- сссxxxiv Там же. С. 146.
- сссxxxv Протоиерей Павел Флоренский. Моленные иконы преподобного Сергия. С. 86.
- сссxxxvi Там же. С. 205
- сссxxxvii См.: Протоиерей Павел Флоренский. Моленные иконы преподобного Сергия. С. 204–208.
- сссxxxviii Блок А. ПСС. М., 1960. Т. 3. С. 7.
- сссxxxix Ахматова А. Стихи и проза. С. 439.

- ^{cccxli} *Протоиерей Павел Флоренский*. Моленные иконы преподобного Сергия. С. 206.
- ^{cccxli} *Диакон Андрей Кураев*. Школьное богословие. М., 1997. С. 48.
- ^{cccxlii} *Мандельштам О.* Я не слышал рассказов Оссиана // Стихотворения. (Библиотека поэта). Л., 1974. С. 84.
- ^{cccxliii} *Эко У.* Постмодернизм, ирония, занимательность // Имя розы. М., 1989. С. 460–461.
- ^{cccxliv} *Парамонов Б.* Конец стиля. СПб.–М., 1997. С. 11.
- ^{cccxlv} Там же. С. 7, 9.
- ^{cccxlvi} Там же. С. 5.
- ^{cccxlvii} Там же. С. 12.
- ^{cccxlviii} *Леонтьев К.* Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 129.
- ^{cccxlix} *Эшштейн М.* Из тоталитарной эпохи – в виртуальную // Приложение к журналу «Пушкин». 1998. 15 мая. С. 4.
- ^{cccl} Там же.
- ^{cccli} *Блок А.* Статья «Ирония» // Собрание сочинений. М.–Л., 1962. С. 345.
- ^{ccclii} Строчка из басни *Крылова И.* «Осел и Мужик».
- ^{cccliii} *Еременко А.* Стихи. М., 1991. С. 66.
- ^{cccliv} *Бродский И.* Сочинения. Т. 1. С. 9.
- ^{ccclv} *Барт Р.* Избранные работы // Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 106.
- ^{ccclvi} Там же. С. 389.
- ^{ccclvii} Там же. С. 388.
- ^{ccclviii} Там же. С. 389.
- ^{ccclix} Там же. С. 390.
- ^{ccclx} *Эко У.* Вечный фашизм // Пять эссе на темы этики. СПб., 1998. С. 40.
- ^{ccclxi} Там же. С. 39.
- ^{ccclxii} Цит. по: *Паперный В.* Культура Два // Новое литературное обозрение. М., 1996. С. 187.
- ^{ccclxiii} См.: *Барт Р.* Избранные работы. С. 111.
- ^{ccclxiv} Там же. С. 125.
- ^{ccclxv} *Эко У.* Вечный фашизм. С. 40.
- ^{ccclxvi} См.: *Курицын В., Парщиков А.* Переписка. М., 1998. С. 18.
- ^{ccclxvii} *Парфенов Л.* Интервью с Поздняевым М. на радиостанции «Свобода». 1997. 9 ноября.
- ^{ccclxviii} См.: *Курицын В., Парщиков А.* Переписка. С. 18.
- ^{ccclxix} *Белицкий П.* Журнал «Пушкин» в Интернете // Независимая газета. 1998. 4 июня.
- ^{ccclxx} См.: *Курицын В., Парщиков А.* Переписка. С. 14.
- ^{ccclxxi} *Протоиерей Павел Флоренский*. Собрание сочинений. Paris, 1985. Т. 1.
- ^{ccclxxii} См.: *Курицын В., Парщиков А.* Переписка. С. 37.
- ^{ccclxxiii} *Хейзинга Й.* Игра и поэзия // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 80. (Хомо люденс. Опыт исследования игрового элемента в культуре.)
- ^{ccclxxiv} *Эшштейн М.* Из тоталитарной эпохи – в виртуальную. С. 4.
- ^{ccclxxv} *Парщиков А.* Cyrillic Light. М., 1995. С. 63. (Серия «Золотой Век».)
- ^{ccclxxvi} См.: *Бердяев Н.* Спасение и творчество. С. 19.
- ^{ccclxxvii} *Эшштейн М.* Из тоталитарной эпохи – в виртуальную. С. 4.
- ^{ccclxxviii} Там же.
- ^{ccclxxix} Там же. С. 5.
- ^{ccclxxx} *Levy S.* Artificial Life. A Report from the Frontier Where Computers Meet Biology. NY., 1992. P. 5. Цит. по: Кабинет: картины мира. СПб., 1998. С. 188.
- ^{ccclxxxi} См.: *Туркина О., Мазин В.* Голем со-знания-3 // Кабинет: картины мира. С. 194.
- ^{ccclxxxii} См. там же. С. 199–200.

- ссelxxxiii *Арто А.* Театр жестокости // Театр и его двойник. М., 1993. С. 99.
- ссelxxxiv *Белицкий П.* Журнал «Пушкин» в Интернете.
- ссelxxxv *Маккенна Т.* Искусство и революция // Пища богов. М., 1995. С. 317.
- ссelxxxvi Там же. С. 318.
- ссelxxxvii Там же. С. 321.
- ссelxxxviii Там же. С. 278.
- ссelxxxix Цит. по: *Маккенна Т.* Искусство и революция. С. 342.
- сссхс Там же. С. 343.
- сссхси Там же. С. 320.
- сссхсii *Савенко Ю.* Психиатризация массового сознания // Независимый психиатрический журнал. М., 1996. № 2. С. 55.
- сссхсiii *Ортега-и-Гассет Х.* Идеи и верования // Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 464, 465.
- сссхсiv Там же. С. 465.
- сссхсv *Гоголь Н.* Собрание сочинений. М., 1949. Т. 5. С. 207–208.
- сссхсvi *Делез Ж.* Представление Захер-Мазоха. (Холодное и жестокое) // Леопольд фон Захер-Мазох. М., 1992. С. 243.
- сссхсvii *Зайцева-Пушкаш И.* Бред при шизофрении // Кабинет: картины мира. С. 79.
- сссхсviii Цит. по: *Булгаков С.* Тихие думы. Paris, 1976. С. 120.
- сссхсix *Гальцева Р.* Это не заговор, но... // Новый мир. 1998. № 1. С. 128.
- cd *Старцев С.* Растворят ли «Тото» в кислоте? // Независимая газета. 1998. 14 марта.
- cdi *Померанцев Е.* На каждую конфессию найдется свой Рушди // Новая газета. 1998.
- № 23
- cdii Иностранная литература. 1998. № 5–6.
- cdiii Там же. № 5.
- cdiv *Эко У.* Когда на сцену приходит Другой // Пять эссе на темы этики. С. 11.
- cdv Там же. С. 13.
- cdvi *Хорни К.* Собрание сочинений. М., 1997. Т. 1. С. 280.
- cdvii Цит. по: *Парамонов Б.* Конец стиля. С. 239.
- cdviii Цит. по: *Ломброзо Ч.* Гениальность и помешательство. С. 64.
- cdix Там же. С. 66.
- cdx Там же. С. 67.
- cdxi *Хорни К.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 390.
- cdxii Там же. С. 367.
- cdxiii Там же. С. 476.
- cdxiv См.: *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1993. С. 61–65.
- cdxv См. там же. С. 95.
- cdxvi *Гуревич П.* Разрушительное в человеке как тайна // В кн: *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 12.
- cdxvii *Протоиерей Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. С. 504.
- cdxviii См.: *Концевич И.* Оптина Пустынь и ее время. Jordanville, 1970. С. 481–482, 493.
- cdxix *Лермонтов М.* Стихотворение «Ангел».